debats

118

DIPUTACIÓ DE VALÈNCIA
Àrea de Cultura

INSTITUCIÓ ALFONS EL MAGNÀNIM • DIPUTACIÓ DE VALÈNCIA

Presidente de la Diputación
Alfonso Rus

Vicepresidenta y Diputada de Cultura
Mª Jesús Puchalt Farinós

Director de la Institució Alfons el Magnànim
Ricard Bellveser Icardo

debats

Núm. 118. 2013/1

Revista trimestral editada por la
Institució Alfons el Magnànin

Directora
Rosa María Rodríguez Magda

Jefe de redacción
Josep Carles Laínez

Consejo asesor

José Luis Abellán, José Luis Alonso de Santos, Andrés Amorós, Jean Baudrillard (†), Ricard Bellveser, Juan Manuel Bonet, Santiago Calatrava, Román de la Calle, José Casas Pardo, Rafael Company, Jesús Conill, Luis Alberto de Cuenca, Manuel Domingo Zaballos, Luis García Berlanga (†), Victor García de la Concha, Cristóbal Halffter, José María López Piñero (†), Antonio Mestre, Francisco Nieva, Vicente Ros, Eduardo Subirats, Ramón Tamames, Andrés Trapiello, Javier Tusell (†), Amelia Valcárcel, Mario Vargas Llosa, Gianni Vattimo, África Vidal Claramonte.

Colaboran en este número

Alain Brossat, Vicente Abril, H. C. F. Mansilla, Rogelio Blanco Martínez, Andrés Sorel, Nicolás Miñambres, José Enrique Martínez, Alfonso García, José Luis Abellán.

Coordinación técnica: Vicent Ferri

Diseño y Maquetación
Devicienti. Servicios Gráficos (devicienti@sgprint.com)

Redacción, administración, publicidad y suscripciones
Revista Debats · Institució Alfons el Magnànim
C/ Corona, 36 · 46003 Valencia
Tel. (+34) 96 388 31 69 · Fax: (+34) 96 388 31 70
www.alfonselmagnanim.com/debats/index.htm

Impresión: IMPRENTA PROVINCIAL DE VALENCIA

Distribución: J. Morcillo, S.L. Tel. 963 974 474
jamorcillo@morcillolibros.com

Depósito legal: V-978-1982 **ISSN:** 0212-0585

Esta revista e miembro de ARCE

La revista no comparte necesariamente las opiniones expresadas por sus colaboradores. Debats acepta el envío de originales para su consideración.

Debats 118

ESPAIS

06 Verdad, totalitarismo y ocultación: tres ejemplos de la Unión Soviética, la Alemania nazi y los Estados Unidos
Inger Enkvist

14 ¿Quién mató a Walter Benjamin?
Alain Brossat

26 Berlin y Rorty, entre Filosofía y Liberalismo
Vicente Abril

34 La exaltación de las diferencias, el camino de la regresión histórica y la apología de regímenes populistas y autoritarios
H. C. F. Mansilla

QUADERN

"Dionisio Ridruejo, centenario"

52 Dionisio Ridruejo, *magis in opere quam in operatione*
Rogelio Blanco Martínez

60 Los dos nacimientos políticos de Dionisio Ridruejo
Andrés Sorel

74 La mujer en dos viajes literarios de Dionisio Ridruejo: *La fundación del reino*, una obra de teatro inédita, y cartas íntimas desde el exilio
Nicolás Miñambres

80 "Los fusilamientos de la Moncloa", un soneto de Dionisio Ridruejo
José Enrique Martínez

85 Dionisio Ridruejo a través de un soneto
Alfonso García

FINESTRA

90 Viaje a Nueva Zelanda. Lecciones de las antípodas
José Luis Abellán

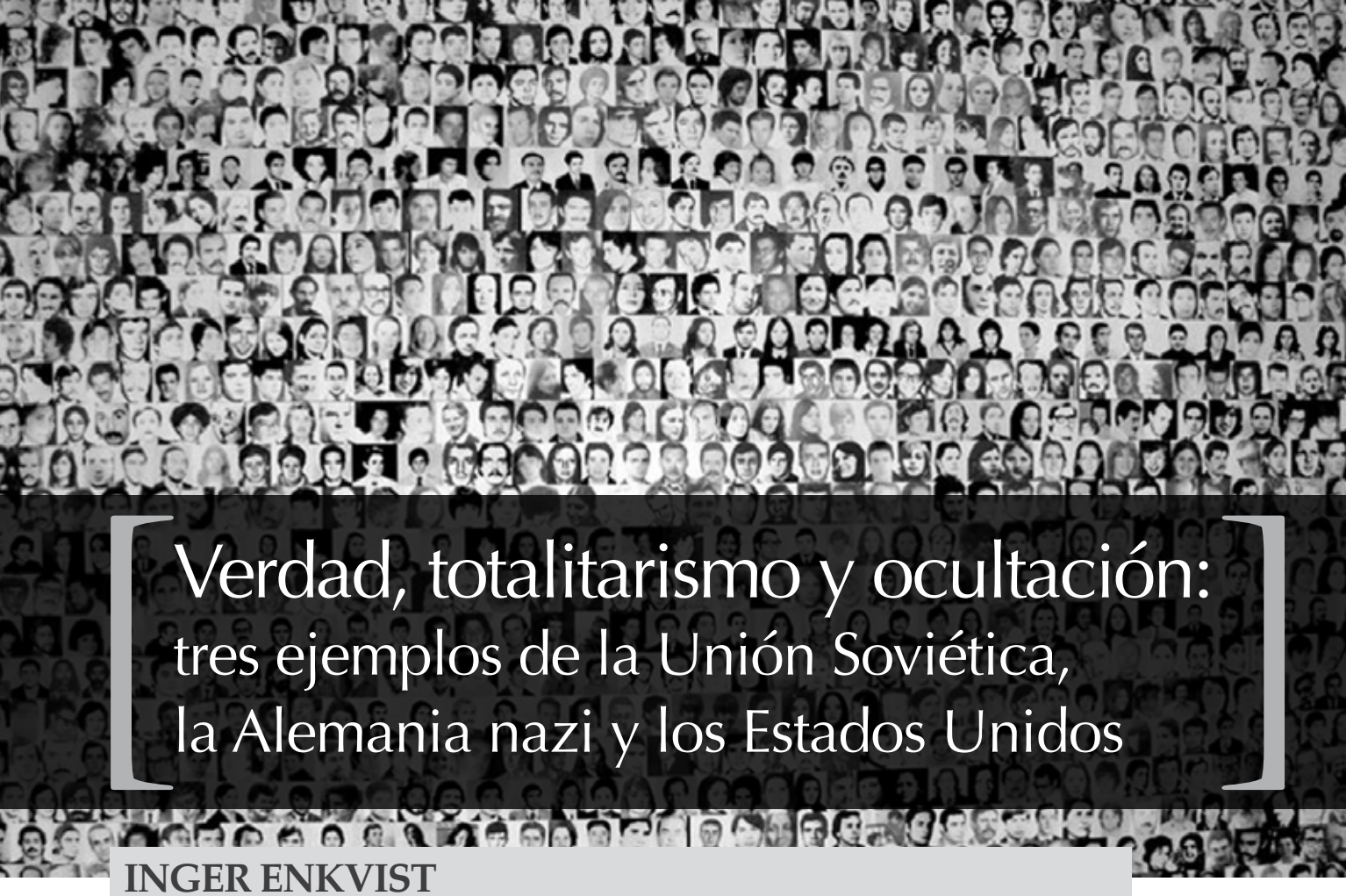
ESPAIS

- Verdad, totalitarismo y ocultación: tres ejemplos de la Unión Soviética, la Alemania nazi y los Estados Unidos
  Inger Enkvist

- ¿Quién mató a Walter Benjamin?
  Alain Brossat

- Berlin y Rorty, entre Filosofía y Liberalismo
  José Enrique Martínez

- La exaltación de las diferencias, el camino de la regresión histórica y la apología de regímenes populistas y autoritarios
  H. C. F. Mansilla



Verdad, totalitarismo y ocultación: tres ejemplos de la Unión Soviética, la Alemania nazi y los Estados Unidos

INGER ENKVIST

Cada vez más es más frecuente que mis estudiantes universitarios declaren como algo obvio, algo aprendido desde hace mucho tiempo, que la verdad no existe o que cada uno tiene derecho a su propia verdad. También he notado que mis colegas parecen compartir esta convicción, es decir, la cuestión de si la verdad existe no está en la agenda de los profesores universitarios. Quizá por eso, leyendo a Hannah Arendt, me ha impresionado el hecho de que se ocupe de temas realmente importantes como el de la verdad. A ella le tocó vivir el auge de la Unión Soviética, la instalación de los nazis en Alemania, y la guerra del Vietnam en los Estados Unidos, y sus experiencias y su reflexión la llevaron a la conclusión de que la relación de los poderosos con la verdad es la clave para explicar las características de un régimen.

Hannah Arendt constata que los tribunales y los centros de investigación son las instituciones sociales designadas para ser los guardianes de la verdad. Personalmente no me atrevo a hablar del mundo de los tribunales, pero puedo constatar que el mundo universitario actual cada vez se interesa menos por la verdad. Las ciencias naturales siguen utilizando el experimento para investigar si una teoría se adecua a la realidad, pero las ciencias sociales y las humanidades están orientadas hacia las teorías. He combinado la lectura de Arendt con la de unas cuantas obras sobre el comportamiento de los científicos y otros intelectuales durante las mismas épocas difíciles que describe Arendt, y no todos ellos constituyen modelos de integridad moral.

La actitud hacia la realidad permite observar una diferencia entre el totalitarismo y la tiranía o el autoritarismo, cree Arendt[1]. Los regímenes autoritarios cuentan más con la realidad, quieren controlar el nivel político y allí no toleran ninguna oposición, pero no suelen inmiscuirse en otros aspectos de la vida social y profesional. Arendt decía que lo que caracteriza a un país totalitario ▶

1 ARENDT, Hannah (2004) [1948], *The Origins of Totalitarianism, III. Totalitarianism*, Nueva York, Schocken, 2004 [1948].

es que no hay ningún respeto por la verdad y que a la falta de respeto por la verdad se añade la violencia contra sus propios ciudadanos sin que nadie esté a salvo. Tanto Stalin como Hitler pensaban que podrían cambiar la realidad por medio de su voluntad. En un país totalitario, la voluntad del líder pasa a ser un dato, algo tan real como una observación.

En el caso de Stalin, los datos que no coincidieran con su voluntad eran tratados como inexistentes. El desprecio por los datos y por la realidad se vio por ejemplo durante los "juicios de Moscú" a finales de los años 30. Se dice muchas veces que los países totalitarios exigen una fe absoluta en sus dogmas. Arendt cree que no; lo que se exige es la flexibilidad de cambiar de dogma cuando el poder así lo exige. El totalitarismo significa el poder permanente de un individuo sobre todos los demás, y ese individuo puede cambiar de opinión. El totalitarismo tampoco busca atraer a los talentos, sino que los aparta a favor de los seguidores leales. Arendt también rechaza la idea del supuesto utilitarismo de los totalitarismos. No interesa a los líderes totalitarios la utilidad sino la sumisión a su poder. Los ciudadanos más bien son superfluos y sin importancia para el dictador, encerrado en su propio ego.

En el mundo totalitario, la vida es ficticia y es un problema constante para el régimen saber qué hacer con los datos de la realidad. Los datos correctos del mundo no totalitario constituyen una amenaza. No todos los occidentales saben por ejemplo que los soldados del Ejército Rojo quedaron deslumbrados al ver cómo se vivía en los países de Europa central. Podían ver de sus propios ojos que la propaganda del régimen soviético mentía. Para que no pudieran decir lo que habían visto y a pesar de volver victoriosos de la guerra, fueron mandados directamente a campos de concentración, como también los soldados que habían sido prisioneros de guerra en Alemania. En el totalitarismo, la mentira suele estar asociada a la violencia y suele llevar a la destrucción de la realidad que niega. Sin embargo, dice Arendt, la violencia puede destruir la verdad, pero no remplazarla. Los métodos para combatir la realidad eran fundamentalmente dos: negarla o destruirla.

La Unión Soviética

¿Qué hubiera hecho el lector en el caso de haberse formado como científico y encontrarse en la Unión Soviética? ¿Se hubiera negado a colaborar con el régimen si con eso hubiera expuesto a peligro no sólo a sí mismo sino también a su familia y a sus amigos? ¿Hubiera aceptado usar prisioneros para hacer experimentos peligrosos? ¿Hubiera aceptado trabajar con los servicios secretos para mejorar su salario? Estas son preguntas que nos formula el biólogo Vadim Birstein en *The perversion of knowledge. The true story of Soviet science* (2001)[2]. Hijo de un científico, vivió en carne propia la situación de los científicos durante la segunda parte de la existencia de la Unión Soviética y los primeros años del postcomunismo antes de exiliarse en los Estados Unidos. Su libro quiere retratar la situación de la ciencia y los científicos desde la revolución y hasta los años 90. Enfoca la biología y la medicina que son los campos que conoce mejor, y su relato viene a ser un paralelo a *El archipiélago Gulag* de Alejandro Solzhenitsin. Otro propósito suyo es mostrar que es falso pensar que los soviéticos eran más morales que los nazis; hicieron los mismos experimentos inhumanos y mostraron el mismo desdén por la vida humana. Birstein se detiene a estudiar el caso de un Mengele soviético, Mairanovsky, siniestramente famoso por sus experimentos con diferentes venenos y por el uso de cobayos humanos. El conocimiento sobre los venenos tenía prioridad porque se utilizaba para deshacerse de los enemigos del régimen dentro y fuera del país.

Además de seguir el desarrollo histórico de la ciencia en la Unión Soviética, el autor ha querido expresar su admiración por los pocos científicos que no se dejaron intimidar. Ve la defensa de la verdad como central tanto en la actividad científica como en la conducta personal del científico. Para el autor, un científico es alguien que ha desarrollado una disciplina personal y profesional y que constituye un referente central para la sociedad. Por eso, para el autor, atacar a los científicos es atacar a lo más valioso que tiene la sociedad.

2 BIRSTEIN, Vadim J., *The Perversion of Knowledge. The True Story of Soviet Science,* Boulder, Westview, 2001.

El autor empieza diciendo que la *intelligentsia* tradicional rusa tenía la fama de integridad moral, pero que, desde el comienzo, los bolcheviques habían decidido acabar con ella. Cuando se detuvo a alguien, lo importante no era lo que había hecho, sino a qué clase social pertenecía. Un comunista semianalfabeto siempre era preferido a un intelectual burgués. En Rusia, la actividad científica había sido organizada en academias y, para romper la resistencia de los académicos, los comunistas duplicaron el número de miembros, nombrando a comunistas sin cualificaciones para controlar las decisiones tomadas por votación. Precisamente por estar centralizada la actividad científica, fue más fácil para los comunistas hacerse con el control. Si alguien no se doblegaba, era excluido y perdía automáticamente la posibilidad de trabajar en su campo, si no le pasaba algo peor. Muy pocos defendieron a sus colegas y, en los años 30, se convirtió en un crimen defender a un colega, porque suponía cuestionar las decisiones del Estado. Los científicos, como cualquier ciudadano, podían ser detenidos, mandados a campos en Siberia u obligados a trabajar en los proyectos decididos por el poder. Para obligar a trabajar a un científico, había métodos como echarlo de su trabajo, detenerlo por "vago", es decir, por no tener trabajo, y, finalmente, detener o amenazar también a su familia. Después de un tiempo en prisión y una humillación constante por parte de unos guardianes brutales, se le ofrecía al científico la posibilidad de trabajar dentro de su área, detenido y sin otro salario que la comida. Según Birstein, esas fueron las condiciones en las que se creó por ejemplo la bomba atómica soviética. En otras palabras, las condiciones propias de la esclavitud no solamente caracterizaban a los campos en Siberia como Magadan y Kolima, sino también a la situación de los mejores científicos. Los científicos no detenidos sabían lo que les esperaba si protestaban lo más mínimo, así que era como si estuvieran detenidos también. El control político de la ciencia no se ejerció sólo durante la II Guerra Mundial, sino que el KGB controlaba completamente a los científicos hasta los años 90. El autor repite varias veces que la Unión Soviética era una mentira en todos sus aspectos. Describiendo su propio caso, termina el libro advirtiendo que la Rusia de Putin no ha cambiado tanto como los occidentales quieren creer.

Un texto del escritor húngaro-británico Arthur Koestler describe cómo se impuso el control sobre el pensamiento en la Unión Soviética[3]. Viajó por el sur de la Unión Soviética al comienzo de los años 30, atravesando Ucrania. Vio con sus propios ojos la hambruna y constató que no se decía nada de ella en la prensa soviética ni tampoco en la occidental. Explica este silencio por el control soviético de la información; todas las noticias tenían que pasar por Moscú y recibir el visto bueno antes de publicarse. Esta medida permitió mantener desinformados a los ciudadanos, facilitó la tarea de imponerles los esquemas ideológicos del régimen y sembró la confusión cuando lo que veían no venía refrendado por la prensa. Así, vacilaban antes de denunciar en voz alta la terrible situación que podían constatar ellos mismos. En otras palabras, sustraer la información es empujar a todos hacia el conformismo social y convertir en menos probable que los ciudadanos elaboren un pensamiento propio, independiente del poder. En resumen, el poder no sólo empleó la violencia sino que ésta se combinó con la mentira para controlar a la población.

La Alemania nazi

Al llegar al poder en 1933, los nazis procedieron a cambiar al país. Arendt cuenta cómo actuaron los nacionalsocialistas durante la fase inicial en la que el partido ocupó todos los lugares de decisión en la sociedad. Un método era usar a gángsters para cometer fechorías de todo tipo, y estos crímenes eran reivindicados, intimidando así a los ciudadanos. Así, los gángsters tampoco podían dejar de obedecer al partido porque se exponían a entregados a los tribunales. A la vez, los nazis también tenían organizaciones no criminales que decían no tener nada que ver con los violentos. Así se creaba una confusión, con lo cual era más difícil que la sociedad reaccionara. Durante esa primera fase, cuando los nazis colocaban a gente suya, era muy importante que todos los que recibían un puesto supieran que debían su ▶

3 KOESTLER, Arthur, *The Invisible Writing. Autobiography 1932-1953*, Londres, Collins-Hamish, 1954.

Muro de Berlín.

buena fortuna al partido, y que ocupaban un puesto dejado vacío porque el partido había dejado en la calle a un adversario del régimen. Era un método inventado para que nadie se opusiera y para que se borrara el límite entre lo lícito y lo ilícito.

Otro método utilizado para hacerse con el poder sobre la sociedad civil consistió en crear organizaciones paralelas. Si había una asociación de profesores de historia, se creaba una asociación nacionalsocialista de profesores de historia. El método daba la impresión de que la sociedad entera se había juntado a los nazis. Procedieron del mismo modo con las instituciones estatales, socavando las verdaderas instituciones y creando confusión. Cuando se habían afianzado en el poder, simplemente declararon abolidas las asociaciones o instituciones no nacionalsocialistas. En un santiamén, habían creado un estado nacionalsocialista sin que esta "coordinación" hubiera encontrado mucha resistencia. Otra técnica era dar poder a una entidad burocrática por un tiempo y después, sin previo aviso, retirarle su confianza. Así, los burócratas sabían que dependían del partido y que no había ninguna otra fuente de autoridad. Además, se obligó a los funcionarios a firmar declaraciones de lealtad al régimen y de terminar las reuniones y las cartas con un "Heil Hitler", es decir, todos tenían que mostrarse conformes, comprometiéndose de este modo con el régimen.

De manera general, Arendt cree que la influencia ideológica del nazismo a largo plazo podría haber sido acostumbrar a la población a no esperar oír la verdad y a desconectar lo que se decía de lo que se observaba. Sin embargo, aunque la gente sabía que lo que se decía era propaganda, aun así utilizaban sin reflexión el vocabulario del poder. Un ejemplo concreto de los estragos de este tipo de lenguaje es el estudio de Arendt sobre Eichmann. Cuando, en 1961, éste fue capturado en Argentina y llevado a Israel, Arendt pidió a la revista *The New Yorker* que la mandara a Jerusalén para dar cuenta del juicio al que sería sometido[4]. Arendt observa que Eichmann era alguien que se expresaba a través de clichés. No parecía sentir las cosas profundamente, tampoco sabía expresar su pensamiento de manera matizada, sino que recurría a frases hechas, aprendidas. Vivía según reglas que no había examinado y profesaba las opiniones aceptadas en su sociedad, reglas que funcionaban como una pantalla entre su conciencia y la realidad. No comparaba lo que se decía con lo que sucedía. Si hubiera vivido en un Estado no criminal, es posible que no hubiera tenido un comportamiento criminal. Eichmann ▶

4 ARENDT, Hannah, *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, Nueva York, Viking Press, 1963.

había cumplido las leyes según su propia manera de ver porque consideraba que las palabras de Hitler tenían rango de ley, lo cual por otro lado era cierto. Rechazaba toda valoración propia de los hechos. Recientemente, nueva investigación cuestiona las conclusiones de Arendt, indicando que Eichmann, para evitar la pena de muerte, podría haberse presentado como menos activo y responsable de lo que había sido en realidad. Aunque fuera así, el retrato de Arendt funciona como una descripción de la mentalidad de un súbdito totalitario.

Es célebre el estudio de Victor Klemperer del lenguaje de los nazis[5]. Durante los angustiosos años de la guerra fue observando los cambios en la lengua. Aumentaron las palabras iniciadas con "des-", lo cual indica una voluntad de cambiar la sociedad anterior. Fue frecuente la palabra "lucha", y todo se describía como "grande" e "histórico". Las palabras cambiaban de significado: "pueblo" se convertía en una palabra nazi, "fanático" adquiría un matiz positivo como "apasionado" o "leal", y eran positivas las palabras que expresaban acción, movimiento y dinamismo. A los nazis no les gustaban los términos abstractos si no tenían que ver con la organización; la "coordinación" era una palabra que resumía su voluntad de imponerse a través de la mentira y la violencia. Les gustaba hablar de los "órganos" del partido. Era frecuente el entrecomillado irónico. Los nombres de lugares en Polonia y Checoslovaquia eran cambiados por nombres germánicos, otro ejemplo de la voluntad de usar también la lengua para dominar el mundo. Klemperer asocia el nazismo al romanticismo por su destronamiento de la razón a favor del sentimiento, algo que concibe como una animalización del ser humano.

Para los científicos, la situación en Alemania era mejor que en la Unión Soviética. Había un nivel intelectual y científico más alto en la población y entre los profesionales. La presión ideológica sobre ellos fue fuerte en la década de los 30 pero después, cuando empezó la guerra, el enfoque era la eficacia. Después de la guerra, los científicos dirían todos que eran apolíticos, que personalmente se sentían distanciados del régimen y que sólo habían realizado su trabajo. La actividad científica es cara y necesita recursos estatales y, por eso, los científicos no suelen oponerse al Estado. El lado irracional del nacionalsocialismo y su odio a los judíos no tuvo tanto impacto en la tecnología y las ciencias naturales en sí pero llegó a limitar los contactos con otros investigadores en el extranjero.

También en Alemania había academias científicas, y la más importante era la Academia prusiana de ciencias que, a pesar de su distinguida historia, se doblegó con una rapidez sorprendente. El método utilizado por el régimen para controlar a las academias era disolverlas y volver a crearlas sin judíos y no permitir el voto anónimo cuando se trataba de aceptar a nuevos miembros. Algunos científicos emigraron, pero la mayoría se quedó y siguió trabajando en lo suyo sin afiliarse al partido nacionalsocialista. Después de la guerra, todos decían ser apolíticos, pero no sabían cómo justificar la ausencia de protestas cuando el régimen procedió a exterminar a casi todos los científicos polacos y cómo justificar que se desmontaran laboratorios en los países ocupados para trasladarlos a Alemania.

In *Science, Technology and National Socialism*, se habla de que Alemania, junto a una idea romántica de la patria, mostraba mucha estima por la nueva tecnología y por los científicos que la producían[6]. Para el área de la tecnología, hasta hubo mejoras en comparación con la época anterior. Los nacionalsocialistas se ganaron a bastantes jóvenes que podían avanzar más rápidamente en su profesión y, cuando se expulsó a los no arios de los puestos estatales, otros llenaron los vacíos sin escrúpulos morales. Un joven ingeniero podía escapar de ser enviado al frente si trabajaba en la industria de armamento, llevándose a casa un buen salario y adquiriendo unos conocimientos valiosos para después de la guerra. En comparación con la Unión Soviética, Alemania era una "pluricracia" en el sentido de que había varios grupos de poder que competían por los recursos como por ejemplo diferentes grupos industriales y el ejército, lo cual daba por resultado una buena calidad tecnológica.

En *Nazi Science. Myth, Truth, and the German Atomic Bomb*, Walker se pregunta si los ▶

5 KLEMPERER, Victor, *LTI. La lengua del Tercer Reich. Apuntes de un filólogo*, Barcelona, Minúscula, 2001.

6 RENNEBERG, Monika – WALKER, Mark (eds.), *Science, Technology, and National Socialism*, Cambridge University Press, 1994.

científicos alemanes eran nazis y llega a la conclusión que eran sobre todo científicos que querían continuar con su trabajo y que el trabajo en sí era muy similar en Alemania, la Unión Soviética y los Estados Unidos, y que la diferencia no tenía que ver con los científicos o su trabajo, sino con el régimen al que servían[7]. ¿Por qué los americanos llegaron antes a la bomba atómica que los alemanes? El autor opina que los alemanes estaban igual de avanzados al comienzo de la guerra. Sin embargo, las autoridades alemanas pensaban que iba a ser una guerra rápida, y que no tenía sentido trabajar en un proyecto que no daría ningún fruto a corto plazo. Los americanos contaban con una guerra más prolongada, y por eso dieron recursos a la investigación atómica. Durante los meses después del final de la guerra, tanto los soviéticos como los estadounidenses intentaron "hacerse con" científicos alemanes[8]. De parte americana, se habla de los proyectos "Paper clip" y "Overcast". Bastantes científicos alemanes trabajaron durante un tiempo en los Estados Unidos, mientras que otros, en la Unión Soviética, mejoraron la bomba atómica y el armamento soviéticos.

Sebastian Haffner nos recuerda en su famoso libro que Alemania atravesaba convulsiones desde el final de la I Guerra Mundial, y que, cuando los nazis llegaron al poder, el caos económico y social había avanzado mucho[9]. Aun así, Haffner habla de la traición de los líderes de los otros partidos y de las asociaciones. Al comienzo, no se tomaba en serio a los nazis por incultos y brutos. Los intelectuales se consideraban por encima de ellos, no obligados a hacerles caso. En vez de oponerse a ellos, se les dejó obrar. Así, dice Haffner, Alemania se autodestruyó. Indudablemente, su libro resulta una crítica a la actitud de sólo aplicar el criterio de la verdad a su propio campo de especialización sin asumir la responsabilidad social y moral asociada por ejemplo a la *intelligentsia* rusa de otras épocas.

7 WALKER, Mark, *Nazi Science. Myth, Truth, and the German Atomic Bomb*, Nueva York, Plenum, 1995.

8 WALKER, Mark (ed.), *Science and Ideology. A Comparative History*, Londres, Routledge, 2003.

9 HAFFNER, Sebastian, *Geschichte eines Deutschen. Die Erinnerungen 1914-1933.* Stuttgart, Deutsche Vlg-Anst, 2000.

Los Estados Unidos

El trabajo con la bomba atómica se realizó de manera intensiva en Los Álamos, pero en buenas condiciones, tal como lo ha contado por ejemplo Richard Feynman[10]. Existen también muchos relatos sobre cómo compiten y han competido los científicos estadounidenses para obtener recursos, puestos prestigiosos y premios. Algunos relatos incluyen a científicos que han falsificado sus resultados con gran perjuicio de la sociedad. Sin embargo, aquí se va a enfocar el deslumbramiento de algunos universitarios ante el poder. En este caso, no se trata de amenazas o de coerción como en la Unión Soviética y en la Alemania nazi sino de seducción, vanidad y falta de responsabilidad. David Halberstam ha contado cómo funcionaron los círculos de Kennedy y cómo los Estados Unidos quedaron atrapados en la guerra del Vietnam por la actuación de *the best and the brightest*[11].

Al terminar la II Guerra Mundial, los franceses se volvieron a instalar en su antigua colonia como si nada, lo cual llevó a una insurrección. Al mismo tiempo, los Estados Unidos querían promover la colaboración en Europa y, para poner a los franceses "de buen humor", decidieron ayudarlos un poco en Indochina. Halberstam describe la presencia estadounidense en el Vietnam como una serie de decisiones que parecían de poca importancia cada una pero que terminaron creando una pesadilla. El relato ilustra la importancia de la personalidad del presidente. En el caso de Kennedy, el estilo lo era todo. Los hombres de Kennedy eran jóvenes, atléticos, atractivos e inteligentes. Escribían poesía, escalaban montañas y tenían éxito en la vida social. Para ser alguien en Washington, era esencial el glamour. Eran hombres que se veían como pragmáticos, racionales, no ideológicos y de buena voluntad. Con estas características positivas, ¿cómo es posible que terminara mal todo y que los hijos de estos superhombres se volvieran en contra de sus padres?

Halberstam apunta a la posibilidad de que el estilo haya importado más que decir la verdad. El hombre más criticado de su libro vie-

10 FEYNMAN, Richard P., *Surely you're Joking, Mr. Feynman!* Londres, Vintage, 1992 [1982].

11 HALBERSTAM, David, *The Best and the Brightest,* Londres, PanBooks, 1972.

ne a ser el general Maxwell Taylor, que parecía un héroe de cine: atlético, elegante, correcto, controlado y capaz de hablar siete lenguas. Sin embargo, como comandante en jefe en el Vietnam, quería controlarlo todo y no aceptaba las malas noticias. Empezó a mandar informes a Washington que no correspondían a la verdad. Por vanidad personal, no le importaba engañar al Gobierno y a los ciudadanos estadounidenses. Varios oficiales más jóvenes pusieron en peligro su carrera para advertir a Washington de lo que pasaba sin que sus testimonios fueran tomados en serio. Halberstam menciona como una posible explicación la obsesión americana de ser exitoso, pero también menciona como factores importantes cierto machismo y cierta *hybris* en una época en que parecía que los Estados Unidos no tenían rival en el mundo. El autor repite que los políticos y los jefes militares en Washington resultaron prisioneros de un sistema de información viciado que los llevó a tomar decisiones irracionales. Al final, estos superhombres resultaron vencidos por sus propios hijos. El poder en el Estado moderno se basa en el consenso. Lo que sucedió en los Estados Unidos es que se perdió el consenso porque los jóvenes no confiaban en que las declaraciones de los representantes del Estado reflejaran la verdad.

Si se compara lo que sucedió en los Estados Unidos con la situación en la Unión Soviética y en la Alemania nazi, *the best and the brightest* resultaron destruidos por su propia vanidad. Se sentían elegidos al haber sido elevados a ese mundo brillante asociado a Kennedy, y temían caer en desgracia si mencionaban sus dudas, y eso a pesar de que lo peor que les podía suceder era tener que volver a su puesto en Harvard. Halberstam no es filósofo, pero menciona que dominaba una actitud "pragmática" a propósito de la verdad.

La mentira en la vida pública

Hay varios escritos de Arendt que tratan del mismo tema que Halberstam. En *The Crisis of the Republic* (1972), Arendt publica un artículo sobre los *Papeles del Pentágono.* El secretario de Defensa, Robert McNamara, pidió en 1967 a destacados expertos civiles y militares que analizaran por qué se habían cometido tantos errores en la guerra del Vietnam. El informe llegó a la opinión pública por varios artículos publicados en *The New York Times* en 1971. En su artículo, Arendt señala que habían aparecido dos nuevas variantes de la mentira. A la primera la llama "de relaciones públicas". Los funcionarios del gobierno había "maquillado" los datos, no ▶

para confundir al enemigo, sino para quedar bien ante sus propios conciudadanos. Durante la guerra del Vietnam, esto se convirtió en una rutina. Este tipo de mentira equivale al autoengaño. El segundo tipo de mentira fue utilizado por los consejeros inteligentes del presidente que trabajaban con teorías y modelos. Para no tener que abandonar sus esquemas, cayeron en la trampa de ajustar los datos a los modelos adoptados previamente. El efecto del empleo de estos dos tipos de mentira fue doblemente negativo para los Estados Unidos, subraya Arendt. Por un lado, los norteamericanos perdieron la fe en su propio Gobierno y, por otro, los norvietnamitas observaron el descenso del apoyo a la guerra entre la población de su enemigo y decidieron su estrategia basándose en esa información.

Arendt enfatiza que el respeto por los datos viene a ser un respeto por la realidad. Ante el país, lo importante en Estados Unidos llegó a ser la imagen y no la realidad. Ante la burocracia político-militar, lo importante eran los diferentes "modelos", tratados como si fueran datos, lo cual era una novedad en los Estados Unidos. La autora comenta que, al mismo tiempo, sucedía algo similar en las universidades en el campo de las ciencias sociales: se llegó a preferir las teorías a la realidad. Arendt añade que en los países democráticos de nuestro tiempo también nos amenaza la mentira organizada de otro modo. Hoy más bien se ve el intento de convertir los datos en opiniones, lo cual debilita la verdad.

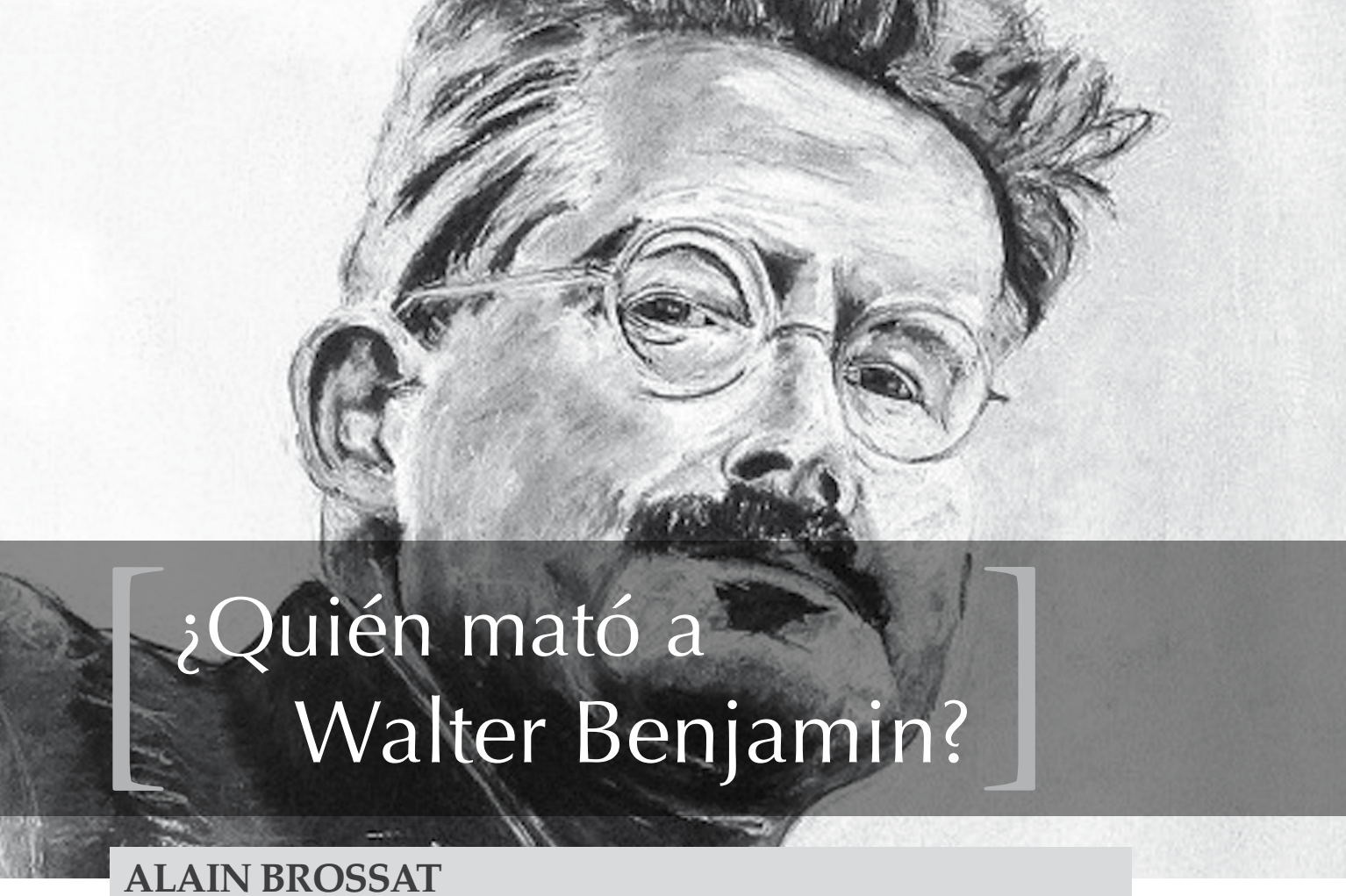
Normalmente, cree Arendt, los mentirosos son personas de acción porque ocultan datos o introducen otros de manera activa. Adaptan su versión a lo que les conviene a ellos o a sus amos. En ese sentido, la mentira es más predecible que la verdad. Desde la perspectiva de la política, la verdad tiene un carácter irritante porque no hay ninguna razón por la que los hechos sean como son. Podrían ser diferentes. Los líderes de todo tipo suelen detestar la verdad porque es difícil hacerla corresponder a los deseos del líder. El hombre veraz no es necesariamente un hombre de acción porque no intenta cambiar la realidad, sino que sólo constata cómo es. Únicamente en las situaciones en las que otros mienten o callan, resulta una acción decir la verdad, una acción deliberada y valiente.

¿Son responsables los ciudadanos de un país totalitario o deben ser considerados como víctimas? Un régimen totalitario obliga prácticamente a todos a cometer actos no éticos, pero si todos son culpables, nadie es culpable. En un ensayo, Arendt cuenta cómo vuelve a Alemania algún año después de terminada la guerra y nota que sus interlocutores se consideran todos víctimas. Arendt no cree que se pueda defender el "exilio interior" como opción ética porque no se combate al mal y no se afirma la verdad.

En otro ensayo sobre la verdad y la política, Arendt subraya que el respeto por la verdad es lo tradicional en los Estados Unidos y que forma parte de la base de la nación. Con la llegada de los primeros puritanos y el nacimiento de la ciencia organizada se creó al mismo tiempo un terreno firme de la veracidad y de credibilidad. Mentir era considerado una falta grave desde todos los puntos de vista[12]. Este comienzo forma un contraste con la situación actual. Desde la muerte de Arendt, ha aumentado mucho el número de universitarios que alegremente proclama que la verdad no existe. De vivir hoy Arendt, es probable que les dijera que estudiaran los ejemplos históricos de quienes también hicieron caso omiso del concepto de la verdad. ■

Inger Enkvist

12 ARENDT, Hannah, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 2003 [1954].



¿Quién mató a Walter Benjamin?

ALAIN BROSSAT

No estoy en mejor situación que mis papeles.
(Walter Benjamin, agosto 1940)

Corrí con mi certificado a la oficina de extranjeros visitantes. El adiposo empleado miraba de arriba abajo al grupúsculo de hombres que blandían confirmaciones de visado, salvoconductos caducados y fichas de liberación de los campos como si no viniésemos de otros países, sino de otros planetas, y que por la suya sola, a la suya propia, la única favorecida, existía el favor de una estancia eterna.
(Anna Seghers, *Transit*)

Desde marzo de 1933, fecha del comienzo de su exilio a Francia, hasta septiembre de 1940, fecha de su muerte voluntaria en la frontera franco-española, Walter Benjamin vivió del modo más precario en toda suerte de subalquileres, buhardillas, pensiones y cualquier otra clase de refugio improvisado[1]. A veces se retiraba a San Remo, donde su exmujer regentaba una pensión familiar, o también a casa de Brecht, en Dinamarca, sobretodo cuando su situación financiera se volvía insostenible. Escribió artículos y reseñas de lectura que le encargaban para asegurarse algunos ingresos, se vio conducido casi de continuo a la dependencia de fondos de asisten- ▶

1 Once mudanzas en cuatro años según Jean-Maurice Monnoyer (Introducción a BENJAMIN, Walter, *Écrits français*, Gallimard, 1991, pág. 11).

cia comunitarias, así como al *Institut für Sozialforschung* dirigido por Max Horkheimer[2]. Comenzó numerosos trámites complejos y agotadores con el fin de asegurarse en Francia un estatus nunca seguro de refugiado, de residente legal, y más tarde, en vano, con el fin de obtener la nacionalidad francesa.

En resumen, estos siete años, comprendidos entre los dos pasos de fronteras –el primero en forma de huida y de búsqueda de refugio provisional tras la llegada al poder de los nazis el 30 de enero de 1933, y el segundo, clandestino y fatal, tras el rechazo de las autoridades de Vichy a concederle el visado de salida del territorio francés–, llevan fuertemente inscritos los rasgos de una *trayectoria de exilio*, de una *trayectoria errante*.

Pero todo esto toma, naturalmente, un cariz particular que nace del hecho de su trágico desenlace. ¿Cuál es el encadenamiento de circunstancias, cuál es la combinación de factores, que se aúnan para transformar el pueblo catalán de Portbou en la *tumba* de Benjamin? ¿Cuáles son esas extraordinarias fuerzas de la frontera que, en un intervalo de unos pocos días, lo asociarán o bien a la muerte o bien a la salvación? Mucho más conocido y en mayor situación de peligro que en la que se encontraba Benjamin, y del mismo modo desprovisto de "visado de salida", se encontraba el escritor alemán antifascista Lion Feuchtwanger, el cual entra en España, y en concreto a Port-Bou, con su mujer y sin la menor dificultad durante las mismas semanas cruciales…[3]

Con el fin de plantear la cuestión de un modo más claro: ¿qué hay en la muerte de Walter Benjamin para que la desaparición violenta y prematura de uno de los filósofos más eminentes del siglo XX se encuentre para siempre asociada a "la frontera"?

La respuesta habitual ("víctima de la barbarie nazi", "fascismo") lleva la marca de una especie de "corrección política" indisociable del obligatorio "deber de memoria". Esta respuesta sufre de un exceso de generalidad, de una imprecisión tal que acaba por tomar un tono de piedad sulpiciana[4].

Después de todo, al hilo de sus semanas de continuo errar por el sur de Francia al borde del abismo, al final de la capitulación, Benjamin no es puesto en ningún momento en presencia de ningún representante de la autoridad alemana. Por supuesto, la tristemente famosa "Comission Kundt" sigue trabajando a pie de obra, en zona no ocupada, apresurándose a localizar en los campos instalados por la autoridad francesa a los antifascistas y a los judíos a la cuales el poder nazi pudo exigir, en virtud de un artículo especialmente sucio de los acuerdos de armisticio, su "entrega". Como ya he mencionado, la causa inmediata de la condena (a muerte) de Benjamin en la frontera española fue la no posesión de aquel "visado de salida"' con el cual los candidatos a la emigración (a América la gran mayoría) debían ir provistos –pero que en la práctica era inaccesible a los refugiados debido a las maniobras dilatorias de la administración francesa (en concreto, las prefecturas)–. Ahora bien, es cosa sabida por todos que el conjunto de las medidas discriminatorias que tuvieron que sufrir los refugiados alemanes y austríacos entre otros, y de entre ellos los judíos en primer lugar, pero también los comunistas y los antifascistas, después de la victoria alemana, *no se debiera a ningún tipo de presiones por parte de la administración nazi*: estos dispositivos destinados a discriminar y presionar hasta la desesperación a los extranjeros, sobre todo a los residentes "enemigos", incluyendo aquellos que habían sido despojados de su ciudadanía por el estado nazi (como Benjamin), fueron adoptadas desde el primer momento del régimen de Vichy[5]. Estas medidas son el producto de orientaciones y elecciones políticas deliberadas, de una clara y constante voluntad de persecución de los refugiados.

2 "A partir de 1933 se vuelve a encontrar en situación de exilio en París, privado de medios, obligado a contar con la asistencia esporádica de algunas instituciones judías (como la Alianza Israelita Universal), con la ayuda de algunos amigos y de largas estancias con su exmujer, Dora, en San Remo, o también en casa de Bertolt Brecht en Dinamarca. Desde 1937 la pequeña retribución de 80 dólares que le concedía el Instituto de Investigaciones Sociales, de ahora en adelante instalado en Génova y más tarde en Nueva York, junto a la Universidad de Columbia, bajo la dirección de Max Horkheimer, acabó por ser para él una condición esencial de supervivencia". TRAVERSO, Enzo, presentación de *Correspondence Adorno-Benjamin, 1928-1940*, traducido del alemán por Philippe Ivernel, La Fabrique, 2001, pág.15

3 A este respecto, FEUCHTWANGER, Lion, *Le diable en France*, traducido del alemán por Gabrielle Perrin, Jean-Cyrille Godefroy, 1985, pág. 127 y ss. Por el testimonio de Martha Feuchtwanger.

4 Hasta un investigador tan sagaz como Enzo Traverso no escapa a este 'pliegue': "Su suicidio no fue una renuncia, fue un acto de desesperación que puede entenderse como su última protesta contra el fascismo, en el momento en el cual ninguna alternativa le parecía ya posible".

5 "Es cierto que Vichy inauguró su propia política antisemita antes de la publicación del primer texto alemán sobre al asunto y sin haber recibido órdenes directas por parte de los alemanes", MARRUS, Michaël R. – PAXTON, Robert, *Vichy et les Juifs*, traducido del inglés por Marguerite Delmotte, Calmann-Lévy, 1981, pág. 73 y ss.

Por extraño que pueda parecer, Benjamin (del mismo modo que los refugiados alemanes y austríacos presentes en suelo francés durante el verano de 1940) no es solamente *capturado* de nuevo por la máquina de muerte nazi después de la campaña relámpago de mayo-junio, sino que *continúa* siendo, después de la derrota francesa, preso de un dispositivo general de precarización, de discriminación y de estigmatización puesto en marcha por la autoridad política y la administración; y que no ha hecho en el fondo otra cosa que ir en aumento –*pero sin cambiar de trayectoria*– con la caída de la República y el establecimiento del gobierno de Pétain.

Lejos de que las medidas discriminatorias establecidas por las autoridades de Vichy contra los judíos y refugiados alemanes y austríacos entren en colisión con una supuesta hospitalidad (fundada en motivos políticos) que habría sido puesta en práctica por gobiernos precedentes, éstas no hacen sino empeorar el perfil del conjunto de medidas restrictivas y discriminatorias que se lanzaron sobre los refugiados, especialmente a partir de 1938[6]. Medidas que los sitúan en el marco de un verdadero *estado de excepción permanente*, *categórico*, destinado a separarlos y aislarlos del resto de la población: limitación de sus desplazamientos, obligación de comunicar a la policía todos sus cambios de domicilio, restricción de sus posibilidades de acceso a empleo, prohibición de participar en la vida pública, multiplicación de los obstáculos para conseguir la nacionalidad, etc.[7]

Desde este punto de vista, esta especie de estado de extenuación moral y psíquica, de depresión profunda, de estado crepuscular que ha llegado a constituir el sustrato subjetivo de la decisión tomada por Benjamin de "acabar" en la frontera española, encuentra su fuente y su origen mucho antes de su partida a España. La *más absoluta de las soledades* que acaba por desembocar en su desconsolada muerte en Port-Bou (una muerte que parece imitar, hasta en los detalles, a la de los personajes de Kafka que tanto admiraba Benjamin –de *La metamorfosis* y *El proceso*) puede ser considerada aquí como un *producto organizado*: el que se deriva del conjunto de los dispositivos de separación y de multiplicación de lo que pueden llamarse *fronteras interiores* de carácter fluctuante, pero, sin embargo, de constante efectividad.

Lo que caracteriza el exilio (o, para ser más exactos, la condición de *refugiado*) para Benjamin, como para los que abandonan Alemania en los mismos años que él, es una constante: no se trata tan sólo de una pérdida de estatus social y de reconocimiento, sino sobre todo, de la producción de un estado de fluctuación perpetuo y más o menos acentuado, en consonancia con lo que Hannah Arendt llama *acosmia*.

El refugiado no pierde un mundo ("su" mundo de origen) para encontrar otro al cual ▶

6 "El cambio de régimen, en julio de 1940, no marca una ruptura radical en lo que concierne a la política de refugiados. Es cierto que los sentimientos antijudíos se acentuaron con la ira y el dolor de un desastre nacional humillante. Pero un hecho mucho más importante es que el nuevo régimen legitimó expresiones más libres de este sentimiento al suprimir la ley y la costumbre republicanas que habían ayudado a refrenar las expresiones antijudías […] La política de Vichy respecto a los refugiados no ofrecía grandes diferencias con la propia del final de la III República. Fue más bien la continuación y el fortalecimiento, elevado a un nueva potencia, de políticas de caza de los culpables, así como un esfuerzo por crear una impresión de vigor y de autoridad", MARRUS, M. R. – PAXTON, R., *Op. cit.*, pág. 73.

7 Hannah Schramm y Barbara Vormeier (*Vivre à Gurs*, François Maspero, 1979) mencionan el "fortalecimiento del rigor de los dispositivos generales con respecto a los extranjeros", a partir de febrero de 1938, tras la crisis económica general de la cual se estaban sintiendo sus efectos ahora en Francia; a partir de 1938, el "fortalecimiento de las medidas de control con respecto a los extranjeros, fue consecuencia del agravamiento de la situación internacional". Poco después de la llegada de Hitler al poder, los consulados franceses en Alemania no dejaron de expedir visados durante dos años, sino tan sólo por dos meses; la expedición del carné de identidad destinado a los refugiados se llevaba al cabo de varios meses, y a veces de varios años, por el prefecto del lugar de residencia del extranjero; a partir de 1935, este carné de identidad tan sólo era válido para el departamento donde había sido expedido… ver págs. 199 y ss.

se deba adaptar; el refugiado entra en un proceso continuo en el cual debe soportar un déficit, una pérdida de mundo –de toda especie de mundo. Otro nombre para este proceso es el de desarraigo. La precariedad económica, la dificultad para encontrar alojamiento, los problemas con la administración y la multiplicación de obstáculos culturales y lingüísticos son las manifestaciones más corrientes de este fenómeno de *desclasificación*, susceptible de acabar en una desintegración moral que afecta a la condición del refugiado[8].

Pero éstos no son más que factores que se derivan *naturalmente* de la condición de exiliado de un modo muy parcial. La precarización de la existencia del refugiado es aquí indisociable de la *falta de hospitalidad* y de la proliferación de su contrario –la hostilidad tenaz, abierta o latente, a la que debe hacer frente el extranjero despojado y expulsado de su país por la violencia del poder. Esta hostilidad es, en primer lugar, la de la administración, la de la burocracia y la del Estado –las actitudes sociales (por parte de la población francesa) son infinitamente diferentes.

El factor determinante es aquí la *categorización* del extranjero como refugiado, la fabricación de su estatuto separado e infravalorado por los decretos y dispositivos establecidos por la autoridad. El reverso subjetivo y afectivo de esta producción es el aislamiento, la soledad y la "desolación" (entendida como "devenir" o proceso antes que como estado) del refugiado[9].

8 Benjamin describe este proceso en una carta dirigida a Gerdhom Scholem en 1934: "Nunca he estado tan aislado como aquí. Si buscase las ocasiones de eternizarme en la cafetería con los emigrantes, me sería fácil encontrarlas. Pero las evito […] A esto se añade que en ausencia absoluta de recursos, siempre se trata de encontrar ese anonimato que ofrece una gran ciudad", BENJAMIN, Walter, *Écrits français*, Gallimard, 1991, pág. 13. Asimismo, esta carta de Benjamin a Werner Kraft (25/05/1935): "Mi situación económica es difícil: no sé cuánto tiempo aún podré financiarme mi estancia en París. No importa qué trabajo episódicamente ocasional será el próximo […] He reducido extraordinariamente mi presupuesto. Tan es así que ahora vivo en casa de unos emigrantes que me subalquilan una habitación […] Simplemente, de pasada, mencionaré que tuve que renovar mi carné de identidad sin que tuviese los cien francos indispensables para tal efecto" (en BADIA, Gilbert, *et al.*, *Les barbelés de l'exil*, Presses universitaires de Grenoble, 1979, pág. 69)

9 "El número de aquellos a cuyos ojos mi trabajo puede justificar mi identidad ha disminuido considerablemente desde la emigración", escribe Benjamin a Horkheimer en 1935. A Scholem escribe en 1938: "El aislamiento en el cual vivo, y sobre todo trabajo, creó una dependencia anómala de la acogida que encuentra lo que hago" (BENJAMIN, Walter, *Correspondance 1929-1940*, traducido del alemán por Guy Petitdemange, Aubier, 1986, págs. 186 y 283.)

El caso de Benjamin constituye una imagen sobrecogedora de este proceso: él es, en cuanto *actor intelectual*, ya sea por medio de sus traducciones al alemán de autores franceses contemporáneos, ya sea por las reseñas de obras recientes de lengua francesa o, finalmente, por sus investigaciones personales sobre el París del siglo XIX (el gran *Passagenwerk*), lo que podría llamarse *el mediador ideal* entre la cultura francesa y la cultura alemana de la más extrema contemporaneidad de su tiempo.

Su agudeza intelectual le permite detectar, especialmente en el ámbito literario, aquello que está destinado a marcar época (Proust, Gide, Valéry, Aragon…). Sus relaciones con el mundo editorial, con el de la universidad, con la prensa y con el de la investigación son suficientemente amplias como para que personalidades tan diversas como Jean Paulhan, Jean Cassou, Jules Romains, Adrienne Monnier, Louis Guilloux, Jean-Richard Bloch, Lucien Lévy-Bruhl… apoyasen en 1938 su petición de nacionalización, o para que Georges Bataille aceptara esconder sus manuscritos en la Biblioteca Nacional al comienzo de la guerra. Su conocimiento de la lengua francesa le permite redactar algunos de sus textos y traducir otros –y no son textos menores ("El narrador", "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica", "Sobre el concepto de historia"…).

Simultáneamente, la línea de fuerza *existencial* de Benjamin, durante los siete años en los que tuvo que introducirse, por gusto o a la fuerza, en la piel del refugiado, en Francia, es la de una fluctuación, una separación, un debilitamiento y un desamparo crecientes. Sin involucrarse y cultivando salvajemente la autonomía de su juicio político, y de otra índole, Benjamin vive al margen de una emigración alemana dividida y asfixiada por el peso de las dificultades de la supervivencia. Pero, simultáneamente, constata que no le es posible mantener una conversación seria de "más de un cuarto de hora" con ningún francés –no tanto por el hecho de que exista una hostilidad declarada por parte de la mayoría de sus interlocutores, sino más bien por esa especie de distracción, de contrariedad más o menos marcada que, constantemente, aleja a los "au-

tóctonos" de los últimos en llegar y de su *Unheimlichkeit* natural[10].

Los múltiples obstáculos administrativos conscientemente dispuestos por la burocracia estatal en el camino de la integración de los refugiados (la obtención del obligatorio 'carné de identidad', por ejemplo) son una auténtica pista de los obstáculos que acaban por endurecer y por dar, por así decirlo, una consistencia institucional a este desplazamiento fuera de los espacios comunes. La precariedad económica, ligada entre otras cosas a la prácticamente imposibilidad de trabajar para los refugiados, refuerza su aislamiento; ellos no viven, sobreviven en los intersticios más o menos seguros, en grupos aislados más o menos reducidos. Los refugiados no residen, "acampan", "se las arreglan" –el suelo se hunde bajo sus pies. La temporalidad que se les impone es discontinua, desvanecida. La tierra que les acoge o, más bien, los recoge de mala gana, es, para ellos, todo salvo un *refugio*, porque está estriada con toda suerte de fronteras invisibles, simbólicas, subjetivas, culturales –invisibles por inconfesables, las más de las veces. Son "fronteras" del tipo de las que se dejan entrever furtivamente, por ejemplo como cuando Benjamin fracasa regularmente en sus intentos de publicar en las grandes revistas parisinas del momento…[11]

El contraste entre la eminente talla de mediador cultural e intelectual que es Benjamin entre estas dos guerras franco-alemanas y su condición decaída y deprimente –la del refugiado locamente enamorado de París, sobreviviendo en ocasiones en los límites de la indigencia, se vuelve aquí significativamente sobrecogedora: es la expresión cruda del conflicto que opone una esfera "cosmopolita" en la cual las obras, las ideas, los debates, las intensidades culturales e intelectuales circulan *a pesar* de las "barreras" lingüísticas, históricas, nacionales, *a pesar* de las distancias… y otra en la que, al contrario, las lógicas policiales y burocráticas tienden a multiplicar las líneas de demarcación entre aquellos que allí mismo se encuentran establecidos en un mismo espacio. Lo propio de estas lógicas policiales y administrativas está en la idea de *alejar los unos de los otros*, aquellos que coexisten en un espacio común, en un mismo territorio, haciendo que esta proximidad sea todo salvo una *co-habitación* fundada en el hecho de compartir un mundo de vida en común. Frente a las incesantes dificultades que

10 "Ni Julien Green, ni Gide mencionan […] el nombre de Benjamin en sus respectivos periódicos, el que les dio a conocer en Alemania. (J. M. Monnoyer en W. Benjamin, *Écrits français op. cit.*). Y de nuevo: "La vida entre los emigrantes –escribía a Scholem en diciembre de 1933s– es insoportable, ya no es tolerable por más tiempo una vida solitaria, y vivir entre franceses es imposible. No queda más que el trabajo, pero nada lo amenaza más que distinguirlo tan claramente como el único recurso interior" (Enzo Traverso, en *Correspondance Benjamin-Adorno*, *op. cit.*, pág. 17)

11 Como cuando Jean Paulhan rechaza publicar su artículo sobre Bachofen en *Nouvelle revue française*.

encuentra para albergarse, alimentarse, regularizarse, Benjamin se encuentra constantemente, en su propio espacio (París en general), solo –sus apoyos, aquellos en los que él confía sus preocupaciones, sus pensamientos íntimos, los que le apoyan, están lejos (Scholem en Jerusalén, Adorno en Nueva York, Brecht en Dinamarca…), como testimonia su correspondencia o sus contados desplazamientos[12].

El juego del Estado frente al extranjero despojado, expulsado de su país y, pronto, privado de su nacionalidad (Benjamin es desprovisto de la nacionalidad alemana en 1939) es el de establecerle en una precariedad y en una condición tan frágil y degradada que, sin interrupción, lo reconduce, subjetivamente, a *su lugar*: no el del perseguido *acogido* en virtud de las leyes de una hospitalidad política fundada sobre principios o valores universales (humanistas, humanitarios), sino el del *outsider*, el del diferente, necesariamente sospechoso y cuya aceptación no sería más que reticente y condicional. El derecho de esta *especie tolerada* por la expresión pública está constantemente limitado, sometido a restricciones variables –incluso cuando ellos son los testigos directos de lo que la violencia política y la privación de libertades "hacen al hombre". En este sentido, el refugiado no es, en los términos de las condiciones (políticas, jurídicas) de la modernidad, un ciudadano (un sujeto de derecho) cuya condición ha sufrido, por razones contingentes y provisionales, ciertas degradaciones –él es más bien *lo otro del ciudadano*, es decir, su contrario[13].

El juego del Estado, en lo que respecta a la gestión de las poblaciones, es el de producir este tipo de separación y de clasificación con el fin de establecer constantemente jerarquías y condiciones de acceso para unos y de exclusión para otros. Se trata de hacer visibles las *categorías litigiosas* en las que el estatuto y las denominaciones varían según las épocas y las secuencias históricas, siendo lo propio, estructuralmente, poder ser designadas como *la encarnación de un cierto peligro* (una quinta columna, competidores desleales en el ámbito del empleo, factores de trastorno de la vida común…), y esto con la finalidad de producir ciertos efectos de *movilización* (negativa) de los supuestos *insiders* –los "detentadores de derechos" declarados legítimos en un espacio nacional dado.

Bajo esta perspectiva, la noción misma de frontera debe ser reconsiderada cuando entra en relación con las lógicas del Estado moderno: la frontera no sería tanto aquello que delimita un espacio nacional-estatal de otro, sino más bien uno de los medios a través de los cuales un Estado gobierna las poblaciones produciendo divisiones y discriminaciones, generando clasificaciones, parcelando y categorizando –siendo operaciones dictadas, no por realidades que puedan ser denominadas naturales, sino más bien por "lógicas", por elementos de racionalidad gubernamental. Lo que es realmente operativo, en términos de racionalidad, son tanto las fronteras interiores, que tienen como objetivo a la población y no al territorio, que no tienen en absoluto el mismo régimen de visibilidad, como las fronteras que separan los Estados y cuya impronta es –al menos en el mundo europeo donde vivía Benjamin– tan grande.

Lo propio de las fronteras interiores, furtivas, inconfesables/inconfesadas, aquellas que separan en categorías a los vivos y no a las entidades estatales o territoriales, es su movilidad, su capacidad de multiplicación, su dispersión. Esta modalidad de la frontera se encuentra por todas partes: en las oficinas de la prefectura donde los refugiados y solicitantes de asilo hacen cola para intentar obtener los documentos indispensables para sobrevivir en exilio; en la calle, donde el extranjero "en situación irregular" está obligado a presentar sus papeles a los policías que han reparado en su fisionomía o en su acento "exótico"; en los grandes almacenes donde el vendedor le trata con desdén; en la oficina de contratación, donde se le discrimina… Y luego, cuando la situación política empeora, cuando se incrementan las tensiones internacionales, todo ocurre súbitamente; como si el trazo subrepticio de la frontera furtiva se ▶

12 Ver sobre este punto TACKLES, Bruno, *Walter Benjamin –une vie dans les texts*, Actes Sud, 2009.

13 Cuando Francia entra en guerra contra Alemania en septiembre de 1939, apunta Bruno Tackels, (*Op. cit.*), Benjamin "entra súbitamente en la categoría de 'sujetos enemigos'. Todos los ciudadanos del Reich, simpatizantes y antifascistas mezclados, reciben, por orden publicada, la obligación de retornar inmediatamente a los campos de concentración donde serán elegidos y repartidos en diferentes categorías. A pesar de los trámites emprendidos desde 1936 para obtener la nacionalidad francesa, Benjamin se ve interpelado por estas nuevas disposiciones. Fulminado por una medida que pisotea treinta años de amor por Francia, abandona su domicilio de la calle Dombasle y marcha al Estadio olímpico de Colombes, provisto de una pequeña maleta, pero visiblemente cargada: libros y papeles obligan", pág. 599.

espesase y accediese a una visibilidad dramática: rebautizados como "residentes enemigos", los refugiados son detenidos a primera hora de la mañana y conducidos a esos espacios innombrables que la autoridades no dudan sin embargo en llamar "campos de concentración". Un poco más tarde, cuando los antisemitas de siempre llegan a los negocios favoreciendo la derrota francesa, son los judíos extranjeros los primeros en ver cómo se erigen entre sus compañeros de exilio y ellos, entre los franceses y ellos, nuevas fronteras –auténticos muros de discriminaciones administrativas[14].

En términos de economía subjetiva, psíquica y moral, el régimen de las fronteras interiores que estría y corta el cuerpo de la población produce efectos bastante claros: producción de una población inquieta, humillada, angustiada, deprimida. Este desgaste, este debilitamiento adicional del sector de la población que ha fragilizado el desarraigo y que, por lo demás, constituye desde el punto de vista de las normas de la civilización europea, el sector más consciente, más lúcido y más valiente de la nación alemana (aquella que rechaza acomodarse al régimen nazi, o a la que el régimen amenaza por razones políticas e ideológicas) es un factor decisivo, si no el primero, que cabe tomar en consideración para comprender el destino de Benjamin.

Todos aquellos que le han frecuentado durante estos años de exilio se han sorprendido de su lado depresivo, de su pesimismo radical, de su fragilidad psíquica –una melancolía que, a menudo, se precipita en auténticos accesos de desesperanza[15]. Ahora bien, la depresión, la melancolía y esta forma de desesperanza son, precisamente, enfermedades del exilio constantemente atizadas, particularmente en el caso del intelectual, debido a la pérdida de las redes de reconocimiento y al hundimiento de las condiciones de pertenencia –pero también por la multiplicación de los obstáculos que impiden la integración y el restablecimiento de las condiciones elementales del trabajo intelectual– condiciones particularmente exigentes en el caso de Benjamin, que no soportaba el ruido, ni alejarse de la Biblioteca Nacional, y para quien la pérdida de un bolígrafo tomaba el aspecto de una catástrofe absoluta…[16]

Esta especie de persecución, más o menos "dulce" pero tenaz, a la cual deben hacer frente los refugiados, tiene como efecto la multiplicación de los "problemas de intendencia": todo –alojarse, emprender un viaje, encontrar un empleo…– se hace complicado, infinitamente más complicado que para los demás, y lo característico de esta existencia "complicada" es doble: por una parte, produce efectos de desgaste psíquicos particulares; y, por otra, esta existencia nunca puede tener como objeto una "vida compartida" con *los otros*, los supuestos autóctonos para los cuales estas complicaciones no existen.

Para un individuo como Benjamin, radicalmente desprovisto de sentido práctico e incapaz de "arreglárselas" (el refugiado es alguien que, ante todo, debe aprender a "arreglárselas", es decir, a resistir el conjunto de dispositivos administrativos y policiales destinados a envenenarle la existencia, y a no sucumbir al desafío de la precariedad); la multiplicación de estas complicaciones específicas tiende a transformar su existencia en un infierno perpetuo y a producir una forma de depresión y de extenuación permanentes que aumentan su *apraxia* constitutiva, volviéndole incapaz de tomar decisiones –en las circunstancias políticas donde, precisamente, sería necesario que las tomase[17]. La condición del refugiado tiende a ▶

14 En su ensayo consagrado a Benjamin (*Vies politiques*, Tel Gallimard, 1986, traducido por Agnès Oppenhaimer-Faure y Patrick Lévy), Hannah Arendt recuerda el motivo, bastante particular, por el cual Benjamin se decide a intentar abandonar clandestinamente el territorio francés: "Le faltaba el visado de salida francés que aún se exigía en la época, porque el régimen de Vichy, deseoso de agradar a la Gestapo, tenía por principio, en aquel momento, negárselo a los refugiados alemanes" (pág. 267).

15 Es por esto que escribe en 1940 a Stefan Hessel: "¿Qué esperanza puedo tener yo aún de hacer conocer mis ideas? Incluso amigos como Horkheimer y Adorno, que me ayudan en mi huída, parecen no necesitar de mis reflexiones" (en Bruno Tackels, *Op.cit.*, pág. 635).

16 En 1935, escribe a Gershom Scholem: "En febrero haré una conferencia sobre *Las afinidades electivas* en el Instituto de Estudios Germánicos. A pesar de todo, por cuánto tiempo aguantarán mis capacidades de resistencia, lo ignoro. No tengo más que lo estrictamente necesario para quince días al mes o menos. Sin embargo, la menor adquisición supone la intervención de un milagro. En relación a esto me sucedió que hace quince días perdí mi bolígrafo, un regalo de gran valor, más exactamente, una herencia. Y esto no fue en absoluto el milagro, sino más bien el resultado más natural de un profundo humor negro, y, además, una instructiva confirmación del principio que dice que al que no tiene nada, se le quitará incluso lo que tenga" (*Correspondance 1929-40, Op. cit.,* págs. 192-193).

17 Hannah Arendt (*Op. cit.*), evoca esta cita de Jacques Rivière sobre Proust, y que el mismo Benjamin cita –*pro domo sui, seguramente*: "Ha muerto a causa de la misma inexperiencia que le ha permitido escribir su obra […] Ha muerto por no saber cómo se enciende un fuego, cómo se abre una ventana" (pág. 252).

volverse bajo este signo del desgaste producido por los dispositivos específicos de la *policía de extranjeros*, una suerte de encierro a cielo abierto, las fronteras interiores pasan a ser en este punto el destino del refugiado que él mismo introyecta aislando, replegando, reduciendo al mínimo su comunicación con el exterior –sobre el "modelo", una vez más, del empleado modelo de Kafka, transformado en escarabajo y encerrado en su dormitorio[18].

Este retrato del mundo común encuentra su equivalencia exacta en la vida intelectual. Al contrario de lo que se podría imaginar, la presencia de un gran número de intelectuales y de artistas alemanes de primer orden (y de otros exiliados de Europa de central y oriental) en Francia en los años 30 no ha sido suficiente para que se encuentre *ipso facto* intensificado un flujo de intercambios, de debates, con sus colegas franceses. Más bien ocurre todo lo contrario: Benjamin tradujo e introdujo posteriormente al público alemán (con una dificultad creciente a partir de 1933) a los mejores autores franceses del momento; él traduce a Valéry, Bataille, Caillois, Klossowski, Paulhan y otras figuras claves de la vida intelectual y de la vanguardia artística del momento; él lee y escribe en francés como algunos de sus interlocutores leen a Hegel en su propia lengua –pero esto no significa que él se encuentre *de pleno* comprometido en las discusiones y en una colaboración intelectual y editorial con estos actores de la vida intelectual francesa. Al contrario: todo ocurre como si los unos y los otros que, sin embargo, se mueven en un mismo espacio (cafés, teatros, exposiciones, comités antifascistas, etc.) viviesen en el fondo en planetas diferentes. Sus subjetividades intelectuales, sus sensibilidades, sus problemáticas, sus centros de interés permanecen absolutamente heterogéneos[19]. Imposición, eficacia inflexible, una vez más, de las fronteras invisibles, fundada sobre un inevitable distanciamiento en la proximidad topográfica misma y de la cual da testimonio de manera repetitiva la correspondencia de Benjamin con sus *verdaderos* interlocutores, aquellos que proceden de la misma matriz intelectual que él –y que están alejados–, Adorno, Scholem y Brecht sin duda. No es pues la discusión ni el intercambio directo lo que, para el refugiado intelectual, es el medio de comunicación y del intercambio, sino la carta, auténtica botella lanzada al mar, a menudo, que alcanza su destinatario a través de circuitos complejos y aleatorios, tanto por el hecho de las circunstancias políticas y bélicas como por la movilidad incesante de los refugiados.

La correspondencia de Benjamin incluye muchas anotaciones y anécdotas que, más allá de las habituales mofas y burlas, manifiestan esta ausencia de "longitud de onda" común entre los exiliados intelectuales alemanes y sus equivalentes franceses –las numerosas alusiones acerca del Collège de Sociologie que se encuentran en la correspondencia de Benjamin así lo atestiguan. El problema del refugiado intelectual no es sólo que su estatus social se encuentre degradado y su existencia precarizada, es también, y quizá sobretodo, el hecho de que transporta consigo su "mundo" de pensamientos, de "problemas", de referencias, de obligaciones lingüísticas, de implícitos culturales, etc.; un microcosmos donde lo propio es, precisamente, no poder ser extrapolable como tal a la topografía en la cual acaba de establecerse. En este sentido, se puede decir que el refugiado intelectual transporta sus fronteras consigo mismo, programando de este modo su fracaso a la hora de *encontrar su lugar* en el campo intelectual allí donde se encuentre, quiera o no, desplazado. Esta obligación que emana del propio sujeto acaba por conjugarse con aquellas que, emanando de las lógicas policiales del Estado, tienden a fabricar el personaje del refugiado como *outsider* más o menos tolerado. Inversamente, diremos que el refugiado que consigue sustraerse de sus obligaciones subjetivas (su formateado original) y acceder al código de la cultura y de la institución de la vida intelectual (universitaria, "publicista") a la cual está conminado a adaptarse, ve abrirse ante él las puertas de una simbiosis infinitamente productiva –Hannah Arendt en los Estados Unidos; Sigfried Kracauer, a título menor en comparación con Benjamin en Francia; nuevamente, Adorno, en los Estados Unidos.

18 'De Benjamin también se podría decir lo que él mismo ha dicho de Kafka, con una única precisión: "Se estaría tentado de decir: cuando estaba seguro del fracaso final, todo le iba de maravilla, como en un sueño'' (*Ibíd.*, p. 266).

19 La correspondencia de Benjamin con Adorno y Scholem, sobre todo, presenta numerosos testimonios de esta distancia en la contigüidad con figuras como Caillois, Bataille, J. Wahl, Klossowski, etc. Sin hablar de los más famosos (en la época) como Giraudoux, Valéry, Romains, Gide… que, llegado el caso, dan un impulso a sus colegas refugiados, aun manteniendo sus distancias.

Habiendo examinado estos elementos que componen el sucinto cuadro llamado "Benjamin en exilio", comenzamos a ver cómo se dibuja la filigrana de una respuesta a nuestra pregunta –"¿Quién mató a Benjamin?". Evidentemente, la ejecución de este ser, que albergaba una gran lucidez sobre su época en general y el presente inmediato en particular, y al tiempo una total incapacidad de extraer las consecuencias prácticas que se imponen (hasta el final, Benjamin se muestra incapaz de imaginarse alejado de la Biblioteca Nacional, una especie de matriz falsamente autoinmunitaria de su trabajo y de sus investigaciones) se urde mucho antes que una Francia vencida quedase inundada por las tropas nazis durante el verano de 1940[20]. Esta ejecución lleva a sus espaldas ese desgaste persistente del refugiado llevado a cabo por los dispositivos jurídicos y administrativos establecidos por el Estado. Es pues la pregunta misma la que debe ser elevada a un nivel mayor de complejidad: del ¿quién? unívoco y simplificador (Hitler y sus esbirros), más bien un neutro –una conjunción de factores que implican una máquina viva, una máquina humana– el Estado, sus lógicas "policiales" con sus rutinas burocráticas y una coyuntura o un acontecimiento histórico que lleva la marca del desastre –la derrota de Francia y la invasión de su territorio por la Wehrmacht, la Ocupación.

La muerte de Benjamin no fue urdida únicamente por la colaboración con quien ostenta la autoridad que se establece tras la derrota, con la adopción de una legislación antisemita y con el internamiento de los refugiados antinazis alemanes o austríacos; es por el dispositivo mismo de producción del refugiado que se establece, en Francia, desde la toma del poder por parte de Hitler, el 30 de enero de 1933[21]. Un dispositivo en el que lo característico es, sobre todo, entorpecer la noción misma de asilo *político* que les corresponde a estos refugiados, de una *hospitalidad incondicional* debida a ellos, vistos los motivos y las circunstancias de su exilio[22].

Esta descripción se ajusta a la definición de la catástrofe que Benjamin propone durante estos mismo años: no tanto un acontecimiento desastroso que, inesperadamente, va a conmocionar el orden establecido y normal de las cosas, de un modo apocalíptico, sino más bien, el hecho de que "las cosas continúan como antes" –es la pendiente misma, el pliegue del presente, lo que es catastrófico– el presente como catástrofe continua[23]. Es sobrecogedor ver cómo la dimensión biográfica, subjetiva (psicológica y moral) de la existencia de Benjamin en el exilio, se superpone perfectamente con este diagnóstico sobre la época y sobre el curso de la historia (que avanza siempre por el sitio equivocado). Es de un modo *continuo más que discontinuo* como se produce esta suerte de degradación, de desclasificación, de marchitamiento y de debilitamiento de sus reservas morales y psicológicas, lo que acabó en una forma de *abandon* a las fuerzas conjugadas de Leviathan y Behemoth. Una especie de muerte estoica y una forma de aceptación de los golpes del Destino –¿como Cicerón tendiendo el cuello al centurión encargado de degollarle?[24].

No hay, de hecho, ninguna ruptura entre las diferentes fases del exilio de Benjamin, tejido con una trama continua de impedimentos burocráticos de todos los géneros, cuyo fracaso en la tentativa de obtener la nacionalidad francesa constituye de algún modo el punto nodal –es evidente que si Benjamin hubiese pasado a ser francés en 1938, habría estado en mejor situación, aunque fuera de manera condicional y limitada, para encarar las condiciones de un nuevo exilio durante el verano de 1940.

El arriesgado paso clandestino (sobre todo por su estado de salud, ya que Benjamin no tenía, debido a razones económicas, los medios ▶

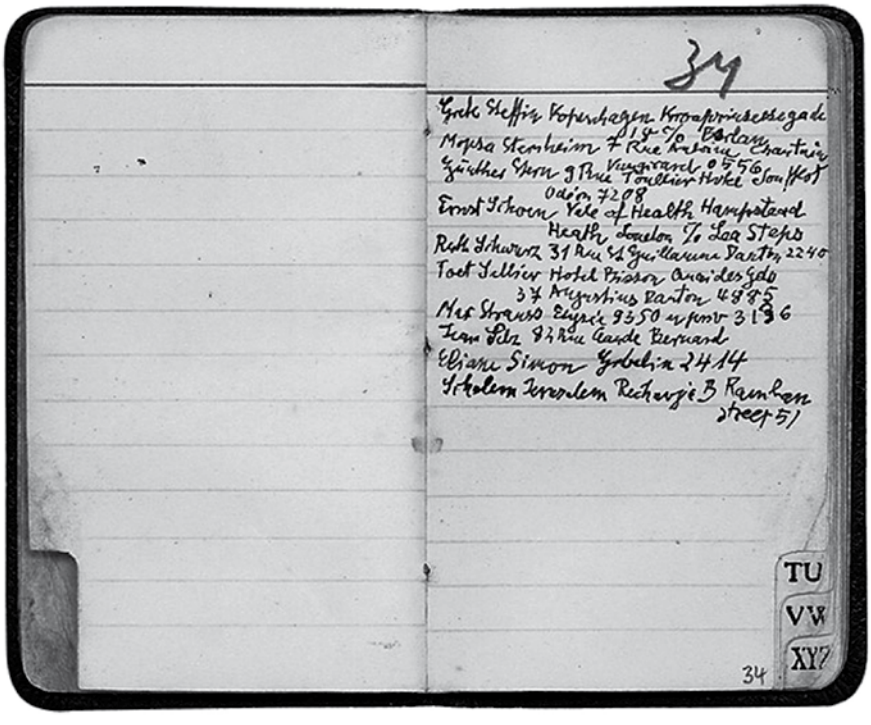
20 J. M. Monnoyer evoca: "Esta grandiosa concha de mar que llegó a ser para él la biblioteca de la calle de Richileu", en *Écrits français*, *Op. cit.*, pág. 18; Bruno Tackels (*Op. cit.*, pág. 608) señala que "nada en el mundo para [Benjamin] podría reemplazar a la Biblioteca Nacional", a propósito de su salida de París *in extremis* antes de la llegada de las tropas alemanas a la capital francesa a mitad de junio de 1940.

21 Este enfoque reúne los análisis de Zygmunt Baumanm llevados a cabo tanto en *Holocausto y modernidad* como en *El coste social de la globalización*, y otros textos consagrados a la figura del refugiado.

22 Sobre el carácter incondicional de la hospitalidad, ver SCHERER, René, *Zeus hospitalier, éloge de l'hospitalité*, Armand Colin, 1993.

23 Walter Benjamin: "Tesis sobre Filosofía de la Historia", en *Poésie et Révolution*, traducido del alemán por Maurice de Gandillac, Denöel, 1971.

24 El sentido último de la muerte de Benjamin es naturalmente indecidible –¿suicidio por desesperación al final de la depresión crónica continuamente agravada, acto de soberanía, guante lanzado a la cara de la barbarie creciente? Brecht, al evocar la "muerte voluntaria" (*Freitod*) y no el suicidio de Benjamin, se mueve entre las dos interpretaciones: su dístico titulado "Sobre la muerte libre del exiliado W. B." dice: "Empujado al final a una frontera infranqueable / Tú has franqueado, me dicen, una frontera infranqueable".



Cuaderno de notas de Walter Benjamin.

para hacerse diagnosticar ni para tratar correctamente la afección cardíaca que sufría) de la frontera franco-española entre Cerbère y Portbou es el resultado, la desembocadura de esta producción lenta de una vida progresivamente despojada de sus cualidades –es un cuerpo desamparado (como lo muestra de modo sobrecogedor el testimonio de Lisa Fittko, su pasante improvisada) que fracasó en esta frontera –por otra parte, bastante porosa…[25]

Aquello que puede identificar el ojo desnudo en este desolado final de Benjamin es la eficacia de la fractura biopolítica que, en las sociedades contemporáneas bajo las condiciones de los poderes modernos, separa a los supuestos incluidos en el derecho del resto, plebe extranjera, metecos de aquí y allá cuya condición necesariamente es deleznable y litigiosa. En este caso, esa producción específica de la política moderna y del orden estatal europeo que es el refugiado.

La lenta ejecución de Walter Benjamin nos incita, pues, a interrogarnos sobre las funciones tanatocráticas y tanatopolíticas del Estado moderno o, como dice Foucault, de los poderes modernos. Recordemos que, para Foucault, esta parte oscura del biopoder tiene esencialmente dos caras: el genocidio nuclear y el racismo exterminador. Ahora bien, lo que tenemos aquí no entra exactamente en estas categorías contrastadas: lo que Benjamin encuentra, a lo largo de su recorrido de exilio en Francia, la potencia de extenuación, no es un racismo declarado, instituido como tal, un proyecto de liquidación de un grupo humano designado como dañino y superfluo. Es más bien un dispositivo de elección, una policía clasificadora destinada a asignar su lugar a aquellos que, en tanto que extranjeros sospechosos, son incluidos en un mundo discriminatorio y potencialmente excluyente. De esto es de lo que tiene la prueba, es una tanatopolítica de baja intensidad que no producirá muertos en masa, de la masa perdida que, cuando se conjugue –en el momento que se conjugue con otros factores– la marcha triunfal de la máquina de guerra nazi a través de toda Europa. En su cotidianeidad, esta tanatopolítica *soft* produce una vida marchitada, impedida, desgastada prematuramente –la de estos refugiados que se experimentan correc-

25 Bruno Tackels señala que Benjamin, afectado de una miocarditis de la cual no ha podido evaluar el nivel de gravedad con precisión, a falta de pagar los exámenes médicos, no es apenas capaz de caminar más de tres o cuatro minutos sin hacer una pausa, al principio de la guerra. Ver también el libro de Lisa Fittko *Les chemins des Pyrénées, 1940-1941*, traducido del alemán por Léa Marcou, Maren Sell et Cie, 1987. Es importante hacer notar que Lisa Fittko, también exiliada política amenazada por los nazis y la policía de Vichy, es la que hace pasar a Benjamin a España por un camino que ella no conoce. ¿Dónde están y qué hacen en estos momentos cruciales los antifascistas autóctonos para los cuales los senderos de aduanas son familiares?

tamente a sí mismos como reprobados y no como huéspedes de una nación democrática. Produce una forma de no-vida (cualificada) que no es muerte, sino supervivencia ansiosa, y que, sobre todo, va a desplegar sus plenas potencialidades mortíferas desde el instante en el que se empiece a "conectar" con las circunstancias excepcionales de la derrota y de la Ocupación. Pero sus potencialidades destructivas no son, sin embargo, literalmente *infinitas*.

Se desvelará entonces a plena luz que, desde el punto de vista de los refugiados, los dispositivos estatales (jurídicos, administrativos y policiales) que gobiernan su destino, la forma republicana o democrática de la institución política (El Estado llamado republicano o democrático) no constituye de ninguna manera una garantía para su integridad. Son, directamente, los dispositivos establecidos por la institución democrática los que se conectan con la máquina exterminadora nazi. Los emisarios del aparato policial del Reich recuperan, después de la batalla de Francia, *en los campos de concentración establecidos por las autoridades francesas* antes incluso de la puesta en marcha de las hostilidades (durante la "Drôle de guerre") a los opositores al régimen y los judíos (muchos de ellos son lo uno y lo otro) que figuran en sus listas negras.

La tanatopolítica, entendida como ejecución concertada de fracciones determinadas de población, se muestra aquí como una *potencialidad permanente* de los poderes modernos, sea cual sea la etiqueta política que ostenten. Desde el instante en el que el gesto de clasificar o seleccionar (un "gesto" primordial del ejercicio del poder en las sociedades modernas, pero también de la biopolítica, puesto que éste es, en su forma más brutal y más depurada, el de la medicina de guerra o el de la medicina de catástrofes) está anclado en el corazón del gobierno moderno de la vida, esta potencialidad existe. Ahora bien, constantemente, estructuralmente, el refugiado, el extranjero en situación litigiosa es, en nuestras sociedades, el objeto por excelencia de este tipo de operación, la ocasión de este gesto. Sin embargo, lo propio de una clasificación o, en su versión "terminal", de una selección (en el sentido nazi del término), es establecer, en el momento, una frontera no materializada, pero sin embargo fatídica. La muerte de Benjamin en la frontera franco-es- ▶

Monumento dedicado a Walter Benjamin (Portbou, Girona).

pañola no hace sino objetivar, hacer visible de un modo convencionalmente designado como trágico la dimensión potencialmente tanatocrática de este gesto[26].

Nosotros, que tampoco vivimos el momento del auge de los poderes totalitarios y de la barbarie nazi, sino en la de la globalización democrática y de la construcción europea, es decir, en todos los aspectos, en otra secuencia, estamos bien situados para constatar con qué *constancia* y espíritu de continuación, estos gestos del Estado y de los poderes modernos se mantienen, prosiguen, se refinan –y esto hacia y contra lo que separa y opone las épocas. La transformación de la comunidad europea en "Fortaleza Europa", la multiplicación, en nuestras sociedades, de los dispositivos de clasificación, de categorización, de detención, de rechazo de los extranjeros emigrantes que, sean cuales sean sus trayectos y sus motivos, aspiran a penetrar en el Espacio Schengen, lo atestigua.

Que sólo una parte de estos emigrantes sean "solicitantes de asilo", susceptibles, por este hecho, de ser comparados con los refugiados víctimas del terror hitleriano, no cambia nada. Lo que importa es la continuidad que se manifiesta en la violencia de los dispositivos de separación, en sus potencialidades mortíferas: redadas, aprisionamientos, retención y expulsión de los sin papeles; desaparición de cientos, quizá miles, en el Mediterráneo de aquellos que intentan llegar a costas italianas, griegas o españolas por mar en embarcaciones improvisadas a falta de poder obtener visados de inmigración (más de 15.000 personas habrían encontrado la muerte durante el trayecto migratorio intentando llegar a Europa desde 1988, según la web *Fortress Europe*, citado por Claire Rodier[27]).

Estos *desaparecidos* (como lo es en el fondo Benjamin, cuyos restos mortales nunca han sido localizados y cuyos últimos momentos están envueltos en un persistente misterio que sigue dando lugar a las interpretaciones más variadas) son los testigos, por siempre silenciados y sin nombre la mayoría de ellos, de lo que hay de inconfesable, de inarticulable en la biopolítica contemporánea. Son los testigos de la persistente actualidad de este régimen de la catástrofe tejida en el presente más cotidiano –ellos "desaparecen" día tras día en un riguroso fuera de campo; ellos son los testigos del más silencioso de los desastres– el que muestra la más grande de las dificultades a constituirse, a los ojos de las opiniones europeas, como realidad.

El mar frente al que se dirige el cenotafio hacia el que convergen hoy los admiradores siempre más numerosos de Benjamin en Portbou, se ha convertido en nuestro presente en esa barrera líquida donde se engulló, junto a los cuerpos de los inmigrantes desafortunados, hasta la realidad del desastre. Barcos cargados de varios cientos de personas desaparecen a lo largo de Sicilia sin que tal desastre no se solidifique como hecho polémico y susceptible de suscitar la indignación o la vergüenza de las opiniones de la Europa occidental. Tenemos aquí una "frontera mental", un factor de separación más paralizante aún que todos esos nuevos muros que se erigen aquí y allá –en Palestina, entre Turquía y Grecia, entre los Estados Unidos y México, entre India y Bangladesh– los cuales, al menos, tienen materialidad, están trazados, se ven[28]. ■

Alain Brossat

Traducción de Alberto Serrano Roig

26 El motivo tanatopolítico se asocia, pues, en estas sociedades, más a la burocracia, al funcionariado desresponsabilizado, a las comparsas y espectadores pasivos, a las regularidades administrativas secuestradas por la excepción, que a los monstruos y verdugos sanguinarios. En este punto, estoy de acuerdo tanto con Hannah Arendt como con Zygmunt Bauman y Christopher Browning, *Des bourreaux ordinaires*.

27 Revista *Pratiques. Les Cahiers de la Médecine Utopique*, 2011.

28 Podría decirse que cuanto las fronteras tradicionales (territoriales) tienden a ser más tenues para el sujeto legítimo de la Europa comunitaria y el beneficiario de la globalización –cuando se toma el tren de alta velocidad Thalys, entre París y Bruselas, es rigurosamente imposible detectar, de pasada, la frontera que separa Francia de Bélgica–, las fronteras biopolíticas, aquellas que afectan y separan los cuerpos de población, y que se convierten en no solamente espesas, sino *fatídicas*. Por lo tanto, no podemos olvidar que las fronteras territoriales son siempre susceptibles de reformarse, por así decirlo, instantáneamente, bajo decisión administrativa –por ejemplo entre Francia e Italia, entre Ventimiglia y Menton, y específicamente con la intención de los tunecinos que, con posteridad a la "revolución de los jazmines", desembarcan en Lampedusa intentando llegar a Francia.

Berlin y Rorty, entre Filosofía y Liberalismo

VICENTE ABRIL

El liberalismo de Berlin es una consecuencia de la pérdida de fe en determinados valores absolutos que han servido a lo largo de la historia para sostener todo tipo de doctrinas políticas. El sistema liberal que defiende Berlin es un sistema de mínimos que garantiza las opciones personales de cada uno, dado que ya no es posible la apuesta ciega por un conjunto de valores concretos y una determinada manera de convivir. Parece, pues, bastante coherente por parte de Berlin, dada la crítica al monismo de la que parte su filosofía, una defensa de la sociedad liberal como la única capaz de permitir la simultaneidad de distintas opciones vitales.

El objetivo de este artículo será tratar de mostrar el paralelismo entre el pragmatismo de Richard Rorty y el pluralismo de Berlin, operación que espero nos ayude a entender mejor los presupuestos filosóficos, a veces un tanto desdibujados y faltos de elaboración, del autor de *Two Concepts of Liberty.*

Como es sabido, Rorty parte de un axioma bastante radical en su filosofía, a saber, que el conocimiento humano es, esencialmente, contingente, y por tanto ha de renunciar a su pretensión de validez absoluta. Las fuentes de influencia de Rorty en este aspecto son Nietzsche y Heidegger, lo cual nos da una idea bastante clara como para determinar la rotundidad del alcance de este escepticismo rortyano acerca de la verdad absoluta.

Y sin embargo, del mismo modo que Berlin, aunque desde luego de un modo más elaborado, a Rorty tampoco le gusta renunciar a su ideal democrático. El problema con que se encuentra el autor americano es el mismo que el que limita a Berlin, a saber, la necesidad de defender el liberalismo, y, por tanto, la vida y los valores democráticos, a pesar de este escepticismo epistemológico. Bien es verdad, de todos modos, que este escepticismo, tan claramente defendido en el caso de Rorty, no es expresamente afirmado en la obra de Berlin, quien se aleja de la idea de verdad absoluta más de la mano de su pluralismo.

Sin embargo, y esto es lo interesante de la comparación que pretendo en este punto con Rorty, me parece que la misma argumentación que trata de emprender el autor pragmatista para justificar su escepticismo podría resultar muy ilustrativa para hacer el liberalismo de Berlin todavía más inteligible y completo.

En este artículo, pretendo analizar esta elaboración rortyana para ver si cumple con efectividad la función que le termino de otorgar. Para ello, voy a centrarme en las dos obras que más directamente tratan del tema y que recogen la opinión más madura y completa de Richard Rorty, a saber, el primer volumen de sus *Philosophical Papers*, que lleva como título original *Objectivity, Relativism and Truth* y el interesante ensayo *Irony, Contingency and Solidarity.*

Rorty parte del concepto de contingencia como concepto clave para fundamentar su propia posición epistémica. Para él, tanto la conciencia, como el lenguaje, como, por tanto, la propia comunidad liberal, son decididamente contingentes. Es decir, que no tienen una naturaleza absoluta compuesta de esencias cognoscibles para la mente humana. Renunciando a esta metafísica esencialista, no parece haber, pues, argumentación definitiva para decidir entre un lenguaje y otro. En palabras de Rorty:

> Decir que el léxico de Freud capta la verdad de la naturaleza humana, o que el de Newton capta la verdad de los cielos, no es explicar nada. Es únicamente un cumplido sin contenido: un cumplido tradicionalmente hecho a los escritores cuya jerga hemos encontrado útil.[1]

Esta afirmación de Rorty se merece ser tenida en cuenta como una de las mejores definiciones del pragmatismo. Además, la referencia directa a la utilidad deja bastante clara la intención de Rorty. Para él, al igual que, según su interpretación, para toda la escuela pragmatista, las afirmaciones sobre la realidad no son ciertas o falsas, sino útiles o inútiles. En este sentido, Rorty lleva al extremo los presupuestos pragmatistas: para él no hay ideas más o menos verdaderas, sino más o menos útiles o, lo que es aún más radical, más o menos consideradas útiles por una determinada comunidad.

1 RORTY, Richard, *Irony, Contingency and Solidarity,* Nueva York, Cambridge University Press, 1989.

Dicho punto de partida es totalmente compartido por Berlin, aunque no se afirme expresamente en su obra. Mientras éste se limita a criticar el totalitarismo y a elogiar a los románticos por su defensa del pluralismo y la crítica del monismo ilustrado, Rorty se preocupa del análisis concreto y pormenorizado de autores como Nietzsche, Derrida o Heidegger, así como de extraer las consecuencias filosóficas que la aceptación de tales tesis supone. Al hacerlo, Rorty se ve obligado a tratar de salvar ese corte entre dicho escepticismo, dicha falta de fundamento, y su creencia en que el liberalismo es el mejor de los sistemas políticos, es decir, defender con algún tipo de argumento que la democracia de los países occidentales es superior a otros sistemas totalitarios, de manera que no se quede en una mera cuestión de gusto personal.

Más adelante trataremos de mostrar hasta qué punto Rorty consigue su objetivo de armonizar ambas partes de su filosofía, las que él llama, por una parte, la construcción de un mundo privado o de sí mismo, y, por otra, una teoría de la solidaridad o de la justicia. Pero antes veamos cómo afecta a la conciencia dicha contingencia insalvable de la condición humana.

Para ello, el autor que va a servir de base en dicha etapa es Freud, el verdadero precursor y teórico de la idea moderna de conciencia. Afirma Rorty del padre del Psicoanálisis que:

> el papel de Freud en nuestra cultura concibiéndolo como el moralista que contribuyó a desdivinizar el yo haciendo remontar la conciencia a sus orígenes, situados en las contingencias de nuestra educación.[2]

Rorty rompe radicalmente con la idea de conciencia como algo trascendental, como un órgano capaz de un conocimiento objetivo del mundo. Como para Freud, y tantos otros autores contemporáneos, como Derrida o Foucault, la conciencia no es más que fruto de una serie de contingencias, dedicada a la difícil tarea de armonizar todas ellas y totalmente determinada por las pasiones y las necesidades vitales. Hay que renunciar del todo a la supuesta neutralidad que le otorgaban otras filosofías del pasado, empezando por Platón o Descartes y terminando por Kant o Husserl.

2 Ibíd., pág. 30.

Del mismo modo que antes con Davidson, la idea clave en Rorty es la renuncia a la trascendentalidad del yo y la bienvenida a la contingencia. Comparándolo con Platón y con Kant, Rorty dice de Freud que "trata la racionalidad como un mecanismo que ajusta las contingencias entre sí"[3]. La verdad es que no se puede describir más y mejor con tan pocas palabras a Freud. Si la racionalidad es un mecanismo de ajuste de las contingencias, los proyectos filosóficos de los padres fundadores de la metafísica son meras ilusiones. Ésta fue, filosóficamente hablando, la gran contribución de Freud.

Pero si esto es así, nos quedamos, entonces, con una especie de vacío sobre el que tratar de fundamentar la superioridad del liberalismo o de los derechos humanos. Rorty es totalmente consciente de ello y sin embargo –actitud que comparto plenamente– no desiste de seguir defendiendo el modo de vida democrático frente a otras opciones.

Para el autor pragmatista, el modelo social más coherente, o más útil, en vista de que no es permisible la defensa dogmática de un único modo "racional" de vida, es el liberalismo, ideología política que para él está paradigmáticamente expresada en la idea de libertad negativa de Berlin. Al no poder aceptar un patrón universal de valores y creencias válidas para todos, y al tener que aceptar una buena dosis de pluralismo, tanto Rorty como Berlin valoran positivamente una interpretación restrictiva de la libertad, esto es, el concepto de libertad negativa defendido en *Two Concepts of Liberty*. Además, como crítico de la ambición universalista de la Ilustración, Rorty tampoco cree en utopías que hagan posible un mundo ideal donde todo cuadre. Dice Rorty, acerca de esto, que:

> En palabras de Berlin, es preciso renunciar a 'la convicción de que todos los valores positivos en los que los hombres han creído deben, finalmente, ser compatibles y, acaso, hasta implicarse recíprocamente'".[4]

Para Rorty parece estar más que clara la pertenencia de Berlin a cierta tradición pragmatista. A pesar de que el propio Berlin nunca se alineó partidariamente del lado de esta doctrina, es cierto que su constante referencia positiva a la definición de Stuart Mill de la libertad da en parte la razón a Rorty cuando traza una línea de unión entre éste y Berlin, pasando por pragmatistas americanos como Jefferson o Dewey.

En este sentido, y aunque no se afirme directamente en toda su obra, sería posible entender la falta de argumentación y profundización de Berlin en sus propias convicciones como un reconocimiento de la imposibilidad última de encontrar un argumento definitivo para la defensa de éstas, lo cual le situaría bastante cerca de una posición realista y conciliadora, ajena a cualquier intento de poseer la verdad última. Este es el espíritu de autores como Mill, Dewey, James o el propio Rorty. Y creo que, como afirma Rorty, Berlin podría muy bien ser puesto al final de dicha lista de autores.

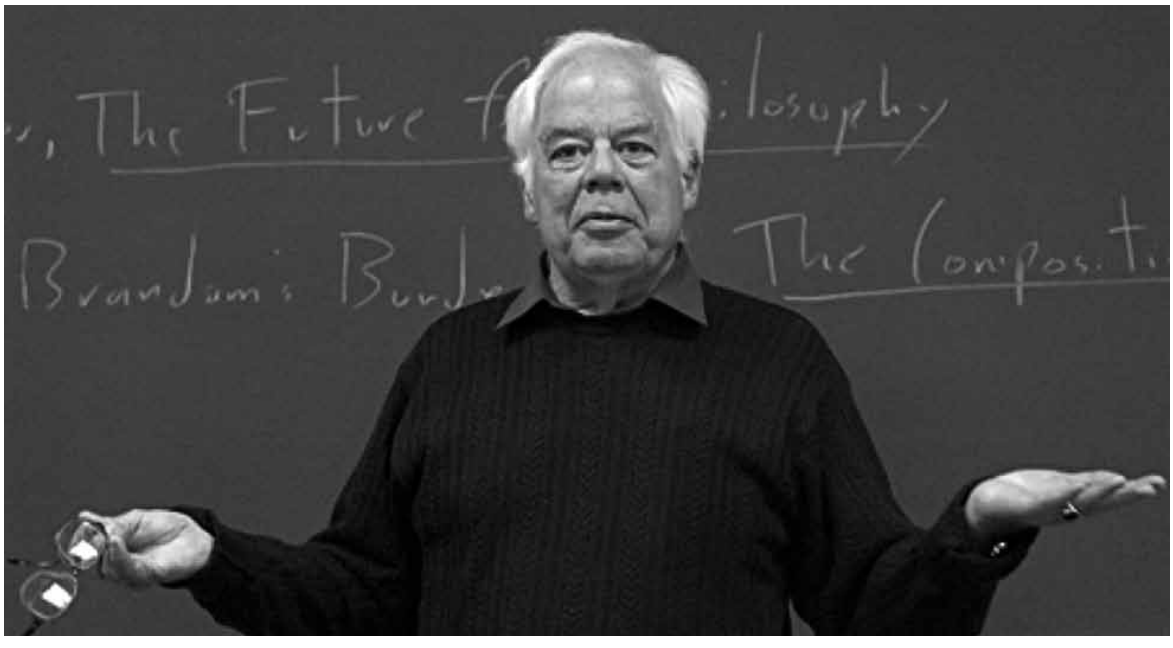
Como con la intención de reforzar este paralelismo recién señalado, Rorty menciona un momento de la obra de Berlin en que éste cita a Joseph Schumpeter para explicar su propia posición:

> Berlin concluye su ensayo citando a Joseph Schumpeter, quien dice: "Lo que distingue al hombre civilizado del bárbaro es advertir la validez relativa de sus propias convicciones y defenderlas, sin embargo, resueltamente". Pedir más que eso es, quizás, una necesidad metafísica profunda e incurable; pero permitir que ello determine nuestra práctica es síntoma de una inmadurez moral y política igualmente profunda, y más peligrosa.[5]

Creo que, como puede verse en la elección de esta cita de Berlin, Rorty es totalmente consciente de su cercanía filosófica, pues de lo que nos está advirtiendo aquí Berlin no es más que lo que tenía en mente Rorty cuando hablaba, en la cita que abría el capítulo que estoy comentando, sobre el hecho de que el modo de hablar universalista y absolutista de la Ilustración ya no es válido para el mundo de hoy día.

Pienso, por tanto, que la única defensa racional que tienen Rorty y Berlin consiste, precisamente, tal y como se encuentra explicitado en Rorty pero no en Berlin, que no hay defensa posible, pero ni del liberalismo ni de ninguna otra cultura. Por eso es el liberalismo superior, porque se trata de una convivencia de mínimos ▶

3 Ibíd., pág. 33.
4 Ibíd., pág. 45.
5 Ibíd., pág. 46.



Richard Rorty.

(libertad como libertad negativa) en la que cada uno se relaciona con los demás con sus propias convicciones de validez relativa y respetando las de los demás. En una sociedad tutelada por un concepto de libertad en sentido positivo, sólo alcanza el estatus superior aquel que comparta dicho concepto, lo cual da lugar a diferenciaciones discriminatorias. Semejante injusticia no ocurriría nunca en una sociedad liberal donde sólo la libertad negativa es respetada.

En este sentido, y ante la lucidez con la que los autores de la *Dialéctica de la Ilustración* reconocen las contradicciones internas de ésta y su carácter autodestructivo, así como la inmanente negatividad del conocimiento humano, no queda otro remedio que un diagnóstico pesimista respecto a las posibilidades de la teoría política y la democracia. Sin embargo, frente a la postura de estos autores, Rorty destaca la actitud de filósofos liberales, como Dewey, Rawls o el propio Berlin, quienes, en su opinión, mantendrían una actitud acertada. Para estos autores, antes de hacer un juicio sumario contra la Ilustración, conviene distinguir previamente entre la racionalidad (es decir, el aspecto epistemológico) y el liberalismo (es decir, el aspecto político) de la misma. Si bien es verdad, como argumenta Rawls, que el concepto de racionalidad ilustrado es demasiado ambicioso y hay que corregirlo, su vocación liberal es enteramente válida y hay que empeñarse en heredarla.

Para dejar más claro si cabe cuál es su teoría del liberalismo, es decir, el alcance que puede tener toda defensa coherente de este sistema político, realiza Rorty una importante aclaración: "Serían ironistas liberales [...] personas que combinen el compromiso con una comprensión de la contingencia de su propio compromiso"[6]. Y si ya resulta más o menos evidente la definición de Rorty, más adelante nos pone un par de ejemplos que lo aclaran todo de un modo más que suficiente: "Michel Foucault es un ironista que no está dispuesto a ser liberal, mientras que Jürgen Habermas es un liberal que no está dispuesto a ser un ironista"[7].

Mientras que Foucault era lo suficientemente lúcido como para socavar los cimientos racionalistas de la Ilustración, pero le faltaba el carácter comprometido de un demócrata ejemplar, a Habermas le sobra dicho carácter pero le falta un poco de coherencia para aceptar del todo la inevitabilidad de la contingencia de nuestra propia razón, cayendo así en la tentación de buscar un criterio final y decisivo para una cierta moral universalmente válida.

Para Rorty, la actitud de Berlin sería la ejemplar, una defensa del liberalismo basada en una posición pluralista y ajena al dogmatismo. Lo único que quizá a Berlin le faltó por hacer es lo que hace en esta obra Rorty, es decir, profundizar un poco más en el problema de la contin-

6 Ibíd., pág. 61.
7 Ibíd., pág. 61.

gencia, algo que, una vez realizado por Rorty, encuentro totalmente aplicable a la posición berliniana.

Tanto para Rorty como para Berlin, no hay argumento definitivo que nos lleve al liberalismo; es más bien el rechazo emocional que provoca la crueldad y el sufrimiento ajeno lo que nos mueve al liberalismo, así como el reconocimiento de nuestra propia contingencia lo que nos hace respetar en lo posible el ámbito de la libertad negativa, antes que intentar imponer a todos una misma idea de libertad positiva. Es cierto que Rorty cae en una especie de emotivismo moral que linda con el relativismo, pero pienso que es el precio que tenemos que pagar si queremos ser coherentes con toda la historia de la filosofía postilustrada. Pienso que no tiene lugar la marcha atrás después de la maniobra filosófica que realizaron autores contemporáneos como Nietzsche, Freud, Adorno, Wittgenstein y Heidegger. Después de ellos no podemos volver a nada que no sea contingencia, perspectivismo y pragmatismo. Lo más que nos queda es, a pesar de todo, y tal y como afirmarían Rorty y Berlin, comprometernos igualmente con la democracia.

La operación rortyana consiste, pues, no en buscar soluciones y respuestas dentro de la tradición realista occidental, sino en renunciar a los presupuestos de dicha tradición y, por tanto, a la búsqueda de la verdad, y aceptar coherentemente las implicaciones pragmatistas para pasar a defender las ideas y los valores que, hasta ahora, han demostrado que funcionan bien y que evitan más problemas de los que crean. Tal es el caso del valor de la solidaridad.

Lo que estoy manteniendo en el presente artículo es que, aun sin decirlo él mismo claramente, el autor de *Two Concepts of Liberty* está manteniendo una posición política enteramente coherente con el pragmatismo. La diferencia es que Rorty es más consciente de la problemática, digamos, epistemológica, que supone su propia filosofía, mientras que Berlin, más cómodamente instalado en el carácter descriptivo de la Historia de las Ideas y alejado de la Filosofía analítica de Oxford, no afronta el problema directamente. Sin embargo, pienso que afirmaciones como las analizadas anteriormente de Rorty contribuyen a reforzar los argumentos que se pueden esgrimir a favor del posible carácter pragmatista de Berlin.

De todos modos, es cierto que para trazar de un modo más preciso esta similitud que defiendo entre Rorty y Berlin habría que explicar mejor la posición de Berlin ante el tema de la verdad. En este punto, Rorty es sumamente claro, como puede verse en la siguiente cita de su ensayo "Texts and Lumps", cuando afirma que "/l/os pragmatistas concluyen que la intuición de que la verdad es correspondencia debería ser extirpada más que explicada"[8]. El pragmatismo de Rorty le hace romper las reglas del juego epistemológico y desterrar todos los que, para él, son pseudoproblemas filosóficos que no aportan ninguna solución ni ventaja para nuestra convivencia. Tal es el caso de las teorías de la verdad. Para dejar claro este punto, podemos fijarnos en esta afirmación que se encuentra un poco más adelante en el mismo ensayo. Dice Rorty:

> Pero el pragmatista no trata de justificar sus metáforas con argumentos filosóficos, reclamando haber hecho algún nuevo descubrimiento sobre la naturaleza del universo o del conocimiento que muestre que la naturaleza de la verdad es bastante diferente de lo que se había pensado.[9]

Tratar de hacerlo, tratar de justificar sus metáforas con argumentos, sería una especie de aceptación tácita de lo que está criticando, a saber, de la capacidad de la racionalidad humana para ver la realidad desde un supuesto lugar privilegiado que diera acceso a la objetividad. Dado que Rorty no acepta tal cosa, no le queda otra que cambiar sus argumentos por una retórica sugestiva, cambiar los conceptos por metáforas, tomando en serio las críticas nietzscheanas a la ciencia que aparecen en *Verdad y mentira en sentido extramoral.*

Lo que ya no está tan claro es que Berlin se apunte a ciegas a dicha crítica de la verdad. Es cierto que nuestro autor no se cansa en toda su obra de criticar el monismo de la Ilustración, lo cual nos inclina a deducir cierta crítica al concepto mismo de objetividad, la falta de la cual debería de llevarnos directamente al pluralismo. Sin embargo, lo que sí es cierto en el

8 Ibíd., pág. 80.
9 Ibíd., págs. 81-82.

ámbito de los valores y la ideología (es decir, el hecho de que no existe nada absoluto en este ámbito) no resulta tan evidente, en el caso de Berlin, en el campo de la ciencia natural. Así como Rorty sí que explicita su posición crítica ante las teorías de la verdad como correspondencia, Berlin no se termina de pronunciar sobre este ámbito.

Esta es la razón por la que tanto Berlin como Rorty, cada uno a su manera, acaban defendiendo la comunidad liberal. Lo que hace a ambos liberales no es ninguna convicción dogmática, sino precisamente todo lo contrario, un sano escepticismo ante cualquier propuesta demasiado racionalista y que pretenda fundamentarse en alguna metafísica incuestionable. La negación de tal posibilidad estaría a la base del pragmatismo de Rorty lo mismo que del pluralismo de Berlin. Esta es la razón por la que pienso que ambos autores son tan cercanos en este punto. Para los dos, el liberalismo sería el mejor de los males posibles, dado que ninguno de los dos se ha dejado hipnotizar por las metáforas de la caverna o del fantasma comunista.

Es por esta razón de fondo por la que Rorty se posiciona decididamente del lado de los liberales frente a los comunitaristas. La razón argüida era previsible para un pragmatista consecuente como él: ante el fracaso ilustrado de una fundamentación metafísica de la sociedad liberal, los comunitaristas, que se resisten a abandonar la posibilidad de tal fundamentación absoluta, rechazan el modelo de sociedad que en su día se pretendió defender y optan por otro modelo. Para Rorty, claro está, el fallo no está en el tipo de sociedad tratado de fundamentar, sino en la imposibilidad de hallar tal fundamentación.

Esta misma imposibilidad es la que defiende Berlin cuando se empeña en defender la libertad negativa (es decir, la única posible en el liberalismo) frente a la positiva (es decir, la libertad a perseguir si tal fundamentación metafísica fuera posible). Dicha fundamentación sigue siendo, a los ojos de Rorty, de Berlin y de Rawls, la utopía de los autores comunitaristas, en la mejor tradición platónico-marxista. Esta misma idea puede verse perfectamente en la siguiente cita de Rorty, cuando afirma:

> Estos escritores comparten, hasta cierto punto, la perspectiva que encontramos, en su versión extrema, tanto en Heidegger como en la Dialéctica de la Ilustración de Horkheimer y Adorno. Es el punto de vista que afirma que las instituciones liberales y su cultura no deberían o no podrían sobrevivir al colapso de la justificación filosófica que la Ilustración trató de procurarles.[10]

Lo cierto es que estos dos autores mencionados por Rorty, y pertenecientes a la Escuela de Frankfurt, valorarían, al igual que Habermas, el pragmatismo de Rorty como evidentemente insuficiente para fundamentar y justificar ningún tipo de comunidad. Este es el punto central del debate bien conocido entre Habermas y Rorty. El primero acusaría al segundo de tender puentes al relativismo, mientras que el segundo ve en el primero todavía demasiada metafísica e intento de normativización. A pesar de que ambos compartan una crítica a la racionalidad trascendental kantiana, es sabido que sus diferentes lecturas de la misma idea de razón les separan inevitablemente.

Con Heidegger pasaría algo un tanto diferente, pues si bien éste estaría más que curado, al igual que Rorty, de tales intentos normativos, lo cual le coloca, una vez más como a Rorty, del otro lado de intentos como el habermasiano, el autor de *Ser y tiempo* cae en el escepticismo en el que Rorty no quiere caer. El pragmatismo de Rorty le impide cruzarse de brazos y abandonarse a esta suerte de decisionismo que el heideggeriano típico parece aceptar. La crítica de Heidegger a la Ilustración es radical: ni su sistema filosófico, ni su concepto de Ser, ni su idea de tiempo, ni tampoco, claro está, su democracia. Ante esto, Rorty responde con una distinción bien interesante y que, una vez más, comparte con Berlin: una cosa son las ideas filosóficas y otra muy diferente son los valores políticos, sociales y morales de una determinada sociedad.

La estrategia de los comunitaristas, por su parte, es clara: ante el colapso del individualismo racionalista ilustrado, y su intento de hallar una racionalidad trascendental, autores como MacIntyre o Taylor creen necesario incorporar

10 Ibíd., pág. 177.

Isaiah Berlin.

más hegelianismo, e incluso heideggerianismo, a sus metafísicas, en el sentido de hacer al yo algo menos trascendental, menos universal, y más atado a la historia y al contexto propios de cada comunidad. Sin embargo, a pesar de querer dejar atrás a Kant, para Rorty es insuficiente dicha operación comunitarista, porque todavía es esclava de un intento de hacer una teoría del yo de la que resulte una fundamentación fuerte para un modelo de comunidad válido para todos.

Para Rorty, lo que caracteriza a estos autores liberales frente a otros defensores de la democracia sería que los primeros parten de una ausencia de necesidad de fundamentar, con una teoría normativa, dicho liberalismo, mientras que, al menos para Rorty, algunos autores de la Escuela de Frankfurt sí que echarían en falta dicha fundamentación. A ellos se refiere Rorty cuando dice:

> Uno se prestaría fácilmente a compartir el miedo de Horkheimer y Adorno de que el pragmatismo no es suficientemente fuerte como para mantener una sociedad libre unida. Pero Rawls se hace eco de Dewey al sugerir que en la medida en que la justicia se convierte en la virtud principal de la sociedad, la necesidad de tal legitimación puede gradualmente dejar de sentirse.[11]

11 Ibíd., pág. 183-184.

Así pues, se podría afirmar que el pragmatismo de estos tres autores, o, mejor dicho, su liberalismo pragmatista, se encontraría a mitad de camino entre, por un lado, la Filosofía Crítica de autores como Habermas, que creen en el liberalismo y en su fundamentación filosófica, y los autores más postmodernos que no creen ni en una cosa ni en la otra. El liberalismo pragmatista sí creería en las ventajas de la sociedad liberal, pero sin necesidad de creer en una posible fundamentación epistémica o metafísica que haga de este liberalismo algo invulnerable a la crítica.

Para Rorty el hecho de que una sociedad, como en este caso la liberal, fomente el cosmopolitanismo y la tolerancia, cosa que es completamente ajena a sociedades más fundamentalistas, es suficiente argumento como para preferirla a estas otras sociedades. Lo que para Rorty parece claramente inalcanzable es emancipación alguna, pues para ello haría falta que existiera una naturaleza humana real y legítima que estuviera encadenada por determinada forma cultural. Ya hemos visto como para Rorty, al igual que para Berlin, no existe tal naturaleza humana universal, sino que todo es mucho más contingente.

Desde este punto de vista, por tanto, no puede aspirarse a ninguna emancipación, que es el objetivo de las fábulas platónicas o mar-

xistas. Este es, de hecho, el principal argumento berliniano de su célebre *Two Concepts of Liberty*, cuando se empeña en demostrar que no existe ningún "yo auténtico" que tenga que ser liberado. Esto mismo es lo que dice Rorty cuando afirma, de un modo más literario, que "/n/o existe una naturaleza humana que una vez estuvo, o que aún está, encadenada"[12].

Como conclusión a este artículo, creo haber mostrado suficientemente la cantidad de puntos en común que tienen ambos en cuestiones políticas como para atreverme a hacer una lectura pragmatista de Berlin, tal y como hace el propio Rorty. De todos modos, soy del todo consciente de las diferencias a salvar para calificar decididamente a Berlin de pragmatista. Berlin es un autor criado en Oxford y demasiado cerca emocionalmente del realismo y del positivismo como para afirmarse a sí mismo pragmatista con todo lo que ello conlleva. Además, Berlin era demasiado conciliador y dialogante como para ganarse los enemigos que el pragmatismo puede despertar entre los que defienden que la filosofía todavía puede aspirar a ciertas verdades universales. Es cierto, también, que él mismo nunca se declaró a sí mismo pragmatista ni siquiera conocedor y admirador de la filosofía de Dewey.

Siguiendo con el paralelismo entre los dos autores objeto de estudio, creo haber mostrado que los puntos que tienen en común trascienden el plano político, en el que la semejanza de las posiciones liberales es más que manifiesta. Desde mi punto de vista, esta cercanía es también de un orden más puramente filosófico: las críticas constantes que lanza Berlin contra el monismo y el cientifismo de la Ilustración, así como el énfasis que muestra constantemente en la idea de que toda solución siempre es provisional, que la utopía es imposible y que la razón es algo vivo y práctico, y que tiene que ir adaptándose a los cambios de la realidad, son argumentos suficientes como para colocarle del lado de Rorty en su escepticismo sobre las posibilidades de la racionalidad.

Calificar a Berlin de pragmatista no es más que afirmar que para él no hay manera alguna de justificar de un modo absoluto las normas sociales ni los sistemas políticos preferidos. El liberalismo de Berlin, al igual que el de Rorty y el de Rawls, es la consecuencia directa de dejar de creer en los grandes sistemas filosóficos omnicomprensivos, y de perder la fe en los grandes relatos. Es una aceptación del perspectivismo filosófico de Nietzsche pero sin las consecuencias postmodernas que llevan a la falta de compromiso político. La posición compartida por los tres autores consiste en afirmar que el liberalismo de corte social constituye la mejor opción una vez se acepta la idea de que no existe posibilidad de construir la utopía en la que todos los bienes sean armonizables, como diría Berlin. ■

Vicente Abril

12 Ibíd., pág. 213.

Bibliografía

BERLIN, Isaiah, *Against the Current*, Londres, Pimlico, 1997.

—, *The Roots of Romanticism*, Londres, Pimlico, 2000.

—, *The Proper Study of Mankind*, Nueva York, Farrar, Strauss and Giroux, 2000.

—, *The Power of Ideas*, Londres, Pimlico, 2001.

—, *Freedom and its Betrayal*, Londres, Pimlico, 2003.

—, *Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

—, *The Crooked Timber of Humanity*, Londres, John Murray, 1991.

—, *The Sense of Reality*, Londres, Pimlico, 1997.

—, *Three Critics of Enlightenment*, Londres, Pimlico, 2000.

BERLIN, Isaiah – JAHANBEGLOO, Ramin, *Conversations with Isaiah Berlin*, Londres, Halban Publishers, 2007.

RORTY, Richard, *Contingency, Irony and Solidarity*, Nueva York, Cambridge University Press, 1989.

—, *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers, Volume 1*, Nueva York, Cambridge University Press, 1991.

—, *Essays on Heidegger and others. Philosophical Papers, Volume 2*, Nueva York, Cambridge University Press, 1991.

—, *Truth and Progress. Philosophical Papers, Volume 3*, Nueva York, Cambridge University Press, 1998.

—, *Philosophy as Cultural Politics. Philosophical Papers, Volume 4*, Nueva York, Cambridge University Press, 2009.

La exaltación de las diferencias, el camino de la regresión histórica y la apología de regímenes populistas y autoritarios

H. C. F. MANSILLA

El revisionismo axiológico

Desde comienzos del siglo XXI, se percibe en América Latina el florecimiento de gobiernos de una izquierda nacionalista con vocabulario socialista, que en las ciencias sociales son clasificados a menudo como populistas y ocasionalmente como neopopulistas[1]. Estos regímenes, sobre todo los existentes en Bolivia, Ecuador, Nicaragua y Venezuela, han sido justificados, según perspectivas postmodernistas y desde posiciones del multiculturalismo relativista, como modelos ejemplares de una democracia original, la cual no necesita legitimarse por medio de teorías evolutivas de vigencia universal ni tampoco mediante comparaciones con otros ordenamientos sociales. En la actualidad, el populismo deja de ser percibido como una praxis política de carácter retrógrado y premoderno, desdeñada por pensadores e intelectuales de tendencia liberal-democrática, y es visto, por lo menos en amplios sectores académicos y universitarios, como un modelo positivo, como una nueva lógica social que encarna las visiones y los anhelos de dilatados estratos populares que nunca se habían sentido representados por los partidos tradicionales y por las instituciones provenientes del legado europeo-occidental.

Hay que recordar, por otro lado, que en el ámbito intelectual a nivel global siempre ha existido una cierta simpatía con aquellos movimientos radicales que rechazan el orden rutinario, la comodidad burguesa y la moderación liberal; esta simpatía aumenta hoy si las corrientes en cuestión parecen ser favorables a la emancipación de los llamados sectores subalternos en el ▶

1 El populismo clásico (como el peronismo argentino) fomenta la ascensión de sectores sociales subalternos, posee una fuerte voluntad de reformas y se desarrolla junto a un sindicalismo vigoroso, mientras que el neopopulismo cierra pactos con los sectores más disímiles, exhibe una débil voluntad de reformas auténticas (pese a una retórica radical) y favorece un modelo mixto convencional de economía. Puesto que las diferencias entre ambos fenómenos tiende hoy a desaparecer, aquí se empleará el término populismo para designar a los regímenes similares al modelo venezolano. Cf. HEMET, Guy – LOAEZA, Soledad – PRUD'HOMME, Jean-François (comps.), *Del populismo de los antiguos al populismo de los modernos,* México, El Colegio de México, 2001; MacKINNON, María Moira – PETRONE, Mario Alberto (comps.), *Populismo y neopopulismo en América Latina. El problema de la Cenicienta*, Buenos Aires, EUDEBA 1998.

Tercer Mundo. Los experimentos populistas del presente en América Latina atraen esos sentimientos de fraternidad y solidaridad hacia lo aparentemente novedoso y revolucionario; anteriormente esa ola de solidaridad estaba dirigida hacia grupos y partidos socialistas. La simpatía no disminuye, paradójicamente, si los experimentos sociales adquieren un carácter autoritario. En ello juega un papel importante la "pasión de la omnipotencia"[2], el designio soberano de mejorar el mundo de acuerdo a los planes de los intelectuales progresistas. En todo caso, la inclinación a enaltecer regímenes autoritarios se incrementa notablemente si estos últimos parecen constituir laboratorios sociales donde se despliegan las destrezas de la gente del saber, que cree tener una especie de monopolio exegético para comprender y moldear el desarrollo histórico.

Numerosos intelectuales y políticos latinoamericanos rechazan la teorías evolucionistas de la historia -consideradas ahora como un producto del "imperialismo cultural"-, que postulan un progreso permanente de las sociedades humanas y que tienen como paradigma el desarrollo de Europa occidental. Este repudio tiene que ver con la posibilidad de que se elaboren juicios valorativos sobre los sistemas populistas a partir de aquella lógica histórica universal, juicios que podrían resultar desfavorables para los mismos. Esta visión se basa en un relativismo axiológico de origen nietzscheano, combinado con reminiscencias revolucionarias marxistas. Esta mixtura, pese a sus incongruencias internas, está muy difundida en círculos universitarios y académicos latinoamericanos, y ha generado una considerable cantidad de aportes de carácter postmodernista que se consagran a una *revisión* del pasado latinoamericano y especialmente de sus regímenes nacionalistas y sus caudillos políticos. Al no existir, según estos enfoques, un *metacriterio de verdad* histórica y política, sólo se puede constatar una pluralidad de voluntades de poder en pugna, entre las cuales sería irrisorio escoger una como la más racional y razonable. La contingencia define el destino de las mismas: la lucha perenne por el poder privilegia circunstancialmente a algunos experimentos socio-políticos, que entonces, en el momento de su éxito aleatorio, encarnan la verdad histórica. Lo mismo vale para la calificación de la violencia, cuyos excesos son reprobables sólo de acuerdo a un punto de vista, que resulta tan fortuito como cualquier otro[3].

Ernesto Laclau, el pensador actual más importante favorable a los experimentos populistas, escribió que lo valioso del populismo reside en un "exceso peligroso, que cuestiona los moldes claros de una comunidad racional"[4]. Las formas específicas de este exceso estarían inscritas, sin embargo, en el "funcionamiento real de todo espacio comunitario"[5]. Esta situación liminar borraría, por consiguiente, las fronteras entre los regímenes populistas y los otros sistemas gubernamentales y haría muy arduo el establecimiento de una jerarquía de modelos estatales según el criterio de la cualidad intrínseca. En palabras simples: de acuerdo a las teorías postmodernistas hoy en boga, sería imposible declarar que unos ordenamientos sociopolíticos son mejores o peores que otros. Los excesos -políticos, institucionales, culturales en general- no resultarían inadmisibles, porque conformarían un aspecto integrante e irrenunciable de toda vida política. Así se relativiza lo negativo que habitualmente se asocia con los "excesos peligrosos": hay que aprender a convivir con aquellas "multitudes" que exhiben un comportamiento que sólo desde la perspectiva liberal puede ser calificado como arbitrariedad irracional.

Laclau va más allá y sostiene que no existe un metacriterio desde el cual recién se podría calificar a la deliberación política racional como superior (o más adecuada a los tiempos modernos) en comparación con el liderazgo carismático de caudillos populistas. En el "juego ▶

2 Cf. el excelente ensayo de Joachim Fest, "Die Intellektuellen und die totalitäre Epoche. Gedanken zu einer Geschichte der Täuschungen und Enttäuschungen" [Los intelectuales y la época totalitaria. Pensamientos en torno a una historia de los engaños y las desilusiones], en FEST, Joachim, *Bürgerlichkeit als Lebensform. Späte Essays* [Civilidad como forma de vida. Ensayos tardíos], Reinbek, Rowohlt, 2007, págs. 163-188, aquí págs. 166-169.

3 Esta tesis nietzscheana ha sido reivindicada por muy diferentes corrientes de pensamiento, entre ellas los filósofos vinculados al nacionalsocialismo alemán y algunos pensadores postmodernistas como Michel Foucault. Cf. SAFRANSKI, Rüdiger, *Nietzsche. Biografía de su pensamiento,* México, Tusquets, 2001, págs. 358-361.

4 LACLAU, Ernesto, *La razón populista,* Buenos Aires, FCE, 2008, pág. 10.

5 Ibíd., p. 10.

de las diferencias"[6], afirma Laclau, no existe ningún fundamento que privilegie *a priori* los regímenes basados en alguna forma de racionalidad práctica por encima de otros modelos de ordenamiento social, pues todos serían fenómenos contingentes, sometidos a los mismos azares históricos. No hay duda de que estas posiciones, pese a su retórica izquierdista y revolucionaria, pertenecen a un discurso básicamente *conservador*, que se niega a establecer críticamente diferencias discernibles entre los fenómenos sociales, que rechaza los juicios valorativos en torno a los regímenes políticos y que, en último término, acepta mansamente todos los modelos de convivencia humana sólo por el hecho de que estos existen en un momento dado. El término "conservador" significa aquí la preservación de antiguas rutinas y convenciones político-culturales, aunque hoy día se hallen revestidas de un lenguaje presuntamente revolucionario y transgresor.

Estos enfoques relativistas tienen antecedentes muy notables en pensadores reputados como progresistas. Walter Benjamin, el inspirador del postmodernismo y, parcialmente, de la Escuela de Frankfurt, promovió el juego de las paradojas brillantes, que también puede servir para desdibujar las distinciones racionales y, en nombre de las diferencias irreductibles, entendió el universo social como una pasta informe donde todo se confunde con todo[7]. Si, por ejemplo, todo testimonio de la civilización es, a la vez, un signo de la barbarie[8], si el método científico representa, en el fondo, un rodeo hermenéutico, si significado no se puede separar del significante, entonces, como aseveró Herbert Marcuse en referencia expresa a la obra de Walter Benjamin, no se puede diferenciar la guerra de la paz, el mesianismo de la lucha de clases, la excepción de la normalidad[9]. Por el mismo procedimiento, se debilitan los límites entre lo estético y lo instrumental, entre un código de ética y una indicación técnica. Siguiendo este principio postmodernista, comprender sería también perdonar y legitimar, interpretar equivaldría a subordinarse al lenguaje oficial del momento. Esta glorificación del azar histórico es lo que generan numerosos intelectuales contemporáneos cuando examinan los experimentos populistas y califican como aceptable -y a menudo como progresista y promisoria- la ideología oficial del régimen respectivo.

El relativismo actual y la reconquista de la dignidad social

En la misma corriente, hay teorías contemporáneas que afirman que el pasado es ante todo una reconstrucción cultural, configurada por motivos específicos, por esperanzas y metas determinadas, las que, a su vez, fomentan la generación de ficciones de continuidad histórica y así de identidad y dignidad sociales[10]. La identidad colectiva sería entonces un asunto de rememoración y recuerdo: el sentido histórico de una nación estaría construido mediante acciones de almacenamiento, reactivación e interpretación de fragmentos dispersos, acciones que corresponderían siempre a necesidades políticas casuales y a prácticas manipulativas. De ahí hay un paso a las teorías postmodernistas de amplia aceptación que degradan y hasta niegan la posibilidad de un conocimiento más o menos objetivo de la realidad (incluyendo el pasado) y que, al mismo tiempo, propagan la doctrina de que lo único valioso sería lo que refuerza la voluntad popular de cambio, el sentido nacional de dignidad efectiva y la aspiración perenne de que los agravios sean reparados de una vez. Una creación contingente, como resultan ser el pasado y la identidad nacional, se convierte en algo extremadamente valioso para fines políticos contemporáneos, como son los programas radicales de reivindicación de culturas indígenas o las ideologías anticolonialistas o las bases conceptuales nacionalistas de los movimientos populistas.

6 Ibíd., p. 93.

7 Cf. HOLZ, Hans Heinz, "Prismatisches Denken" [Pensamiento prismático], en *Über Walter Benjamin* [Sobre Walter Benjamin], Frankfurt, Suhrkamp 1968, págs. 62-110, especialmente pág. 67. En el contexto latinoamericano, cf. LAGOS, Felipe, "Hegemonía, heterogeneidad, clasificación social: hacia un programa latinoamericano de sociología cultural", en *Persona y Sociedad* (Santiago de Chile), vol. XXII, nº 3 (diciembre, 2008), págs. 45-65, aquí págs. 51-53.

8 BENJAMIN, Walter, *Geschichtsphilosophische Thesen* [Tesis sobre filosofía de la historia], en BENJAMIN, Walter, *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze* [Sobre la crítica de la violencia y otros ensayos], Frankfurt, Suhrkamp 1965, págs. 78-94.

9 MARCUSE, Herbert, *Nachwort* [Epílogo], en BENJAMIN, Walter, *Op. cit.* (nota 8), págs. 99-107.

10 ASSMANN, Jan, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* [La memoria cultural. Escritura, recuerdo e identidad política en las altas culturas tempranas], Munich, Beck, 2007, págs. 88-89, 134-135 (siguiendo una intuición de Maurice Halbwachs).

Los regímenes populistas, independientemente de sus logros o fracasos concretos, son considerados entonces como *el* modelo social que encarna el sentimiento colectivo de experimentar el reconocimiento histórico que se debe otorgar a los sectores subalternos de las sociedades latinoamericanas: el populismo surge como el sistema político adecuado que otorga a las masas "el derecho a tener más derechos"[11], lo que a largo plazo supone la dilución de limitaciones procedimentales y éticas. Este sentimiento de dignidad y reparación hace aparecer como secundario cualquier esfuerzo por edificar un sistema democrático pluralista, basado en la racionalidad deliberativa y en el Estado de derecho. Puesto que las grandes conquistas del racionalismo y la Ilustración son vistas ahora como meros acontecimientos aleatorios de una tradición histórica específica -la de Europa occidental-, que por ello no podría pretender una vigencia universal, la defensa de la democracia y del racionalismo político se transforma en una acción de determinados intereses culturales y políticos, tan parciales y tan válidos como cualquier otro interés en la gran pugna permanente que son la historia universal y la política local.

No hay que sorprenderse, por consiguiente, de que los fenómenos radicales de expresión social, entre ellos el islam unilateralmente politizado, pueden ser percibidos como procesos históricos habituales, aceptables y legítimos desde esa óptica relativista, porque servirían de vehículo de autojustificación, ascenso y captación de poder para grupos sociales (especialmente juveniles) que de otra manera estarían excluidos de las ventajas que las élites siempre han usufructuado. Y estos medios de auto-afirmación de los desclasados tradicionales permitirían, además, que estos últimos puedan y deban ejercer violencia en nombre de la justicia social y en la figura de los vengadores del orgullo nacional vulnerado[12]. Desde una perspectiva racional-liberal, se puede aseverar que este es el peligro latente en los movimientos populares que caen bajo la influencia de consigas radicales: el paso de un orden democrático a una oclocracia despótica puede resultar un proceso rápido y sin grandes obstáculos socio-culturales, como ya lo postuló Aristóteles al analizar el destino trágico de la democracia ateniense. Y este paso puede ser un deslizamiento paulatino, cuyos comienzos parecen ser inofensivos, porque las teorías relativistas a la moda del día subestiman su peligrosidad y tienden más bien a enfatizar las diferencias culturales, que, como tales, estarían por encima de toda crítica políticamente correcta.

Por lo tanto, en buena parte del Tercer Mundo doctrinas radicales, que cuestionan la validez de los principios liberal-democráticos de la tradición occidental, sirven para consolidar una identidad social devenida precaria y para compensar las carencias de estas sociedades (y de sus élites dirigentes) mediante el recurso de postular la supremacía de la propia esfera cultural. En estas "culturas a la defensiva"[13] dentro de la modernidad incipiente, como las calificó Bassam Tibi, extensos grupos de afectados por el proceso de modernización tratan de "reconquistar su identidad", es decir, su dignidad, su visión del mundo y su presunta valía histórico-política, mediante un renacimiento de la tradición religiosa, que es el más importante de los legados culturales propios. Pero esta restauración de la fe de los antepasados resulta ser una empresa por demás ambivalente. En la era actual de la ciencia y la tecnología, el resurgimiento de las creencias antiguas sólo puede funcionar tomando prestadas grandes porciones de la modernidad occidental, sin que tenga lugar una discusión amplia y crítica, relevante en términos sociales y políticos, en torno a la propia herencia cultural[14].

Un ejemplo puede permitirnos ver los límites de la reconquista de la dignidad por medios violentos, como lo justifican numerosos enfoques postmodernistas. Al mismo tiempo,

11 GAMBOA ROCABADO, Franco, *Teorías de la democracia en pugna: una evaluación crítica del sistema político en Bolivia*, La Paz, Fundación Konrad Adenauer, 2011 (Kas Contribuciones, vol. I, nº 1, septiembre de 2011), pág. 39.

12 Sobre esta temática, véase la estimulante obra de Hans Maier, *Das Doppelgesicht des Religiösen. Religion - Gewalt - Politik* [La doble faz de lo religioso. Religión, violencia, política], Friburgo, Herder, 2004, pág. 88.

13 Cf. los brillantes estudios que no han perdido vigencia: TIBI, Bassam, *Die Krise des modernen Islams. Eine vorindustrielle Kultur im wissenschaftlich-technischen Zeitalter* [La crisis del Islam moderno. Una cultura pre-industrial en la era científico-técnica], Munich, Beck 1981, págs. 11-20; TIBI, Bassam, *Die neue Weltunordnung. Westliche Dominanz und islamischer Fundamentalismus* [El nuevo desorden mundial. La dominación occidental y el fundamentalismo islámico], Munich, Econ, 2001, pág. 100.

14 ABDEL-MALEK, Anouar, *La dialectique sociale,* París, Seuil, 1972, pág. 69.

podemos vislumbrar las facetas menos conocidas del difundido *victimismo*, que en muchos casos está vinculado al ejercicio de esos excesos aparentemente característicos de todo orden social, excesos que, según la formulación encubridora de Ernesto Laclau, configuran inocentemente los lineamientos aleatorios de toda comunidad. En numerosos países de Asia, África y América Latina el progreso socio-económico no avanza a la misma velocidad de las tendencias demográficas. El incremento exponencial de la población en las últimas décadas -entre otras causas- ha producido también un clima del hacinamiento, la desesperanza y la miseria, que afecta sobre todo a las capas juveniles de la población[15]. Esta atmósfera dificulta la formación profesional y el ascenso social de los jóvenes, que sería el camino para dejar atrás la situación de pobreza crónica, baja auto-estima y carencia de ilusiones constructivas. Como se sabe, esta constelación fomenta el fanatismo y la violencia política, la sobreestimación de la astucia y la brutalidad, y el surgimiento de corrientes autoritarias y hasta totalitarias.

Los "excesos" a los que alude Laclau se manifiestan a menudo como actos terroristas, a los que no podemos ingenuamente otorgar la cualidad de factores que conforman las nuevas identidades sociales o que promueven formas novedosas de dignidad colectiva. La meta principal del terrorismo no es coadyuvar constructivamente a edificar una nueva identidad sólida, sino, como dice acertadamente Peter Waldmann, es sembrar un gran efecto psíquico, la "propaganda del hecho". El terror social constituye un proceso comunicacional, que se expresa en un clima de impotencia colectiva, en el cual los ciudadanos se sienten expuestos a un peligro ominoso que acecha de todo lado y que es imposible de predecir. Se trata, en el fondo, de un frío cálculo de los terroristas, que, entre otras cosas, quieren sugerir la idea de una moral superior, la imagen de la propia omnipotencia y de la extrema desigual de las partes en conflicto[16]. A sus propios simpatizantes y adherentes los terroristas quieren transmitir un mensaje de fortaleza, esperanza y entusiasmo. Y finalmente las acciones terroristas buscan la mayor atención posible de los medios masivos de comunicación para lograr una enorme presencia en la opinión pública.

No podemos, por lo tanto, aceptar el terrorismo como un procedimiento político entre otros, como una estrategia desagradable, pero "obligada" por las circunstancias históricas, como un camino fortuito para construir identidades o alcanzar la dignidad social, tan bueno o

15 WALDMANN, Peter, *Terrorismus und Bürgerkrieg. Der Staat in Bedrängnis* [Terrorismo y guerra civil. El Estado en asedio], Munich, Gerling Akademie, 2003, págs. 11-12.

16 Ibíd., págs. 16-17, 38-41, 195.

tan malo como los otros. Mediante sus tácticas de provocación, los terroristas quieren hacer aparecer a sus adversarios como los verdaderos atacantes, como las presuntas fuerzas de la agresión y la represión; se hacen pasar como las *víctimas* del proceso histórico, con lo que, lamentablemente, obtienen a menudo el apoyo de la llamada opinión pública progresista. La acción terrorista contribuye a moldear la mentalidad colectiva si es reiterativa dentro de la atmósfera social donde puede desplegarse: las pautas de percepción y cognición de la sociedad respectiva son conformadas de tal manera que los terroristas asumen la función de mártires inocentes que merecen todo el respeto y el apoyo de sus congéneres, lo que dificulta enormemente una visión sobria y objetiva de la problemática en cuestión. El *status* de víctima tiene considerables ventajas: florece la presunción de inocencia, de justicia social e histórica, se consigue la simpatía de los mal informados, de los que quieren la justicia a nivel mundial y, a menudo, se alcanza una cierta dimensión de reconocimiento público[17].

Otra consecuencia práctica similar se desprende de las teorías postmodernistas que describen el orden premoderno del mundo islámico con tal simpatía y "comprensión", que terminan en una apología acrítica de ese estado de cosas, sobre todo en los planos político, cultural y familiar. La defensa postmodernista de ese ámbito -tan usual ahora en universidades y academias de Europa occidental y Estados Unido- se constituye, según Dan Diner, en una "alianza funesta"[18] entre viejas pautas reaccionarias de comportamiento y nuevas modas académicas de última generación, alianza que, en el fondo, dificulta a los habitantes del espacio musulmán conocer las ventajas del racionalismo y la Ilustración. En el fondo, esta concepción considera a estos habitantes como si fuesen seres humanos de segunda clase, a quienes la cultura y la tradición petrificadas -mediante razones muy sólidas ancladas en la propia identidad- les impiden gozar de los progresos sociales que ya son obvios en otros ámbitos geográficos.

17 Ibíd., págs. 41, 232-237.

18 DINER, Dan, *Zeitenschwelle. Gegenwartsfragen an die Geschichte* [Umbral de los tiempos. Preguntas del presente a la historia], Munich, Pantheon, 2010, pág. 33.

La dialéctica entre diferencia y evolución

De acuerdo a los cánones contemporáneos del postmodernismo y relativismo, el *corpus* teórico del racionalismo político (obviamente "occidental" en casi todas sus variantes) constituiría sólo una forma de pensar entre muchas otras que abundan en el ágora plural de concepciones e ideales para atraer el interés de los ciudadanos-consumidores. Los sistemas democráticos y pluralistas de libre deliberación racional se transforman entonces en uno más de los distintos caminos posibles para determinar la voluntad popular y canalizar intereses divergentes, y, según los postmodernistas, no representan ni la vía históricamente más usual ni la más convincente y conveniente para los sistemas políticos contemporáneos en áreas diferentes al modelo civilizatorio occidental. La consecuencia práctica de todo esto es devaluar los esfuerzos racionales para comprender y también para configurar fenómenos políticos.

En este contexto, el enfoque teórico de Ernesto Laclau es importante[19] porque representa el relativismo postmodernista en su mejor exponente de filosofía política, relativismo que, a su vez, ha resultado ser la apología doctrinaria más exitosa del populismo a nivel mundial y de los modelos de socialismo autoritario que aún quedan en el mundo. Laclau presupone un relativismo lingüístico amplio y radical: el lenguaje sería liminarmente impreciso y no habría una diferencia realmente sólida entre un análisis científico, una deliberación política razonable y un intento de manipulación de consciencias[20]. Tampoco se podría distinguir tajantemente entre lo normal y lo patológico, entre lo ético y lo amoral, entre lo racional y lo irracional. Las muchas variantes de esta escuela de pensamiento están de acuerdo en que no se puede contraponer la democracia pluralista en *imagen positiva* frente al populismo autoritario[21] en *visión negativa.*

19 Cf. CRITCHLEY, Simon – MARCHANT, Oliver (comps.), *Laclau. Aproximaciones a su obra,* México, FCE 2008.

20 LACLAU, Ernesto, *Op. cit.* (nota 4), págs. 37-47.

21 Probablemente el concepto de "populismo autoritario" fue utilizado por primera vez para denominar el periodo del conservadurismo inglés bajo Margaret Thatcher (1979-1990), periodo que en retrospectiva histórica tuvo muy poco de populista y de autoritario. Desde un comienzo, el concepto estuvo influido por Ernesto Laclau y Jacques Lacan. Cf. HALL, Stuart, *Popular-demokratischer oder autoritärer Populismus* [Populismo popular-democrático o autoritario], en DUBIEL, Helmut (comp.), *Populismus und Aufklärung* [Populismo e Ilustración], Frankfurt, Suhrkamp 1986, págs. 84-105.

Pero aún existen argumentos de algún peso en favor de una tesis evolutiva *moderada* de carácter universalista, que nos permita, entre otras cosas, percibir el carácter anticuado y prerracional de los regímenes populistas y afines. La autonomía de las ciencias y las artes, de la literatura y la música, autonomía que se abrió paso en el siglo XVIII, ha fomentado un mayor florecimiento de las actividades humanas creativas e intelectuales y, al mismo tiempo, ha hecho factible la crítica de esos logros desde una perspectiva pública y con consecuencias políticas[22]. Esto nos da la posibilidad de vivir con distintos credos y varias religiones simultáneamente, y de diferenciar, por ejemplo, la verdad científica de la verdad literaria, la religiosa de la política. Y nos permite, además, emitir juicios valorativos en torno a las ventajas y las desventajas de los diferentes ordenamientos sociales en base a una perspectiva comparada. Los intentos actuales de simplificación cultural -en el seno de regímenes populistas y socialistas o bajo la invocación del islam puro- significan entonces un retroceso histórico con respecto a lo alcanzado por la Ilustración europea, porque conllevan la imposición de una única verdad normativa en lugar de varias verdades con iguales derechos y la denegación de nuestra facultad de confrontar y sopesar entre sí a los distintos modelos civilizatorios. El fundamentalismo contemporáneo es un esfuerzo por anular el gran logro que significan la tolerancia y el pluralismo, obtenido por las sociedades seculares occidentales.

Otro progreso evolutivo se da cuando los ordenamientos políticos simples son sucedidos por modelos complejos, en los cuales la consolidación permanente del centralismo decisorio (o hasta del monopolio) es más improbable a causa del pluralismo de informaciones y opiniones y de la existencia de múltiples actores políticos simultáneos. En muchas sociedades musulmanas prevalece todavía un centralismo decisorio con respecto a las opciones políticas y culturales, como si sólo tendría valor ético-religioso aquella determinación que personifica la verdad o la fidelidad a la tradición. El movimiento democratizador árabe a partir de 2011 tiene que ver directamente con el rechazo de la juventud a plegarse a ese centralismo decisorio, independientemente de su contenido, y con el anhelo de experimentar la complejidad del mundo moderno[23]. El desarrollo que va desde la sencillez del mundo prehistórico hasta la complejidad del ámbito contemporáneo puede ser percibido como un enriquecimiento cultural al cual no podemos renunciar fácilmente, pese a todos sus fenómenos negativos concomitantes.

No hay duda de que la modernidad, en cuanto representación paradigmática de la complejidad, ha traído consigo numerosos dilemas y desarreglos[24], como los que se registran en el medio ambiente. Pero precisamente la idea de una evolución progresiva, fundamentada en un modelo civilizatorio signado por la ciencia y la tecnología, recibe desde el propio Tercer Mundo una especie de confirmación práctico-pragmática, pues casi nadie querría hoy renunciar a la expansión general del conocimiento, a los adelantos médicos y al progreso en los campos de las comunicaciones y los transportes, que están vinculados estrechamente al racionalismo occidental y que actualmente constituyen elementos indispensables de la vida social en todo el planeta. Este concepto de la evolución histórica pone inmediatamente en confrontación a las sociedades modernas con los regímenes tradicionales premodernos, y estos últimos quedan por debajo de los primeros, tanto en los análisis académicos como en las apreciaciones prácticas y cotidianas de los usuarios y habitantes de los sistemas premodernos. Se trata evidentemente de un ejercicio de comparación valorativa, que es inevitable en un planeta cada vez más pequeño e intercomunicado. Aun los partidarios más recalcitrantes de la incomparabilidad de los modelos civilizatorios, se sirven diariamente de los inventos tecnológicos de todo tipo (incluyendo las armas) y gozan de los progresos en medicina, transportes y co-

22 ASSMANN, Aleida, "Die Vergangenheit begehbar machen. Vom Umgang mit Fakten und Fiktionen in der Erinnerungsliteratur" [Hacer transitable el pasado. Sobre el tratamiento de hechos y ficciones en la literatura del recuerdo], en *Die Politische Meinung* (Berlín), vol. 56, nº 500-501 (julio-agosto, 2011), págs. 77-85, aquí p. 78.

23 LANGE, Michael A., "Die Jugend und der demokratische Aufbruch in der arabischen Welt" [La juventud y movimiento democrático en el mundo árabe], en *Kas-Auslandsinformationen* (Berlín), vol. 27, nº 5 (2011), págs. 24-35.

24 Sobre los peligros y las amenazas que conlleva todo intento de modernización (la "destradicionalización") cf. BECK, Ulrich, *Risikogesellschaft. Auf dem Wege in eine andere Moderne* [La sociedad de riesgo. En camino a una otra modernidad], Frankfurt, Suhrkamp, 1986, págs. 17, 19, 63, 115-120.

municaciones, con lo que se percibe en toda su magnitud la intrincada dialéctica entre evolución y diferencia. Una concepción diferenciada y moderada de la evolución histórica se asienta precisamente en el hecho de que casi todos los adherentes de doctrinas particularistas anti-occidentales saben apreciar de forma pragmática, pero también permanente, los adelantos científicos y técnicos que conforman la base de la cultura occidental.

Como crítica adicional del relativismo cultural podemos considerar el siguiente argumento. Existe una llamada falacia de composición cuando inferimos la igualdad de las culturas a partir de la igualdad natural de los hombres. Asevera Gabriel Andrade que no existe superioridad o inferioridad entre los rasgos biológicos individuales que distinguen a los seres humanos, "pero sí existe superioridad e inferioridad entre algunos comportamientos e ideas aprendidas colectivamente. En otras palabras, la piel clara no es superior a la piel oscura, pero el Código Napoleónico sí es superior al Código de Hammurabi"[25]. Las características intrínsecas de los seres humanos no son necesariamente las mismas características de las culturas. Mostrando las trampas en que cae el relativismo histórico-sociológico, Andrade afirma que los seres humanos son iguales entre sí, pero las culturas no son -y no necesitan ser- iguales entre ellas[26]. Por ello se puede afirmar que existen diferencias, sobre todo en el plano de las jerarquías y gradaciones evolutivas entre las culturas, los modelos civilizatorios, los comportamientos éticos y los códigos jurídicos. "Una civilización que defienda la igualdad del hombre será, paradójicamente, superior a una civilización que no defienda la igualdad del hombre. Es este un primer motivo para defender la superioridad de Occidente"[27]. La diferencia y por ende la posible superioridad de Occidente se basan, según este autor, en la predisposición occidental de explorar lo que está fuera de su órbita, lo Otro, lo que redunda en una actitud simultánea de autocuestionamiento y también en un reconocimiento del Otro (que los relativistas utilizan ahora en su ataque a Occidente)[28].

Por todo ello, y aun sin apelar a una lógica histórica obligatoria, es indispensable recordar el teorema weberiano: el racionalismo griego, las filosofías estoica y escéptica, el cristianismo, el Renacimiento y el despliegue de la ciencia en las naciones occidentales de Europa han producido una amalgama histórica única, una cultura fundamentalmente diferente a la de los otros continentes -por lo menos considerando la situación alrededor de los siglos XVI-XVIII-, y sólo ella ha engendrado la actual concepción de la superioridad e inconfundibilidad del individuo y de sus derechos personales. Aun teniendo en cuenta todas las barbaries cometidas con ayuda de la razón instrumental, no se puede soslayar la gran conquista de Occidente: los derechos humanos, el orden democrático, el pluralismo de valores, la secularización, la moral universalista y el espíritu científico[29]. Es bueno y necesario el cuestionar la civilización occidental y relativizar sus logros -lo que, además, es una moda con réditos académicos tangibles-, pero es necio el negar los avances de esa civilización occidental que han hecho la vida del Hombre más llevadera y más plena en gran parte del planeta.

Estas reflexiones no conducen necesariamente a postular una determinada teoría de evolución universal o una filosofía de la historia que termine forzosamente en la imitación exhaustiva de la civilización occidental contemporánea[30]. Un sentido común guiado críticamente -que reconoce los límites y las limitaciones de esa civilización- nos aconseja proceder evitando dos extremos interpretativos. Son igualmente criticables (a) la teoría de un modelo único y obligatorio de evolución his-

25 ANDRADE, Gabriel, "Sobre la desigualdad de las culturas", en *Revista de Filosofía* (Maracaibo), 59 (mayo-agosto, 2008), págs. 61-86, aquí págs. 67-68.

26 Ibíd., págs. 67, 72, 76.

27 Ibíd., págs. 71-72.

28 Ibíd., págs. 71, 76-82. Para una crítica a este enfoque, cf. DE LA PIENDA, Jesús Avelino, "Multiculturalidad y multiculturalismo. Relatividad cultural y relativismo", en *Revista de Filosofía* (Maracaibo), 61 (enero-abril, 2009), págs. 89-115.

29 Sobre esta temática weberiana, cf. el excelente ensayo de Wolfgang Mommsen, "Universalgeschichtliches und politisches Denken" [Pensamiento histórico universal y político], en MOMMSEN, Wolfgang, *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte* [Max Weber. Sociedad, política e historia], Frankfurt, Suhrkamp, 1974, págs. 97-143.

30 Cf. por ejemplo el interesante estudio de Isaiah Berlin, "Giambattista Vico und die Kulturgeschichte" [Giambattista Vico y la historia de la cultura], en BERLIN, Isaiah, *Das krumme Holz der Humanität. Kapitel der Ideengeschichte* [El árbol torcido de la humanidad. Capítulos de la historia de las ideas], Frankfurt, Fischer, 1992, págs. 72-96, especialmente p. 74.

tórica (postulando por ejemplo y como metas normativas paradigmáticas la democracia vacía de contenido, el consumismo masivo y el relativismo ético de Occidente) y (b) la concepción de la absoluta incomparabilidad y el carácter único e igualmente valioso de todos los modelos socioculturales existentes (como en los enfoques postmodernistas). No se puede, por consiguiente, afirmar que algunos modelos conceptuales de la razón occidental sean universales y obligatorios, pero tampoco podemos decretar que todas las tradiciones culturales son válidas y razonables hoy día y que todos los saberes locales y temporales están por encima de la crítica racionalista, porque todos tendrían la misma dignidad ontológica.

Reconocer que unos modelos de ordenamiento social han resultado más humanos que otros, que unas tradiciones culturales son menos autoritarias que otras y que unas prácticas políticas encarnan más racionalidad que otras, tiene que ver con un *common sense* guiado críticamente, con un rechazo a la hipocresía y mediocridad intelectuales que se escudan en la corrección política y con el simple hecho de que una buena parte de los ciudadanos del Tercer Mundo (y especialmente del área islámica) se esfuerzan por superar lo que ellos mismos consideran como un sistema inferior y deficiente de ordenamiento social[31]. Efectivamente, las naciones árabes y musulmanas están inmersas desde hace mucho tiempo en un contexto universal globalizado, dominado por los valores de la cultura occidental. Pero mucho más importante es el hecho de que los propios habitantes de esos países se interpretan e identifican a sí mismos mediante un inventario de carencias e imperfecciones, inventario ganado casi exclusivamente por medio de la comparación con el mundo occidental. Es decir: los ciudadanos de la calle evalúan su sociedad con respecto a lo ya alcanzado en el ámbito occidental para conocer cómo está su desarrollo y qué deben hacer para modificarlo y mejorarlo. Y, como se sabe, las migraciones de los países islámicos en dirección de Europa -el voto con los pies- es la comprobación fehaciente de que los habitantes de las naciones musulmanas han adoptado parcialmente el paradigma occidental para decidir su destino individual, por lo menos en algunos terrenos importantes de la vida cotidiana.

La posible regresión civilizatoria que significan populismo y autoritarismo

En este contexto, es conveniente señalar que la mayoría de los regímenes populistas y socialistas -por razones diferentes entre ellos[32]- puede ser percibida como un intento de simplificación política y cultural, como un retorno, a veces altamente apreciado por la población, a formas paternalistas, tradicionales y autoritarias de hacer política. Una infinidad de pensadores marxistas y progresistas ha visto en la Revolución de Octubre en Rusia (1917) uno de los grandes acontecimientos que hacen avanzar cualitativamente la historia universal. Pero en la actualidad muchos estudiosos de la temática tienden a considerar esta revolución, sobre todo en sus primeras etapas, como una *regresión histórica,* una simplificación de las relaciones sociales en una enorme escala y hasta como una destrucción de la modernización lograda trabajosamente hasta entonces. La Revolución de Octubre podría ser vista como un rechazo de la diferenciación del trabajo social y una dilución de estructuras políticas y laborales que estaban en camino de modernizarse. Este proceso regresivo se habría manifestado no sólo en la eliminación física de los capitalistas, industriales, comerciantes y funcionarios estatales, sino también en la discriminación de personas con una buena instrucción y capacidades intelectuales. En las áreas rurales, esto significó un retorno a formas más primitivas de organización social y a la simplificación de modelos de cooperación familiar en la organización de la producción. De acuerdo a Gerd Koenen, los elementos distintivos de ese subdesarrollo inducido por el modelo socialista autoritario eran la pérdida de valor del tiempo, la desinformación ▶

31 Desde la perspectiva asiática, cf. DERICHS, Claudia, "Geschichte von gestern - Geschichte von heute: asiatische Perspektiven" [Historia de ayer - historia de hoy: perspectivas asiáticas], en BIRLE, Peter, *et al.* (comps.), *Globalisierung und Regionalismus. Bewährungsproben für Staat und Demokratie in Asien und Lateinamerika* [Globalización y regionalismo. Pruebas para el Estado y la democracia en Asia y América Latina], Opladen, Leske + Budrich, 2002, págs. 21-38.

32 Cf. dos visiones diferentes sobre esta temática: LEVITSKY, Steven - ROBERTS, Kenneth (comps.), *The Resurgence of the Latin American Left,* Baltimore, Johns Hopkins U P., 2011; ARIAS, Enrique Desmond - GOLDSTEIN, Daniel M. (comps.), *Violent Democracies in Latin America,* Durham / Londres, Duke U. P., 2010.

generalizada sobre el ancho mundo, la incapacidad de innovación, el malgasto sistemático y la escasez generalizada[33].

A escala mucho menor, estos factores pueden ser detectados también en regímenes populistas latinoamericanos. También en ellos se han dado prácticas sociales, fomentadas a su vez por acciones gubernamentales, que promueven la desinformación de los ciudadanos sobre el acontecer político en general, el desinterés por la investigación científica y técnica, el menosprecio de la actividad intelectual crítica, e, indirectamente, la reducción de la capacidad productiva del país respectivo[34]. Todo esto puede disminuir la potencialidad económica de estos regímenes en el mundo contemporáneo, signado inexorablemente por el avance tecnológico y la competitividad comercial. En la esfera político-cultural, esta corriente favorable a la simplificación (en el sentido de involución) actúa como *condensación y acentuación de tradiciones anteriores*, que provienen parcialmente de la época colonial española, cuando el autoritarismo paternalista y el centralismo asfixiante eran la norma, fenómenos que fueron consolidados por una atmósfera inquisitorial poco propensa al espíritu crítico y a la indagación científica.

En Venezuela, y a partir de 1999, un proceso progresivo y sostenido de caminar hacia un autoritarismo convencional ha generado al mismo tiempo la mencionada tendencia hacia la involución social, lo que históricamente parece concordar con las tradiciones irracionales y antidemocráticas de vieja data del propio país. Paralelamente a su ideología "progresista", el populismo venezolano en la actualidad convive muy bien con la vigencia continuada y acentuada de fenómenos como la corrupción administrativa, la inseguridad ciudadana, la violencia social y la falta de una adecuada gestión en el seno del aparato estatal[35]. La mencionada regresión político-histórica se manifiesta también en la utilización masiva -y bien aceptada por una buena parte de la población- de aspectos míticos y religiosos que han acompañado desde muy temprano la ideología bolivariana en Venezuela[36].

33 KOENEN, Gerd, *Utopie der Säuberung. Was war der Kommunismus?* [Utopía de la depuración. ¿Qué era el comunismo?], Frankfurt, Fischer, 2000, págs. 26-28, 404-409.

34 Para conocer varias opiniones diferentes, cf. WEYLAND, Kurt – MADRID, Raúl L. – HUNTER, Wendy (comps.), *Leftist Governments in Latin America: Successes and Shortcomings,* Cambridge, Cambridge U. P., 2010.

35 Cf. los excelentes trabajos de Nelly Arenas, "La Venezuela de Hugo Chávez: rentismo, populismo y democracia", en *Nueva Sociedad* (Buenos Aires), 229 (septiembre-octubre, 2010), págs. 76-93, especialmente pág. 79; y "Las transformaciones de la política y la 'revolución' chavista ¿nadando contra la corriente?" en RAMOS JIMÉNEZ, Alfredo (comp.), *La revolución bolivariana. El pasado de una ilusión,* Mérida, La Hoja del Norte–CIPCOM, 2011, págs. 55-95, especialmente págs. 61, 73-74; LÓPEZ MAYA, Margarita, "Venezuela entre incertidumbres y sorpresas", en *Nueva Sociedad*, 235 (septiembre-octubre, 2011), págs. 4-16.

36 ARENAS, Nelly – GÓMEZ CALCAÑO, Luis Gómez, *Populismo autoritario: Venezuela 1999-2005*, Caracas, CENDES, 2006.

En toda América Latina, y desde el siglo XIX, los gobiernos autoritarios se han destacado por propagar una especie de culto religioso en favor del caudillo del momento. El aparato doctrinario correspondiente se basa en determinados valores normativos colectivos, que son altamente apreciados por varios sectores sociales, como la apología del hombre fuerte y providencial (el "gendarme necesario"[37]), que se sacrifica por el bien de la patria y que por ello tiene el derecho y el deber de guiar a la nación con mano segura. Otros elementos de esta tendencia son el culto a lo heroico, el canto a la cohesión nacional, y la expansión del paternalismo y el verticalismo en numerosos contextos sociales. El paternalismo practicado por los de arriba tiene, lamentablemente, su correspondencia en el infantilismo prevaleciente en los de abajo. La utilización sagaz y adecuada de los medios modernos de comunicación permite a las dirigencias populistas "una venta de sueños"[38], como asevera Franco Gamboa Rocabado, fríamente diseñados estos últimos para el consumo masivo, pero de contenido muy modesto, cuando no confuso y gelatinoso. Y es probable que los destinatarios de la propaganda populista no busquen un análisis racional y pormenorizado de las políticas públicas o una crítica exhaustiva de los programas de los partidos adversarios, sino la sensación vaga (e infantil) de ser tomados en serio, unida a la siempre necesaria "prédica del consuelo"[39], aunque este último se refiera a un futuro siempre incierto.

En Venezuela, este catálogo de prácticas populistas se complementa con el militarismo de cuño plebeyo, modernizado y embellecido por el régimen actual para diferenciarse de los desacreditados modelos anteriores. Como afirma Frédérique Langue en un brillante ensayo[40], el presidente Hugo Chávez -el "mago de las ilusiones"- representa la culminación de una larga corriente histórica de caudillos militares que, en general, puede ser calificada de conservadora en el sentido de preservar viejas rutinas y convenciones culturales, y de regresiva por hacer retroceder la consciencia política colectiva a estadios evolutivos que habían sido ya superados en décadas pasadas, pese obviamente a todas las carencias e insuficiencias que distinguieron al periodo democrático de 1958-1998. El proceso actual de involución debe ser visto en el contexto de una utilización ingeniosa de los medios masivos de comunicación, que combina la manipulación del registro psíquico con los resultados tangibles de un "populismo redistributivo y munificente"[41]... mientras alcance la renta petrolera.

Los fenómenos de regresión político-cultural pueden ser constatados también en el seno del populismo indianista en Bolivia a partir de 2006. Es comprensible el intento del partido gubernamental Movimiento al Socialismo (MAS) de reflotar una ideología populista-indianista de profundas raíces y amplia aceptación en la población indígena del país, la cual tiene una larga lista de agravios contra el llamado colonialismo interno desde la conquista española. Pero esta ideología, que no está exenta de aspectos arcaicos y valores verticalistas y paternalistas, no congenia fácilmente con propósitos de cooperación y negociación referidos a sectores poblacionales que no comparten su visión del mundo. La lógica que subyace al *corpus* ideológico del populismo indigenista no es proclive a una "síntesis democrática"[42] y resulta más bien favorable a la exclusión de otras opciones políticas. Es una ideología del enfrentamiento, que rechaza el pluralismo de orientaciones y los procedimientos democráticos modernos por pertenecer estos últimos a una esfera ajena, la de la cultura occidental de los conquistadores, que, según los portavoces del populismo indigenista, no brinda ninguna "confianza" liminar a la población indígena[43].

En Bolivia, esta lógica de la confrontación es vista ahora por el gobierno y los intelectuales populistas de manera positiva y ejemplar como una lógica de la *resistencia* a la civilización occidental y como el denodado esfuerzo de preservar procedimientos y modelos propios de ordenamiento político. Este fenómeno de una loable

37 DÁVILA, Luis Ricardo, "Dictadura y democracia en Venezuela. Discurso y mito del 'gendarme necesario'", en RAMOS JIMÉNEZ, Alfredo (comp.), *Op. cit.* (nota 35), págs. 19-54.

38 GAMBOA ROCABADO, Franco, *Op. cit.* (nota 11), pág. 39.

39 Ibíd., pág. 43.

40 LANGUE, Frédérique, "Reinvención del Libertador e historia oficial en Venezuela", en *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades* (Sevilla), vol. 13, nº 25 (enero-junio, 2011), págs. 26-45, especialmente pág. 36.

41 PETKOFF, Teodoro, *Dos izquierdas,* Caracas, Alfadil, 2005, págs. 37-38; cf. el importante volumen de Alfredo Ramos Jiménez, *El experimento bolivariano. Liderazgo, partidos y elecciones,* Mérida, CIPCOM, 2009.

42 GAMBOA ROCABADO, Franco, *Op. cit.* (nota 11), pág. 83.

43 Ibíd., pág. 87.

resistencia secular a la invasión europea y a la modernidad occidental ha concitado el interés de la antropología y la sociología política a causa de sus rasgos originales[44]. Pero esta lógica de la resistencia no puede brindar mecanismos idóneos a la sociedad boliviana actual para llevar a cabo adecuadamente los procesos de formación de voluntades políticas, ni siquiera en el seno de los sectores indígenas de esa población, que hoy son mayoritariamente urbanos y están empleados en ocupaciones ligadas a modos modernos de producir, comerciar y consumir. En el fondo, esta "resistencia" se limita a conservar algunos procedimientos originales de nombramiento de autoridades y repartición de tareas comunales en las pocas comunidades campesinas de tierras altas, que no han sido afectadas por la modernización socio-cultural. Estos procedimientos pueden ser vistos como *diferentes* si los comparamos con los ordenamientos provenientes de la moderna civilización occidental, pero no por ello están fuera o por encima de un análisis crítico y de un juicio valorativo con respecto a su desempeño democrático en el mundo del presente. El resurgimiento de estos modelos arcaicos mediante la promoción gubernamental -con sus rasgos marcadamente verticalistas y paternalistas, y su aislamiento frente al mundo exterior- conlleva hoy día un proceso de involución histórico-institucional que el régimen populista utiliza virtuosamente para manipular la consciencia colectiva en las áreas rurales y para consolidar la aversión por los mecanismos relativamente abstractos y complejos de la democracia moderna. El celebrado "espontaneísmo" del movimiento indígena boliviano, expresado mediante formas "populares" como el tumulto, el bloqueo, el saqueo, la huelga, la insurrección y la llamada acción directa, tiene -en una perspectiva realista de largo plazo- la función de suplantar la educación cívica moderna y el análisis crítico concreto por la manipulación de las masas y la consolidación de la antigua fe en la presunta misión mesiánica de las comunidades indígenas[45].

Por todo ello, es probable que la celebrada ruralización[46] y la indianización concomitante de la política en Bolivia no lleguen a ser un vehículo adecuado de democratización y mayor participación de las masas. Un estudio con materiales empíricos llegó a la conclusión de que la indianización de la política en los últimos años ha significado una "racialización" de los procesos electorales: la población indígena se inclinaría ahora a emitir un voto masivo en favor del partido gubernamental según criterios étnico-tribales colectivistas. Habría, por ejemplo, una clara correlación positiva entre el porcentaje de la población indígena y el porcentaje de votos en favor del partido gubernamental en casi todos los distritos electorales[47]. Los votantes indígenas en la actualidad no votarían individualmente según programas políticos e intereses individuales, sino de acuerdo a consignas generales provenientes de arriba, las cuales estarían orientadas por una nueva *heterofobia,* que podría ser definida como un racismo invertido[48]. La ideología populista oficial habría empujado a los indígenas, siguiendo la "ansiedad postcolonial", a la creencia en la superioridad racial propia contra las carencias consideradas ahora como intrínsecas de los blancos y mestizos: estos no podrían salir de un círculo de corrupción, ineficacia administrativa, arrogancia y servilismo con respecto al imperialismo neocolonial. El resultado global sería la glorificación de la diferencia[49] y, por lo tanto, la prohibición fáctica de comparaciones supranacionales, en las cuales el modelo populista boliviano podría salir malparado. Muy similar es la apología de la llamada justicia comunitaria en Bolivia[50]. Se trata de revigorizar sistemas muy elementales de dirimir pleitos y causas siguiendo el derecho consuetudinario de las comunidades campesinas indígenas de tierras altas, derecho que ya en siglos anteriores había caído

44 Sobre esta temática, cf. la obra muy rica en testimonios históricos y documentales: SARKISYANZ, Manuel, *Kollasuyo: indianische Geschichte der Republik Bolivien. Propheten des indianischen Aufbruchs* [Kollasuyo: historia india de la República de Bolivia. Los profetas del levantamiento indio], Idstein, Schulz-Kirchner, 1993, pássim.

45 Sobre las connotaciones políticas de esta constelación, cf. MOLINA, Fernando, *Crítica de las ideas políticas de la nueva izquierda boliviana,* La Paz, Eureka, 2003, págs. 39-40, 76, 103.

46 ZUAZO, Moira, *¿Cómo nació el MAS? La ruralización de la política en Bolivia,* La Paz, Fundación Friedrich Ebert, 2009, pássim.

47 LOAYZA BUENO, Rafael, *Eje del MAS. Ideología, representación social y mediación en Evo Morales Ayma*, La Paz, Fundación Konrad Adenauer, 2011, págs. 93, 99, 155, 161, 163, 246.

48 Ibíd., págs. 83, 87.

49 Ibíd., págs. 87, 96.

50 En lo referente a formas "novedosas" de justicia rural-comunitaria, contrapuestas a la justicia racionalista de la tradición europeo-occidental cf. COCARICO LUCAS, Edwin, "El etnocentrismo político-jurídico y el Estado multinacional: nuevos desafíos para la democracia en Bolivia", en *América Latina Hoy. Revista de Ciencias Sociales* (Salamanca), 43 (agosto, 2006), págs. 131-152. Cf. también GOODALE, Mark, *Dilemmas of Modernity: Bolivian Encounters with Law and Liberalism,* Stanford, Stanford U. P., 2009.

Marcha indígena en Bolivia.

en desuso y hasta en el olvido. El resurgimiento de estos modelos arcaicos es legitimado a partir de 2006 como una forma original y, por lo tanto, incomparable y no criticable de administrar justicia, lo que, en la prosaica praxis de la realidad, conlleva una fuerte dependencia en relación con las instrucciones emanadas de órganos estatales, con los caudillos locales a nivel rural y con las rencillas personales, que ahora en las comunidades campesinas adquieren un interesado barniz político.

La construcción de las estructuras internas del Movimiento al Socialismo y el ejercicio gubernamental cotidiano a partir de 2006 corresponden a fenómenos repetitivos en la historia boliviana, caracterizados por la manipulación de masas y la constitución de nuevas élites privilegiadas, como ocurrió también durante la llamada Revolución Nacional de 1952. La motivación para ingresar al MAS es la misma que se dio con el entonces partido de gobierno, el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR): la obtención de puestos, prebendas, espacios de poder y posibilidades de enriquecimiento discreto, es decir, de ascenso social. La estructura partidaria y el proceso de formación de voluntades políticas dentro del MAS es muy similar a lo que existía en el antiguo MNR: predominio indiscutible del gran caudillo, severas jerarquías internas (de construcción muy oscura), la ausencia de debates en el seno del partido, la apariencia de unidad monolítica hacia el exterior y la fijación de políticas públicas de acuerdo a las constelaciones cambiantes de poder en los escalones superiores de la estructura partidaria[51].

En el caso del populismo boliviano, se pueden registrar claros procesos de involución en el manejo de la economía estatal a partir de 2006. Esta observación no se refiere a la dilatación del rol empresarial de Estado, sino a la forma como esta expansión se lleva a cabo en la praxis cotidiana. Se ha creado en pocos años una considerable cantidad de nuevas empresas estatales en los más variados rubros de las actividades económicas, pero estas empresas prácticamente no han generado nuevos empleos, no han establecido en su seno los muy publicitados mecanismos de control social y no rinden cuentas de su funcionamiento financiero a la opinión pública[52]. Aquí se constata el mismo fenómeno de regresión histórico-cultural que ha ocurrido con las reformas del aparato judicial: por un lado, se han echado por la borda los criterios meritocráticos en la contratación de personal y en la designación

51 Cf. el informativo texto de Hervé Do Alto, "Un partido campesino en el poder. Una mirada sociológica del MAS boliviano", en *Nueva Sociedad*, 234 (julio-agosto, 2011), págs. 95-111, especialmente págs. 99, 102, 104-106. Para una visión distinta, cf. ZEGADA, María Teresa, *et al.*, *La democracia desde los márgenes: transformaciones en el campo político boliviano,* La Paz, CLACSO / Muela del diablo, 2011, págs. 141-198.

52 ARIAS DURÁN, Iván, *El estado de las empresas del Estado,* La Paz, Milenio, 2011 (serie "Coloquios económicos" nº 23), pág. 60.

de jueces, reemplazándolos por el principio sacrosanto de la lealtad partidaria, y, por otro, se van eliminando los mecanismos para rendir cuentas a los ciudadanos, fomentando el infantilismo de estos últimos.

Conclusiones provisionales

Por todo lo expuesto, se puede afirmar en clave transitoria: las teorías de la incomparabilidad e inconmensurabilidad de los fenómenos socio-históricos poseen una función profana y prosaica que es la de estabilizar y vigorizar identidades nacionales y grupales devenidas precarias por el avance de la modernización y hoy por la globalización. El impulso irradiado por estos procesos amenaza con diluir todas las características específicas e identificatorias de las tradiciones particulares. La celebración teórica de estos legados culturales premodernos suena plausible, progresista y hasta simpática, pero tiene un rol instrumental: cuestionar el modelo occidental para asegurar la vigencia del propio orden tradicional, con sus estamentos privilegiados, sus costumbres irracionales (aunque cómodas), sus prácticas autoritarias y sus intereses bien establecidos.

En este contexto es que los regímenes populistas juegan un rol importante. En los procesos latinoamericanos de modernización, cuyos éxitos son modestos, ha crecido la demanda por legitimar la base de los gobiernos -que ha permanecido precaria- mediante la inclusión de factores *prepolíticos*, que tienen que ver con los anhelos y las ilusiones premodernas y hasta arcaicas de los ciudadanos. Ante las múltiples desilusiones provocadas por una modernización incompleta, surge como idónea y oportuna la estrategia de brindar una amplia justificación al poder político, derivada de una utilización instrumental de las pasiones irracionales, los miedos colectivos, las inclinaciones regresivas y los resentimientos profundos de los ciudadanos. Los sistemas populistas han resultado muy exitosos en la manipulación -para fines políticos- de las "experiencias de agravios" que tienen los ciudadanos de a pie[53]. Siguiendo esta tendencia, las instituciones de la moderna democracia representativa y pluralista se transforman en objeto preferido de la crítica, porque encarnan las complejidades que son fácilmente asociadas a posibilidades de engañar y confundir a las masas populares. El éxito de los sistemas populistas se asienta en el hecho de que la población respectiva no se percata de las verdaderas intenciones dominacionales de las nuevas élites gubernamentales. Cuanto menor sea el espíritu crítico-emancipatorio de la población, mejor para los caudillos populistas. Estos últimos corresponden a modelos anticuados -pero aún muy efectivos- de "hacer política". Por ello resulta tan importante para los populistas (a) la construcción del adversario, que personifica y condensa todos los males sociales, y, al mismo tiempo, (b) la consolidación de una moral pública muy convencional, que justifica y ennoblece a los del propio bando y, al mismo tiempo, denuesta y ennegrece a los contrarios[54].

Existen, obviamente, considerables diferencias entre los regímenes populistas, que, además, han sufrido notables modificaciones a lo largo de la historia contemporánea. Hoy algunos líderes del llamado "populismo competitivo" han comprendido, por ejemplo, el valor y el prestigio de los procedimientos democráticos y del Estado de derecho, y por ende se sirven de los instrumentos y procedimientos de la democracia moderna, como las elecciones más o menos correctas, y no infringen abiertamente el ordenamiento legal del país respectivo[55]. Pero por detrás de la fachada de respeto a las "formalidades democráticas" y a valores de orientación propagados por la comunidad internacional, los modelos populistas persiguen dos metas normativas irrenunciables: la ascensión de una élite gobernante privilegiada que habla soberanamente en nombre de los explotados del país respectivo, y el establecimiento de un orden social antiliberal y antipluralista.

Estos elementos se manifiestan también en los productos teóricos más refinados favorables al populismo, como en los escritos de Chantal Mouffe. Su crítica del globalismo a ultranza y del optimismo democrático es muy válida, pero simultáneamente se estrella contra la univer- ▶

53 DUBIEL, Helmut, "Das Gespenst des Populismus" [El espectro del populismo], en DUBIEL, Helmut (comp.), *Op. cit.* (nota 21), págs. 33-50, especialmente pág. 49.

54 Cf. el ensayo clásico: PUHLE, Hans-Jürgen, "Was ist Populismus?" [¿Qué es el populismo?], en DUBIEL, Helmut Dubiel (comp.), *Op. cit.* (nota 21), págs. 12-32.

55 LEVITSKY, Steven – WAY, Luncan A., *Competitive Authoritarianism. Hybrid Regimes after the Cold War,* Cambridge, Cambridge U. P., 2010, pássim.

salidad de los derechos humanos y contra el cosmopolitismo liberal, favoreciendo oposiciones binarias elementales en la sucesión de Carl Schmitt, quien ha llegado a ser una de las referencias teóricas más importante del populismo latinoamericano[56]. (Una alternativa de evolución histórico-política en el Tercer Mundo es la representada por la República Popular China, que resulta igualmente detestable. No se dan aspectos populistas, pero se trata de un ordenamiento social elitario y antidemocrático, en el cual el partido comunista actúa como el "emperador organizativo", que monopoliza el proceso decisorio político en forma tan exclusiva como la élite populista[57]).

Esta argumentación necesita, sin embargo, de una aclaración básica. No se pueden pasar por alto los aspectos y productos negativos de la civilización occidental y, por consiguiente, de sus teorías evolutivas. El aspecto de mayores consecuencias ha sido el predominio de la racionalidad parcial de los medios sobre la razón global de los fines: los mecanismos instrumentales se imponen por encima de los objetivos de largo alcance. Como señaló Herbert Marcuse al criticar el enfoque weberiano, este sistema dominado por la racionalidad instrumental puede llegar a convertirse en una "burocracia total", en la cual la legitimidad del orden político se reduce al funcionamiento adecuado de los subsistemas de racionalidad instrumental[58], lo que significaría el fin de una democracia genuina, basada en principios humanistas. La modernidad se transformaría en un conjunto de subsistemas bien aceitados, y uno de ellos sería una burocracia con excelente desempeño técnico. La equiparación de la racionalidad técnico-instrumental con la razón política haría superfluo cualquier intento de configurar la esfera político-institucional según los preceptos de una razón global de los fines. El libre albedrío, la discusión de alternativas políticas serias (y no meramente personales) y hasta los esfuerzos teóricos por comprender y mejorar el mundo se revelarían como ilusorios.

No se puede pasar por alto las mencionadas patologías sociales generadas por la modernidad occidental, pero, como afirma Dieter Senghaas, pensador conocido por sus simpatías con posiciones izquierdistas, las ventajas de esa misma modernidad compensan de lejos sus aspectos negativos. El impulso autocrítico de la modernidad occidental (su elemento más valioso) permite detectar sus falencias y tomar los recaudos pertinentes. Según Senghaas, hoy ya no cabe defender un esencialismo cultural que proclame el carácter incomparable e inconmensurable de las sociedades autóctonas del Tercer Mundo, máxime si tal apología termina justificando prácticas autoritarias. En el campo práctico-político, estaría hoy a la orden del día la "civilización contra la propia voluntad", que se expresaría en el monopolio estatal de la violencia política, en el establecimiento del Estado de Derecho, en el control de los afectos con consecuencias sociales, en una cultura de resolución pacífica de los conflictos y en una sociedad con amplia justicia social[59]. Es probable que a causa de sus resultados globalmente benéficos estos factores se hayan convertido en criterios universales de desarrollo positivo, es decir mediante la praxis cotidiana y no por medio de una imposición teórico-doctrinaria, como sucede a diario con mejoras en el campo de la medicina e inventos en el terreno de los transportes y las comunicaciones. Aquí reside la posibilidad de diluir la atracción de modelos populistas y autoritarios. ■

H. C. F. Mansilla

56 MOUFFE, Chantal, *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion* [Sobre lo político. Contra la ilusión cosmopolita], Frankfurt, Suhrkamp, 2007, págs. 7-9, 17, 164-165.

57 Cf. McGREGOR, Richard, *The Party: The Secret World of China's Communist Rulers,* Camberwell, Penguin, 2010; YONGNIAN, Zheng, *The Chinese Communist Party as Organizational Emperor: Culture, Reproduction and Transformation*, Londres, Routledge, 2010.

58 MARCUSE, Herbert, "Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Max Webers" [Industrialización y capitalismo en la obra de Max Weber], en MARCUSE, Herbert, *Kultur und Gesellschaft* [Cultura y sociedad], Frankfurt, Suhrkamp, 1965, vol. II, págs. 107-129.

59 SENGHAAS, Dieter, *Zivilisierung wider Willen. Der Konflikt der Kulturen mit sich selbst* [Civilización contra la propia voluntad. El conflicto de las culturas consigo mismas], Frankfurt, Suhrkamp, 1998, págs. 33-46.

QUADERN

Dionisio Ridruejo, el exilio y las flechas

Rogelio Blanco Martínez (coord.)

- Dionisio Ridruejo, *magis in opere quam in operatione*
  Rogelio Blanco Martínez

- Los dos nacimientos políticos de Dionisio Ridruejo
  Andrés Sorel

- La mujer en dos viajes literarios de Dionisio Ridruejo: La fundación del reino, una obra de teatro inédita, y cartas íntimas desde el exilio
  Nicolás Miñambres

- "Los fusilamientos de la Moncloa", un soneto de Dionisio Ridruejo
  José Enrique Martínez

- Dionisio Ridruejo a través de un soneto
  Alfonso García

Dionisio Ridruejo, *magis in opere quam in operatione**

ROGELIO BLANCO MARTÍNEZ

Vivir; cosa tan pura, cruel y suficiente. Cuantas vidas
que fuimos acaso en la esperanza van a la mar vencidas.
Dionisio Ridruejo

La frase del título la recoge Jesús Aguirre en su breve "justificación editorial"[1] para resumir la tarea política del poeta. Él, Dionisio, es la propia encarnación política de sí mismo y más allá de los avatares y tareas en las que se comprometió. Dado el personaje y la época, que trazan el siglo XX (1912-1975) también representan la historia de un país inquieto, España. En 2012, se celebró la efeméride de su natalicio, y es ocasión para reflexionar sobre el siglo pasado y aprender para el presente en torno a una figura paradigmática. Es mi propósito centrarme en el personaje *in opere*, como creador y sobre todo como político, un ejemplo de contradicciones aparentes, un reflejo de un país ensimismado y que, a pesar de su larga historia o experiencia, llega al siglo XXI dando tumbos, intentando encontrar la propia ruta[2].

Tras una monarquía fallida, la dictadura de Primo de Rivera, la II República a la que no se deja crecer, una guerra fraticida y la larga dictadura franquista, modelos desarrollados en el solar hispano asentado en un continente, el europeo, que sufre dos guerras mundiales, y sin olvidar la transición política y el logro de plasmar un régimen democrático, llegamos al siglo XXI mirándonos con ▶

* *Magis in opere quam in operatione* (Francis Bacon): "Mayor en la obra que en la maniobra".

1 VVAA, *Dionisio Ridruejo, de la Falange a la oposición*, Madrid, Taurus, 1976.

2 Para un conocimiento detallado y somero biobibliográfico, cfr. María Rubio y Fermín Solana en *Dionisio Ridruejo, de la Falange a la oposición*, ob. cit. págs. 284-498. En estas doscientas páginas, se recogen los datos biográficos sobresalientes y la producción literaria de Ridruejo. Los herederos del poeta vendieron el archivo y biblioteca personales al Estado. El archivo fue enviado, siendo quien escribe director general del Libro, Archivos y Bibliotecas, al Centro Documental de la Memoria Histórica, y la biblioteca a la Biblioteca Pública del Estado en Soria.

suspicacias internas y con desconfianza ante la posible construcción europea. Sea unas veces por mor de razones políticas, otras ideológicas y ahora económicas, bien parece que la crisis es el hábitat natural y desafiante contra cualquier modelo progresista que se diseña.

El 1 de abril de 1939, desde el cuartel de Franco, se emite el último parte de la confrontación fratricida hispana. Nace, nuevamente, la figura de "las dos españas": la de los vencedores y la de los vencidos. Se derrumbó, una vez más, todo intento de construcción democrática, la naciente República no pasó de la niñez, no alcanzó la adolescencia. Persecuciones y fusilamientos, cárcel y exilio (interno y externo), represión y ausencia de libertades se instalaron nuevamente, el dios Marte toma venganza y reina sin pudor en Iberia.

Y en el medio en unos momentos, y en el vórtice en otros, hablamos de un personaje que transitó o desarrolló su vida entre unos y otros, entre vencedores y vencidos: Dionisio Ridruejo, un ganador originario de una familia conservadora pequeño-burguesa castellana, primorriverista falangista auténtico y defensor del fascismo, que apoya el golpe militar del 36 y que posteriormente se enfrenta al general victorioso. Se enfrenta al régimen y renuncia a las ganancias y beneficios esperados. Perseguido, encarcelado, deportado y exiliado, termina siendo un acérrimo defensor del modelo democrático. Desde tanta aparente contradicción se hizo autocrítica y explicó las dispares situaciones con atrevimiento, sin complejos. Ridruejo es "rara avis", pero, desde la singularidad, sus vaivenes se pueden entender otros más generales o nacionales, un modo de avivar la memoria para comprender los éxitos y los fracasos.

Ridruejo, orgulloso y pasional, crítico y luchador, calumniador y valiente, romántico y creativo, es alguien que diseñó su vida como resistencia y cuya biografía no deja lugar a la indiferencia. Quizá estos y otros apelativos pudiesen extenderse a España, por ello, ésta tampoco permite la indiferencia cuando se contempla. La historia (biografía de los pueblos) o la vida de cada persona (historia individual) suelen reflejarse. Son un *speculum* que proyecta imágenes motivantes. Todos los pueblos cuentan con guerras. Ya que de humanos se trata, todas son civiles. Cuando el hecho bélico sucede entre miembros del mismo pueblo, no sólo es civil, sino fratricida; el peor de los modelos, pues ni victoriosos ni derrotados entierran fácilmente el hacha de guerra a su término. Toda guerra es calamitosa, pero más la fratricida, en la que el dios Ares actúa con toda su venganza, pues desde la pre-guerra se anuncia la eliminación del contrario como solución, no vale con el logro de la victoria y su celebración; durante la guerra fratricida, con frecuencia los contendientes "enlobecen", matan por matar; tras la contienda la generosidad con los vencidos, propia de generales heroicos, no se practica. Ya no son sólo razones territoriales, económicas o rupturas de alianzas, en la guerra fratricida se actúa hasta la aniquilación. Por ello la preparación de parte de quien la alienta es larga y meditada. Sólo espera el momento apropiado. Tras la victoria, la represión es brutal, y el perdón, la amnistía u otros simulacros tardan en llegar. Para los vencidos, queda la muerte y la cárcel, el destierro y una memoria esforzada y, con frecuencia, humillada.

Es desde la memoria, y tomando a Dionisio Ridruejo como paradigma, desde donde debemos celebrar su efeméride en cuanto personaje comprometido activamente con una de las facciones, la ganadora, que a la postre, y siempre en el caso de conflictos fratricidas, también es perdedora, pues en las guerras unos van a morir por sus muchas razones y otros sólo a matar con una sola razón: aniquilar al otro, a mi hermano-enemigo. La parte literaria del poeta Dionisio, siendo muy meritoria y desbordante, queda para otro lugar, si bien nada de lo que acontece en cada persona es ajeno del resto.

Dionisio Ridruejo nace el 12 de octubre de 1912 en Burgo de Osma (Soria), villa episcopal y provincial. Queda huérfano de padre, que muere a los 71 años, cuando Ridruejo contaba con 3 años. Crece con la ausencia de la figura paterna en un hogar donde viven sólo mujeres. Desde 1922 estudia y vive en diversos internados religiosos: hermanos maristas, jesuitas y agustinos. Espacios que, de acuerdo con la época, recibe ideología conservadora y llena de intransigencias. Brevemente disfrutó, en Segovia, de las enseñanzas de Antonio Machado. El poeta soriano reconoce la influencia del ▶

gran maestro, un reconocimiento que siempre defendió, incluso ante aquellos que la simple cita del poeta sevillano levanta suspicacias; no obstante, la dedicación a la poesía le salvaría en numerosos momentos tenebrosos: en la cárcel, en el frente de Leningrado o en el duro internado de Valladolid de los jesuitas. Con los agustinos estudia en el Real Colegio de María Cristina del Escorial. A la sombra del monasterio, símbolo del poder imperial filipino, situado en el centro de España –a la sazón del mundo–, empieza, junto a otros reconocidos activistas (Antonio Tovar y Salvador Merino) a cincelar su ideología en el fascismo: Dios y Patria, un Estado poderoso ausente de la libertad y defensor del orden.

Durante toda esta formación, Kant, Hegel, Rousseau, Spinoza, Locke y Hume se mantienen ausentes o sólo presentes para la mofa. Según Manuel Panella, el biógrafo y secretario de Ridruejo, "Dionisio aprendió a enumerar de carrerilla a los "españoles apóstatas", cómplices del enemigo externo: judíos, heresiarcas, comuneros, protestantes, enciclopedistas, afrancesados, masones, krausistas, liberales, anarquistas, socialistas, marxistas… contra ellos había que ir, allí donde levantaban cabeza, sin hacer concesiones y sin indagar sus motivos"[3].

La dictadura de Primo de Rivera fracasa, y con ella su soporte, la monarquía. El general Berenguer intenta salvar una institución, la monarquía, anclada y con un recorrido, sobre todo en el siglo XIX, de escaso servicio al pueblo. Llega la República como alternativa. Las fuerzas reaccionarias desde el primer momento se oponen. Para numerosos medios de comunicación, recogiendo la opinión de influyentes clérigos, intelectuales, políticos de carácter democrático-constitucional, es ajeno e intolerable para el alma del pueblo español. Los valores religiosos y tradicionales son consustanciales al alma de éste, por lo tanto moralmente defendibles hasta el fin. El parlamentarismo y republicanismo eran deplorables. Sobre ellos caerían los peores calificativos. Ridruejo, además de prestar atención a tales comunicados, agregó las teorías fascistas devenidas desde los futuristas (Marinetti).

3 PENELLA, Manuel, *Dionisio Ridruejo, poeta y político*, Salamanca, Caja Duero, 1999, pág. 74. Es recomendable esta biografía, dada la proximidad del autor al biografiado, por la ingente cantidad de datos que aporta.

La monarquía se hundió en abril de 1931, hecho que Dionisio esperaba y que recibió con ánimo al inicio, al igual que las fuerzas conservadoras, civiles y religiosas, pues se mostraron corteses y suaves. Pero también era la hora de formar o alentar la creación de algún partido. Pronto se declara por parte de éstos que tras la figura del presidente Niceto Alcalá-Zamora está la voz y mano del comunismo. Era necesaria, pues, "una cruzada"; así lo proclama José María Pemán y otros. Dionisio, "un republicano improvisado" gira hacía el lado de "los buenos", "la derecha". Reiteradamente en *Escrito en España* rechaza la beatería anticuada y el anticlericalismo de la izquierda, la melancolía de la derecha o "los alardes trivialmente blasfematorios de la izquierda"[4]. Las lecturas de Nietzsche, Schopenhauer, Unamuno, Pemán, Gentile, Marinetti… le distancian de un régimen, el republicano, del que se siente ajeno, pero también la cansina derecha tradicional de "olla y misa".

Ridruejo es un joven insatisfecho de 19 años, cargado de indefiniciones y soñador de un espacio capaz de superar "lo viejo" y situarse en un mundo nuevo que ya vislumbraba tras las teorías de Gentile y dibujado en la frente de Mussolini. Para muchos correligionarios, el modo de alcanzar tal hábitat empezaba por eliminar la vigente República.

En las lecturas de Malaparte, encuentra la necesidad de revivir el imperio hispano. En los medios aparecen las fulgurantes figuras de Ramiro Ledesma, Onésimo Redondo o Giménez Caballero, quién valora el fascio italiano por suprimir los partidos y los sindicatos, por crear corporaciones de obreros y patronos, lograr la bendición del Papa y mostrarse como modelo deseable. A la vez, de Ortega y Gasset recibe la necesidad de reconocer "a los mejores" a los *aristoi*, y luchar contra la "aristofobia" hispana. Tras estas influencias, para ser buen fascista, sólo faltaba el líder. José Antonio Primo de Rivera es la revelación tras el mitin del Teatro de la Comedia de Madrid, 29 de octubre de 1933. El joven Dionisio queda fascinado por otro joven brillante, con aire señorial y de palabra fácil, que en el discurso critica las injusticias devenidas de todas partes contra las clases humildes. Así, frente a tanta reforma republicana propone una ▶

4 RIDRUEJO, Dionisio, *Escrito en España*, Madrid, Gregorio del Toro, 1976, pág. 12.

contrarreforma, la necesaria y ortodoxa que llevó a España a la construcción de un gran imperio y a cualquier coste, incluso con la violencia pues "no hay más dialéctica que los puños y las pistolas cuando se ofende a la justicia o a la Patria".

A este movimiento que se ofrece poético y mesiánico, la Falange, se apunta Ridruejo. Años posteriores reiteradamente trata de explicar su militancia falangista, incluso recurre a Madariaga para exponer el desengaño producido por "la razón" como fuerza que la pasión soterrada. La República no da respuestas a jóvenes inconformistas que parcialmente vislumbran la catástrofe. La derecha clásica y egoísta no tenía soluciones ni estética, mientras que el nuevo líder ofrecía una apuesta, un propósito rompedor, apasionado y desinteresado, contra los modelos dicotomizadores entre derecha-izquierda, capitalismo-comunismo, y propone como argumento pragmático "la suprema realidad de España […] unidad de destino en lo universal […] con voluntad de Imperio […] para hacer su gloria y riqueza por las rutas del mar". Para ello era preciso un Estado poderoso, totalitario, sin partidos, revolucionario y antirrepublicano, es decir, fascista y acorde a los modelos que se inflaman en Europa.

Este carácter iluminado hace que la Falange no se entienda con ningún líder de la época, ni Calvo Sotelo ni Gil Robles, que se presenta a las elecciones, vía legal, y logre un inesperado fracaso, pero era la hora de "salvar la Patria" contra los poderosos disolventes. ¿Era fascista el falangismo? Ridruejo responderá: "lo era; lo éramos los afiliados". Lo era por la defensa del nacionalismo expansivo e imperialista, por la identificación de pueblo y Estado, por la fe en minoría con tarea mesiánica de salvar la patria[5].

Alejandro Lerroux y Gil Robles logran el poder y dan un fuerte cambio al ritmo político hacia la derecha. La Falange apoya. Dionisio, enfermo de bronconeumonía, se expresa distante. Conoce en persona a José Antonio y éste le encomienda pequeñas responsabilidades del partido en Segovia. Tras un fracaso electoral, se ordena hundir a la República y luchar solos contra todos los poderosos que arruinaron España. Los falangistas se quedan solos. José Antonio es detenido por fascista. Estalla la guerra, mediante un golpe militar. Dionisio se viste de camisa azul y pistola. Se siente Marinetti, Malaparte, D´Annunzio y el mismísimo Garcilaso. Entre fusiles y sacos terreros, recorre el frente como orador de gran éxito. Asciende en una Falange descabezada y un líder bélico, Franco, al que se atiende pero no se considera como el adalid.

Los falangistas esperan recibir el encargo de gobernar el país tras la guerra y que los generales vuelvan a los cuarteles. No fue así. Franco integra a todos los partidos bajo su mando: "Una Patria: España. Un caudillo: Franco" es la orden para los súbditos que se debían colocar en el nuevo Estado bajo la bandera roja y gualda. Dionisio siente frustración, pues ni su bandera ni su partido, ni el "desmontaje revolucionario del capitalismo y del socialismo" serían posibles, sólo le quedaba cantar el "Cara al Sol" y sentarse durante el toque de la "Marcha real", como acto de rebeldía.

Franco era el dueño. Los líderes falangistas, Hedilla, Girón, Tovar, etc., son detenidos. Dionisio protesta ante Franco, quien recibe con indiferencia las quejas. Vuelve al frente. Viaja a Alemania. Compone sonetos a Mussolini. Siente el engaño y vio como su espacio uteral, el partido, se convertía en un juguete burocrático y decorativo.

Termina la guerra fraticida española. En 1940, estalla la II Guerra Mundial. España pasa de país "neutral" a "no beligerante". La decisión del Gobierno frustra a quienes esperaban que Franco imitase a Mussolini. Soñaban con la victoria, con el respeto del mundo, con el Imperio. Se esperaba que los "enfermos de la democracia" fueran derrotados por débiles y pacifistas. Dionisio viaja a Alemania y a la Francia ocupada. Berlín es una ciudad triste, París un pueblo dominado pero insumiso, Madrid una ciudad con hambruna. Vuelve la desilusión, compone poemas existencialistas de corte unamuniano. Es nombrado director general de Propaganda y luego cesado. Hitler declara la guerra a Stalin. Goebbels defiende la causa alemana como cruzada europea. Franco permite la División Azul. Dionisio se alista y es destinado al frente ruso ¿Por qué? "Creía en aquella joven Europa heroica y popular de que estaban llenas las imaginaciones de ciertos fascistas ingenuos"[6].

5 PENELLA, Manuel, *Op. cit.*, pág. 100.

6 Ídem, pág. 124.

Dionisio Ridruejo (derecha) visita a combatientes de la División Azul en 1942.

Combatir el comunismo, la democracia capitalista y construir revolucionariamente el Estado fascista era el objetivo. Era el momento, y al igual que Hitler impondría el nacionalsocialismo o Mussolini más Gentile el fascismo, a España llegaría el falangismo joseantoniano. Aquí reabre otro desengaño cuando se entera de que los españoles e italianos para Hitler son los latinos, los *Untermenschen* (hombres inferiores). El destino futuro para España: un país de pastores y campesinos al servicio de Alemania.

Dionisio, divisionario de la Wehrmacht[7], recibe, como soldado raso, instrucción. Al frente de combate, se lleva las poesías de Antonio Machado y una biografía de san Francisco de Asís, pesos que se contravenían sobre los designios de Ares. Frío, hambre, fatiga, miseria y muerte le acompañan en la estepa rusa: "No es la muerte lo peor, sino ver estos rostros cerúleos, contraídos, espantados, melancólicos. Rostros de hombres a quienes arden los huesos o los músculos en las curas y que han perdido trozos de su cuerpo pasando de un golpe de la vital arrogancia a la menesterosidad. Es aquí donde la guerra se hace humanamente espantosa e incomprensible"[8].

La experiencia rusa fundió lo físico y anímico del poeta. Enfermo, treinta y tres kilos de peso, la incomprensión de una guerra cruel e irracional, el desamparo y desprecio alemán a "los gitanos latinos" (los españoles), la lucha de los rusos por defender su tierra, etc., hacen que Dionisio lea la realidad de otra manera: "He aprendido a mirar las cosas concretas, llegando a un cierto punto de aceptación, de conformidad, que antes –revuelto en mis sueños, deseos e impaciencias– no conocía. Algo decisivo se ha hecho o deshecho en mí en todo este tiempo en días muy seguidos con la vida pobre y la muerte probable, sintiendo el puro vivir como una gracia inmensa", escribe en *Los cuadernos de Rusia*.

La nueva realidad le produce nuevo desencanto. Reconoce que el sistema de ideas que poseía se le va desmontando. Simpatiza con el las gentes sufrientes rusas mientras. Descubre el leitmotiv nazi. Lee los móviles profundos de lucha y resistencia de las gentes rusas y la superficialidad alemana**.** Desconfía de los efectos de la posible victoria nazi**.** Se recupera de la enfermedad y regresa al frente. Estas acciones van señaladas de la catarsis propia, de necesidad personal de autoenfrentarse a sí mismo y a sus creencias.

El 22 de abril de 1942 regresa a España. Ya le acompaña un cúmulo de experiencias. El viaje alemán-ruso le transforma. Le sirve para autodemostrarse su fortaleza y recibir la necesaria conciencia de cambio. Dionisio regresa como Ulises cargado de riquezas, las propias del *homo viator*, las apegadas sobre su cuerpo y espíritu, "libres para disponer de mí mismo según ▶

7 SANTOS, Félix, *Españoles en la Alemania nazi*, Madrid, Endimión, 2012, págs. 177-185.
8 RIDRUEJO, Dionisio, *Los cuadernos de Rusia,* pág. 242.

mi conciencia y libre de aquella angustiosa sensación de crisis, que por otra parte era la crisis que ha vivido todo hombre de espíritu antes de los treinta: la crisis del idealismo juvenil"[9].

Regresa triunfante a España, como héroe, pero su lectura de la realidad y del régimen franquista nuevamente le decepcionan. La corrupción, el estancamiento social, la incultura, el servilismo de la Falange, el inmovilismo, el diseño de las instituciones, etc., le llevan a dirigirse al nuevo jefe de la Falange, Arese, para mostrar su malestar y del que se atisba su sometimiento a Franco. A Franco le dirige una carta, atrevida en la época, en la que se muestra muy crítico, desaprueba la marcha del régimen y se manifiesta contrario al mismo. Franco no contesta.

Falangistas, carlistas, tradicionalistas, militares, clérigos, nobles se reparten las ganancias y las ventajas de someter a los vencidos, mientras el pueblo se consume en la necesidad. A esta panoplia ha servido la Falange. Dionisio lo sabe y renuncia a todos los cargos y responsabilidades. No se siente cómodo entre los vencedores. Renuncia definitivamente a las ventajas del triunfo. La policía le vigila. Sufre destierros en Ronda, Barcelona, etc. Se pierde el militante y el militar. Regresa el poeta. Ridruejo conforma varios poemarios. En el orden bélico internacional, Montgomery vence a Rommel. Los rusos recuperan Stalingrado. La democracia en otros lugares vence a la tiranía. Los maestros de Dionisio se equivocaron. La fortaleza y el vigor de los regímenes democráticos se imponen. La democracia no es la solución de los pueblos decadentes, como se afirmaba: el alma de los pueblos inferiores (*Untermenschen*) clama justicia. Los gitanos, los judíos, los homosexuales, los izquierdistas, los republicanos españoles son más que un triángulo o la estrella de David. Son almas errantes y aterradas (sin tierra) pero no sometidas a fuerza chulesca alguna.

En diversos escritos, Ridruejo reconoce que todo su idealismo y enseñanza de maestros se caen. Se desvincula del régimen definitivamente. Busca otras lecturas entre los filósofos despreciados por los doctrinarios del autoritarismo. Esta *metanoia* llega apresurada y la recibe serenamente camino de la madurez.

"Recuerdo camarada…no llores… / No maldigas…pero ahora / Recuerda, solamente recuerda". Son versos que se reiteran en el largo poemario *Umbral de la madurez* (1944). Tras las crisis, llega el cambio y queda el recuerdo. Desde la inteligencia no lee la realidad y en el corazón se une a la memoria. Es, según el Viejo Testamento, el corazón el lugar de la memoria y de la inteligencia. "Recordar" y "a-cor-darse" llevan el término monosilábico *cor* (latín: corazón).

Franco, buen lector de las circunstancias, retoma el camino ventajoso de los ganadores, los aliados. Todo se justifica para mantenerse en el poder. Los detentores izarán las necesarias banderas justificativas. Este cinismo del régimen fuerza a que Ridruejo defienda la necesidad de adoptar los modelos democráticos vigentes: la Constitución, los partidos y los sindicatos, las elecciones libres, etc. Un magma que lleva ante Franco, y nuevamente el dictador no reacciona.

Envuelto en necesidades económicas graves acepta un puesto de corresponsal en Roma. Aquí conoce la realidad del fascismo y sus consecuencias, así como el nuevo modelo democrático italiano. Sin más, y de forma reflexiva, tras testimonios y lecturas de Croce, se convence del largo proceso de la historia humana, de que no conviene fiarse de la ocasionalidad que ofrece un momento, un movimiento o un personaje.

En Roma dialoga, no sin desconfianza, con el exilio español. Contempla, desde lejos, a la República, la guerra fratricida y el régimen franquista. La consecuencia es la ruptura y convencimiento definitivo contra el franquismo y la apuesta por los modelos democráticos occidentales.

Escribe, pinta, entona *mea culpa* sobre su pasado, acusa y propone. Es encarcelado. Pronuncia discursos intimidatorios contra el régimen. Denuncia. Sufre nuevas detenciones e incomunicaciones. Participa en actos estudiantiles y en el afamado contubernio de Munich. Se exilió en París. Nada más peligroso y detestable para el régimen que un tránsfuga traidor.

Recibe anónimos y amenazas de muerte. Dado su viejo perfil de "camisa vieja", llama la atención su enfrentamiento a Franco. Finalmente da el paso y creó el Partido Social de Acción Democrática. Sufre censura y descrédito. Trató de unir sus fuerzas a la de otros demócratas, a sabiendas de que el régimen democrá-

9 RIDRUEJO, Dionisio Ridruejo, *Escrito en España*, Madrid, Gregorio del Toro, 1976, pág. 20.

tico era la única salida posible al franquismo. Soñador y profeta de lo que sucedería, tocó los puertos de la "tierra democrática prometida", pero no se adentró, pues la muerte le sobrevino meses antes de la del dictador.

En la lectura de sus escritos políticos últimos, se atisba con evidencia lo que devendría: democracia, integración en Europa y otros órganos internacionales, vuelta de los exiliados y una fraternización con las democracias occidentales e hispanoamericanas.

En 1975, fallece. Reconoció sus errores y apostó por las libertades tras un proceso vital cambiante. Un ganador de la guerra que pierde la postguerra. Un vencedor vencido que vence a la tiranía que no aceptó subyugarse, que aprovecha los extrañamientos como aula reflexiva: "mi proceso ideológico –en sus líneas generales– maduró; sin duda, en aquellos años de estudio y reflexión, de libertad íntima y de total apartamiento. El comienzo de él que la desmitificación de mis creencias y opiniones, al tiempo que producía el entrañamiento y depuración de mi conciencia religiosa y una especie de escepticismo melancólico frente a la política y frente a la historia, propio a la adopción de una mentalidad humanista, la más acorde con mi carácter"[10].

Ciertamente, Dionisio Ridruejo es un personaje, un personaje paradigmático en el que no sabemos si el político ocultó al poeta o el creador intentó hacer la política poética. Quizá su fuerza creadora la intentó fijar en todos los hábitats que ocupó. Atrevido y voluntarioso, no impidió que su fuerza creadora se detuviera llegando al riesgo o quizá impregnado de estoicismo asumía hasta las mismas consecuencias cualquier quehacer o tarea emprendida. Siempre navegó en el hilo del riesgo, sea durante la República o el franquismo. Hombre-lucha y osado, volcaba la implantación de sus ideas, con frecuencia incómodas, en todos los ambientes. Calificado de "rojo", "traidor" o "iluso" por los franquistas, de falangista o fascista por los demócratas, hubo de habilitar su espacio, para ello no escamoteó fuerzas para pedir perdón o reconocer errores. Dionisio –personaje– asumió su papel en el escenario de la vida, un teatro en el que se interpretó, buscó su máscara *(persona*) y sea desde el oficialismo o contra lo regulado, sea ejerciendo de nexo entre la España peregrina (exiliados) y la gobernante, sea para unir esfuerzos a fin de superar el dintel de la dictadura y lograr un régimen de libertades, Ridruejo se subía el escenario, a pesar de la escasez económica y de salud física, para interpretar su personaje, un personaje, dado su ambiente familiar y formación, en parte heredado y, por otra parte, logrado desde el momento que procuraba implantar sus ideas.

"Falangista de izquierdas", anticonservador, germanófilo, fascista, antisemita, demócrata, lo uno y su contrario defendió con todo vigor aquello en lo que creía en cada etapa hasta la temeridad. Es la vida de Ridruejo un reconocido vértigo procurando lograr espacio propio para alcanzar la escasez sin suelo ni sueldo. Incómodo para las partes y para sí mismo encontró el lugar al final, mientras fue escogiendo "ismos" (falangismo, fascismo, liberalismo, etc.) a fin de dar soluciones a su situación personal[11].

Poeta, novelista, autor teatral y ensayista, profesor, periodista, militar, castellano solitario, joven dinámico y orador, abraza el falangismo durante años como vía hacia el fascismo. Argumentó, vistió y saludó como fascista nacido en una educación católica, patriótica y tradicional. Elige un escenario, el ofrecido por la Falange, para ser conservador y revolucionario, para poder ser elegido del grupo de los mejores, los mesiánicos del pueblo. Ridruejo, al final, haciendo su propia revolución, encontró el sitio y el lugar: en y con los demás en la democracia. "Volver a la democracia, cantando humildemente el *mea culpa*, o decidirse por la revolución genuina, sin miramiento, era lo que le quedaba…pero…era demasiado liberal –por temperamento y reflexión– para lo segundo yo, honradamente, no podía estar sino en lo primero", confiesa Ridruejo[12].

"Si nuestra época conservara cierto fruto por aquella solemnidad de los antiguos, tal vez se decidiera a inscribir sobre su tumba: 'No yace aquí la esperanza, sino quién la despertó'", refirió Juan Benet sobre el poeta soriano[13]. ■

Rogelio Blanco

10 RIDRUEJO, Dionisio, *Casi unas memorias*, Barcelona, Planeta, 1976, pág. 278.

11 FRASER, Ronald, *Recuérdalo tú y recuérdalo a otros. Historia oral de la guerra civil española*, Barcelona, Crítica, 1979, vol. II, pág. 14.

12 Narciso Perales en *Dionisio Ridruejo, de la Falange a la oposición*, ob. cit. págs. 39-40.

13 Juan Benet en *Dionisio Ridruejo, de la Falange a la oposición*, ob. cit. pág. 20.

Dionisio Ridruejo
en Burgo de Osma (Soria),verano de 1974.

Ridruejo junto al general falangista Yagüe en la entrada a Barcelona.

Los dos nacimientos políticos de Dionisio Ridruejo

ANDRÉS SOREL

1. Desde la distancia

En el tiempo. En las ideas. Sin juzgar al hombre, que bastante tiene uno con juzgarse a sí mismo. Intentando situar las líneas de su desarrollo y evolución política y humana –ambas se funden en un todo indivisible– a través de sus actos y palabras. Nada hay inocente, de la misma manera que toda obra literaria, sea narrativa, informativa o ensayística, no puede considerarse descomprometida. El ser humano, como el río, no nace y muere en el mismo lugar. En su desarrollo, recibe influencias medioambientales, otras aguas, cambia su curso, es violentado por fuerzas humanas o de la naturaleza, busca acomodo allá por donde atraviesa para continuar al fin su marcha "hacia la mar que es el morir", y solo entonces se estanca y deja de dar testimonio, fluvial o humano. Comprender al ser humano, aunque él se confiese y analice a sí mismo, es difícil, por no decir imposible, que censuras y autocensuras conforman corazas y disfraces poco aptos para ser atravesados. Importa al menos no prejuzgar, no encasillar de antemano en inamovibles definiciones de acuerdo a esquemas rígidos y dogmáticos. Con Ridruejo se ha terminado haciendo, sobre todo por la derecha, como con Fraga u otros políticos que ocupan destacado lugar en los libros de historia o en los medios de comunicación. De igual manera que interesadamente se extiende la descalificación o, lo que es más grave, el silencio, sobre otros a los que imponen la no existencia, quienes tras ser derrotados perdieron el nombre y la palabra para siempre. A unos se les "rescata". A otros se les sepulta definitivamente. También en las antípodas de los dos personajes citados –y desde luego se necesita mucha prestidigitación para "ennoblecer" a una figura como Fraga Iribarne– el comunismo encerró en mantos de olvido a destacados marxistas, a quienes contrapusieron ideas y luchas a oportunismos y cambios camaleónicos. De ahí que algunos fascistas y comunistas puedan converger un día habilitados con similar traje neoliberal, socialdemócrata, etc. No tuvieron que realizar demasiado esfuerzo y vía crucis para liberarse de sus no tan antiguas creencias o compromisos. Si Stalin "traicionó" al co- ▶

munismo auténtico, Franco hizo lo mismo con el falangismo "auténtico". Y gracias a esas simplistas y maniqueas interpretaciones y justificaciones un determinado número de hombres y mujeres se envuelven en la banalidad del mal para ocultar la profundidad del ocaso y crisis de la civilización, tan ayuna de ideas, ética y moral, como sobrada de burocracia y corrupción política. Por eso antes de entrar en el reflejo que a través de algunos testimonios y acontecimientos históricos nos ofrecen las dos vidas políticas de Dionisio Ridruejo, nos acometen las dudas sobre su reconocimiento casi unánime, sin sombras, sobre su trayectoria ideológica y política a partir de la segunda mitad del siglo XX, cuando existen tantos otros que fueron antifascistas en su juventud y murieron decenas de años después postergados de la vida política y cultural, totalmente olvidados, sin reivindicación alguna, porque no quisieron acomodarse a las nuevas circunstancias y tampoco se les ofreció posibilidad alguna de que continuaran desarrollando actividades en el mundo del pensamiento, la creación o la actividad pública si no "abjuraban de sus ideas". Numerosos fueron los beneficiados, tránsfugas, por los pactos y compromisos, que renunciaron a sus creencias y organizaciones pasadas –y no hablamos de aciertos o equivocaciones, constatamos simplemente hechos– acomodándose al pensamiento unificador, bastardo, que ha desembocado en la actual y devastadora debacle de la política, vaciamiento de las ideas, uniformidad de conceptos y de organizaciones funcionariales, tanto en partidos como en organizaciones sindicales, conformante de sociedades corruptas, acomodaticias, carentes de valores morales, éticos, al servicio de un "nuevo orden" en el que solo el dinero, el mercado, el poder económico imponen sus leyes y los burócratas políticos desempeñan funciones virtuales siendo remunerados como eficientes lacayos a su servicio. Tal vez por eso no sea de extrañar el éxito y pleno reconocimiento de Ridruejo. O, casi cuarenta años después de muerto éste, el de Santiago Carrillo, reconocido con similares valores, frases tópicas a la hora de destacar sus acomodaticias trayectorias políticas –no hablamos de las humanas– y justificaciones teóricas, por parte de intelectuales, gentes del poder, y sobre todo de quienes manejan los medios publicitarios o económicos de la comunicación. Ahondar en las luces y sombras de estas trayectorias significa no moverse por valores coyunturales, acomodos tácticos, sino intentar desentrañar, en su trayectoria más plausible, a estos hombres zarandeados muchas veces más que por sus ideas por sus militancias políticas.

2. El niño castellano

El padre de Dionisio Ridruejo era hombre de la Castilla tradicional, católica, de derechas. De acomodada posición económica. Ligado al comercio y la banca. El niño alterna la devoción eclesial con la costumbre de las obras de caridad. El pan de los pobres. Terapia para que puedan comer un día señalado y bendigan el resto al Señor respetando al tiempo a sus benefactores. De mayor podría –ya que era tan gran admirador de Antonio Machado, aunque de seguro no de muchos de sus poemas exquisitamente virulentos– haberse referido de ser más autocrítico y menos firme en sus convicciones católicas, y de haber contado con un abuelo como el del austriaco, a lo que escribe Thomas Bernhard en *El origen*: "Tanto el Nacionalsocialismo como el Catolicismo son enfermedades del *espíritu* y nada más. No me contagié de esas enfermedades porque, por la previsión de mi abuelo era *inmune* a ellas, pero las sufrí como solo un niño de mi edad puede sufrirlas".

Ridruejo careció de un abuelo semejante. Vivió en el seno de una familia que acentuó en cambio esas enfermedades que se van depositando en la mirada, la imaginación y la voluntad del niño, y que afloran en su juventud junto al círculo de amistades que le rodean en los estudios y en la vida social. Su padre dejó al morir una fortuna valorada en decenas de millones de pesetas. Dionisio era el único varón de los seis hijos que tuvo este hombre que casó ya con avanzada edad y con mujer sumisa y poco brillante. Se convirtió desde niño en un patriarca rodeado de hermanas y criadas. Reconocería: "Creo haber sido un niño muy amado y acaso un poco consentido"

Misas, sermones, culto a la Virgen, procesiones y cuaresmas, alternan con cuentos, romances de ciego, lectura de poesías clásicas que le llevan a escribir a los doce años de edad sus primeros versos. Pueblos de Soria, Segovia, en ▶

la España más tradicional, conservadora, reaccionaria, son la antesala de su viaje a Madrid.

En 1961 arañará su memoria para extraer recuerdos de juventud que conforman su proceso educacional, importante para trazar sendas a sus caminos ideológicos y políticos:

> Mis primeros veinte años habían sido, por así decirlo, prehistóricos, desde el punto de vista político […] Mi educación había sido tradicional y conformista y mis reacciones personales –como es normal– rebeldes e interrogantes. Mi conocimiento de las realidades políticas y sociales era sumario, filtrado con dificultades a través de las grietas de todos aquellos senos maternos en que se defendía aún buena parte de mi infancia, pero bastaba para hacerme comprender que vivíamos todos en una sociedad injusta y algo asfixiante […] En general lo que me rodeaba era pura reacción contra aquella experiencia republicana –medio escolar, familia, amigos, relaciones, periódicos que entraban en casa– lo que determinaba en mi cierta perplejidad; por el contrario mis impulsos consideraban el orden que, al parecer, aquella experiencia venía a remover. Era yo –y lo soy aún– hombre severamente religioso y liberalmente creyente.

Ridruejo conformará su primera educación en Valladolid, en un colegio de jesuitas, cambiando la inclinación al sacerdocio por la de la vida militar (¿o era una sola como ejercicio y teoría del espíritu?). De 1928 a 1933, conforma su temperamento más españolista en El Escorial. Y escribe su poemario *Los sonetos de la piedra*. Ya en 1938 su obra *Poesía en armas* refleja estos años de formación religiosa, cultural y política definiendo a través de sus escritos su imaginario ideológico y espiritual, su vocación místico-católica-política. Leamos:

> Estas páginas de poesía publicadas hoy como un folleto de nuestra propaganda, constituyen una aportación poética a la exaltación del heroísmo Español y a la pasión de España, es decir: mi "poesía en armas". Quién se ha puesto a servir sin condiciones (esta terrible palabra "servicio" continúa resonando como herencia en nuestros días: es la preferida por dirigentes políticos, económicos y eclesiásticos para "engañar y utilizar" a aquellos a quienes va dirigida) no puede dar por concluido su servicio sino en el mismo día de su muerte.

3. El furor falangista

El retrato recupera la imagen del tiempo pasado, no imaginario, sino perdido. Fue la hora del sol y los luceros, de los cantos imperiales, de los marciales desfiles, de los encendidos discursos que antecedían a la más gris, siniestra, de las pistolas. Aunque los versos, a veces, conducen a la sangre. Hora sobre la que se pone el ocaso de la posterior derrota que nos trae la melancolía de un verso de T.S.Eliot: "Solo tengo un puñado de imágenes rotas sobre las que se pone el sol".

La hora del joven que devora el mundo para que las masas contemplen en él al aguerrido español aprendiz de Führer, celoso del brillo de su uniforme –aunque no vista los que Hugo Boss diseña para las SS, pero se sienta orgulloso cada vez que se embute en él de su apostura– su tersura acompaña la marcialidad que impregna sus pasos, se dibuja en su rostro, seco y rocoso como las piedras de la sierra de Guadarrama, se acompaña de la voz firme, convincente, apropiada para el mando, demagógica como se necesita para imponerse a los débiles, aculturados. ¿Dónde empieza el crédulo y termina el comediante? La ideología como creencia y farsa al tiempo. Recurrimos a sus propios textos para ahondar en su primer nacimiento político, el del furor falangista:

> En 1935 conocí personalmente, fuera de los círculos falangistas, a José Antonio Primo de Rivera, un hombre sugestivo, inteligente, de gran elegancia dialéctica, gallardía [hacemos notar que este lenguaje, del que luego nos ocuparemos, es empleado por el Ridruejo que decía estar ya alejado de la Falange] y segura honradez personal […] Me impresionó como no me ha impresionado [destaquemos la inmediatez del verbo, el texto está escrito en 1961] ningún otro hombre. Nunca he dejado ni dejaré de sentir por la figura de José Antonio el gran respeto y el vivo afecto que me inspiró entonces.

Es el tiempo en que sus versos muestran su mesianismo falangista, y están compuestos de tópicos y técnicas simplistas y vulgares. Todavía ▶

José Antonio Primo de Rivera.

en 1942, depurada algo la composición desde el punto de vista estilístico, no ocultan imágenes que añoran el pasado de las estrellas y los luceros, el hombre viril y el campo como lugar de adiestramiento al tiempo que ensoñación bucólica e imperial.

Crecen las flores. Dormirá un momento.
Árboles son el cielo; ya me ampara
la tierra y va la muerte con la brisa.

En este mismo año, uno de sus poemas se titulaba "Compañía de la muerte": La importancia que para él tienen –acentuada cada vez más por la impronta machadiana, pero lejos de la sencillez, angustiosa existencialidad, mesura, velada y tierna crítica, ironía, melancolía propia del amante solitario y filosófico del sevillano-castellano– este concepto poético político y el lenguaje falangista nunca del todo olvidado, le acompañarán muchos años después de su militancia. En 1944 lo reencontramos en "Unidad de la madurez":

Recuerda, camarada, aquellos días que nos
están envejeciendo.
(...)
No llores, no maldigas, no te vuelvas airado
contra tu corazón.
(...)
morir era tan bello como vivir.
Vida y muerte eran fuentes de glorias
semejantes
Y tú ibas con el pueblo llevando tu bandera
(...)
¡Era todo verdad!
(...)
La patria, sí, la patria
La espada justiciera, vencedora, infalible
(...)
La guerra era una luz flamante e imperiosa
una excelsa bandera que libraba de hedor a los
muertos.
Todo es ya piedra a piedra, poso a poso y
desprecio.
(...)
Mas espera: dentro del pecho el grano hará
granero.
Te ayudará tu Dios. Tú habrás pasado
pero tu juventud no habrá sido un ensueño
porque la muerte es joven.

Es este un poema por el que desde el punto de vista ideológico, moral y estilístico, tendría Ridruejo que haber llorado de arrepentimiento. Un poema que dado el año en que lo escribe, 1944, no nos habla precisamente de que hayan desaparecido componentes de su místi-

ca fascista. Romanticismo e irracionalidad, verborrea, narcisismo, señoritismo, leitmotiv de muerte, banderas, patria, guerra, propio todo ello de su educación nacional católica.

Los años falangistas discurren entre honores y trabajos ininterrumpidos al servicio de la ideología fascista y entre fragmentaciones de la propia Falange Española por su lucha en la búsqueda del poder y el lugar que ha de ocupar el partido en la estructura del mando. Choques a veces violentos, no falta incluso el ladrido de las pistolas en ellos, que irán conduciendo a Dionisio Ridruejo desde los años dorados, a la derrota, culminando con su alejamiento del franquismo y el lento, demasiado lento, despego no solo de la organización, sino de las ideas encarnadas por el fascismo.

En el año 1937, se le nombra jefe provisional de Falange de Valladolid. Entonces no parecía comprender lo que analizaría 25 años más tarde, que tras las elecciones de 1936 la Falange era ya una organización puramente derechista y fascista, y había decidido cambiar los votos electorales por las pistolas y las sacas y los fusilamientos sin proceso alguno. En 1938, es nombrado consejero nacional de la Nueva Falange y uno de los 12 miembros que componen la junta de gobierno, adjudicándosele el cargo de jefe de propaganda en calidad de "jerarca auténtico". Hasta 1940, no abandonará esta dirección, pasando entonces a fundar con Laín Entralgo la revista *Escorial*. Confesará en 1961:

> Terco en la esperanza y en las convicciones teóricas, vivía cada día su fracaso y me estrellaba cada día contra la realidad. Salí de España como intervencionista firmísimo y cargado de todos mis prejuicios nacionalistas, convencido de que el fascismo podía representar el modelo de una Europa nacional.

Y reconoce ahora, no entonces, y con escasa crítica y autocrítica ante la magnitud del genocidio que representó para toda Europa "aquello", que tras una breve estancia en Alemania –al regreso del frente ruso– y el contacto con personas que nada tenían que ver con el Régimen, sufrió su primera desconfianza sobre lo que el triunfo del hitlerismo podría significar: "Resistí –escribe–, claro es, durante bastante tiempo, por tesón y falsa dignidad, estas nuevas sospechas que solo poco a poco harían su trabajo".

El lenguaje de Dionisio Ridruejo –tendremos tiempo de comprobarlo en otras citas de épocas posteriores, que no solo encontramos en su prosa, sino que salpica igualmente su obra poética, afortunadamente más influenciada cuando desarrolla su desapego del fascismo influenciado por poetas como Antonio Machado sobre todo, Miguel Hernández y los clásicos españoles, y que de alguna forma tiñe en ocasiones sus documentos y escritos literarios– responde a esquemas típicos del desarrollo de las ideas y técnicas de propaganda emanadas desde el nazismo y que el filósofo alemán Víctor Klemperer analiza perfectamente en su obra *El lenguaje del Tercer Reich*. Entre los aspectos en que se fija Klemperer para destacar algunas de las imposiciones goebelianas que se utilizan en la enseñanza, los medios de comunicación, las culturas, para imponer un lenguaje que unificara a los ciudadanos en su formación y aceptación del régimen nazi, citemos por ejemplo el culto al deporte y al desarrollo físico frente al pensamiento y la estética, métodos didácticos que alejen de la reflexión y el razonamiento, la imposición de una estéril retórica fundamentalista y la reiteración de vocablos "sagrados", mixtificadores y alienantes, como patria, héroes, sacrificios, voluntad de servicio. Identificación del pueblo con el "héroe" anónimo que reencarna el espíritu, el destino y la vida de la colectividad –ya en tiempos de Hitler los pilotos de los coches de carreras ocupaban un lugar destacado en el imaginario popular, al igual que los macroespectáculos más teatrales y mitineros que deportivos como las Olimpiadas de Berlín (ahora no nos falta el Alonso de turno y sus "valedores", personajes como Berlusconi, Biatore y el yerno de Aznar), la selección futbolera de España, etc.). Y es referente obligado a esta mirada que desde el presente buscamos del pasado para mostrar su proyección, porque por desgracia en España perviven en su uso secuelas del mismo, asimilado en gran parte por quienes se expresan a través de los medios de comunicación y reproducido en su uso por miles y miles de ciudadanos.

Podemos buscar el análisis del lenguaje fascista en los textos de Ridruejo reproduciendo ▶

constantes del usual de los nazis denunciados por Klemperer, que escribe:

> El nazismo se introducía más bien en la carne y en la sangre de las masas a través de palabras aisladas, de expresiones, de formas sintácticas que imponían repitiéndolas millares de veces, y que no eran adoptadas de forma mecánica e inconsciente [...] Las palabras pueden actuar como dosis ínfimas de arsénico: uno las traga sin darse cuenta, parecen no surtir efecto alguno, y al cabo de un tiempo se produce el efecto tóxico [...] Pueblo se emplea tantas veces al hablar y escribir como la sal en la comida, a todo se le agrega una pizca de pueblo: fiesta del pueblo, camarada del pueblo, comunidad del pueblo, cercano al pueblo, surgido del pueblo [...] La repetición continua parece ser desde luego uno de los principales recursos estilísticos en el lenguaje [...] Las ceremonias del Estado, la suntuosidad de las banderas, guirnaldas, coros y fanfarrias de toda la parafernalia que rodea al discurso, se mantenía siempre igual, basada en el modelo mussoliniano.

Este modelo, al que se refiere Kemperer, impregnó a Ridruejo por encima de cualquier otro. Nunca podría olvidar aquella Italia, incluso después de su derrota. Y este lenguaje continuamos encontrándolo en sus versos incluso cuando ya está lejos –al menos como militante– de la Falange, e inicie su segunda vida política en el liberalismo o la socialdemocracia. En 1957, y tras pasar unos días encarcelado en Carabanchel por sucesos a los que después haremos referencia, escribe su poema "Romance de la Empresa Vendida", que nos muestra al hombre que pese a sus 45 años de edad no olvida –y en él es ahora latente la influencia del Miguel Hernández más populista– los tópicos y conceptos de su juventud:

> *Falangista, falangista*
> *que verdadera es tu pena;*
> *que verdadera si sabes*
> *confesarte a conciencia.*
> *Saliste un día de octubre*
> *a buscar la patria nueva*
> *de pan honrado y bastante*
> *y dilatada grandeza.*
> *Saliste con alegría*
> *quien lo ha visto lo recuerda.*
> *Como un domingo de mayo*
> *sale al campo la bandera.*
> *Con la mano diestra alzabas*
> *un manojo de saetas*
> *que algún día se perdieron*
> *por todo el haz de la tierra*
> *y un yugo por cuyas puntas,*
> *ya de cansancio y de piedra,*
> *han pasado muchas aguas*
> *de ilusiones y tormentas.*
> *(...)*
> *Vuélvete sangre del pueblo*
> *vuélvete trozo de tierra*
> *y rinde tu valentía*
> *contra tu propia condena.*

Palabras como acción, asalto, banderas, viento, yugo, flechas, amanecer, patria nueva, pan honrado, sangre del pueblo, camarada, servicio, Caudillo, Jefe, buscan un lenguaje que tenga una plasmación icónica, simbólica (los rayos de las SS son flechas de los falangistas), saludos brazo en alto, marcialidad al andar, desfiles, mitos arcaicos y cristianos (la Providencia ha enviado y bendice al Caudillo, nuevo Salvador) y sobre todo himnos, canciones: en España, el "Cara al Sol" de los falangistas es el *Mein Kampf* de Hitler, y si la resurrección premia la resignación de los cristianos, aquí el Jefe invoca la muerte como sacrificio debido, como consagración del héroe, del camarada, un homenaje siempre a las glorias pasadas del Imperio: valkirias o cruzados, runas o pendones, conquistas de territorios, expansión y guerra santa a los infieles, moros, judíos, comunistas, suprema grandeza de los fascios, "utilizaremos todas nuestras posibilidades propagandística en un grado de concentración nunca habido" (Goebbels: Día de la Nación, 1936). La pequeña España, el corto más de ideas que de estatura Franco, lo intentó con Ridruejo. Aunque no era éste el hombre más idóneo, ni España era la Alemania que antepuso a la guerra el estado policial y los campos de concentración y exterminio para prepararla con el poder absoluto y el estado de terror. Por eso Ridruejo, ya en plena contienda, sufrió su primera derrota cuando en 1937 es nombrado en Burgos, sede de la Capitanía General, responsable del aparato de propaganda para que se rodee de cineastas, ▶

Dionisio Ridruejo, director general de propaganda, en una lectura de poesía en el Ateneo barcelonés.

escritores, periodistas, pintores, músicos, recogidos por el fascismo entre la inteligencia afín, y lleven su arte y sus razones políticas a todos los rincones de España y su propaganda al extranjero. Su fracaso estaba previsto, era lógico: les habían robado las razones, las palabras y la belleza aunque a ellos les quedaran las pistolas: vencerían, pero no convencerían.

En los textos teóricos de Ridruejo encontramos al ferviente falangista, al fascista ideológico. Así, el 6 de junio de 1937, bajo el título "Juventud que no puede pactar" escribe en *Arriba:*

> La indignidad tremenda de la vida española, su terrible agonía tuvo un colmo [...] Nuestra generación no salió a la calle, nació en la calle. Se encontró sin hogar, sin patria y sin misión. [...] De las dos juventudes, una –proletaria– la de ciudad, se esclavizó bajo unos mitos rencorosos y se desentendió de lo más puro y original de su propia sangre. Se declaró no libre, sino bastarda (...) la otra vertiente juvenil, la auténtica, la de España, la nuestra –campesinos y estudiantes– tomó el camino recto: desdeñó el suicidio y el aburguesamiento y –no hay más forma de vida– se hizo milicia y declaró la guerra [...] Tuvo que llenarse de sustancias religiosas y de descubrir su origen, su destino y su sustancia espiritual y pasó a desear su verdad para todos por el único modo posible: el de imponerla. Y proclamó como dogma de su lucha el de la unidad. Unidad de destino y de fe: unidad combativa [...] Y justamente esta juventud es la que salva a España [...] esta juventud [...] no tolerará componendas ni ajenas direcciones, cabezas que no sean militares, yugos que no sean esposos fieles de las flechas [...] o vencer hasta el fin, con España en las manos, o morir matando con la calentísima pistola de su primera rebelión.

Texto éste que merecería cien años de penitencia ideológica y humana, y que no creemos inspirara, pero bien hubiese podido hacerlo, el que ofrecemos del apátrida Cioran: "Los verdaderos criminales son los que establecen una ortodoxia sobre el plano religioso o político. Los que distinguen entre el fiel y el cismático. No se mata más que en nombre de un Dios o sus sucedáneos: los excesos suscitados por la diosa Razón, por la idea de nación, de clase o de raza, son parientes de la Inquisición o la reforma. El fanático es incorruptible: si mata por una idea puede igualmente hacerse matar por ella: en los dos casos, tirano o mártir, es un monstruo".

El carácter falangista –fascista– de sus escritos se mantiene después de la guerra. El 5 de mayo de 1940 publica en *Arriba* con el título de "El Destino aceptado" el siguiente texto:

> Ante todo es preciso afirmar que los derechos de nuestra generación a estar presente en la dirección de los destinos españoles no nace

simplemente de una participación física en una guerra, sino de que ella ha sido la provocadora de esa guerra, la conocedora de sus razones, la que ha encarnado mental y cordialmente todos los propósitos revolucionarios que se abrieron camino a tiros, pero sin los cuales los tiros no hubieran tenido justificación, ni el heroísmo categoría histórica.

Nuestra generación entiende su exigencia y el fruto de ella –el Poder– como una carga inmensa, como una enorme oportunidad de prolongar su sacrificio hasta la consumación definitiva [...] Pedimos y mantenemos el puesto en el combate hasta donde sea preciso, sin miedo a la incomodidad y sin miedo a la muerte. Porque España debe salir de nuestras manos real y verdaderamente –sin interpretaciones literarias– UNA, GRANDE Y LIBRE.

Y desde el punto de vista literario en septiembre de 1944 insistirá en que cree en una "segura preeminencia de poesía y religión sobre la ciencia y la filosofía" y "en el declive deseable del sarampión de progresismo utilitario que se nos avecina".

4. De guerras y derrotas

La guerra. Participa en dos: primero en España. Después con los nazis contra los rusos. En ambos casos con el pretexto de combatir el comunismo. En la URSS escribe sus poemas de la División Azul y humaniza sus textos ya más literarios y personales que políticos. Pero en una y otra circunstancia considera que la guerra no deja de ser el supremo bien y los muertos no son víctimas, sino héroes. A Ridruejo le importa más –y, como Heidegger, no protestó por las quemas al unísono de libros y hombres, no recordó el poema de Heine: "allí donde queman libros acaban quemando seres humanos" tan anticipadamente premonitorio y sobre todo por el holocausto– la revolución nacional fascista que la victoria militar. Ellos, los "puros" como él, a diferencia de los franquistas, que solo piensan en el triunfo, la venganza, el dominio sobre el pueblo por una clase elitista en la que se funden los administradores de la Iglesia católica, de la Banca, del Ejército, para repartirse con su Régimen de terror y exclusión el poder político, económico y cultural; ellos, los falangistas auténticos, como escribiera en 1940 en *Arriba*, son, por el contrario, "puros e irritados, disconformes y críticos, contra el término medio y la cochambre, contra la habilidad y la transigencia, contra las tentaciones de descanso, contra el miedo o la enemistad". Buscan que su disidencia del franquismo arrope a otros jóvenes fascistas que son herederos del aristocraticismo aristotélico como necesidad de poder, cultura. ¿Por qué apoya la creación de la División Azul y se va con ella a la URSS? En *Los cuadernos de Rusia* confiesa las razones para ir a la nueva guerra. Escribe el 4 de julio:

Lo entiendo sobre todo como intervención mínima y posible de España en la guerra. Por adhesión a una esperanza de mejor orden universal [...] razones –las generales y públicas– por las que he deseado y en parte promovido este hecho de la División Azul. Bastará anotar que no lo entiendo como "hazaña anticomunista" (reivindicativa o simbólica) sino sobre todo como intervención mínima y posible de España en la guerra [...] Por adhesión a una esperanza de mejor orden universal. Por conveniencia de estar presentes con algún título en la hora decisiva, porque ya no hay destino, particular, de nación alguna, que quede fuera de tal decisión.

Era necesario, en la idea de Ridruejo, que todos los fascistas del mundo ayudaran a los hitlerianos a erradicar el comunismo de la Tierra. Nos preguntamos: ¿también de Francia, de Inglaterra, Polonia, Estados Unidos? La guerra era santa. Los españoles darían así ejemplo aunque el desideologizado Franco no se mostrara muy dispuesto a ello, como el conservadurismo nacional católico impuesto en España. Se precisaba una Europa completamente fascista.

1942. Verano. Confiesa no haber renunciado a los ideales falangistas. Se prepara para despertar las conciencias de los españoles e impedir la derrota nazi. En enero de este año se encuentra en un hospital de Berlín. Desde él escribe a *Arriba* que sigue fiel a su pensamiento dominado por la necesidad y la estética de la violencia y la supremacía de la guerra y de la muerte sobre la pasividad y la vida. El aburguesamiento es la muerte del espíritu y el fin del ▶

Nuevo Orden, del Estado totalitario al que había entregado su juventud. Escribe en "Nuestro vivir":

> No creo que exista una persona sana con salud esencial en el alma, para quién una guerra no sea, a la larga, una buena experiencia, provechosa y fortalecedora, ya que no jubilosa. Queda el cuerpo probado y sometido, lleno de enérgica destreza y lleno de casta humildad. Queda el alma serena, triunfante y levantada. Queda el corazón, en esta descuidada niñez del soldado fresco y sencillo, como acabado de nacer. Queda, en fin, la cabeza despejada y esclarecida, aireada de más franco realismo, despejada de calenturas y enrevesamientos, dispuesta a una nueva ingenuidad o llaneza de conocimiento, a una más esencial profundidad de juicio, a una más elevada capacidad de reflexión. No niego lo que la guerra tiene como ecsuela de humillación y de resentimiento para el enfermo, para el monstruo, para el Remarque de cada hornada militar, de escuela de pereza y desaliño para el zafio y abandonado, para el abúlico y para el amoral.

Uno se siente encuadrado en todas estas descalificaciones y aparentes insultos que dirige a los que odiamos la guerra. Pero es mejor contraponer a su apologética las palabras de otro "enfermo", Albert Einstein, que escribe: "El peor producto de la vida de rebaño, el sistema militar, que detesto. Que un hombre pueda disfrutar desfilando a los compases de una banda es suficiente para que me resulte despreciable (…) El culto al héroe, esa violencia insensata y todo ese repugnante absurdo que se conoce con el nombre de patriotismo, ¡con qué pasión lo odio! ¡Qué vil y despreciable me parece la guerra! Este espantajo habría desaparecido hace mucho si los intereses políticos y comerciales, que actúan a través de los centros de enseñanza y de la prensa, no corrompiesen sistemáticamente el sentido común de las gentes".

5. El segundo nacimiento político de Dionisio Ridruejo

No es la derrota de la ideología, el regreso de Rusia, sino la derrota política la que destruye al primer Dionisio Ridruejo político. Si han muerto los proyectos de Mussolini *y* Hitler, y se enquista en una podredumbre conservadora el franquismo, ¿qué le queda al joven ilusionado con un proyecto revolucionario destruido por sus propios aliados? Si el totalitarismo absoluto que marca el fin de la civilización, y cuyo máximo ejemplo son los campos de exterminio nazis (en la vertiente opuesta los de concentración de Stalin), desaparece, ¿qué será de la utopía totalitaria? Rosas marchitas sus pensamientos y esperanzas tras la muerte brutal del italiano y el suicidio del alemán. Podría leer a Hölderlin: "Siempre que el hombre ha querido hacer del Estado su cielo, lo ha convertido en un infierno".

Veamos en breves testimonios los caminos del desengaño, la ruptura con el franquismo, prolegómenos de su segundo nacimiento político, liberalismo primero, socialdemocracia después.

7 de julio de 1942. Carta a Franco:

> […] Vivíamos antes en un estado de mal arreglo pero ahora no parece quedar ante el falangista sincero el margen de esperanza que hace meses parecía abierto. No creo que se trate de una nueva sensibilidad mía, pero en todo caso lo cierto es que seguir viviendo silencioso y conforme como un elemento, aunque insignificante, del Régimen, me parece en el estado actual de cosas, un acto de hipocresía […] arrestado por mi voluntad de servicio (otra vez la palabra) no simplemente a España… sino a un movimiento político definido y concreto, con sus principios y sus proyectos que es la Falange. Solo dentro de ella creía servir políticamente a España con arreglo a mi conciencia y con ilusión eficaz […] Durante mucho tiempo he pensado que el Régimen presidido por V. E. a través de todas sus vicisitudes unificadoras, terminaría por ser al fin el instrumento del pueblo español y de la realización histórica refundadora que nosotros habíamos pensado […] El Dictador no puede ser un árbitro sobre fuerzas que se contradicen, sino

el jefe de la fuerza que encarna la Revolución. El Movimiento […] una milicia fuerte, homogénea y decidida […] el Régimen entero debía ser ocupado por auténticos falangistas […] y el jefe del Régimen había de serlo en cuanto jefe auténtico de esa Falange […] Lo cierto es que los falangistas no se sienten dirigidos como tales, no ocupan los resortes vitales del mando, pero, en cambio, lo ocupan en buena proporción sus enemigos manifiestos y otros disfrazados de amigos, amén de una buena cantidad de reaccionarios y de ineptos […] Ser falangista ya apenas es ser cosa alguna.

Se quejará en la carta –dentro de su reafirmación ideológica y todavía esperanzado en "enderezar" de acuerdo a sus ideas el rumbo de la "revolución" de la conspiración de sectores reaccionarios, anglófilos (¡!) de ocasión los llama, y agrega: "Yo y cualquier falangista preferiríamos hoy una dictadura militar pura". "Esto no es la Falange que quisimos ni la España que necesitamos". Y concluye diciendo: "Perdóneme V. E. toda esta impertinente crudeza. Sepa en cambio que con toda fuerza le deseo una vida de aciertos para España".

¿De qué España habla, qué España desea? Su queja: ser él y los suyos alejados del poder. Esa es la "ideología" que le motiva. No la España hambrienta, encarcelada, exiliada, asesinada por los "aciertos" de Franco.

Todavía y tras una nueva entrevista con Franco en 1947, cuando su derrota y la de la Falange, tras la hecatombe del fascismo, es irreversible, en febrero, le enviará un informe con parecidas quejas, a eso se reducía España, el desplazamiento del poder de la Falange: "que no ha conseguido sustantivar al estado o hacer el Estado propio". Y tras hablar de los méritos de su andadura inicial, sigue quejándose: "La Falange tiene una historia de *honor* (subrayado mío) que ha de ser reparada. No se puede ahora inventar una Falange democrática, aliadófila, sin faltar a su respeto". Y como soluciones ofrece: "Creemos que hoy la posición verdadera es esta: salvar a España, despojar de sus pretextos a las democracias y ampliar la base del Régimen (…) Para acompañar al Ejército en una crisis peligrosa pediríamos otra vez el primer puesto los que no aceptaríamos el más alto estado al precio de una mixtificación deshonrosa".

Durante estos años de desvinculación del poder franquista, Dionisio Ridruejo no ha dejado sin embargo de colaborar con sus medios de comunicación pese a la férrea censura impuesta sobre ellos por la Dictadura. Escribe en diarios como *La Hoja del Lunes, La Vanguardia, Arriba, Solidaridad Nacional.* En 1950 publica su antología poética *En once años* y recibe el Premio Nacional de Literatura. En 1952 le elegirán como miembro del Instituto de Estudios Políticos y de la junta de gobierno del Instituto de Cultura Hispánica. Y Serrano Suñer, dueño de Radio Intercontinental de Madrid, le nombrará director de esta emisora a su regreso de Italia, en 1951, y en ella permanecerá hasta 1955. Todavía el 12 de abril de 1955, cuenta ya 43 años de edad, pronuncia en el Ateneo de Barcelona durante 2 horas una conferencia en el aula "Camaradas de la Hermandad de Combatientes de la División Azul". Junto a sus consabidas diatribas contra el comunismo muestra su desvinculación del franquismo expresada, según transcripción de Rafael Borrás, de la siguiente manera: "el pueblo español con el Alzamiento había abdicado de construir la convivencia en libertad. Y por falta de imaginación y pobreza de espíritu había preferido substituir al Estado por una persona: Franco […] Si no elegimos el modo de salir de esta situación, podemos augurar dos cosas: una tutela indefinida o una catástrofe inevitable". Y propugna la salida de esta situación para que España pueda integrarse en "la nueva Europa que se estaba construyendo para brindarse contra el bloque soviético".

Para completar esta breve visión del Ridruejo defensor de la Falange y progresivamente desenganchado del Régimen –no encontraremos, pese a haberse ya celebrado los juicios de Nuremberg, importantes trabajos contra la ideología nazi y sus consecuencias en los años que van de 1930 a 1945 en Ridruejo– aportemos la siguiente confesión entresacada de sus *Memorias de guerra y postguerra*:

La situación de confinamiento –referida a él mismo– duró no sin variaciones, hasta bien entrado el año 1947 y he de confesar que éstos han sido los años más fecundos y agradables de mi vida […] Mi proceso ideológico –en sus líneas esenciales– maduró, sin duda, en aquellos años

de estudio y de reflexión, de libertad íntima y de total apartamiento. El comienzo de él fue desmitificación de mis creencias y opiniones, al tiempo que se produce el entrañamiento y depuración de mi conciencia religiosa y una especie de escepticismo melancólico frente a la política y frente a la misma historia, propicio a la adopción de una mentalidad humanista, la más acorde a mi carácter.

Estas palabras que son las que mejor reflejan el final de su época fascista y el nacimiento de su segunda vida política, vienen acompañadas por años, primero de penitencia, luego de actividad más o menos frenética, actividad para cambiar su discurso y su intervención en la vida pública. Señalamos algunas fechas determinantes de esta segunda vida de Dionisio Ridruejo que abarca desde sus cuarenta años a los sesenta y tres en que fallece.

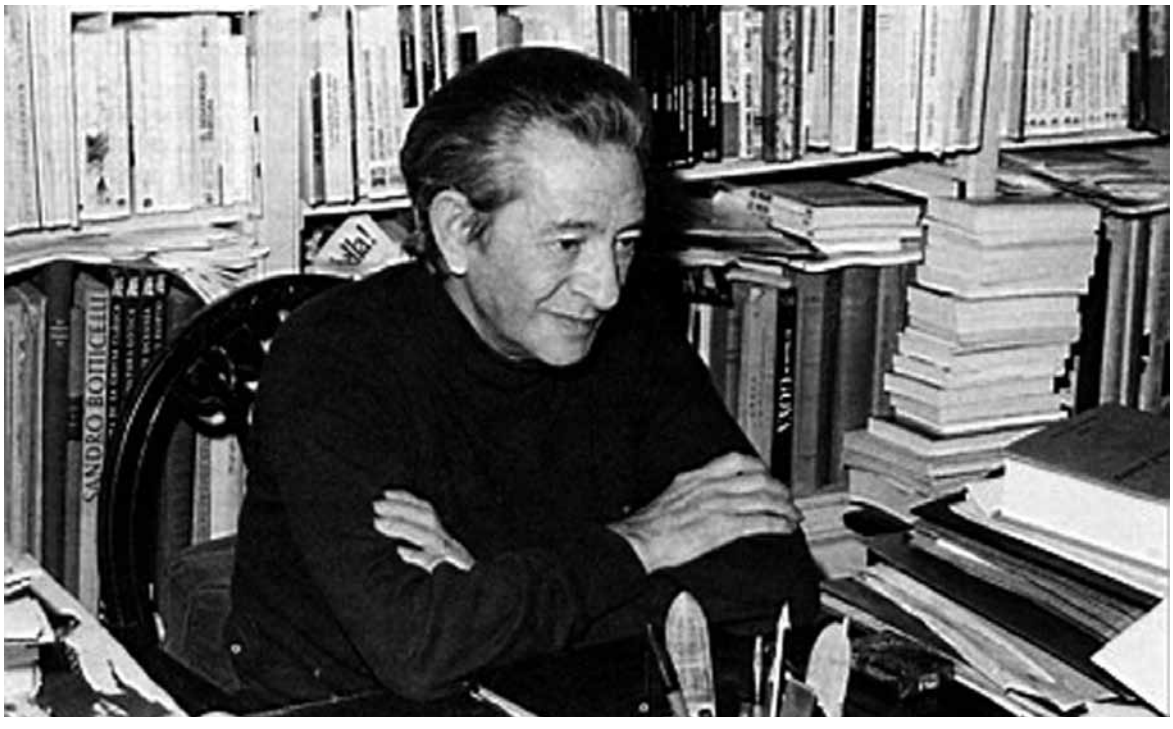
11 de febrero de 1956: ingreso en la cárcel de Carabanchel donde permanecerá hasta el 17 de marzo. 31 de marzo de 1957: la revista *Bohemia* de Cuba recoge sus declaraciones: "Los vencedores de ayer nos sentimos vencidos hoy". 13 de abril de 1957: de nuevo breve paso por la cárcel de Carabanchel acusado de propaganda ilegal. Se repite el hecho el 25 de mayo de 1957. 1962: publica sus artículos en el libro *Escrito en España.*

Tras su destierro en París a raíz del Congreso de Munich, Ridruejo regresará a Madrid, sin autorización oficial, en abril de 1964 –él mismo lo notifica al director general de Seguridad–. De 1970 a 1975 escribiría en la revista de Barcelona *Destino*. Tras fundar el partido USDE, Unión de la Socialdemocracia, muere en Madrid el 25 de junio de 1975, meses después de la fundación del partido y antes del fallecimiento de quién pasó de ser aliado a su gran enemigo.

¿Qué mirada ofrecerían de él sus contemporáneos? De seguro que ha leído a Goethe y tendrá en cuenta sus palabras: "La mayor muestra de respeto que un autor puede darle a su público es no ofrecerle nunca lo que éste espera, sino lo que él mismo, en las diversas etapas de su formación propia y ajena considera justo y provechoso". "Escribir la historia es una forma de quitarse de encima el pasado".

Quitarse de encima el pasado. Construirse un distinto presente. ¿Qué mirada quisiera él reflejar, incluso ve reflejada cuando analiza su propia vida y en ella analiza sus acciones y palabras? El fascista de la juventud y de los años de plomo, el combatiente que va de derrota en derrota en las estepas castellanas y rusas, el agitador ideológico de las canciones y los periódicos ha de convertirse en el reformista que acometa con otros como él el proyecto de rehacer la España trunca que desde su infancia quiso abrir y ahora se duele entre la resignación y el olvido en el ocaso de las ideas y de su propia vida. "Una izquierda sin retórica y sin superstición, muy liberal de base", así define su proyecto político en carta a Vicente Ventura en 1964. Con escasa base ideológica y tópica en su planteamiento pero que mostraba su determinación de abandonar definitiva, completamente, el falangismo del pasado e iniciar un nuevo camino asociativo y de planteamientos afines a los imperantes en la Europa de postguerra. Munich fue el renacer del político. Ya no se trataba de escribir artículos más o menos críticos, de refugiarse en su oficio literario, publicar poemas, realizar esbozos de novelas, hacer crítica literaria, impartir conferencias o intervenir en reuniones corrosivas contra el franquismo, menos de hacer valer su voz dentro de éste o intentar la recuperación de los rescoldos de la vieja Falange, sino de enterrar el pasado, Falange, División Azul y enrolarse en la acción democrática. Y Munich va a ser el detonante, desencadenante de la misma. Le acompañarán hombres desgajados del Régimen, de su entorno ideológico y que se unen a las protestas desencadenadas por los universitarios. Entre otros van a participar en el proyecto Enrique Gironella, su gran amigo Vicente Ventura, Aranguren, José María Valverde, gentes que provienen de movimientos cristianos, monárquicos, socialistas, como Fernando Álvarez de Miranda, Antonio Menchaca, Pablo Martí Zaro, Fernando Baeza, Manuel Irujo, algunos de turbio pasado y no faltan los que continúan queriendo medrar en el futuro previsible del postfranquismo: José María Gil Robles, Salvador de Madariaga.

En el Congreso de Munich y en la posterior vida política de Dionisio Ridruejo en su exilio parisino, en su viaje a Estados Unidos ▶



y en sus trabajos escritos y organizativos o conferencias públicas, tendrá, como responsable del partido de Acción Democrática y fundamental colaborador de los *Cuadernos para el Congreso por la Libertad de la Cultura*, fundados en 1950 y con sede en París y delegaciones en varias ciudades del mundo, una destacada responsabilidad. Estos *Cuadernos*, se sabrá años más tarde al descalificarse sus documentos, guardaban una vinculación muy fuerte con la CIA, que los financiaba y aportaba funcionarios en su organización y mantenimiento, contando además con el apoyo de sindicatos y fundaciones norteamericanas igualmente controladas por estos servicios de inteligencia y espionaje. Salvador de Madariaga era uno de sus hombres clave. A partir de los años 50, incremento de la guerra fría y desarrollo del maccarthysmo en los Estados Unidos, es cuando deciden intervenir en "el caso español". Julián Gorkin es el director de *Cuadernos*. En España Enrique Gironella fue el principal valedor de Dionisio Ridruejo para el proyecto. El hombre con más poder en el mismo era su secretario general, John Hunt, plenamente vinculado a la CIA.

Las reuniones de Munich, del 5 al 8 de junio de 1962, provocaron un movimiento fuerte de repulsa en la España de Franco. Descalificación y persecución no violenta de sus asistentes. Según cuenta en sus memorias su primo, Franco le dijo refiriéndose a Ridruejo: "Considero comprensible el despecho de este hombre que obra impulsado por ambiciones políticas no alcanzadas y por un sinfín de envidias y rivalidades políticas". Era una forma de entender lo que mueve a los políticos, sin entrar en las causas que llevan a unos y a otros por distintos senderos. El propio Ridruejo en julio de 1962 publica en la revista *Ibérica* un trabajo sobre el Congreso. He aquí unas breves referencias:

> Las razones eran sin embargo graves y urgentes. Una se refería a las condiciones internas de España y otra a su porvenir internacional. Podemos dejar ahora en suspenso cualquier juicio sobre la guerra civil. En todo caso es indudable que las energías políticas promovidas por aquella guerra y las adhesiones alcanzadas en beneficio del vencedor por su misma victoria han sido quemadas en una política de pura y simple conservación del poder. Las estructuras anquilosadas neutralizan los beneficios del crecimiento natural de la economía española y dejan su eficacia moral a la vida intelectual que, contra viento y marea, busca su camino por debajo de la inquisición autoritaria del sistema. Las instituciones políticas son pura emanación burocratizada de la única institución efectiva: la institución personal encarnada por el dictador [...] prohibiendo la formación de grupos ideológicos. Depurados de servicios históricos estos

grupos –y no hay otra cosa– serían suficientes para encuadrar los sectores sociales del país cuya mentalidad y cuyos intereses interpretan. Pues bien, son los representantes de estos grupos e ideologías los que, superando el distanciamiento histórico de los más importantes, se han encontrado en Munich […] La pervivencia de un régimen que ya parecía reaccionario y anacrónico a los mismos aliados fascistas resultaba ahora una extravagancia inadmisible dentro del orden mundial definido por el resultado de la guerra […] Los reunidos en Munich, movidos por la realidad de estos análisis, han querido ofrecer a Europa el instrumento válido de negociación en la España real para integrar a éste en el Mercado Común y en la Europa política en las condiciones de paridad y dignidad que la dictadura de Franco hacía una vez más imposible".

Y en el informe a la Administración Kennedy nos dice ahondando en estas ideas: "En todo caso debe formarse el instrumento de gobierno capaz de ofrecer a España una alternativa pacífica y democrática *impidiendo* (subrayado mío) que a la caída del Dictador se cree el vacío político y hagan explosión las fuerzas de la subversión extremista".

Propugna para su partido y esta alianza tutelada por la CIA –por otra parte dentro del juego de la política de aquellos momentos, si los yanquis ponían el dinero para esta oposición eran los soviéticos quienes mantenían en pie la emisora de Bucarest del PC– lo siguiente: "Respecto al instrumento de difusión radiofónica hay que señalar que en el momento actual no existen para el pueblo español otros medios de información que los del Régimen monopolista y la Radio Comunista de Praga (mal informado) mientras la oposición democrática, que generalmente es la generadora de los estados de opinión ha de permanecer al margen".

Ridruejo, que exculpa al falangismo de las culpas que se le atribuyen por haber carecido de fuerza real para intervenir en la política del Estado, salvo en el Ministerio de Trabajo, dada su inoperancia y contradicciones entre ideología y poder, pide ahora su autodisolución que incluye a la llamada auténtica Falange.

En su análisis de las huelgas de 1962, sobre todo las mineras de Asturias, varias veces insiste en que el Régimen no les ofreció un frente represivo (¿justificación para Fraga?) y que respetó en todo caso sus reivindicaciones. E insiste: "Es indudable que los replanteamientos de lo que se suele llamar "izquierda falangista" guardan estrecha relación con la situación de hecho que las huelgas pusieron en evidencia". Y contrapone esta "permisividad" del Régimen con la reacción "represiva y alarmista" al desafío de Munich. Por eso, pese a "cierta tosquedad de sus ideas" reivindica al "asombrosamente inteligente Fraga", diciendo de él: "No deja de ser un falangista, aunque de la cuerda liberal (¿es así como entiende el liberalismo al que se adscribe?) pero tampoco deja de ser un monárquico, si bien se le atribuye parte de la invención del proyecto presidencialista. Reivindica todas las nuevas orientaciones que hemos consignado y no aparece apoyado en un sector más que en otro. Con él llegan al poder hombres de una generación que parecían estar condenados a una víspera eterna".

Fraga tuvo siempre una actitud deleznable, miserable, como censor y como hombre represivo, que puso de manifiesto en el caso de Julián Grimau. No así Dionisio Ridruejo que definió su ejecución como "un acto cruel, absurdo". Y añadió: "Este estado de guerra continuada es la primera explicación que define, en primera instancia, la naturaleza del Régimen español […] Es un acto que define el estilo del poder personal. Un acto, en cierto modo, de reconquista, con el que quiere derribarse de un manotazo el castillo de naipes levantado por los colaboradores reformistas, europeístas, liberalizantes, del propio Régimen, obligándoles por el hecho consumado a reconocerse pura y simplemente cómplices de un sistema de violencia y autoridad brutal".

Las cartas de Ridruejo escritas desde el exilio parisino nos van moldeando –dentro de la rigidez y encubrimiento de sinceridad que toda correspondencia conlleva– al político y al ser humano. Desde el 14 de junio de 1962 al 22 de abril de 1964, se va confirmando el periplo de soledad humana y de la nueva actividad política, la búsqueda de un espacio en el que desarrollar esta labor, el análisis de una introspección personal: los paseos a la orilla del Sena corren parejos a los mítines políticos, las noches sin abrazos a las comidas conspiratorias, la búsqueda de apoyos económicos al recuerdo ▶

del perdido esplendor de su familia. En sus textos encontramos al hombre que ya ha cumplido cincuenta años de edad y está en la última fase de su vida a través de la correspondencia fundamentalmente con su mujer.

14 de junio de 1962. Esboza su vuelta a la política no ya como crítico o teórico sino como organizador: cambia la Falange por la acción democrática, el fascismo por el liberalismo. "No me apresuro a volver ni a aceptar la residencia en Fuenteventura –que es una isla dura pero preciosa– o en Carabanchel. Tengo mejores cosas que hacer por el momento. Cuando estas cosas estén hechas, volveré a España seguramente y que *ellos* tomen la responsabilidad".

27 de junio 1962. Sus nuevos aliados. Lejanos ya Franco, Mussolini, Hitler, busca ahora a los vencedores europeos: Maurice Fauré, Guy Mollet, Pierre Mendes-France. Y escribe: "Y mejor aún los hombres USA. El Congreso por la Libertad de la Cultura nos ha acogido, nos da oficinas independientes y medios discretamente generosos. Estamos ya metidos en faena".

El factor humano:

"París es, como tú sabes, una ciudad donde basta con pasear por la calle para estar interesado y contento. Pero es dura como todas las ciudades grandes. Y para mí es duro también estar sin casa y errando todo el día. Sin embargo no me pesa aún y lo aguanto bien […] En estos últimos tiempos estoy –ya lo sabes– un poco tímido y desorientado contigo […]".

17 de febrero de 1963. Van transcurriendo los días, los meses. Surge el desánimo: "El cansancio físico y la impresión de estar viejo […] La idea de que cuanto se hace carece de sentido y de que las personas que nos rodean no tienen interés alguno y de que uno mismo es un pobre iluso […] y en cierto modo de que uno está solo […] y sin ningún punto de apoyo verdadero: sin ese centro de seguridad que nos afirma y que, si a mano viene, sirve para descansar la debilidad sin mucha vergüenza. En fin, son sentimientos pasajeros y, más o menos han pasado y me sobrepongo.

1 de mayo de 1963. Su auténtica ideología política:

"Tengo algunos proyectos en marcha que darán que hacer si no se malogran. No podemos dejar que nos encierren entre los dos temores clásicos: el de los monstruos que gobiernan y el de la punta opuesta a la que favorece incluso cuando se los persigue. Algo se hará".

Murió casi medio año antes de la desaparición de Franco. Hubiera sido, sin duda, un personaje importante y activo en la llamada transición. ■

Andrés Sorel

La mujer en dos viajes literarios de Dionisio Ridruejo: *la fundación del reino,* una obra de teatro inédita, y cartas íntimas desde el exilio

NICOLÁS MIÑAMBRES

Palabras previas

Es posible que el epígrafe de estas líneas resulte, si no desconcertante, cuando menos, extraño. No lo es tanto si se tiene en cuenta que la obra de Dionisio Ridruejo es el reflejo habitual del pensamiento y de la ideología de cualquier autor. Es por ello por lo que este trabajo pretende poner en relación dos momentos decisivos del escritor soriano: los años cuarenta (la obra de teatro *La fundación del reino (Comedia de mitos)* está fechada en 1943) y *Cartas íntimas desde el exilio (1962 y 1964)*.

Aunque es difícil descubrir la conexión entre ambas obras, sirva de ejemplo la actitud de Dionisio Ridruejo ante la mujer, sobre todo, la actitud literaria presente en *La fundación del reino (comedia de mitos*) y en su epistolario *Cartas íntimas desde el exilio.* Se trata de miradas diferentes. En la primera, se descubre una mirada culta, idealizada, mitológica, y, en la segunda, se presentan testimonios epistolares muy humanos.

La fundación del reino se inscribe en la producción dramática del escritor, centrada esencialmente en los años cuarenta. Quien esto escribe maneja fuentes directas de la obra: dos copias mecanografiadas, con anotaciones personales del autor, que le han sido amablemente facilitadas por los herederos de Huberto Pérez de la Ossa, escritor y director de teatro que no ha recibido el merecido trato crítico. Una de las copias reproduce *El pacto de la vida*, obra editada; la otra, *La fundación del reino*, es obra inédita. En ella se centrarán estas líneas.

Mitos como reivindicación femenina

En un cuaderno de 27´5 por 21, de 83 páginas (mecanografiado a doble espacio, salvo en las acotaciones, grapado en dos sólidos puntos) presenta la obra Dionisio Ridruejo sin fecha, pero con una acotación en la última página, reproducida de forma literal:

LA FUNDACIÓN DEL REINO

(Comedia de mitos)

(En letra personal, "por Dionisio Ridruejo")

"Dedicatoria:
A Mª Teresa y
José Giménez Rosado,
Esta comedia escrita bajo
Las noches del 12 y 13 de Febrero
De 1943, para tener que leerles
Sin mujer
No hay engendro ni saber
A. Machado

La obra se ubica en un marco clásico de imposible localización: "Los geógrafos nunca podrán localizar el reino del príncipe Augusto porque, aunque situado entre un Oriente y un Occidente sujetos a dos Imperios como lo estuvieron muchas veces, el reino es utópico". La misma libertad se toma respecto al tiempo: "el autor se permite todas las libertades del anacronismo. A efectos decorativos podría aconsejarse situar la acción en los albores del Renacimiento".

Parecida libertad se observa en el trato de los personajes: "Los personajes de esta obra no tienen otra relación con los personajes históricos, legendarios o fabulosos a que alude su nombre que el de participar lejanamente del aura mítica que de aquellos se desprende a excepción de don Juan, más acepado". No debe olvidarse una observación más: "Los personajes de esta obra son personajes representativos llevados al extremo de la exageración". Ninguno de ellos es humano ni trata de obedecer a una lógica humana" (pág. 2)

Es esencialmente una valoración, entre personal, religiosa y feminista, de la mujer, que en la representación adopta tres formas y tres nombres: Judit, Ruth y María. Tres mujeres bíblicas de larga tradición en la cultura cristiana.

Las cartas íntimas desde el exilio, un viaje sentimental

En unas reflexiones personales, Dionisio Ridruejo, recuerda: "En el 62 hice un viaje –que un día u otro lo contaré al lector– a causa del cual hube de quedarme en París, haciendo una vida como de estudiante, durante un par de años que, de no obstinarme muy de veras, se hubiera prorrogado indefinidamente". Se trata de una ruptura psicológica, por cuanto Dionisio Ridruejo va a convertirse en un exiliado político, condición que él no quiere que sea definitiva. Había asistido al IV Congreso del Movimiento Europeo, celebrado en el hotel Regina de Munich, y los resultados de aquel encuentro lo convirtieron en un represaliado. De ahí su decisión de permanecer en París, con otros amigos pertenecientes al partido socialdemócrata que habían empezado a organizar al salir de la cárcel en 1956.

Las cartas son una suerte de cesura literaria. Dionisio Ridruejo no pretende hacer una obra de arte, ni escribir esas cartas a las que Jordi Amat y Jordi Gracia se refieren como cartas que "fueron escritas para ser usadas". Estas treinta muestras epistolares "pertenecen en cambio –escriben los editores de la obra– a una cuerda epistolar distinta, íntima y privada, incluso a veces puramente doméstica". Van dirigidas a Gloria Ros, su mujer, como la crónica íntima de una situación personal, lo que hace de estas cartas "el sismógrafo de la añoranza". Dionisio Ridruejo lamenta su situación, pero sobre todo lamenta la situación de Gloria, su mujer, y la de sus hijos. Escribe y envía su correspondencia en condiciones muy personales y por procedimientos diversos. Todas las citas de este trabajo están tomadas de la edición de Jordi Amat y Jordi Gracia[1], *Cartas íntimas desde el exilio* (1962-1964).

En esos momentos, resulta reconfortante la acogida que recibe por parte de Víctor Hurtado y de María Luisa, de quienes habla elogiosamente a Gloria, su esposa, el 14 de junio de 1962, en la primera carta: "Mis huéspedes son encantadores, liberales y comodísimos. He resuelto, por otra parte, el problema económico inmediato, para mí y mis compañeros. Ninguna preocupación pues, en este aspecto, durante algún tiempo". Y añade en otra carta: "No he conocido gente más liberal, fina, bondadosa y simpática. Son un punto bohemios, lo que hace comodísima la convivencia" (pág. 33).

Aparte de su contenido (variadísimo por las condiciones en que vive Dionisio Ridruejo y el ▶

1 RIDRUEJO, Dionisio, *Cartas íntimas desde el exilio (1962-1964)*, ed. de Jordi Amat y Jordi Gracia, Madrid, Fundación Banco Santander, 2012.

objetivo de su estancia en París) las cartas ofrecen una detallada visión psicológica, plena de sentimiento, como se observa en la carta del 27 de junio de 1962, una de las más extensas: "En estos últimos tiempos estoy –ya lo sabes– un poco tímido y desorientado contigo. Tu carta, sin embargo, es bastante mona, llena de ánimos y hasta con alguna chulería que otra muy divertida. Me anima mucho a decirte que te quiero y todos los días, de un modo o de otro, te necesito. Sin embargo quiero que hagas lo que realmente quieras hacer". La carta (en la que se incluye una larga relación de pedidos domésticos) termina en una prolija despedida, presentada en líneas diferentes, no en línea tirada: "No te torturo más con la letra que se va haciendo cada vez más imposible. Veo todos los días la cara de bruja de Gloria. Y la cara de Kim-Carrucho, tan rica. Y te veo a ti a todas horas. Os adoro. Besos y besos. Dionisio".

Esta despedida es una suerte de anticipo del sorprendente repertorio de *formas de adiós epistolar*, personales y muy bellas de las cartas posteriores: "Pienso en vosotros todo el día. Con muchísimo amor"; "Y no me olvides completamente. Te quiero mucho y pienso"; "Y te veo a ti a todas horas. Os adoro. Besos y besos"; "Dales a los niños un tirón de orejas y muchos besos enseguida. Y a ti uno por cada hora". Los envíos de besos abundan, incluso con irónica gradación o diferencia: "Muchos besos a los niños, muchos más para ti y algunos para la familia". Las formas se acaban a veces: "Abraza a todos los amigos y besa varias veces a los niños"; "A ti no sé qué enviarte. Pienso en ti todo el tiempo y me apena tanto no ver las cosas nuevas contigo que eso lo estropea todo. Te quiero". No faltan curiosas estructuras subordinadas: "Os quiere que os adora".

Roma, ciudad que le provoca una profunda emoción, es escenario para la recuperación del recuerdo familiar apasionado: "Pensando mucho en ti y en nuestras dos preciosidades, voy a dar el último paseo por Roma. Te quiero definitivamente". A veces la expresión se adelgaza con delicadeza: "Muchísimo cariño. Besos a todos" y se actualiza en presente: "Os beso con mucho amor", "Te beso". No faltan curiosas referencias a estas expresiones de cariño: "Hay primavera en París. No te digo que te quiero porque no te gusta, pero es así". No faltan en estas despedidas inesperadas interpretaciones psicológicas: "me parece que seguiré siendo el 'despistado de papá', lo que no me desagrada del todo porque pitorrearse es una forma de querer. Pero a ti te quiero sin pitorreo; y muchísimo. Y a los monos. Abrázalos y recibe muchos besos de D". El efecto afectivo de su familia se hace real en alguna despedida: "Nada nuevo por ahora. Conservo vuestro calor para una buena temporada, lo que es bueno y un poquito triste. Gracias y mi cariño tiernísimo para los tres. Besos". Hasta aparece de forma involuntaria una deliciosa metonimia referida a los hijos: "Besa a nuestros "problemas" con mucha ternura. Te beso". Y… la hipérbole amorosa habitual: "A ti todas las cosas de amor que puedas imaginar".

No hay duda de que el sentimiento que manifiesta es fruto de una sensibilidad afectiva exacerbada que caracterizó siempre a Dionisio Ridruejo. No sería descabellado pensar que tenga sus raíces en la delicada infancia vivida por el escritor soriano, huérfano a los cinco años y con dos hermanos varones muertos también, criado entre mujeres, y llevando a cabo sus estudios en diversos internados.

Su compromiso humano, además de ideológico, se hace patente en su "Advertencia sobre los límites del arrepentimiento", publicado en *Escorial* (num. 2, diciembre de 1940), donde defiende la conservación de los principios humanos esenciales: "Nuestra generación –nacida entre la desolación de las ruinas– más se ve aficionada a construir que a derribar, y, en orden a estatuas, ídolos y ornamentos, más a salvar los que pueda que a demolerlos todos irreflexivamente, como (por justa defensa quizá) hicieron otras generaciones anteriores y más alegres". Pero no se trata de una actitud bobalicona e irreflexiva: "Porque todo lo que hallemos endeble, falsificado o inútil preferimos incluirlo en la desenfada e higiénica retirada de los escombros".

No son extrañas las expresiones de adioses anteriores, teniendo en cuenta que se trata de un hombre que confiesa: "En realidad –te lo decía– vivo en sociedad de hombres solos, lo que es árido para mí, pero irremediable" (pág. 52). Este hombre solo será el que le describa sensaciones amorosas muy bellas, pero henchidas de tristeza, por no poder compartir ▶

Gloria de Ros y Dionisio Ridruejo en un viaje a Paris en el año 1962.

ciertos momento, humildes, pero evocadores: "Aunque no dejo de sentir alguna timidez al decírtelo, la verdad es que te echo de menos en casi todos los momentos y particularmente en los buenos. Si veo algo particularmente bonito, si veo una buena película, si una tarde es especialmente hermosa o incluso si tomo un plato de frambuesas. Y también, a veces, de otras maneras"(pág. 44).

Referencias espaciales en las cartas

El cometido que Dionisio Ridruejo tiene encomendado le obliga a llevar a cabo viajes frecuentes a diversas ciudades, lo que da lugar a una mirada distinta en cada caso. Si se trata de compromisos políticos, el paisaje puede llegar a ser hostil, como ocurre cuando, en condiciones heroicas, salen de Barcelona, el 27 de junio, en dirección a Múnich: "El sábado de mañana –después de retrasarnos en el camino por una avería del coche– nos echamos a la montaña y todo fue como la seda. Bueno, un poco menos suave porque yo noté que iba a cumplir 50 cincuenta años. Cuando pasamos la cumbre tenía el corazón como un cachorro y estaba cansado como un anciano reumático. Hubo que echarle eso que suele decirse para tirar entre pinaza y pedruscos una horita más". Tal vez por lo decisivo de la expedición política, Munich pasa desapercibida a efectos descriptivos.

Aunque se trate de ciudades que él ve como muy bellas, como es el caso de Estrasburgo, Brujas o Bruselas, su mirada se transforma en una descripción sucinta y convencional: "Pasé otro día entero en Estrasburgo y eso sí merece la pena. Es una ciudad bellísima, con sus canales y casas pintadas. Pero todavía es más hermosa Brujas –con canales también y donde no se ha estropeado nada. Es un ambiente perfecto, con un poco de melancolía y ahora con muchísima primavera. En fin, Bruselas está muy cambiada, con mucho edificio nuevo un poco desconcertante. La plaza del Hotel de Ville –en cambio– sigue siendo un prodigio teatral con sus casas llenas de esculturas, como retablos, y adornos dorados" (pág. 90).

Son descripciones casi impresionistas, pero sin vida, sin ese hálito especial que tiene París, evocada en el párrafo siguiente: "Y otra vez París, donde ha estallado el verano –aunque no será para tanto–. Todo está espléndido de flores y hojas. Es una maravilla pasear. Penas que no estés conmigo". La sensación estética ante París es invariable, como se observa en distintos momentos.

Algo parecido ocurre con Ginebra (cuya descripción se limita a un vago "nevaba todo el tiempo y el lago era de una vaguedad finísi-

ma") o con las ciudades de Estados Unidos, de evocación muy elemental. "NuevaYork –escribe– es un espectáculo en algunos momentos extraordinario y en cualquier de ellos nuevo y distinto". No es mucho más explicito al hablar de Washington: "Washington es algo mejor; es una ciudad bellísima construida en un parque sin destruir el parque. En un sitio y en otro la vida no está, sin embargo, calculada por extraños y pasajeros; están hechas para la instalación. Lo que quiere decir que son poco fatigosas (empezando por los mismísimos pies). He visto mucha y muy buena pintura, muchos y buenos paisajes –claro es– todos los rascacielos que hay en N[ueva] Y[ork] y todos los mármoles blancos neoclásicos que hay que ver en W[ashington]".

Roma, la belleza y la pasión

El 7 de diciembre de 1962, con membrete del "Ristorante Trevi, 104", Dionisio Ridruejo escribe a su esposa una encendida epístola haciéndose eco de las bellezas de la ciudad y, sobre todo, del impacto emocional que le producen: "Llevo, como ves, unos días en Roma [...] Han sido unos días de una enorme exaltación [...] El vagabundeo por las calles ha sido para mí un diálogo interminable, casi siempre contigo, a veces con la misma Roma y a veces me he sorprendido diciendo 'te amo' en alta voz no sé si a ti o a ella o a ella con tu recuerdo dentro".

Se crea así en el escritor una sensación de plenitud próxima a un cierto panteísmo: "Pero la profundidad del sentimiento no me hacía infeliz. Por el contrario, me he sentido vivo como pocas veces, diciéndole 'sí' a cada momento y a cada cosa. Es curioso que cuanto más viejo voy haciéndome más positivo me es todo lo de la vida, más me conmueve y me exalta todo, con momentos de una plenitud increíble. Creo que a veces, según paseo, debo parecer tonto, sonriendo a las parejas que se quieren, a los gatos, a los árboles o lo muros de tanta madurez. El presente se me hace completísimo y la nostalgia no hace más que endulzarlo. Es como un estado de enamoramiento por todo pero ya más tranquilo, sin impaciencia de más" (pág. 61).

No falta un delicado y sutilísimo efecto *fisiológico*, muestra precisa del amor en lejanía: "A pesar de ello, de vez en cuando me dolía el costado –esto es, el sitio donde debía estar tu brazo puesto sobre el mío– con un sentimiento de ausencia muy tierno". La sensación es tan intensa que Ridruejo no quiere dispersarla en el trato con personas a las que conoce: "Pero, como te digo, siempre que he podido me he quedado solo para que nadie me pudiera distraer de Roma y de nuestros momentos felices". No es extraño que sueñe con una próxima visita con su esposa, convencido del valor terapéutico, físico y psicológico, de la experiencia: "Tengo que volver aquí en breve y si consigo financiación se me ocurre que podrías venir tú también y pasarnos aquí quince o veinte días. Es posible que esto te hiciera mucho bien y se te resucitara ese corazón que tanto castigas. ¿Y cómo estás ahora de ánimos para vivir? Me da vergüenza tener yo tantos y no poder hacerte una transfusión de ellos ¿O aún será posible? Tengo ilusión de que Roma nos ayudaría" (pág. 62).

Conclusión

Los textos analizados en las líneas precedentes no presentan en apariencia relación alguna entre sí. Entre ellos hay diferencias sensibles, explicables en buena medida por esa diferencia cronológica, casi un cuarto de siglo, y por su género literario, el dramático y el epistolar. Es obvio que el pensamiento y el sentir de Dionisio Ridruejo han evolucionado profundamente. *La fundación del reino* es obra convencional, deshumanizada, con sentido esteticista. Es fruto tal vez de aquel espíritu en el que se inscribe el contenido de revistas relevantes como *Vértice*, *Escorial* o *Garcilaso*, hogar poético de la poesía arraigada, cultivada por Dionisio Ridruejo.

Las cartas finalizan con la que escribe el 19 de marzo de 1964. No hay en ella sensación de final de esa actividad epistolar. Y sin embargo son textos de gran hondura humana. Aun cuando Dionisio Ridruejo no descubra novedades especiales ni dé noticias llamativas. ■

Nicolás Miñambres

"Los fusilamientos de la Moncloa", un soneto de Dionisio Ridruejo

JOSÉ ENRIQUE MARTÍNEZ

Este artículo se centra en "Los fusilamientos del 3 de mayo", un soneto de Dionisio Ridruejo sobre el conocido cuadro "Los fusilamientos del 3 de mayo en la Moncloa", que Goya pintó en 1814 y que se guarda en el Museo del Prado. A lo largo de 2012 se conmemoró la promulgación de la Constitución de 1812, fraguada en una ciudad, Cádiz, asediada por unas tropas francesas que habían iniciado la ocupación de la Península con la violenta represión que Goya expresó en una de las cimas de la pintura universal. El soneto de Ridruejo se incorpora de manera indirecta al recuerdo doloroso de una guerra que, sin embargo, alentó en los españoles el aire de libertad que significó aquella constitución, pese a su escasa vigencia, pues Fernando VII la derogó apenas dos años después.

Poesía y pintura se llamaron hermanas porque fueron artes que a lo largo de los siglos tendieron lazos recíprocos que han sido estudiados con profusión. El tópico de estas relaciones tuvo feliz acuñación con Horacio: *Ut pictura poesis*. Detrás del tópico hay toda una historia de intereses y de interpretaciones abusivas, a las que aquí no podemos referirnos. Los poetas, por su parte, mantuvieron abierto siempre el diálogo entre las artes, muy fecundo, por ejemplo, en nuestro Siglo de Oro y, por supuesto, a lo largo del siglo XX y los años que van del XXI. Aunque las relaciones entre poesía y pintura pueden ser de muy diferentes tipos, este trabajo se centra únicamente en un soneto de Ridruejo sobre un lienzo goyesco, con pertinentes referencias a otros poemas que han incidido también sobre la misma obra pictórica.

Los biógrafos de Goya aluden a la conmoción que la guerra supuso para el pintor aragonés:

> Los sucesos de 1808, la invasión francesa y la Guerra de la Independencia suponen una conmoción nacional. Goya permanece en Madrid y asiste al 2 de Mayo. En octubre va a Zaragoza, llamado por Palafox para preparar un cuadro nunca realizado, que exaltase la defensa de la ciudad durante los primeros "sitios", pero en

diciembre está de nuevo en Madrid y presta juramento a José Bonaparte, pintando incluso, el año siguiente, un cuadro alegórico en homenaje al nuevo rey por encargo del Ayuntamiento.

La guerra va a constituir el punto de partida de una nueva crisis. Goya vive dramáticamente la contradicción y el desgarramiento entre sus convicciones liberales e ilustradas –y por lo tanto filofrancesas– y la realidad feroz de la invasión, los abusos y crueldades de las tropas de ocupación. Su vieja confianza en el poder de la razón y de las "luces", se ve desbordada por la evidencia de la violencia y la sangre en una guerra irracional. Las notas, dibujos y apuntes de estos difíciles años (en los cuales permanece en la corte y realiza algunos retratos, una serie de pequeñas pinturas de temas dramáticos, desesperados y violentos, y algunas composiciones grandes de temas populares y directos, como las *Majas al balcón*, la *Maja y la Celestina*, etc.) desembocaron luego en la serie grabada de los *Desastres de la guerra*[1].

Los *Desastres* los comenzó Goya en 1810 y los terminó en 1820. El cuadro "Los fusilamientos de la Moncloa" lo pintó en 1814:

En 1814, al regreso de Fernando VII, Goya retrata al rey Fernando y a Palafox y, aun antes de la llegada del primero, el Consejo de Regencia atiende su petición y le encomienda la realización de dos grandes lienzos para, como él mismo dice en su instancia, "perpetuar por medio del pincel, las más notables y heroicas hazañas o escenas de nuestra gloriosa insurrección contra el tirano de Europa". Son los dos famosos lienzos con la *Carga de los Mamelucos* y los *Fusilamientos del 3 de Mayo*, obras capitales de su producción, piezas maestras de algo que es ya el expresionismo moderno, al deformar la realidad para intensificar el valor de lo representado, rebasando así lo temporal, circunstancial y anecdótico, levantándola al plano universal de proclama contra todas las violencias[2].

El cuadro de Goya tiene como referente el intento del general napoleónico Murat de atemorizar a la población civil amotinada contra los franceses por medio del fusilamiento de centenares de patriotas en el Salón del Prado y en los Campos de la Moncloa durante la madrugada del 3 de mayo. Con toda su fuerza épica y trágica, Galdós noveló los hechos del dos de mayo y los fusilamientos que siguieron en el tercero de sus *Episodios nacionales*, titulado *El 19 de marzo y el 2 de mayo*. El cuadro de Goya ("El escarmiento / del más espantajazo / fusilamiento", como lo vio Alberti en su libro *A la pintura*) aparece dividido en dos partes, representadas, a un lado, por los civiles, unos muertos, otros horrorizados ante la muerte inminente, siendo el más destacado el personaje central por el color blanco de su camisa y el pantalón amarillo, que además parece recibir de lleno el foco de luz sobre su figura y que ha sido visto –manos en cruz y llagadas– como un Cristo inocente; al otro lado –caras ocultas, sin rostro– un grupo de seis soldados que apuntan sus fusiles hacia los patriotas españoles; al fondo, la montaña del Príncipe Pío, diferentes edificios de Madrid y la turbadora noche cubriendo de negrura el resto del cuadro y del campo. Es este cuadro el que verbalizó Ridruejo, con el precedente de otro soneto de Manuel Machado sobre el mismo lienzo. Poemas ecfrásticos son los dos, por cuanto la écfrasis es una figura retórica descriptiva que "pone ante los ojos" del lector, con viveza, el objeto ausente, en nuestro caso, un cuadro. Écfrasis, en la actualidad, tiene ese significado: descripción verbal, poética, de una obra de arte.

Me referiré brevemente al poema de Manuel Machado titulado "Los fusilamientos de la Moncloa" para establecer después algún lazo de unión con el de Ridruejo. Como ha señalado José-Carlos Mainer, a los modernistas les gustaba practicar este tipo de poemas que describían literariamente una obra plástica:

De los muchos que se aplicaron a ésta, el mejor fue, con diferencia, Manuel Machado. Puede que fuera el primer poeta español que describió convincentemente un cuadro, a la moderna usanza: lo hizo hacia 1900 con uno de los *Felipe IV* velazqueños [...]. El poema es espléndido, como todos los de la serie *Museo*, que están en su libro de 1907, *Alma. Museo. Los cantares*. Por eso los incorporó a un nuevo conjunto de sonetos, *Apolo. Teatro pictórico*, de 1911, que

1 PÉREZ SÁNCHEZ, Alfredo E., "Introducción general" a *Goya. Caprichos, Desastres, Tauromaquia, Disparates*, Madrid, Fundación Juan March, 1986, págs. 7-8.
2 Ibídem, p. 8.

reunió, sin duda, lo mejor de su taller ecfrástico: hay mayoría de cuadros del Prado –entre otros […], *Los fusilamientos de la Moncloa*, de Goya, con "un halo amarillento que horripila" surgido del farol del primer plano–[3].

El soneto de Machado es el siguiente:

LOS FUSILAMIENTOS DE LA MONCLOA

Él lo vio… Noche negra, luz de infierno…
Hedor de sangre y pólvora, gemidos…
Unos brazos abiertos, extendidos
en ese gesto de dolor eterno.

Un farol en tierra casi alumbra,
con un halo amarillo que horripila,
de los fusiles la uniforme fila,
monótona y brutal en la penumbra.

Maldiciones, quejidos… Un instante,
primero que la voz de mando suene,
un fraile muestra el implacable cielo.

Y en convulso montón agonizante,
a medio rematar, por tandas viene
la eterna carne de cañón al suelo.

En el poema hay mucho elemento ecfrástico (noche negra, sangre, brazos abiertos y extendidos, gestos de dolor, etc.), pero quiero destacar la asunción del dolor sobre todo, la vivencia de la trágica escena del cuadro hasta hacer nuestro, del lector, el llanto de los que van a morir por "la uniforme fila, / monótona y brutal" que apunta con sus fusiles. Y entre otros aspectos dignos de señalar, es preciso relevar el verso final, que trasciende el hecho concreto representado en el cuadro hacia un sentido universal: si antes había aludido el poeta hacia "ese gesto de dolor eterno", el verso último, muy aliterado, alude a los que siempre y en todas partes son los perdedores, "la eterna carne de cañón al suelo".

Muchos años después escribió Dionisio Ridruejo su soneto sobre el cuadro de Goya. El poeta Ridruejo cultivó el soneto con asiduidad, signo externo de su inclinación clasicista y formalista. El soneto es el molde más frecuentado en *Primer libro de amor* (1939) y en *Poesía en armas* (1940), libros de los años iniciales del poeta. Estaba preparado para publicar en 1943 todo un libro con dicha forma métrica, *Sonetos a la piedra*, que el propio Ridruejo hace derivar temática y técnicamente, en su arranque al menos, de los celebrados sonetos de Gerardo Diego "Al ciprés de Silos" (*Versos humanos* (1925) y "Giralda" (*Alondra de verdad*, 1941) y de la décima de Guillén a la "Estatua ecuestre" en *Cántico*, piezas marmóreas y exactas, si este adjetivo conviene a la poesía, aunque templadas por la lectura de determinados sonetos de Quevedo. El soneto "Los fusilamientos del 3 de mayo" fue escrito, al parecer, bastante más tarde. De hecho, en libro no fue publicado hasta 1979, dentro de la serie *Otros sonetos figurativos*, que fueron escritos, según rezan las fechas inscritas junto al título, entre 1934 y 1942[4], por los mismos años de los *Sonetos a la piedra*, publicados, como ya hemos indicado, en 1943. *Otros sonetos figurativos* proceden, en origen, de la desmembración del poemario *En la soledad del tiempo*, publicado en 1944. De la edición posterior[5], separó *Cancionero en Ronda* y los mencionados sonetos figurativos:

> Lo que aquí nos interesa más es declarar que de los sonetos agrupados que incluía aquel libro en sus varias ediciones, he separado los que tienen carácter más objetivista para que sirvan de base a un libro nuevo, que aparece en este volumen con el título de *Otros sonetos figurativos*[6].

Aunque la edición de los sonetos figurativos lleva las fechas 1934-1942, como ya hemos adelantado, el propio Ridruejo indica que son sonetos de distintas épocas, "y otros más modernos (de 1950 a 1959) e incluso de hace pocos años como los de '3 de mayo'...", que, por lo tanto, habrá que situar, en cuanto a su escritura probable, en los comienzos de la década del setenta. No es la única composición de inspiración pictórica; en el mismo libro, figuran sonetos inspirados en sendos lienzos de Leonardo, el Greco, Giogione, Vermeer y Velázquez (dos ▶

3 MAINER, José-Carlos, "Pinturas a pluma, poesías a pincel", en *El País*, 4 de enero de 2007.

4 RIDRUEJO, Dionisio, *Otros sonetos figurativos (1932-1942)*, en *Primer libro de amor. Poesía en armas. Sonetos*, ed. del autor, Madrid, Castalia, 1976, págs . 210-228.

5 RIDRUEJO, Dionisio, *Cuaderno de Rusia, En la soledad del tiempo, Cancionero en Ronda, Elegías*, ed. de Manuel A. Penella, Madrid, Castalia, 1981.

6 RIDRUEJO, Dionisio, "Introducción" a *Primer libro de amor. Poesía en armas. Sonetos*, ed. del autor, Madrid, Castalia, 1976, pág. 20.

sonetos en este último caso). Transcribimos el soneto sobre el cuadro de Goya:

LOS FUSILAMIENTOS DEL 3 DE MAYO
(Goya)

Una camisa vale una bandera
en un cerro de muertos. Su aspaviento
crucificado palpa las tinieblas
con tres tizones de un horror oscuro.

Abajo el cubo de una luz rastrera
acusa los carmines de la sangre
y el cuero torpe de pisar racimos
bajo medio horizonte de fusiles.

El blanco es libre frente al gris manchado
de sombrío verdín en la muralla
que apunta, se fusila, se condena.

Lejos las tierras verdes alborean
un tricolor de salvación en vano
y el fango rojo pudre la esperanza.

Si establecemos un somero contraste con el soneto de Manuel Machado transcrito anteriormente, observamos que el primer cuarteto de sentadas composiciones se centra en la figura central del cuadro goyesco: el hombre-cristo de camisa blanca que parece expresar vigorosamente el grito más airado contra la violencia. El segundo cuarteto de cada uno de los dos sonetos alude a la luz que en el cuadro se proyecta en la misma dirección hacia la que apuntan los fusiles, destacados en "uniforme fila" en Machado y como "medio horizonte de fusiles" en Ridruejo. Si el poeta sevillano se fija en la violencia ciega de la fila brutal de los soldados franceses, a Ridruejo le impresiona lo que la luz alumbra en el suelo: sangre y pueblo masacrado. Los tercetos patéticos de Machado se sustancian en Ridruejo en una interpretación poética de la gama cromática del cuadro.

El soneto de Ridruejo, en concreto, y en breve comentario, enfoca la mirada sobre distintos elementos del cuadro: el primer cuarteto, como hemos indicado, sobre la figura descollante entre los que van a ser fusilados, el joven de camisa blanca que alza sus brazos: un "aspaviento crucificado", en hermosa metáfora que alude probablemente al rango expresionista de su exaltado gesto de protesta; en el segundo cuarteto, la mirada desciende hacia la luz que ilumina precariamente las figuras desde el suelo y descubre el rojo de la sangre en la tierra y las botas del cadáver del primer plano ("el cuero torpe de pisar racimos"); el primer terceto enfrenta el blanco de la luz (signo de libertad) que da en los rostros de los condenados, al "sombrío verdín en la muralla que apunta", donde "la muralla" alude metafóricamente a la columna en formación de los soldados franceses, sin rostro, que fría y ciegamente disparan; el terceto final es una mirada hacia la lejanía (sin duda, la loma tras los condenados) y de ▶

nuevo hacia la sangre que mancha la tierra y que el poeta ve como símbolo de una esperanza vana de la salvación que parecía anunciar el símbolo tradicional de la primera luz del alba.

Con posterioridad al soneto de Ridruejo, otro poeta de su misma generación, pero de diferente estilo, Victoriano Crémer, escribió el poema "Los fusilamientos", inspirado también en el cuadro de Goya; el poema pertenece a su libro *Última instancia*, que publicó en 1984 formando parte del tomo II de su "poesía total" en aquel momento[7]; acaso merezca la pena su transcripción para establecer el oportuno contraste con el de Ridruejo:

LOS FUSILAMIENTOS
(HOMENAJE A GOYA)

En el jardín germinan los cadáveres.
Ángel González

Detrás de los fusiles, ay, detrás de los fusiles
se esconden.
Los senegaleses –Francia de la grandeza–,
arrastran los machetes de la selva
y cierran los ojos para espantar los miedos
y acallar las explosiones.
Desde la sombra,
en sombra convertidos.
En cualquier caso,
son españoles los que mueren.
Contra la tierra
o rechinando arenas y alambradas.
Descamisados. Pueblo. Fantoches que no ceden
frente a los senegaleses sin rostro
bajo los morriones. –Napoleón, oh, Francia–.
*
Mueren de nuevo. Siempre mueren
los mismos y son los mismos los que matan:
Pueblo alumbrado y senegaleses.
Goya
descubre el cuadro cuajado de estertores
y le embadurna de color: el amarillo
de la náusea y el blanco
de la camisa. De rodillas.
El pueblo,
desesperadamente de rodillas, muere.
Sobre los cuerpos derribados, sangre
del color de la sangre.
El tonsurado
acaso reza por los senegaleses.
En tanto, el pueblo grita, los brazos
alzados, como si midiera
las proporciones de la rabia:
"Merde" o mierda en castellano.
*
En las aguas calientes de la noche
navegan los palacios.
Ni una flor en el monte.
sangre y pueblo.
Y Goya embadurnando
el gran cartel mural de España.

Crémer acoge la mayoría de los elementos del lienzo: los que matan y los que mueren, a uno y otro lado; unos con el rostro tapado, otros a cara descubierta. Como hacía Manuel Machado, pero con palabra más calurosa, Crémer extiende el conflicto que inicialmente se refiere sólo a la tragedia española ("son españoles los que mueren") al lugar universal de los que sufren frente a los que oprimen: "Siempre mueren los mismos y son los mismos los que matan". De nuevo vuelve sobre el lienzo, sus colores, las actitudes de los cuerpos, la sangre, el tonsurado, la figura central con los brazos alzados, representando al pueblo que grita con rabia, y en el fondo del cuadro, la noche, como un mar oscuro, los palacios madrileños como barcos en ese mar, el monte pelado y la reafirmación esencial: "pueblo y sangre".

Tres poemas sobre un mismo cuadro: más objetivo el de Ridruejo, más humanizado el de Machado, más patético el de Crémer. Cada uno con su personal visión del cuadro y de la tragedia que representó y puede seguir representando: el vigoroso grito de protesta de los que nada tienen más que su arrojo o su trágica desgracia. ■

José Enrique Martínez

7 CRÉMER, Victoriano, *Última instancia*, en *Poesía 1972-1984, II*, León, Institución Fray Bernardino de Sahagún, 1984, págs. 541-649.

Dionisio Ridruejo a través de un soneto

ALFONSO GARCÍA

La historia no sale, con frecuencia, de los clichés. Y esto parece ocurrir cuando el 2012 se conmemoró el centenario del nacimiento de Dionisio Ridruejo, una figura, sin duda polémica, de nuestro pasado aún reciente, fiel reflejo de la cultura escindida a que, inevitablemente, dio origen la Guerra Civil y sus consecuencias.

Es verdad, por otra parte, que la fecha no ha traído mucho aliento en torno a su figura, aunque se hayan reeditado algunas de sus obras, especialmente *Casi unas memorias*. Las circunstancias históricas se han ocupado fundamentalmente de su dimensión política, olvidando aspectos tan destacados como la poética –aunque sea la prosa seguramente su más rica dimensión literaria–, en cuyo ejercicio se le ha situado entre los poetas más destacados de la Generación del 36. Con todas las restricciones e ironías del contexto, uno de los personajes de la novela *La enfermera de Brunete*, de Manuel Maristany, se refiere a él como "nuestro más eximio poeta".

No sé si tanto o tan poco. Lo que sigo creyendo, desde la ya lejana lectura inicial de Ridruejo, es que estamos ante un poeta muy digno que continúa la tradición garcilasista, con presencia importante del amor, la naturaleza y el paisaje y una gran preocupación formal. Y, eso sí, es un maestro del soneto, y maneja su construcción con una facilidad y fluidez realmente excepcionales.

De formación agustiniana, no es de extrañar que los *Sonetos a la piedra* (1943), que gozaron de justa y merecida fama, fuera una referencia de obligado cumplimiento que venía a testificar, a ejemplarizar si cabe, lo dicho en cuanto a tradición y preocupaciones formales. Y es que en este libro aparece el "Soneto al Escorial" –en realidad, y aunque circule con frecuencia así, el soneto XXXVI se titula "Al monasterio del Escorial en el jardín de los frailes" –, que más que al análisis propongo a la lectura:

Llanura vertical y torreada,
milicia de la piedra en el sosiego,
orden y frente del paisaje ciego
que en ella multiplica la mirada.

No mira su jardín. Disciplinada
la pasión vegetal mutila el fuego
en éxtasis de boj y, cuando llego,
hasta el alma es de piedra en la explanada.

Oh muralla gentil grave y eterna,
serena dimensión de la armonía,
alta y robusta eternidad de sueño.

Sobre el verde sin tiempo y la somera
calma del agua, que descansa, fría,
la majestad del acabado empeño.

Es verdad que el célebre monasterio ha sido motivo de inspiración o espacio recreado en la historia de la literatura española, incluso universal (recuerdo la generación de poetas embajadores hispanoamericanos), como testimonian, especialmente en el primer caso, los trabajos de Saturnino Álvarez Turienzo y José María Torrijos, entre otros.

En el caso de la poesía española del siglo XX, Pedro Salinas, Luis Cernuda, José María Pemán, Carmen Conde, Ramón de Garciasol, Ángel García López u Octavio Uña, entre otros muchos, pusieron su mirada poética sobre la "serena dimensión de la armonía". Y aunque hay reincidencias y tópicos en casi todos ellos, subrayo la consideración de "Corazón del Estado" propuesta por Cernuda y que, desde el punto de vista histórico tiene tanta razón de ser.

Así entronco con la propuesta de Dionisio Ridruejo, que permite reflejar un aspecto de su personal actitud, de su estética e ideología.

Sabido es que Ridruejo estudió Derecho en la Universidad María Cristina de El Escorial. Y que, como tantos estudiantes escurialenses con vocación lírica, estuvo inspirado en su propia "casa". Y que *Escorial* llamó a la revista que fundara en 1940 junto con Pedro Laín Entralgo y en cuyo "Manifiesto editorial" califica al Escorial como un "Estado de piedra". Muy sintomático. Más aún si anotamos que allí descansaron (1939-1959) los restos mortales de José Antonio Primo de Rivera, uno de cuyos primeros y más fervientes seguidores fue el propio Ridruejo. Nada de extraño, pues, que en los *Sonetos a la piedra* dedicara atención al complejo monacal y palaciego cuyas obras se dieron por finalizadas a finales del siglo XVI. Nada de extraño tampoco ese tono de poesía imperialista que se hace sólida

Dionisio Ridruejo junto a otros miembros de la revista Escorial fundada en 1940.

en la piedra ("el alma es de piedra"), imperialismo tan característico, en general, de los movimientos fascistas y que, en el caso de la Falange, aparece explícito en uno de sus puntos programáticos: "Tenemos voluntad de imperio…". Difícilmente se habría podido elegir un símbolo mejor para representar la concepción del Estado. Hay, por tanto, a mi juicio, un proceso de mitificación del paisaje, la historia y la arquitectura para convertirlos en un motivo ideológico que puede pasar, en muchos, posiblemente como este, desapercibidos. Si alguien, sin embargo, y teniendo presentes ciertas claves, lee los cinco sonetos dedicados al monasterio, entenderá más nítidamente este propuesta, que pretende ser, sobre todo, una invitación a la lectura con el intento último de recuperar y tener presente la poesía del escritor de Burgo de Osma.

Traigo ahora a la consideración este poema porque, en alguna medida, forma parte de mi propia historia, sentimental al menos. Lo conservo escrito en un cuaderno, copiado directamente de la pizarra en que nos lo mostraba, como explicación, un joven profesor agustino que suscitó en mí los primeros intereses por la literatura y sus mundos.

Es verdad que el tiempo me permitió añadir algunas notas a aquella lectura inicial, sobre todo la justificación del paisaje que se puede convertir en sustrato en que se adivinan, o se ven claramente, motivos ideológicos, tema recurrente en nuestra historia literaria. Entendí entonces, sobre todo, la poesía como retorno a lo clásico desde momentos históricos de su propio tiempo, que tampoco eran propicias las circunstancias para otras búsquedas. Siendo, como es, el paisaje uno de los ejes temáticos de Ridruejo, sí que se dejaba ver, a través de él, la proyección de la España heroica, incluso de la España victoriosa simbolizada en la piedra. Están unidos pensamiento y elegancia.

Advierto que la última palabra fue la que quedó subrayada en aquel viejo cuaderno escolar. La elegancia que refleja, al fin, una vivencia intelectual y emocional del paisaje a través de una proyección lírica de gran belleza. Paradojas, metáforas, contrastes, oxímoros, fuerza expresiva… Es curioso advertir, por señalar un solo ejemplo, cómo el monasterio, por su propia construcción y volumetría, nos hace pensar en cierta inmovilidad, idea que explicitó, entre otros, Martín Santos en *Tiempo de silencio*. La "calma del agua" a que alude el poeta, sin embargo, lo hace cobrar vida, en una cierta paradoja. La emoción lírica da alas al sentimiento.

Recuerdo en este apunte, que, repito, pretende, más que el análisis, el impulso a la lectura, que, además, hay en estos versos de perfecto acabado una serena espiritualidad sustentada, sin duda, en la armonía de la gran serenidad formal y en la armonía de la lengua llena de pureza y claridad. ■

Alfonso García

FINESTRA

- Viaje a Nueva Zelanda.
  Lecciones de las antípodas
  José Luis Abellán

Viaje a Nueva Zelanda. Lecciones de las antípodas

JOSÉ LUIS ABELLÁN

Viaje a Nueva Zelanda

Cuando supe que podría viajar a Nueva Zelanda, mi estado de ánimo se alteró. El hecho de pisar las antípodas –un viejo anhelo- me excitaba, pero nunca imaginé que la realidad superaría mis expectativas hasta tal punto. Y es que de verdad me encontré con las antípodas en todos los sentidos.

Desde el punto de vista de la naturaleza, descubrí una flora y una fauna muy distintas a las que conocemos en occidente. La flora, inmensa, espectacular, incorporaba especies distintas, como el *kauri* o el *pohutukawa*, árboles que, junto a muchos otros, protagonizaban aquellas selvas.

En lo que concierne a la fauna, venía a ocurrir lo mismo. Allí no hubo mamíferos en los primeros tiempos, de modo que Aotearoa –como la llaman los maoríes- se llenó de aves que encontraron en ese inmenso vergel, su paraíso particular. Alcatraces, albatros, y el famoso kiwi, se unieron a otros como el moa, el tui, el kea, el bellbird; algunos de ellos desaparecidos y otros sin alas, porque, al vivir en una naturaleza tan privilegiada, no necesitaban desarrollarlas.

Esa enorme masa forestal fue visitada en primer lugar por los maoríes, que venían de otros lugares de la Polinesia y se quedaron en Nueva Zelanda, desarrollando una cultura propia, que se hizo con el tiempo compatible con la de los colonos ingleses. Muy lejos de la "guerra de conquista", la colonización inglesa se basó en la importación de ovejas y el desarrollo de la industria lanar, así como del ganado bovino y los productos lácteos derivados. En ambas economías, colaboraron pacíficamente con los maoríes, respetando siempre el principio de protección a la naturaleza.

El hecho es que me encontré con un país ecologista por excelencia, como probaba la Ley de Gestión de Recursos de 1991, cuyo objeto era proclamar la gestión sostenible de recursos naturales y físicos, incluyendo disposiciones sobre el suelo, la atmósfera y los recursos acuáticos. Pero esa disposición eco-ambiental provenía de uno de los principios básicos de la religión maorí: el culto a la naturaleza.

La consideración de la tierra como lugar sagrado forma parte esencial de la cultura maorí, y hace de la naturaleza una propiedad intrínseca de la humanidad, imposible de subdivisión, y por ello mismo de venderse y comprarse. Cuando los colonos ingleses quisieron hacerlo encontraron aquí un obstáculo insalvable, ya que violaba uno de los pilares de su religión.

Estamos ante una concepción panteísta de la divinidad, que explica por qué debemos descalzarnos al entrar en un *marae* (templo propio de los maoríes) y por qué debemos también respetar al máximo todo lo que se refiere a la naturaleza. Es muy elocuente una anécdota ocurrida en los años 1970, cuando el gobierno inglés intentó la construcción de una planta industrial en Waitara, donde vivía la tribu (*iwi*) de los Taranake. Se sometió al proyecto al Tribunal de Waitangi y los ancianos explicaron cómo su cultura se basaba en la pesca y la recogida de mariscos, para lo que necesitaban aguas sanas y limpias. El tribunal les dio la razón y la planta dejó de construirse.

Por la misma razón, no existen en Nueva Zelanda plantas industriales para la construcción de coches, habiéndose permitido solo a algunas empresas japonesas que mantengan plantas de montaje, nunca de construcción de coches. Es esto lo que explica que en Nueva Zelanda no exista apenas desarrollo industrial, habiéndose convertido en un país agrícola y ganadero donde el "ecologismo" se ha convertido en un principio de supervivencia. Este respeto a la naturaleza está estrechamente unido al culto a los ancestros, pues también estos están vinculados a la tierra de origen, nunca olvidada por los maoríes, como lo prueba el que las almas al morir se reúnan en el Cabo de Reinga, buscando su origen, que se convierte en ese momento en su destino final. Es lo que ellos llaman Paeráu y se entregan al destino que les marca Io, el dios supremo.

Estas creencias, que son propias de los maoríes, de alguna manera encuentran eco en una cultura compartida por todos los habitantes de Nueva Zelanda y que, por esa razón, podemos llamar cultura kiwi propiamente dicha. A fin de entender ésta tendremos que detenernos mínimamente en la complejidad de su población, siempre que el lector no olvide que la palabra kiwi designa tanto al fruto así conocido como al pájaro nocturno y sin alas que recibe el mismo nombre y a los ciudadanos neozelandeses que se apropian de él para designarse a sí mismos.

A la hora de contabilizar dicha población neozelandesa, tendremos que especificar la identidad de cada grupo, según su propia adscripción. Hay evidentemente un alto porcentaje de europeos (698.622 habs.) otro proveniente de las distintas islas del Pacífico (177.936 habs.), los que podemos llamar asiáticos sin matices (chinos, indios, japoneses) con una población de 149.121 habs., los que se consideran "maoríes" sin distinciones (137.133 habs.) y aquellos que se adscriben sin más como "neozelandeses" (99.258 habs.). Este complejo e híbrido conjunto, según una estadística de grupos étnicos, elaborada en 2006, nos da idea del sincretismo cultural que subyace a la totalidad de sus habitantes. Pero lo curioso es que, con independencia de su distinto origen, todos conviven pacíficamente con naturalidad, tolerancia y buenos modos, bajo el denominador común de un respeto compartido a la identidad maorí, y eso es lo que yo creo que puede llamarse sin más especificaciones *cultura kiwi*.

Es evidente que esa buena disposición proviene del Tratado de Waitangi firmado por los ingleses y los jefes maoríes en 1840. Se hizo una versión en inglés que firmó el General William Hobson, en nombre de la Corona británica, y hasta 500 jefes de las distintas tribus maoríes, lo que puso las bases de un buen entendimiento entre ambos pueblos. El tratado significó el fin de las apetencias coloniales de los franceses y se convirtió en especie de Constitución del país, aunque no dejó de originar algunas discrepancias en torno al concepto de "soberanía", que no tenía una traducción exacta al maorí; se empleó la palabra *kawanatanga*, pero de hecho no respondía al contenido conceptual de la palabra inglesa. Surgieron malentendidos y al final se optó por crear en 1975 un Tribunal de Waitangi para dirimir las cuestiones polémicas.

En el ínterin, Nueva Zelanda fue creciendo, y en 1947 alcanzó plena independencia, y aunque sigue perteneciendo a la "Commonwealth", la afirmación de su identidad maorí se ha ido imponiendo de forma creciente. En ▶

1987, el maorí fue declarado el idioma oficial de Nueva Zelanda, aunque de hecho el inglés fuera el idioma más hablado. El Gobierno ha tenido mucho interés en distinguir entre los conceptos *de iure* y *de facto*, y así ocurre que, aunque *de facto* el inglés sea también idioma oficial, *de iure* sólo lo son el maorí y el NZSL (New Zealand Sign Language), con lo que se han querido enfatizar su apertura hacia lo universal (aprobado por el Parlamento en 2006).

Estamos, una vez más, ante uno de los ingredientes de la cultura maorí, que comprende cuatro principios básicos: 1º) una espiritualidad con gran contenido mitológico; 2º) una fuerte vinculación a la tierra, que consideran madre común e indivisible; 3º) la hospitalidad para todos los seres humanos; y 4º) su estrecha vinculación a los ancestros, de los cuales se consideran prolongación.

La consideración del NZSL como idioma oficial del país está, pues, dentro de ese sentido universal de la hospitalidad que les lleva a una amabilidad proverbial en la vida diaria, pero, en realidad, es algo más que mera amabilidad: se trata de un sentimiento profundo de la paz universal. Es este sentimiento el que les llevó a participar, junto con Australia, en las dos guerras mundiales del siglo XX, constituyendo un cuerpo armado con las siglas de ANZAC (Australia, New Zealand, Army Corps); los neozelandeses se consideraron, mediante esas intervenciones, como *peace keepers* y así se seguían considerando en 1973 cuando se pronunciaron contra las pruebas atómicas de los franceses en el atolón de Mururoa.

Estos presupuestos culturales no han impedido a Nueva Zelanda convertirse en un país progresista, con una de las rentas per cápita más altas del mundo, y todo ello conseguido exclusivamente con los recursos agrícolas y ganaderos, el turismo y las extracciones minerales. Llama la atención que las mujeres consiguieran el voto por primera vez en 1893, es decir mucho antes que las británicas y las norteamericanas.

Un aspecto también muy significativo de lo avanzado de este país es el trato que se da a las personas mayores. Muy lejos de las frías residencias de ancianos, tan comunes entre nosotros, en Nueva Zelanda se han habilitado urbanizaciones enteras y con toda clase de servicios para uso de los residentes en casa propia con carácter de hogar. En el viaje que hice a la península de Coromandel, visité al pasar por Tauranga a un matrimonio de amigos; nos recibieron amablemente en su casa y nos invitaron a un café muy ilustrado con diversas ofertas de dulces y salados. Allí vivían felices y perfectamente atendidos: no sólo tenían servicios médicos y sanitarios, sino todo un equipo de profesionales que arreglaban los desperfectos o averías que se hubieran podido producir en sus hogares.

El Estado neozelandés había conseguido instalar la felicidad en los últimos años de ese matrimonio –y otros muchos que compartían la misma situación–, no sólo facilitándoles tan espléndido acomodo, sino poniendo a su disposición servicios comunes perfectamente atendidos: cafetería, piscina, biblioteca, restaurantes, iglesia… ¡Admirable!

Es imposible dedicar una mínima atención a Nueva Zelanda, como estamos haciendo aquí, sin referirnos a la actividad volcánica que dio origen al territorio, y que se mantiene viva a través de numerosas zonas geotérmicas activas. El lugar privilegiado para comprobar esta realidad es Rotorua, donde las fumarolas nos salen al encuentro en cualquier esquina; en su hábitat, podemos ver el poblado de Whakarewarena, donde nos encontramos con sulfataras, géiseres, burgas, y pozos de lodo hirviendo. En ese lugar, se asienta la subtribu (*hapu*) que ahora regenta la experiencia indígena conocida como Te Pó. Empiezan por daros la bienvenida (*powhiri*) al estilo maorí para después abriros paso a la zona geotermal con la que han convivido durante siglos todas sus generaciones. Muchas veces preparan sus comidas cociendo los alimentos mediante la inmersión en pozos de agua caliente.

La vivencia que se desprende del contacto con esta zona geotérmica y de la convivencia que los maoríes mantienen con ella resulta altamente instructiva sobre su psicología colectiva. En su disposición anímica, hay una tendencia al sincretismo entre el *mana whenua* (influencia emanada de la tierra) y el *tangata whenua* (la ejercida por el jefe de la tribu), dando un equilibrio a su integración en el medio en que viven. En muchos casos –como ocurre ▶

Lago Rotorua.

en Auckland– nos dicen que han elegido ese lugar –48 volcanes en este caso– porque ello les recuerda la fuerza del planeta y se sienten integrados en su vida, es decir, formando parte de la placenta terrestre. Desde luego, puedo decir que en ninguna otra parte del mundo he sentido como allí que la tierra estaba viva y que el planeta permanece todavía inacabado.

No cabe duda que en ello influye el hecho de estar situada Nueva Zelanda en el "anillo de fuego" que recorre todo el océano Pacífico, pasando por Nueva Guinea, Filipinas, Indonesia, Japón, Alaska, hasta llegar a la América Central. Allí es donde se siente, mediante fenómenos de contracción y expansión, que la tierra es todavía un cuerpo animado en proceso de formación. Esa impulsión es el resultado de los movimientos tectónicos de placas en actividad, lo que a su vez genera en la entraña de la tierra una fuerza incontenible, hoy estudiada por los vulcanólogos. Ahí encontramos el origen de los distintos movimientos sísmicos: no sólo de las erupciones volcánicas, sino los terremotos, los maremotos, los tsunamis. Y no cabe duda de que todos buscan la estabilidad y el equilibrio regidos por la "isostasia". Desde luego, los maoríes con sus danzas (*hakas*) pretenden contribuir a ello.

Lecciones de las antípodas

Desde el punto de vista del globo terráqueo, el antípoda nuestro es aquel que ocupa un lugar diametralmente opuesto al que nos encontramos; como hoy día todo el globo esta poblado, hay tantos antípodas como habitantes tiene el mundo. Ahora bien, como españoles, podemos decir con exactitud geométrica que nuestro antípoda por excelencia es Nueva Zelanda, el país que se encuentra a 180º de distancia del que ocupa la península ibérica.

El estar en las antípodas quiere decir que los neozelandeses se encuentran en un extremo opuesto al nuestro y que, por tanto, si nos trasladamos allí veremos la espalda de nuestro propio país. Como dicen que los extremos se atraen, puedo dar testimonio personal de esa verdad. He mantenido durante el tiempo allí vivido, la distancia más adecuada para penetrar en algunos de nuestros misterios. Sé muy bien –como estudioso del exilio– que no hay nada como alejarse de las cosas para colocarse en la perspectiva justa. Así lo entendieron los griegos cuando descubrieron la filosofía desde las costas asiáticas –Mileto, Éfeso, Rodas- y la desarrollaron después desde otras costas: las de la Magna Grecia.

Mi experiencia me reafirma en lo que acabo de escribir, y en cierto modo lo amplía, pues lo

que descubrí desde allí no fue sólo un país, sino a las culturas del Pacifico, en general, donde el mar es el elemento aglutinador por excelencia. Melanesia, Micronesia y Polinesia han protagonizado mis sueños, habitándolos con personajes tan atractivos como Magallanes, Malaspina, Elcano, Bougainville, Cook, y familiarizándome con lo que el historiador australiano Spate ha llamado "el lago español" con nombres tan significativos como Filipinas, Marianas, Marquesas, Carolinas…

No olvidemos que los sueños de los españoles de los siglos XIV, XV y XVI se dirigían invariablemente hacia el Oriente y sus inmensos tesoros, empezando por el mismísimo Cristóbal Colón, que cuando sale de Palos de Moguer tiene la vista puesta en los viajes de Marco Polo y en las fantasías del Preste Juan.

Con la vista puesta en tales ensueños, llegué yo también a Aotearoa, como la llaman los maoríes, el país de la nube blanca, la que surgía de los géiseres, de los glaciares, de los fiordos, de las selvas, y les arropaba pacíficamente para que no se violentase esa pureza natural. Los neozelandeses aman el mar y de ahí su preferencia por los veleros en sus ratos de ocio, como podemos ver en el puerto de Auckland, donde la presencia de veleros se hace omnímoda, hasta el punto de ser conocida en medio mundo como la Ciudad de las Velas. Y así mismo acudir al ferry para trasladarse a los distintos puntos de sus islas, pues el agua del mar nos remite también a los orígenes del hombre. La vida fermentó en el elemento acuático, y en el agua se desarrollaron los primeros especímenes. Además, el agua del mar constituye un elemento de permanencia inmutable; podemos utilizarlo para nuestros desplazamientos e incluso hollarlo en algún momento, pues enseguida volverá a su ser, recuperará su forma y se impondrá por encima de todo. Es posible arruinar un paisaje en la tierra, pero es impensable hacerlo en el mar.

Los kiwis son conscientes de ese privilegio y se sienten orgullosos de ello; me llamó la atención en el parque de Wenderholm que algún curioso había instalado un gran marco vacío sostenido por ligeros apoyos, para que el visitante de turno pudiera situarse detrás y vislumbrar desde allí un paisaje privilegiado con enormes farallones, cayendo en asombrosa vertical sobre una playa de ensueño. Era una forma de pedir que aquello no se cambiase, que la belleza natural primara por encima de todo, y su ▶

pureza se mantuviera incontaminada. Pensando en lo que se había hecho en España en las costas orientales de la penínula aquello era como poner un grito en el cielo, y no pude por menos de recordar aquella frase de Keynes hablando del cálculo económico destructivo que ha invadido nuestra civilización; decía el ilustre economista: "Destruimos la belleza del paisaje, porque los esplendores de la naturaleza de que nadie se ha apropiado carecen de valor económico. Seríamos capaces de apagar el sol y las estrellas porque no dan dividendos".

Es esta actitud lo que convierte a Nueva Zelanda en un país modélico del ecologismo, con una política reacia a la industrialización, y basada fundamentalmente en sus recursos agrícolas, ganaderos, turísticos y deportivos. No es un dato desdeñable el que la división administrativa del país se articule mediante parques nacionales y reservas naturales muy por encima de cualquier otra división política, y es que la naturaleza en sí misma pesa por encima de cualquier otra consideración, acorde con un mandato que proviene de la propia cultura maorí (*mana whenua*).

Un ecologismo que no les ha impedido alcanzar un alto nivel de vida y un digno producto interior bruto, compatible a su vez con un pacifismo a ultranza, perceptible en el trato diario, lleno de amabilidad y buena disposición. En sintonía con lo que había sido el océano Pacífico durante millones de años, la región manifestó una disposición pacifista hasta la llegada de las agresiones provocadas por navegantes y descubridores, pero en Nueva Zelanda los mismos colonos ingleses se dejaron afectar por esa buena disposición. En 1840, firmaron el llamado Tratado de Waitangi, donde ingleses y maoríes se comprometen a un trato igualitario marcado por acuerdos comunes, hasta el punto de haberlo así declarado el Gobierno inglés con esta disposición: "It is the destiny of the British nation to spread good and just Government over a large portion of the earth's surface".

Por eso en el siglo XX australianos y neozelandeses se unieron conjuntamente (ANZAC) para defender la libertad y la paz contra las potencias nazi-fascistas bajo un lema en el que creen firmemente: "peacekeepers". Y podemos decir que el dominio japonés del océano Pacífico fue decisivamente impedido por la fuerte oposición australiano-neozelandesa. En esa actitud se han mantenido hasta hoy, mediante una decidida política antinuclear y pronunciándose masivamente en contra de la pruebas de armas atómicas que se han querido hacer en el Pacífico.

En esta actitud pacifista a ultranza no me cabe duda que ha influido en la mentalidad neozelandesa su familiaridad con la actitud volcánica y los movimientos geotérmicos en busca de la "isostasis", un término que emplean los vulcanólogos para referirse al equilibrio que buscan los movimientos telúricos y las placas tectónicas en su incesante actividad. Sin duda los maoríes –a la vista de estas experiencias– han sido muy sensibles a la hora de captar los desequilibrios de la civilización occidental con un desarrollo dirigido en exclusiva a la racionalidad unilateral. Estos maoríes, a los que desde nuestra autosuficiencia llamamos a veces "primitivos", son un ejemplo de cómo, desde sus presupuestos mitológicos y de sus pautas sociales, han conseguido una mayor integración medioambiental. Nosotros, en cambio, desde nuestras sofisticadas elaboraciones filosóficas, que nos hacen creernos superiores, hemos llenado el mundo de neuróticos, desequilibrados, depresivos, hipocondríacos y toda clase de enfermos mentales. Llega un momento, en este sentido, que pensamos en el enorme valor de la "isostasia" desde el punto de vista humano. Y a esa convicción nos lleva también el hecho de que cada vez se preste más atención al valor de la "sostenibilidad". En efecto, la civilización occidental nos lleva por este camino que, a largo plazo, es insostenible, y necesitamos urgentemente respuestas a esa situación para rectificar mucho de lo que hay que rectificar. A mí no me cabe duda de que ésta es una buena lección de las antípodas. ■

José Luis Abellán

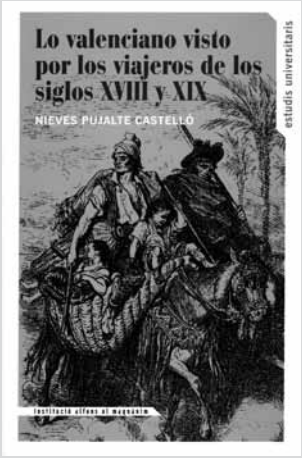
[Colaboradores]

118

CUENTOS PARA DÍAS DE LLUVIA

MARÍA BENEYTO

Cuentos para días de lluvia reúne treinta y dos relatos que trazan la trayectoria de María Beneyto en el cultivo de este género desde sus comienzos literarios ("Retrato de niña" e "Interino") pasando por las siete narraciones inéditas que integran el apartado De la inconforme resignación y otras historias hasta llegar a la selección de las piezas escritas para "El cuento del domingo" en el periódico Levante entre los años 1968 y 1969. Los relatos recogidos en el presente volumen constituyen así una ejemplar muestra del magisterio narrativo de Beneyto en donde se manifiestan una serie de preocupaciones temáticas y motivos que han marcado el conjunto de su obra: el tratamiento de la injusticia humana y la sinrazón de la vida, la soledad e incomunicación o el legado de la guerra civil española en la vida cotidiana de sus víctimas. Pero esta colección también se hace eco de su lado más lúdico con narraciones cargadas de ironía y marcadas por un irreverente desenfado que le hace un guiño estético al lector, como sucede en "Un día cuatro de noviembre" o en "Vecino de butaca". El libro encierra además entre sus páginas un emocionado adiós de María Beneyto en el último texto que escribió antes de fallecer.

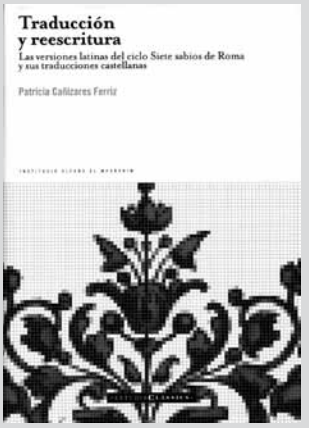


LO VALENCIANO VISTO POR LOS VIAJEROS DE LOS SIGLOS XVIII Y XIX

NIEVES PUJALTE CASTELLÓ

En los siglos XVIII y XIX la literatura de viajes se encontraba entre los géneros literarios más leidos. Multitud de escritores y pensadores de la época, como Daniel Defoe, Henry Fielding, Voltaire, Jean-Jaqcques Rousseau, Gaspar Melchor de Jovellanos o Emilia Pardo Bazán, encontraron en este tipo de escritura una forma de expresión para la exploración del mundo físico y la realidad social que les rodeaba. A pesar del proverbio "África comienza en los Pirineos" que los escritores franceses -principalmente- divulgaron por el resto de Europa, el afán de conocimiento, el deseo de aventuras y el gusto por lo exótico motivaron la visita a la Península. El territorio valenciano aún sin formar parte de la ruta más frecuentada por España ocupó un lugar propio en los itinerarios de españoles y extranjeros. Richard Ford, Pedro Antonio de Alarcón, Théophile Gautier y Alexander Slidell Mackenzie se encuentran entre aquellos viajeros de cuyas experiencias surgió un aprendizaje intelectual y sentimental que comunicaron al lector de su país. Las revistas de la época, como Las Provincias y Blanco y Negro, también le dedicaron numerosos artículos a satisfacer la curiosidad de un público ávido por conocer gentes y de costumbres desconocidas.

Este estudio ahonda en un aspecto apenas explorado en la literatura de viajes por España: la visión de la región valenciana a partir de la imagen del paisaje y de sus gentes que han dejado quienes recorrieron las provincias de Valencia y Alicante entre 1759 y 1895. El análisis de la ideología y las experiencias de aquellos autores nos ayudará a conocer como percibieron la identidad y la memoria del antiguo Reino de Valencia desde dentro y fuera de las fronteras españolas.



TRADUCCIÓN Y REESCRITURA

PATRICIA CAÑIZARES FERRIZ

Los textos que ocupan las páginas de este volumen pertenecen a una tradición cuentística de origen oriental que viajó por diferentes culturas y lenguas hasta llegar, a finales del siglo XV, a nuestra literatura en castellano. En su larga andadura, esta colección de relatos, conocida como Siete sabios de Roma, fue leída como roman, como colección de exempla, como novello y como narración caballeresca breve, y por ello fue reconfigurada de acuerdo con cada uno de estos modelos genéricos. Dadas las particulares características de recepción de estos textos, el propósito de este libro es doble: en primer lugar, se estudia el recorrido genérico y textual que realizaron dos versiones de la colección Siete sabios de Roma desde su configuración latina hasta sus respectivas traducciones al castellano, y en segundo término, se ofrece por primera vez al lector moderno la edición de estas dos versiones castellanas acompañadas de sus originales latinos.

EDICIÓN FOTOGRÁFICA DE MASATS

JAUME FUSTER

El Premio Nacional de Fotografía 2004, Ramón Masats Tartera (Caldes de Montbui, 1931), ha sido considerado tradicionalmente como un fotógrafo rápido e intuitivo, poco sofisticado intelectualmente aunque de gran potencia expresiva y comunicativa. De hecho, en los últimos años multitud de exposiciones y catálogos antológicos han dado a conocer un gran número de imágenes de este maestro de la fotografía que coprotagonizó una auténtica revolución en el panorama fotográfico español de mediados de los años cincuenta en plena dictadura franquista, y que ha llegado hasta nuestros días con la misma vigencia, la misma fuerza expresiva y la misma frescura de entonces.

Sin embargo, un detenido estudio de sus fotolibros y sus ensayos fotográficos publicados en las revistas ilustradas permiten reivindicar otra faceta más desconocida de nuestro autor: su labor como maquetador. En ella comprobamos cómo Masats tomó conciencia de su discurso fotográfico. De como éste se articulaba plenamente no en la imagen única cartierbressoniana, sino en el seno de los grupos de imágenes y en la secuencialidad fotográfica. De hecho, la narratividad de sus series le llevarán a considerar el libro fotográfico como una unidad expresiva: un todo con significación completa.

Un Masats más sofisticado y erudito de lo que pudiera parecer a simple vista se nos muestra plenamente consciente del montaje, del ritmo, de cómo las imágenes se influyen, se hablan, se comparan, se complementan o se componen unas a otras, de manera que la suma altera la percepción del conjunto.

En sus libros fotográficos Masats plantea un lenguaje transvisual propio, que recorre disciplinas tan diversas como el cine, la fotografía, el cómic y la literatura. Un lenguaje que, con toda lógica, finalmente le llevará a explorar el mundo del montaje cinematográfico y la dirección de documentales audiovisuales, actividad que desarrolló durante casi veinte años.

POESÍAS LATINAS

BARTOLOMEO FONZIO

Todavía vive en nosotros la Florencia del siglo XV como un poderoso imaginario donde mirar nuestros vicios y virtudes. Virginia Bonmatí Sánchez nos invita con este libro a pasear de la mano del humanista y poeta Bartolomé Fonzio (1446-1513) por la Florencia de los Médicis y su Academia neoplatónica. Sus poesías latinas, cuya versión castellana se ofrece aquí por vez primera, refleja los grandes sucesos de su época, como el propio cerco de Florencia. Unas veces amigo, otras declarado enemigo del insigne Ángelo Poliziano, Fonzio perteneció a la Academia Platónica de Marsilio Ficino. Como es natural, este refinado ambiente literario queda vivamente traslucido en sus poesías. Además de los conflictos de su tiempo y del contexto intelectual, esta obra es un canto a la amistad, al amor y a la naturaleza, tan perennes en nosotros como el recuerdo de aquella Florencia.

LOS POETAS VALENCIANOS DEL *CANCIONERO GENERAL*

ESTELA PÉREZ BOSCH

Las dos primeras ediciones del Cancionero general (Valencia, 1511 y 1514), la mayor y más importante colectánea de la poesía castellana de los siglos XVI y XVI, reúnen entre sus folios un considerable caudal de poemas correspondientes a una veintena de autores de origen valenciano.

Aunque, de acuerdo con los criterios del compilador, su obra en el Cancionero conforma un corpus relativamente cohesionado, se trata de escritores de distinta raigambre y predicamento. Todos tienen cabida en la magna antología de Castillo: poetas mayores y menores, aristócratas y burgueses. Las más diversas profesiones se encuentran representadas: juristas, notarios, clérigos, militares, diplomáticos y hasta uno de los primeros rectores de la Universidad de Valencia: Lluís Crespí de Valldaura.

Estamos ante un capítulo importante de la historia social y cultural valenciana, que nos ayuda a entender las razones por las cuales Valencia se convirtió en la nueva "Atenas" de la Corona de Aragón. Tertulias, certámenes poéticos y centros cortesanos auspician el desarrollo de una práctica poética compleja y multiforme, en castellano y valenciano, entre el arte y la propaganda, entre la tradición y la modernidad, de la que dan buena cuenta las diversas secciones de la obra de Castillo, y es que la significativa presencia de los valencianos en el Cancionero, con el conde de Oliva a la cabeza, se interpreta no solo como un tributo a la producción local, sino como un reflejo inequívoco de la efervescencia cultural de la Valencia antigua, entre la Edad Media y el Renacimiento.

INSTITUCIÓ ALFONS EL MAGNÀNIM • DIPUTACIÓ DE VALÈNCIA
VIR SAPIENS
DOMINABITUR ASTRIS

debats

INSTITUCIÓ ALFONS EL MAGNÀNIM • DIPUTACIÓ DE VALÈNCIA
VIR SAPIENS
DOMINABITUR ASTRIS