

El canon de la vida:

Poética del desarrollo humano

CONTENIDO

El canon de la vida: Poética del desarrollo humano I

Prólogo 3

I. Las formas transculturales del aprendizaje 13

1. Primeras formas: Las operaciones narrativas 13

2. Entre verdad y mentira: Las operaciones simbólicas 119

3. Razón y revelación: Esquema del aprendizaje histórico 203

II. Historicidad del canon 261

1. El contexto incluido 261

2. Perspectiva emic: Los cánones en proceso genético 271

3. Perspectiva etic: Sistemas e instituciones 277

4. Perspectiva meta: Los caminos de la sabiduría 304

5. El canon de las Escrituras: Pluralidad y ósmosis 307

6. La secularización del canon: Biblia, romance y novela 328

III. Atención: la capacidad de escuchar 349

1. La relevancia de comunicar 349

2. Las antinomias del sentido común 351

3. El estado actual de la comunicación 358

4. El valor de la escucha 362

ÍNDICE 365

Prólogo

Como es natural

Durante mucho tiempo y en muchas culturas se ha dado por supuesto que *lo natural era lo canónico*, y viceversa, que los cánones se basaban en una ley natural. Curiosamente, la desacralización del mundo por el pensamiento ilustrado y por el materialismo no llegó a variar tales presupuestos, sino que parecieron oponerse distintas versiones sobre “qué fuera lo natural”.

De hecho, una de las causas objetivas del *relativismo moral* y una especie de “renuncia a cualquier canon”, excepto el propio gusto, ha sido la evidencia de que cada cultura, distintos grupos sociales y aun diferentes personas consideren “naturales” distintas cosas, hasta un grado en que lo único común fuera lo diverso. En todo caso, si muchos o la mayoría tienen la costumbre de llevar pistola y guardar el dinero en el banco, habría que inducir que se trata de lo más natural, tanto como si acostumbran a cuidar de sus hijos en vez de comérselos.

A diferencia de ese juego entre tahúres, cada uno con cartas marcadas y con argucias para legitimarse, el *relativismo cultural* exige escuchar sin prejuicios la palabra y la narración del otro ser humano, en otra sociedad, con símbolos de otra cultura, antes de comprender y explicar lo con-vivido, haciendo uso de las categorías que les son propias, en la medida de lo posible. Pero tal requisito antropológico no obliga a nadie a comulgar con ruedas de molino, ni a hacer automáticamente suyos los criterios del otro, sino a ir más allá del estereotipo. Los prejuicios se asientan sobre una apariencia de objetividad que ha renunciado a la comprensión, e incluso hacen uso de una tolerancia confundida con la indiferencia. Tan sólo quienes conviven y se conocen mejor pueden reconocer que en las demás culturas, como en la propia, es necesario dar razón de los propios actos.

Con esto bastaría para iniciar una investigación acerca de los cánones para aclarar si la comunidad humana se limita a ratificar “lo que es natural” o si actúa de otra manera cuando elabora los cánones culturales. No obstante, a la mera indagación

acerca de lo verdadero o sobre la validez de los argumentos utilizados se suma otro interés práctico. El recurso a “lo más natural” o a la “ley natural” como prueba es usado para legitimar las discriminaciones sociales, la estratificación de las castas, la subordinación de los géneros, el dominio sobre otras etnias y la prohibición bajo amenaza penal de que se establezcan relaciones entre dichos grupos o aun dentro del mismo grupo: en el hogar patriarcal donde hay varones libres, mujeres y esclavos o en la empresa sometida a una jerarquía sin comunicación, a no ser por medio de un protocolo y en casos extraordinarios.

Lo que puedo comprobar, con ayuda de la psicología cognitiva, es que los seres humanos conocen, actúan y hablan haciendo uso de prototipos¹ en cada una de las categorías de su acción comunicativa: clases (p.ej. el nombre y el verbo, el “sujeto”, los fonemas), semántica (p.ej. el caballo “pura sangre”, así como la familiaridad aparente entre los animales con pedigree o, por el contrario, los “chuchos”)², tipos de texto (los géneros discursivos)³, agencias (el héroe o la heroína). Ciertamente que los (proto)tipos no conforman taxonomías cerradas ni exigen un juicio lógico acerca de su verdad o falsedad, en virtud de una condición necesaria o suficiente, sino que cada texto o palabra es portador de su prototipicalidad, en un grado menor o mayor.

Pero la borrosidad de las categorías no impide que distintos intérpretes puedan aducir razones diversas acerca de cuál sea el sentido propuesto por un texto, en razón de presupuestos (prototipos) diversos, las cuales tienen que ser defendidas por medio de argumentos. La prototipicalidad no deja de ser un hecho problemático, a no ser que le atribuyamos una cualidad natural o metafísica. Me parece que la mayoría de los investigadores que hacen uso de la teoría de prototipos no pretenden tal cosa. Pues

¹ ELEANOR ROSCH, “Cognitive Representations of Semantic Categories”, *Journal of Experimental Psychology: General*, 104, 3 (Sep. 1975), 192-233, a quien conocí a través de un seminario con el prof. AGUSTÍN VERA LUJÁN, en 1985.

² La semántica de prototipos ha sido desarrollada por GEORGE LAKOFF para dar cuenta de relaciones horizontales, no jerárquicas, entre categorías (“aire de familia”), por inspiración del “segundo” WITTGENSTEIN (*Investigaciones filosóficas*, § 67), más interesado por las constantes borrosas en el uso del lenguaje que por la lógica formal.

³ Vid. la aplicación hecha por JEAN-MICHEL ADAM de la semántica de prototipos al estudio de los géneros discursivos. por medio de una “teoría gradual”, en sus obras *Les textes: types et prototypes*, Paris, Nathan, 1992; *Linguistique textuelle: Des genres du discours au texte*, Paris, Nathan, 1999, donde defiende que las clasificaciones no responden al criterio de “todo o nada”, sino de “más o menos”, precisamente en razón de la prototipicalidad de la obra (típico o atípico) con relación al género.

bien, si así lo admitimos, ya no estamos hablando de valores abstractos que se autolegitiman por su posición en un sistema, sino de cánones discutibles en una sociedad.

Así pues, no parece realista considerar los prototipos con independencia de su generación y su reproducción cultural. Antes que lo hiciera el “cognitivismo puro”, los psicólogos sociales ya habían definido la efectiva influencia de los estereotipos culturales sobre los esquemas con que construimos, p.ej., los géneros mujer y varón o la homosexualidad⁴. El estudio de los (proto)tipos por los científicos sociales adquirió relevancia gracias a los trabajos de la escuela de Frankfurt acerca de los prejuicios que caracterizan a la mentalidad autoritaria y a las prácticas racistas⁵, los cuales sirvieron de herramienta al movimiento por los derechos civiles contra los supuestos del naturalismo. Todavía antes, otros psicólogos procedentes del psicoanálisis recurrieron a la existencia de arquetipos para explicar las semejanzas entre los símbolos de muy diversas culturas, los cuales no podían resultar de un contacto intercultural⁶. Siguiendo la línea, alcanzaríamos la teoría prototípica sobre los prototipos: la reflexión del platonismo sobre el modo en que se construyen las formas a través de cualquier *tekhnē*, por medio de la mimesis sobre las Ideas que habitan un mundo virtual⁷. Ambas teorías, los arquetipos y las Ideas, convierten los tipos con que conocemos en elementos de un mundo fantástico. Por el contrario, habría que reconocer la instrumentalidad y la virtualidad de los tipos, a diferencia de los seres reales: textos, signos o personas.

En este ensayo prefiero hacer uso del concepto de *canon* por una razón suficiente y metafórica, a la vez. Todos sabemos que los cánones y las formas canónicas son el resultado consciente de la creación y la interpretación humana en

⁴ SIMONE DE BEAUVOIR, *El segundo sexo*, Madrid, Cátedra, 1998 (1949); SANDRA LIPSITZ BEM, *The Lenses of Gender: Transforming the Debate on Sexual Inequality*, New Haven, Yale U. P., 1993.

⁵ MAX HORKHEIMER y SAMUEL H. FLOWERMAN (eds.), *Studies in Prejudice*, una serie de estudios promovidos por el American Jewish Committee desde 1950, en los que participaron THEODOR W. ADORNO, BRUNO BETTELHEIM y LEO LOWENTHAL, entre otros.

⁶ Vid. más adelante, en este ensayo, acerca de las “convenciones de la fantasía”, una nota sobre las obras de CARL G. JUNG.

⁷ Vid. un estudio específico de la *mimesis* platónica en mi ensayo sobre el aprendizaje a través de la literatura, *Aprendices y lectores: El desarrollo humano a través de la literatura*.

cada una de las culturas, a diferencia de la mera facticidad con que reconocemos los prototipos semánticos o la suposición de innatismo acerca de un arquetipo inconsciente. Los cánones no identifican un solo ejemplar, sino un conjunto de ellos que nutren la necesidad humana de aprender por medio de la imitación, desde las raíces de su desarrollo. La práctica de los creadores y los intérpretes en cualquier cultura no es una mera copia de la Idea, ni una reproducción del modelo, sino que introduce necesariamente cambios en cada uno de los cánones culturales. En primera y última instancia, no hay un mundo virtual donde residan las esencias, sino que existe la capacidad humana de aprendizaje y, sobre todo, un horizonte abierto a su desarrollo.

La experiencia del aprendizaje

¿Hay un aprendizaje real en el ser humano, o es sólo un simulacro: un esquema programado, sea genético, estructural o sistémico? ¿Puedo reconocer cambios sociales y culturales que representan un aprendizaje histórico común a una sociedad entera o a todas ellas? ¿O la experiencia del cambio se limita a ciertas personas y, de un modo más generalizado, a las culturas modernas? Es cierto que la modernidad ha introducido novedades sensibles sobre el modo en que se alcanza y se difunde un saber: el espacio público de opinión, la demanda efectiva de razones ante cualquier acto simbólico y la libre argumentación entre personas a los que se reconocen iguales derechos.

Pero antes, en distintas culturas y, probablemente, en todas, había procedimientos para que sus miembros se defendieran de la mentira o de la “ideología”, por un medio que nadie puede anular o reprimir por completo: la libre interpretación, incluso de los mismos símbolos. Antes todavía, los aprendices humanos, desde su primera infancia, aprenden a desarrollar su imaginación prospectiva en varias dimensiones, por medio de los relatos. Todos hacemos hipótesis acerca de lo que va a suceder, las cuales sólo se confirman o se rechazan por medio de la experiencia. Lo que puede ocurrir en una sociedad piramidal y autoritaria es que

las profecías de los más poderosos se cumplan. No obstante, una hipótesis probada en la memoria de diversos pueblos es que los dominadores terminan por caer.

Cuanto más profundizamos en el punto de vista del otro, tanto más comprendemos que está fundado en un *mundo de la vida*⁸ cuya sustancia son las memorias sociales o colectivas, la cual se expresa por medio de narraciones, en el marco de un ritual que reúne al conjunto de una sociedad. Lo que Kant llamaba el “canon de la razón pura”, es decir, las preguntas fundamentales que trascienden el marco de una sola cultura y una subjetividad aislada, son respondidas por medio de relatos, con antelación a que un razonamiento exclusivamente formal pretenda enseñorearse de sus respuestas: ¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me cabe esperar?

⁸ El mundo de la vida (*Lebenswelt*) es un concepto utilizado por EDMUND HUSSERL, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: una introducción a la filosofía fenomenológica*, Barcelona, Crítica, 1991, para describir el sentido común que precede a cualquier aproximación intencional de un sujeto a un objeto, incluso a la llamada *epojé* o “reducción fenomenológica”, es decir, al supuesto que prescinde del objeto y considera que la intención del sujeto es la condición suficiente de un conocimiento *evidente*. Husserl hace una crítica radical de la ciencia moderna porque “excluye por principio los problemas más candentes para el hombre, que en nuestro tiempo atormentado se siente a merced del destino: los problemas del sentido o del no-sentido de la existencia humana en su conjunto” *ibid.*, 35. Según él, la fenomenología debe “tematizar” el mundo de la vida (*Lebenswelt*) que la ciencia consideraba atemático: la existencia del mundo en el que el sujeto vive se daba por hecha.

ALFRED SCHÜTZ fue discípulo de HUSSERL antes de salir de Alemania. Comparte con éste el interés por el sentido que el ser humano construye –socialmente– antes que el pensamiento científico. Pero se dedica al estudio del conocimiento por medio de la sociología: el mundo de la vida cotidiana “siempre me está dado [...]. Nací, por así decirlo, en este mundo social organizado, y crecí en él. Mediante el aprendizaje y la educación, mediante experiencias y experimentos de todo tipo, adquiero cierto conocimiento mal definido de este mundo y sus instituciones. Los objetos de ese mundo me interesan, sobre todo, en la medida en que determinan mi propia orientación [... Sin embargo] mi experiencia del mundo se justifica y corrige mediante la experiencia de los otros; esos otros con quienes me interrelacionan conocimientos comunes, tareas comunes y sufrimientos comunes. El mundo es interpretado como el posible campo de acción de todos nosotros: este es el primero y más primitivo principio de organización del conocimiento del mundo exterior, en general. Con posterioridad, discrimino entre cosas naturales [...] y, por otra parte, cosas sociales, comprensibles únicamente como productos de la actividad humana, mi propia actividad o la de otros”, *Estudios sobre teoría social* (ARVID BRODERSEN, comp.), Buenos Aires, Amorrortu, 1974.

JÜRGEN HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Madrid, Taurus, 1987, rehace la teoría sobre el “mundo de la vida” con ayuda de la lingüística, la teoría de los actos de habla y la hermenéutica. La *Lebenswelt* estaría formada por los saberes no tematizados que son presupuestos en cualquier acto comunicativo de la vida ordinaria: de forma muy patente, las tradiciones culturales. La “problematización” de tales saberes ocurre cuando se pone en cuestión la validez de nuestros actos de habla (regulativos, expresivos u objetivos). En consecuencia, cambiamos el tipo de comunicación para argumentar racionalmente sobre nuestros presupuestos en forma de discurso: la ética (o el discurso sobre las normas que regulan nuestros actos), la estética y la ciencia, pero también la teología, se han desarrollado como resultado de este proceso argumentativo.

Ahora bien, el modo cotidiano de responder a esas y otras demandas de sentido no consiste en la autorecursividad de un mito continuamente repetido, excepto cuando el sujeto que las plantea en un contexto real se haya identificado por completo con tal relato, hasta negar cualquier valor a la experiencia. El fundamento de cualquier aprendizaje humano es lo vivido que se comunica, desde la primera infancia hasta la muerte, por medio de una vida narrada. A diferencia de la perspectiva de un observador externo, “lo más natural” es que los cánones de la propia cultura sean probados o puestos en cuestión por la experiencia personal, que no se produce únicamente en la soledad de un laboratorio, sino durante la vida social, a través de las relaciones interpersonales. El modo en que se formula tal experiencia radical no es una fórmula matemática ni un silogismo, sino las formas de la narración.

Así pues, la investigación sobre los cánones no comienza por el análisis de la evolución y su huella genética en el ser humano, ni por una deducción metafísica a partir de principios incuestionables, sino por participar en el mundo de la vida donde tienen vigencia. Es en ese ámbito donde comprobamos que el aprendizaje humano puede cuestionar los supuestos de la naturalidad en la propia cultura, de tal modo que incluso la memoria colectiva y sus categorías, los rituales, los mitos y, por supuesto, las grandes filosofías, sean continuamente revisadas.

De hecho, este ensayo es una revisión de la posmodernidad (Paul Ricoeur, Jacques Derrida, Richard Rorty, Charles Taylor), con ayuda de la modernidad y de las tradiciones culturales: literarias, religiosas, cívicas. A la vez, es una respuesta confrontada a la mera adulación de las grandes obras como si fueran dinosaurios en guerra por el dominio (Harold Bloom), lo que las hace repelentes para un sentir común. Por el contrario, las mejores obras del ser humano desarrollan en la audiencia el órgano de la escucha activa, la aceptación y la comprensión, cuando un ser humano se aproxima a otro o se refiere a sí mismo. Dicho de otra manera, la inteligencia. Sin ella, la ciencia tampoco podría diferenciar entre las proyecciones y el lenguaje de la experiencia, ni una sociedad puede aceptar la crítica acerca de sus estructuras, en razón del modo en que afectan a *los otros*. El canon de los textos con valor estético es perfectamente compatible con el camino del desarrollo humano, al cual sirve. Nos

8

convierte en aprendices abiertos al encuentro y al descubrimiento del valor existencial que reside en cualquier vida narrada.

Cierto que esa capacidad inalienable de cada persona produce una gran inquietud al pensamiento dogmático y mueve a ira a una mente autoritaria. Incluso cabe una cierta melancolía ante la idea de que sólo por medio del aprendizaje los cambios sociales puedan consolidarse en el mundo vital de las narraciones compartidas, es decir, en el paso de la memoria personal o colectiva a una memoria histórica que haya integrado los *puntos de vista de los otros*⁹. Pero es una tristeza similar a la que siente el niño de cuatro o cinco años cuando tiene que compartir un juguete. Se transforma en mayor alegría cuando aprende a participar en un juego cooperativo.

Resumen del ensayo

El *canon de la vida* consiste en el aprendizaje real, que comienza por ser necesario y hasta determinado por el instinto de succión o por la imitación durante el primer mes, se convierte en maduración y en la adquisición de hábitos nuevos, se desarrolla por la mediación de una “teoría de la mente”, que ayuda a prever la reacción del otro ser vivo, gracias a formatos de interacción canónicos, así como a la sed de sorpresa. Guiones con sorpresa son una y otra vez (auto)narrados por los aprendices, a la vez que se animan a hacer hipótesis sobre mundos posibles a través de una experiencia imaginaria. Continúa, pronto o tarde, por la diferenciación simbólica entre verdad y mentira, puesto que estamos implicados en una realidad que se presenta investida por las acciones intencionales de los otros y por una conciencia cada vez mayor sobre las propias intenciones, por medio de estrategias comunicativas ante la autoridad materna o paterna, en conflicto con otros iguales. Aprende a plantear una demanda de justicia para que el mundo social no sea dominado por la arbitrariedad,

⁹ Vid. la reflexión constante de MANUEL REYES MATE, que culmina en su última obra, hasta ahora, donde aparecen diez textos que resumen su trayectoria o sus conclusiones: *La herencia del olvido: Ensayos en torno a la razón compasiva*, Madrid, Errata Naturae, 2008.

siempre desde el punto de vista del más débil o menos adaptado. Casi al mismo tiempo, el-la aprendiz reconoce fuentes de valor que trascienden el contexto: además de las normas, a su vez clasificadas como meras preferencias, convenciones o razones válidas en cualquier situación, también se *revela* el Misterio, el cual sólo es convertido en fuente de terror por efecto de símbolos que lo provocan de modo fehaciente.

La indagación sobre los símbolos de lo “sagrado” en cualquier cultura, así como el aprendizaje que también es posible por su medio, da materia para otro ensayo. Aquí sólo me refiero a algo más que una obviedad: los símbolos del terror y del amor, durante la primera infancia, son las personas más próximas, como resultado de una relación concreta. En otras etapas del desarrollo y en la persona adulta, la razón, que se funda en la experiencia, y la revelación, que procede de la mística, se ayudan una a la otra, de modo que la norma no se convierta en impersonal, la objetividad no sustituya a la vida, y la religión no sea un pretexto para la legitimación del dominio, el acaparamiento, la violencia o el patriarcado. Ambas fuentes de sentido tienen su consistencia en el diálogo con los otros o con el-la Otro. La capacidad de criticar los símbolos para devolverlos a su ámbito, entre verdad y mentira, justicia e injusticia, tiene una actualidad histórica, sin la cual no se explicaría la evidencia de que tanto las tradiciones como los sistemas filosóficos cambian.

Los prejuicios que la cultura y la civilización occidentales han vertido contra los “pueblos primitivos” se basaban en el dato de que no alcanzaran o no llegaran a dominar eso que Piaget llamó el estadio de las “operaciones formales”, es decir, el ámbito de una mentalidad científica en su trato con el mundo objetivo¹⁰. Los estereotipos acerca de la cultura primitiva como un análogo pre-científico de la modernidad, que propuso el estructuralismo, desde Lévy-Bruhl a Lévi-Strauss, tampoco ayudaron mucho. Piaget apunta en otra dirección más fructífera al señalar que el desarrollo evolutivo “sustrahe las relaciones a la primacía del punto de vista

¹⁰ Vid. JEAN PIAGET, *Introducción a la epistemología genética*, vol. 3, *El pensamiento biológico, psicológico y sociológico*, Buenos Aires, Paidós, 1975; id. y R. GARCÍA, *Understanding Causality*, Nueva York, W.W. Morton, 1974.

propio y los vincula con sistemas que subordinan este punto de vista a la reciprocidad de todos los puntos de vista posibles y a la relatividad inherente a los agrupamientos operacionales”¹¹. Sin embargo, ni cabe suponer que los sistemas sean resultado de una integración entre diversos puntos de vista, sino de la argumentación en favor de *uno de ellos*; ni el juicio contra otras culturas como carentes de pluralidad y perspectivas se corresponde con los estudios antropológicos. Victor Turner puso de manifiesto que el “drama social” en la cultura Ndembu sirve para poner de acuerdo distintas perspectivas en una sociedad, a través de un proceso ritual donde sale a la luz el trasfondo de la vida cotidiana, por medio de símbolos densos. El conjunto de una aldea reflexiona sobre sus prácticas a través del drama, de un modo análogo a como el público moderno participa en el hecho dramático, literario o artístico¹².

Los prejuicios nos habían impedido comprobar que cualquier pueblo tiene Historia, aunque no tenga escritura, contra la etiqueta impuesta a lo que todavía se llama “Prehistoria”; casi todas las culturas han desarrollado los sentidos que les permiten diferenciar entre verdad y mentira, lo justo y lo injusto; todas las sociedades, sin excepción, se nutren de la memoria para fundar sus actos comunicativos en un mundo de la vida concreto. La aculturación y la pérdida de identidad de *los otros*, en los márgenes del sistema globalizado a escala mundial, se traduce en un borrado de la memoria, de similar manera como otro tipo de información es suprimida de los bosques tropicales o de la tundra a causa de la deforestación y el cambio climático subsiguiente.

Los cánones culturales con que se va invistiendo ese “canon de la vida” corresponden a géneros y esferas de la vida social, donde las reglas describen modos de vida diferenciados. Los rituales son tanto más favorables al aprendizaje cuanto más abiertos están a la participación de quienes los con-celebran, sin excluir a las castas etiquetadas como inferiores o a personas estigmatizadas para su aniquilación. Todos

¹¹ PIAGET, *Introducción a la epistemología genética*, cit.

¹² VICTOR TURNER, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca, Cornell UP, 1967; *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Chicago, Aldine, 1969 (*El proceso ritual: Estructura y antiestructura*, Madrid, Taurus, 1988); “Frame, Flow and Reflection: Ritual and Drama as Public Liminality”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 614 (dic. 1979), 465-498.

los cánones son históricos, no por una debilidad intrínseca que fuera necesario controlar mediante el ejercicio de un dominio extrínseco, sino porque siguen siendo escenarios para el aprendizaje. A la comprensión de uno de ellos dedico la segunda parte del ensayo, por cuanto ha servido de modelo para la consideración de los demás en la cultura europea: el canon bíblico.

El colofón es una recuperación del principio: igual que un/a niño/a tiene que escuchar para entender lo que significa cualquier gesto materno y cualquier signo nuevo, que llama su atención, precisamente, por “romper el canon”, también los adultos y la sociedad en su conjunto deberíamos recobrar la capacidad de escucha hacia las personas que no encajan en los cánones, en vez de estigmatizarlos y aplastarlos bajo la suela del prejuicio. Del modo más radical que pueda imaginarse, la persona consiste en eso: comprensión y convivencia. De otra manera, el amor sería una entelequia sin realidad interpersonal. Las utopías más fecundas y las parábolas más profundas narran la enorme significación del encuentro con el-la otro, que permite llegar o volver de nuevo a las raíces del desarrollo humano.

I. Las formas transculturales del aprendizaje

1. Primeras formas: Las operaciones narrativas

Sería una tarea ingente y desproporcionada –un propósito de enciclopedistas o especialistas en semiótica- elaborar una taxonomía que incluyese todos los medios de aprendizaje posible y disponible para el ser humano a través de los textos; o, lo que es igual, en cada uno de los géneros del lenguaje. Quizás otras personas puedan intentarlo. Pero cualquier acercamiento al aprendizaje en las *vidas narradas* tiene que comenzar por tantear esas formas.

Aunque no pretendo establecer una secuencia obligada a cualquier investigación, admitiremos la ventaja de comenzar por las formas fundamentales de la comunicación en la primera infancia, antes que nos iniciemos en una variedad de géneros discursivos; antes que actúen los procedimientos de la razón (la argumentación sobre lo verdadero/falso, correcto/incorrecto) y el discernimiento espiritual de los *semeia* (verdad-mentira, mundo-persona, etc.)¹³; casi al mismo tiempo, o poco antes, que las formas de *inventar* nuevos símbolos por medio del desplazamiento y la suplantación de figuras o situaciones no deseadas; desde luego antes de legitimar un dominio por tales medios; y lógicamente antes de ejercer la crítica (profética, política, utópica) a las ideologías, aunque veremos cuán temprano puede ser el recurso a la ironía para provocar una ruptura en el orden canónico o desmontar un programa frustrante.

Pues bien, esas formas primigenias, que los psicólogos cognitivos del desarrollo denominan *formatos* o *guiones*, comienzan por permitirnos el aprendizaje de mundos posibles que se van integrando en un mundo vital compartido, junto con sus respectivos modelos y marcos subyacentes. Esos esquemas de acción con sus conjuntos referenciales comienzan por ser narraciones, en forma de diálogo real o fingido (habla espontánea). Permiten que, en muy poco tiempo, un niño pueda

¹³ Vid. más detalles sobre el análisis y la fundamentación de los “valores existenciales”, cuya propuesta, directa o indirecta, nos exige tomar postura, *infra*, III. 2.

aprender la alternancia entre el hablar de veras y el fingir o hacer burlas, es decir, enseñan a cambiar el tipo lógico, gracias a marcos culturales (sociales y cognitivos) donde tal diferencia adquiere sentido.

La inteligencia humana en cualquiera de sus ámbitos (p.ej. los propuestos por Martin Gardner: musical, lingüística, lógico-matemática, manual-kinésica, naturalista, interpersonal, intrapersonal, visual-espacial) se origina y se desarrolla por medio de un cruce de perspectivas entre el-la aprendiz y alguien más capacitado, desde la primera relación con la madre hasta la obra de arte, el descubrimiento, la acción técnica, los cuales son el resultado de un itinerario de encuentros iluminadores. Solemos enfocar la integración entre cada uno de esos ámbitos como una amalgama entre sustancias, pero su genética pasa a través de la relación interpersonal, el contraste entre redes y espacios semánticos, hasta producir una realidad nueva (inventar) o interpretar el *tema* desde otra perspectiva, la cual ha sido llamada por la hermenéutica una *fusión de horizontes*, mientras que la semántica cognitiva habla hoy de integración conceptual o de mezcla (*blending*). Sin embargo, el modo en que entendemos lo nuevo se basa en un orden canónico y lo transforma: el *mundo vital* que compartimos en una cultura o, desde hace algunos siglos, en la sociedad globalizada. Los cánones no son sistemas cerrados y autorreflexivos, como tampoco cada uno de nuestros actos comunicativos con arreglo a valores, pero nos proporcionan las formas culturales con que entender la realidad e integrar la diversidad en nuestra vida cotidiana.

A la vez que integramos elementos en un nuevo conjunto o en un mundo sostenible, también somos capaces de diferenciar formatos, géneros, mundos, modelos de mundo y marcos culturales. Tal discernimiento es relevante en cualquier acto intencional y su comprensión, como acabamos de comprobar, por referencia a o conocido: los prototipos o los esquemas cognitivos; pero no se detiene en clasificar, sino que se orienta a reconocer la singularidad ostensible o sugerida en cada acto, que resulta de una integración entre elementos muy diversos. Todas nuestras “inteligencias” se ponen en juego para comprender un texto en un contexto.

Así pues, los impedimentos insalvables para la comunicación no son extrínsecos, en la medida que un acto puede repetirse o traducirse a otras categorías para que sea

mejor entendido, sino que consisten en un discernimiento frustrante y una integración imposible, además de en la intención misma: la mentira, la doblez, la manipulación o la explotación. La escuela de Palo Alto¹⁴ hace tiempo que previno sobre los efectos destructivos que tiene en los niños la disociación provocada por sus cuidadores entre una comunicación no-verbal afable y un lenguaje violento, o viceversa, los golpes aplicados con recetas de amor: el “doble vínculo”. Por mi parte, he investigado sus efectos en el ámbito de las religiones y las ideologías, en la medida que algunos de sus símbolos no pueden ser integrados por la inteligencia humana, a causa de una contradicción profunda, tanto lógica como ética y estética: un ídolo protector y amenazante a la vez, patriarcal y maternal, supuestamente ansioso de sacrificios propiciatorios para conceder favores. La economía capitalista, igual que el totalitarismo político, los han sostenido en sus altares. En ese tipo de ambivalencias no se esconde ningún misterio, sino una legitimación del dominio y la violencia bajo la máscara de la bondad.

Hay que recordar, además, las consecuencias de una *confusión de marcos* entre realidad y fantasía (el *síndrome de Peter Pan*, entre otros); o a un niño de cinco años que entró disparando en una guardería para notar, por contraste, la efectividad y aun la necesidad de tal aprendizaje temprano, cuando todavía no sabemos qué pueda significar la muerte. Si tales situaciones son excepcionales es porque en la primera infancia adquirimos un sentido de la realidad mucho más básico y profundo de lo que suele reconocerse.

¹⁴ Vid. GEORGE BATESON y J. RUESCH, *Comunicación: La matriz social de la psiquiatría*, Barcelona, Paidós, 1984 (1951); G. BATESON, D.D. JACKSON, J. HALEY, J. WEAKLAND, “Toward a Theory of Schizophrenia”, *Behavioral Science*, 1 (1956), 251-264.

Ficción y suplantación

La teoría moderna de la acción nos ha permitido comprender que también las ficciones son reales, dado que suceden en el mundo intersubjetivo. Son acciones simbólicas que pueden y deben ser interpretadas por los interlocutores/as. Constituyen esferas de acción social determinadas, que deberían ser reconocidas diferenciadamente de otras. Una de sus reglas principales es el *paréntesis*: cualquiera que participa de una ficción sabe dónde está la entrada y la salida; sabe que el mundo construido por quienes se relacionan no tiene consecuencias sobre otras esferas, excepto por analogía.

Si consideramos el juego y el arte especies de la ficción, descubrimos que pueden colaborar en el aprendizaje de la persona, desarrollar su capacidad comunicativa u otras capacidades más específicas: la sensibilidad, el juicio estético. La ficción no está reservada a un grupo social, sean las élites con tiempo libre para emplear a su gusto, sean los obreros y campesinos que combinan el trabajo mecánico con un bromeo constante, para humanizarlo; sean las mujeres o los hombres cuando juegan a intercambiar sus roles, hasta que aprenden a hacerlo efectivamente; sean los niños que realizan un aprendizaje simbólico desde que se comunican por medio de sus emociones. Mi hijo Marcos, de 12 meses, acaba de darme un mordisco en una pierna que me ha hecho gritar. Su primera reacción ha sido observar las mías. Al inferir que no me había hecho mucho daño, han empezado a reírse sus ojos y luego todo su gesto. Intuye que ha transgredido una regla canónica, pero sin consecuencias. Veremos poco más adelante *a qué juega*.

Pero el juego¹⁵ como especie de la ficción no es un mero tanteo de las posibilidades, en prístina ignorancia, sino un aprendizaje simbólico que se aprovecha de la experiencia recibida a través de una “autoridad”, comenzando por el mismo lenguaje, para crear nuevas situaciones, cada vez con mayor autonomía. Los niños son perfectamente conscientes de dónde *acaba el juego*, cuando experimentan el

¹⁵ Vid. JUAN DELVAL, “El juego”, en id., *El desarrollo humano*, Madrid, Siglo XXI, 1995², 283-308; JEROME BRUNER, “La inmadurez: Su naturaleza y sus usos”, en id., *Acción, pensamiento y lenguaje*, ed. de J. L. LINAZA, Madrid, Alianza, 1984, 45-74.

daño e incluso la muerte en otro ser. El modo propio del fingimiento permite que las diferencias sociales sean temporalmente suspendidas, lo cual puede ayudarnos a anticipar un mundo sin aquellas desigualdades que reconocemos injustas, en otro nivel lógico. Tales formas de ficción ocurren en contextos significativos que analizaré más adelante: la utopía, la cultura cómico-popular.

En cualquier caso, cuando fingimos no diluimos el valor de verdad en nuestro mundo social, ni el sentido de realidad en las personas, sino que, más bien, lo reforzamos gracias al contraste. La risa es el resultado de una tensión que se aligera al descubrir que era ficticia. Todos los géneros artísticos están sujetos a ese principio de ironía que es consustancial a la ficción. Todos terminan por una distensión al llegar a la clausura del texto o al final del paréntesis. La ficción construye su propio contexto, dentro del cual los agentes, en sentido funcional, se convierten de buen grado en actores de una trama secundaria, sea como personajes, sea como narradores y *narratarios* que fingen tomar parte en un suceso; sea, por fin, como autores y audiencia, que es lo que son durante un periodo de tiempo y en la sociedad real. Dado que el fingimiento es un paréntesis, las personas que se hunden en el espacio de una *metaficción* se convierten, voluntaria o involuntariamente, en seres asociales. Lo cual no quita que puedan recuperar la capacidad de relación y desarrollar una extraordinaria empatía, si salen de aquella cárcel en la que don Quijote se encerró a sí mismo.

Las marcas de la ficción en el lenguaje, de acuerdo con sus distintos géneros, han sido calificadas como *desvío* respecto del supuesto de una “lengua común”, a causa de un error de apreciación que califica la estrechez de miras del formalismo. *Todas* las esferas sociales de comunicación producen “desvíos” en distintos niveles lingüísticos (fonológico, léxico, morfosintáctico, semántico, pragmático), hasta hacer reconocibles en el discurso determinados lenguajes especializados, registros, jergas, dialectos. En su sentido menos falso, los recursos de la *literaridad* y la *poeticidad* son marcas pragmáticas que permiten, a quienes participan de tal hecho comunicativo, reconocer y valorar un género de la ficción, precisamente por lo que manifiesta: su orientación simultánea al propio texto (*función poética*) y hacia el público (efecto

estético). Sin la conjunción de ambos factores, la lengua literaria no se distinguiría de cualquier otro discurso. Esa clase de error lógico que significa el lema “*sola verba*” vino a ser un arma para defenderse del panideologismo (en la Rusia de los años 1910-20, como en la España de los setenta), acerca del cual trataré en siguientes apartados. Pero la defensa era, asimismo, ideológica: el discurso autorreferencial no basta para comunicar un sentimiento estético. Ni despreciar la humanidad le hace a uno filósofo.

Lo más propio del fingimiento –además de la literaridad/poeticidad de cada uno de sus géneros- consiste en la *ruptura* y el *paréntesis* abierto, que lo distingue de las demás formas de comunicación y que le permite hacer uso de todas ellas *secundariamente* para construir un mundo o un complejo de mundos: crear. Si a esa ejercitación de capacidades, códigos y formas primarios la llamamos *desvío*, sólo conseguimos confundir los términos. Más adecuada era la denominación clásica, aunque resulte ambigua: *mímesis*.

Mucho más necesario en cualquier tiempo habría sido fijarse en aquellos contextos donde *la ficción actúa desviadamente* respecto de sus constantes transculturales, si estamos de acuerdo en que todas las culturas han dado espacio al fingimiento en sus relaciones sociales, tanto en el curso del desarrollo infantil –el juego simbólico-, como en el aprendizaje de nuevos esquemas de actividad por medio del ensayo, en su acepción más amplia (*trial and error*, experimento, el género ensayo). La especie desviada de la ficción –aunque en distintas culturas y momentos reciba una valoración social variable: positiva, negativa o neutra- consiste no en *imitar*, sino en *suplantar* otras formas de relación interpersonal y social.

El género simple de tal desvío sería el *engaño*: el fingimiento subjetivo por antonomasia, que sólo es conocido por quien lo produce –un sujeto individual o colectivo-, no por quienes lo padecen. A causa de tal modo de ficción, los ironistas pueden convertirse en cínicos, a diferencia de aquellos otros cínicos callejeros que no engañaban a nadie. Otro desvío que puede acabar en suplantación: la *burla*, como es sabido, consiste en una ficción obrada con daño, a la cual no se *invita a entrar* a alguno de los interlocutores, sino que es forzado a soportarla en el papel del burlado. No podría ser lo mismo hacer reír (la comedia, lo cómico) que convertir a alguien en

objeto de risa (la burla), excepto en una sociedad donde el dominio se signifique constantemente por tal medio, mientras que quien da que reír sea visto como un inferior, un sin dominio. Sea como fuere, hasta la burla es soportable, porque tiene un fin. De por sí, la ficción no suplanta las demás relaciones humanas: se acaba. Es decir, que el daño puede ser reclamado tarde o temprano.

Para evitar tal eventualidad, algunos burladores/as tienden a suprimir el paréntesis de la clausura, hasta que la burla se convierte en un infierno y ellos en demonios o en *amos*. Puede combinarse con el engaño, para mayor degradación del sujeto paciente (el objeto burlado), quien no consigue *volver a la realidad*, es decir, cambiar de *campo* o variar las reglas del juego para escapar de la esclavitud a que era sometido: el derecho del más fuerte. Al igual que ante las *bromas pesadas*, ha habido personas para quienes la ficción prolongada resulta insoportable, especialmente cuando se anuncia un cambio histórico que pudiera poner fin al engaño.

El Edipo de Sófocles, el Hamlet de Shakespeare, el Segismundo de Calderón, el K. de Kafka, Virginia Woolf, simbolizan muchas situaciones reales durante una crisis: aunque soportan el papel que les ha tocado vivir en su cultura como un destino trágico, se rebelan contra la metafísica del fingimiento desde su raíz, y revelan su mecánica, al mismo tiempo que apelan a una realidad más abarcante donde puedan hacerse cargo de sus vidas, sea la globalidad humana, sea la trascendencia mística. La misma rebelión se manifiesta en clave de comedia por medio de Sancho en sus quejas a don Quijote, empeñado en fingir que la violencia puede resolver los conflictos, cuando no hace más que agravarlos; y Sancho es su víctima colateral. Hay ejemplos cercanos y dolorosos: las guerras que pocos quisieron, pero dañaron a muchos.

Tampoco es que pretenda reducir la compleja génesis de la dialéctica amo-esclavo solamente a una *ficción desviada* que fuera impuesta a quienes sufrían una falta de reciprocidad en las relaciones interpersonales, como si no hubiera toda una economía o una política del fingimiento desviado (engaño, burla), llámese plusvalía o “choque de civilizaciones”. Pero las historias de vida –y las obras maestras entre las ficciones- han ofrecido suficientes pruebas de cómo, durante el desarrollo evolutivo, se malaprende a fingir la posición de un estatus superior o inferior entre personas que

nacieron del mismo vientre materno, se nutrieron del mismo seno o crecieron en el mismo ambiente.

Un caso más revelador, el cual saca a la luz toda la *historia de la suplantación* desde sus orígenes, nos es ofrecido en el evangelio de Marcos por medio de una parábola (Mc 12, 1-12): los arrendatarios que se burlan de los enviados, los golpean o los expulsan, hasta acabar matando al hijo de quien les proporcionó la tierra: el sustento, su propia materia, sus *talentos*. Las parábolas de los evangelios son también ficciones y emplean la ironía o la burla, pero con una expectativa claramente determinada acerca del fin, sin la ambigüedad de Calderón o de Kafka: que los sujetos, más temprano que tarde, dejen de obrar como suplantadores en una ficción tan prolongada que pretendía ser metafísica. Pues no lo era.

Otra forma de colonizar el espacio público por la mera expansión de la subjetividad ocurre cuando el contraste generado por la ficción *priva de realidad* a otras situaciones. El hábito re-producido por los chistes que utilizan como personajes a personas de grupos sociales estigmatizados llega a privar de sensibilidad humana a quienes lo practican, hasta suplantar o sustituir a las personas vivas por el personaje de la ficción. La condena de Sócrates por el tribunal popular de Atenas fue precedida por su reducción a personaje grotesco a través de una comedia de Aristófanes, *Las nubes*, la cual demostraba escaso conocimiento acerca de sus actividades reales.

En este ensayo insisto en denunciar las formas de *ficcionalizar* la realidad de hoy, semejantes a la época cuando los patrones de las ciudades romano-helenísticas se distinguían socialmente gracias a la producción de espectáculos cada vez más crueles: la ejecución pública de los presos, las luchas de gladiadores, la exhibición de los vencidos. Su público: una *pequeña masa* deshumanizada y reducida a la irresponsabilidad del espectador ante los actos del poder desenfrenado. Pequeña, en comparación con la enormidad de la muchedumbre inerme, mentalmente sana, o enferma por ser víctima, de los burlados. Un ejemplo conocido: Jesús fue condenado a muerte por la *potestas* ilegal de un sumo sacerdote, que conspira contra quien el pueblo reconoce *el profeta*, y por el *imperium* legal del prefecto romano contra un

sedicente privado de los derechos civiles, como una víctima del destino trágico y, al mismo tiempo, de un carnaval sin gracia, hasta el extremo más humillante.

El clamor del ser humano y el grito de un crucificado se fundan en una memoria de la vida real donde la ficción produce agrado, la existencia es radicalmente verdadera y las historias sagradas no pueden confundirse con la mentira; es decir, donde todos los actos humanos están expuestos a una *re-acción interpretante*, abierta e irreprimible, que los verifique, entre personas que se reconocen iguales.

Imaginación y fantasía

a. En qué mundo vivimos

Desde un punto de vista estrictamente lógico, del cual se ha servido la lingüística del texto para el estudio de la narración, un “mundo” es “descrito” por el conjunto de todas las proposiciones elementales, “más la especificación de cuáles son verdaderas y cuáles falsas”, al modo en que lo hace Wittgenstein¹⁶. En la práctica, como advierte Umberto Eco, la noción de *mundo posible* se ha aplicado a las ficciones como una metáfora¹⁷, la cual produce quebraderos de cabeza a los especialistas en lógica, acerca de si Emma Bovary o el unicornio existen como yo existo, y similares¹⁸.

Precisamente uno de los problemas que puede acarrear la procedencia lógico-formal de la categoría “mundo posible” consiste en la exigencia de un análisis veredictivo sobre cada una de las “proposiciones atómicas” que describen el mundo representado por el relato. ¿Consiste la definición de lo fantástico en aquella ficción donde las proposiciones son (todas o mayoritariamente) falsas en el mundo objetivo? El contraste que percibimos cotidianamente entre una promesa, una promesa fingida y

¹⁶ LUDWIG WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, 4, 26.

¹⁷ Vid. UMBERTO ECO, *Lector in fabula: La cooperación interpretativa en el texto narrativo*, Barcelona, Lumen, 1981, 172-181.

¹⁸ Ya hemos visto que por medio de las ficciones construimos seres provisionales, cuya existencia sólo puede prolongarse como consecuencia de una patología individual o social.

una promesa falsa; la diferencia entre los referentes presentados (“intensionalizados”) por una biografía, por una novela y por un cuento maravilloso son hechos relevantes para cualquier audiencia. Pero el modo en que expliquemos teóricamente esa capacidad de relacionar y diferenciar tipos de textos históricos, imaginativos o fantásticos, así como los cruces entre ellos, se hace problemático a causa de los modelos que utilizamos.

Habría que tomar en consideración, además de la semántica “extensional” de los textos, en términos lógicos, los marcos que nos proporciona la cultura (rituales, esferas de comunicación social) y los condicionamientos que impone la ideología, acerca de lo que puede o debe, y cómo, existir. Las cosmologías, las castas, los códigos de pureza y contaminación, están en casi directa correspondencia con los seres del imaginario cultural: demonios, ángeles, espíritus de muy diverso pelaje, dioses. ¿Existen las castas, y los estigmas contaminantes o son una fantasía de los privilegiados y quienes presumen de “puros”? Muchos lectores (no sé si la mayoría) responderían que no existen objetivamente, pero sí socialmente. Los endemoniados en los evangelios expresan los terrores colectivos: “¿has venido a destruirnos?” Mc 1, 24; “te conmino por Dios a que no me tortures” Mc 5, 7. Desde luego, no se puede negar que esas preguntas eran razonables, en el mundo social que había fabricado la imagen de una divinidad vengadora y persecutoria. Lo que Jesús “echa fuera” es el miedo, en un ámbito radicalmente transformado por el amor. Hoy lo intentan muchas personas, desde madres y padres, hasta psiquiatras y ensayistas.

Como es bien sabido, la novela moderna comienza por ser una parodia del *romance*, pero es menos celebrado el cambio que presenta en la relación entre vida cotidiana y vida histórica, imaginario cultural y materia fantástica, a través de la pragmática comunicativa entre autores y audiencia; en correspondencia con la semántica atribuida a distintos géneros narrativos. Según varios autores (Ortega y Gasset, García Gual, Senabre, etc.), la novela ha surgido del género de la historia, mejor que de una épica obsoleta. Otra manera de expresarlo sería ésta: la novela comparte el modelo de mundo y los marcos culturales con que se produce y se

interpreta la historia, desde el Renacimiento. Tales modelos son definidos, aunque tardíamente, por la poética narrativa de Manzoni:

Ciò che ci fa differenti in questo dagli uomini di quelle età, è l'aver noi una critica storica che, ne' fatti passati, cerca la verità di fatto, e, ciò che importa troppo più, l'aver una religione che, essendo verità, non può convenientemente adattarsi a variazioni arbitrarie, e ad aggiunte fantastiche. È di questo che ci dovremo lamentare? ¹⁹

Las dificultades de don Quijote para distinguir entre realidad y ficción, p.ej., ante el retablo de Maese Pedro, son una parodia consciente del autor sobre la manera en que percibía el mundo una sociedad en proceso de cambio, aunque sus categorías siguieran vigentes durante unos cuantos siglos, a causa de la prolongación y amplificación barroca de un esquema agónico (en los dos sentidos de la palabra). Cervantes participa del modelo con que Luis Vives critica la historia antigua y medieval, mientras pretendía alumbrar un mundo social libre de los demonios y de las fábulas que legitiman la violencia o alaban a los poderosos de turno, contra la ética elemental: civil y evangélica. Además, Cervantes anticipa y acelera el proceso desacralizador de la violencia en un mundo cambiante, es decir, el aprendizaje histórico, por el recurso a un sentido común todavía más extendido, que se expresaba en las formas de la cultura (cómica, lírica, etc.) popular.

Pero el primer boquete en aquel muro fue abierto por la interpretación de los evangelios, especialmente activa entre los reformadores y en el humanismo de muchos letrados, clérigos o laicos, durante la primera mitad del s. XVI. Como se ocupó de rescatar Marcel Bataillon²⁰, sería difícil entender la burla cervantina sobre el discurso sacral con que don Quijote adorna las virtudes caballerescas y sobre sus rituales en el relato, en el sentido más *cortés* que imaginarse pueda, si no tuviéramos

¹⁹ “Aquello que nos hace diferentes en esto de los hombres de aquella edad es que hacemos una crítica histórica que, en los hechos pasados, busca la verdad de hecho, y, aquello que importa aún más, que nosotros tenemos una religión que, siendo verdadera, no se puede adaptar por conveniencia a variaciones arbitrarias, ni a añadidos fantásticos. ¿De esto nos tendremos que lamentar?” ALESSANDRO MANZONI, *Del romanzo storico e, in genere, de' componimenti misti di storia e d'invenzione* (1845), en id., *Scritti di teoria letteraria*, ADELAIDE SOZZI CASANOVA (ed.), introd. CESARE SEGRE, Milán, Rizzoli, 1981.

²⁰ MARCEL BATAILLON, *Erasmus y España: Estudios sobre la historia espiritual del s. XVI*, México, FCE, 1966².

en consideración el *Enchiridion*, la *Querella pacis* o el *Elogio de la locura* de Erasmo. La defensa de la paz por un caballero cristiano cuyas únicas armas fueran la palabra y el evangelio, así como el recurso del *mundo al revés* para desmontar el imaginario cultural de la violencia y de la fuerza viril, son coherentes con el aprendizaje del autor, aunque pueda escandalizar a un lector fascinado por el libre fantaseador don Quijote, como Unamuno. La eficacia incalculable del *Quijote-novela* para producir una transformación de la mentalidad europea es, al menos, más fácil de apreciar si recordamos que los géneros narrativos dominantes (el *romance*, tanto en sentido castellano como anglosajón: narración en verso o en prosa) estaban estructurados, a grandes rasgos, de la siguiente manera:

En el corazón de toda la literatura yace lo que he llamado el ciclo de *forza y froda* [violencia y engaño, en la visión del infierno por Dante, *Divina Comedia*], en donde la violencia y la artimaña se entrelazan una con la otra, como el emblema del ying y del yang en el simbolismo oriental. Aquí, el centro imaginativo reside claramente en la tragedia, siendo la dimensión heroica la que nos proporciona la mayor impresión emotiva. Lo heroico se relaciona con una fuerza que suele ser invulnerable; empero el heroísmo acaba en la muerte y la fuerza no es, después de todo, invulnerable. El aspecto cómico de esto, la victoria de la aña gaza, adopta a menudo la forma del triunfo de un esclavo o de una heroína maltratada o de cualquier otro personaje que se relacione con la fragilidad física. Al surgir el *ethos* romántico [es decir, propio del *romance*], se considera al heroísmo cada vez más en términos de sufrimiento, de aguante y paciencia, que pueden coexistir con dicha fragilidad, cualesquiera que sean las otras clases de fuerza que pueda requerir [...] Este cambio en la concepción del heroísmo explica en gran parte la preeminencia de los personajes femeninos en el romance [habría que matizar: en el *romance sentimental*, o en las subversiones de las tramas caballerescas por la comedia]. Pero al no estar la literatura profana limitada por ninguna inhibición doctrinal, la heroína romántica puede también desempeñar un papel redentor, como su contrapartida divina en la historia cristiana²¹.

Cervantes tenía una clara percepción de ese imaginario narrativo, por cuanto en diversos prólogos a otras obras (las *Novelas ejemplares*, incluso la segunda parte del

²¹ NORTHROP FRYE, *La escritura profana* (The Secular Scripture: A Study of the Structure of Romance), Caracas, Monte Ávila, 1992² (1976), 104.

Quijote) declara que su novela preferida era *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, *historia septentrional*, aunque sea declarada fantástica incluso por un-a lector contemporáneo. Si a don Quijote le burlan hasta los nobles por creer todavía en fábulas de nobleza, magos y conquistas, tendría poco sentido suponer algún rastro de historicidad en un relato donde los protagonistas vuelan en alfombra mágica. Aunque construida con un modelo de mundo fantástico, la narración del *Persiles* tiene como objetivo el mismo que todas las novelas de Cervantes: entretener a la audiencia sin engaño. Es fantasía, no engaño.

Por su parte, el personaje de don Quijote es un romántico caballeresco, impositivo e imperativo, que conserva una alta estima por la dignidad idealizada de las *domnas*, en conflicto con otro tipo de heroicidad femenina, la cual sólo descubre cuando concluye su ciclo de aventuras, postrado en su lecho de muerte. No se trataba, al menos en el caso de Cervantes, de encerrar la virtud de la mujer en el espacio doméstico. La protagonista del *Persiles*, como otras destacadas por el *romance*, es capaz de defenderse por sí misma incluso en la adversidad, sin necesidad de recurrir a los varones, excepto por móviles semejantes al varón enamorado. Ahora bien, mientras que el *Quijote* es una historia novelada que sirve para hacer por primera vez la anatomía de una sociedad, tanto de sus relaciones sociales como de su imaginario; el *Persiles* sirve para representar una utopía humanista, que anticipa otro mundo posible, donde el autor ha expresado su propio deseo y la culminación del placer en la unión de los amantes²². En tal medida, es comprensible que fuera la obra preferida de Cervantes, donde expresa una “verdad poética”, como dice Mercedes Blanco²³. Pero no consiguió hacerla verosímil para la audiencia, al contrario que Shakespeare o Manzoni.

En todo caso, el autor que dio pie al surgimiento de la novela moderna (a pesar del *Persiles*) fue capaz de intuir en qué dirección *utópica* podía abrirse el imaginario

²² Vid. JOSÉ ANTONIO MARAVALL, *Utopía y contrautopía en el Quijote*, Santiago de Compostela, Pico Sacro, 1976; JULIO BAENA, “*Los trabajos de Persiles y Sigismunda*: La utopía del novelista”, *Cervantes*, 8, 2 (1988), 127-140.

²³ Vid. MERCEDES BLANCO, “Entretenimiento y verdad poética: Los trabajos de Persiles y Sigismunda”, *Criticón*, 91 (2004), 5-39, quien utiliza oportunamente las referencias acerca de una conciencia de género (aunque difusas y tendenciales) en su época.

social, para dar la mano a un cambio en la relación entre los géneros, en sus dos acepciones: género₁ (*genre*) y género₂ (*gender*). El romance sentimental se ha desarrollado paralelamente al realismo dialógico, con unas formas distintas del erudito *Persiles*: a través de las comedias de Lope o de Shakespeare, que sintetizan lo más dramático de los *romances* tradicionales; la novela de autoría femenina, durante los ss. XIX y XX; o la narración audiovisual que ha venido a sustituir la narración folklórica por las *historias de amor y aventuras*, en un entorno social cambiante, con un mayor grado de ironía. Ejemplos logrados son algunas novelas de Walter Scott y, sobre todo, *Los novios*, de Manzoni, a los cuales la crítica ha otorgado, paradójicamente, el título de *novela histórica*²⁴.

El nombre que le dio Manzoni era el más armónico, a la italiana: *romanzo storico*, es decir, un cuento romántico en un contexto histórico detalladamente reconstruido, dentro del cual la sensibilidad moderna puede vivir el contraste patético de un nuevo tipo de héroe y de heroína. De hecho, en el ensayo de poética que Manzoni preparó para defender su obra frente a quienes le acusaban (“con razón”, dice él) por no haber escrito un libro de historia, ni un *romance* a secas, el autor subraya ese contraste: el ser humano deseante y vulnerable, en una realidad social dominada por la violencia y la injusticia, como el Milanesado durante el s. XVII, cuyos rasgos analiza implacablemente en *Historia de la columna infame*. El deseo sólo puede ser narrado por la autobiografía o por una ficción poética. Manzoni contribuyó al desarrollo de un género contemporáneo, mucho más popular y con valor transcultural, en un contexto histórico donde los humanos sobrevivimos desinstalados: la comedia realista moderna²⁵.

Sin embargo, la desaparición del romance caballeresco no ha significado que se diluyera el dominio de la violencia sagrada sobre el imaginario, a causa de un deseo enfermo, apocalíptico, de muerte. Lo hemos sufrido en la carne de sus víctimas durante el siglo veinte. Los primeros años de este segundo milenio obligan a prevenir y

²⁴ Vid. GEORG LUKÁCS, *La forma clásica de la novela histórica*, México, Era, 1971 (1936-37)

²⁵ Vid. JOAQUÍN J. MARTÍNEZ SÁNCHEZ, “La comedia sentimental: Género y congéneres”, *Analecta malacitana*, 14, 1 (1991), 103-128.

a evitar que esa sección del imaginario llegue a dominar de nuevo la voluntad colectiva, en la política (el pragmatismo del más fuerte), en la economía (la extorsión cruel de los países más pobres), en la religión (la sacralidad de los vencedores), no sólo dentro del marco de “conflictos locales”, como empezaron a decir los teóricos de la política mundial durante los años noventa del pasado siglo, sino también a través del escenario mediático globalizado.

La epifanía de la violencia a través de la neo-épica audiovisual (cine, multimedia) deja de ser un mero juego o un género de lo fantástico, que hace uso de mitos obsoletos, cuando se repite como un ritual y pretende reconquistar el mundo por medio de distintas teodiceas, junto con una dialéctica entre ellas: la divinidad de los vencedores que sostiene y alienta las guerras del imperio o de la nación preponderante; otra divinidad postergada que está dispuesta a destruir a sus enemigos. La amenaza contra la humanidad reducida a chivo expiatorio de ambos rivales, en el marco de una teomaquia, puede ser denunciada como una fantasía hecha realidad o, sencillamente, un artefacto persuasivo de la ideología, al mismo tiempo que anunciamos otras formas de vida.

Quizá lo más cruel de nuestros modelos culturales es que hayamos llegado a sentenciar (al menos en ambientes ilustres) que las historias de amor son pura fantasía. Es una de las mayores diferencias entre el canon de la muchedumbre y el canon de las vanguardias. Puede ser que las élites cultas continúen sosteniendo la irrealidad platónica del deseo por otras vías: la experiencia vivida en este cuerpo es inválida. El amor y la justicia *parecen* posibles, pero no lo son, más que en las ideas.

b. Mundo de la vida, mundos temáticos

Una manera de evitar el escollo del “sustancialismo”, es decir, la separación entre *un* mundo real y “otros mundos” irreales, es posible con la ayuda de la filosofía del lenguaje, concretamente Popper y Habermas. El primero distingue tres rangos de mundo: 1, el mundo físico; 2, el mundo de los estados mentales; 3, el mundo de los productos mentales, en el que se incluyen las creaciones artísticas, junto con las

narraciones y las teorías científicas²⁶. Es fácil comprobar que un relato fantástico pertenecería al mundo-3; pero no basta eso para distinguirlo de otras narraciones o de las hipótesis.

Habermas reformula las disquisiciones lógicas para hablar de “mundo” en relación con el “mundo de la vida” (*Lebenswelt*). El conjunto de las tradiciones culturales que sirven de fundamento o trasfondo a nuestros actos de habla integran, en realidad, el mundo de la vida, común e indiferenciado: además de los “productos mentales”, con sus respectivos cánones, también el mundo físico y la interioridad, tal como son percibidos por medio del lenguaje. De tal modo no es negada la existencia de una realidad independiente, sino que reconocemos la relevancia de los símbolos para cualquier forma de saber, práctico o teórico: el trabajo, las ciencias, las religiones. Cuando los interlocutores tematizan un aspecto de la realidad mediada por el lenguaje en la vida cotidiana, “determinan sobre qué es posible entenderse”. Entonces es cuando hablamos de “mundo” a secas y cuando podemos distinguir, al menos, tres tipos. Los hablantes “no solamente entablan una relación con el mundo *objetivo*”, como sugiere el modelo empirista. “En modo alguno se refieren tan sólo a algo que tendrá lugar o que pueda presentarse o ser producido en el mundo objetivo, sino también a algo en el mundo *social* o en el mundo *subjetivo*”²⁷. No es posible concebir una ciencia independizada de las cuestiones que preocupan a los seres humanos, como avisó Husserl, porque cualquier uso del lenguaje tiene una dimensión social y un trasfondo subjetivo. Tampoco los “sistemas” (economía o política, religión o filosofía) tienen una existencia privilegiada, exenta del sentido común entre humanos.

Tal marco teórico pretende representar la práctica intuitiva de cualquier persona cuando actúa comunicándose. En lo que respecta a nuestro tema, si una persona narra un cuento fantástico, la mayoría de las veces y la mayoría de las personas podremos distinguirlo con suficiente claridad de otros textos. Para conseguirlo, una de las claves principales consiste en que los seres de un relato fantástico sólo tienen existencia en el mundo subjetivo del hablante o de quien actúa el texto ante una

²⁶ Vid. KARL POPPER, J. C. ECCLES, *El yo y su cerebro*, Barcelona, Labor, 1980, 41-57.

²⁷ HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, I, 121-122.

determinada audiencia, a diferencia del mundo objetivo donde tienen su lugar los seres a que se refieren nuestros actos de habla *representativos* (afirmaciones, proposiciones lógicas, etc.). Ciertamente que el discurso del narrador y el diálogo entre personajes hace uso de tales ilocuciones, pero sus referencias no están sometidas a la prueba de la verificación, sino a la voluntad del autor: "son como quiso". Otra instrucción relevante es que las narraciones fantásticas, a diferencia de otras ficciones, no presentan el mundo social en el que interactúan los hablantes, junto con sus reglas y patrones de comportamiento, como la España de don Quijote y de Cervantes, ni otros que se hayan dado históricamente, como el Milán de los personajes de Manzoni; sino que construyen un mundo social de reglas *ad hoc*, aun cuando algunas de ellas puedan evocar las conocidas por la audiencia.

Como veremos, este aspecto será muy significativo cuando trate acerca del modo pragmático en que se comunican las utopías y, también, los errores epistemológicos que hemos cometido con/contra ellas. Algunas utopías tematizan un mundo objetivo como el nuestro, pero introducen *un mundo social radicalmente distinto*, sea de manera programática, al modo de *La Ciudad del Sol*, de Campanella, sea por medio de la ironía o la parodia acerca de nuestras sociedades y sus reglas. Este último es el caso de las parábolas en los evangelios. Otras, como las *antiutopías* de la ciencia-ficción, reproducen el mundo social contemporáneo en el marco de *un mundo objetivo transformado por la técnica*, donde los humanos viajan de planeta en planeta, con la intención de criticar la idea misma de progreso: la modernización racional no bastaría para rescatar al ser humano del dominio y la violencia. Hay que cambiar las reglas desde el centro del corazón, que ha expresado sus razones y las hace visibles en el rostro de cada humano-a.

c. Modelos de mundo

Ahora bien, la teoría específicamente literaria de la ficción nos ha proporcionado un concepto gracias al cual podremos explicar otros aspectos de la narración fantástica. Señalamos el más bello y visible: aunque un cuento maravilloso no pueda ni

quiera referirse al mundo social ni al mundo objetivo, como haría un acto de habla cotidiano (una promesa, una declaración, etc.), sin embargo, muchos personajes fantásticos actúan con una capacidad comunicativa semejante a la nuestra. De tal manera nos predisponen a entender a seres radicalmente diferentes de nosotros, a los cuales no reconocemos en el mundo objetivo ni en el mundo social de nuestras referencias temáticas, acerca de lo cual trataré en el apartado siguiente. Ésta es, quizá, la principal ventaja de la fantasía en el proceso transcultural del aprendizaje humano, junto con otras desventajas: la proyección de prejuicios contra lo desconocido, la bipolarización del imaginario entre principios metafísicos del bien y del mal, las dialécticas que impiden la comunicación.

La gran mayoría de los seres creados por la fantasía, con los que no podemos vivir en el entorno cotidiano y que damos por “no existentes” –sea lo que sea que concluya la lógica formal-, nos resultan, sin embargo, muy “familiares”. Tendremos que preguntarnos por qué. Para contestar como es debido nos ayuda la categoría teórico-literaria “modelo de mundo”²⁸ (MM). A diferencia del mundo o los mundos de diverso orden contruidos por el texto (la “estructura de conjunto referencial”), el MM consiste en una serie de reglas gracias a las cuales un autor puede construir *cada uno* de los mundos o el referente en su globalidad; es decir, que en una historia contruida haciendo uso de un MM determinado caben otros mundos con sus respectivas reglas de construcción: distintos MMs insertos en aquél. Una de las tareas de la audiencia es reconocerlos para interpretar cada una de las secciones del texto, así como el texto en su conjunto.

El modo de relación que se establezca entre el MM global y los MMs insertos es una fuente de sentido imprescindible: p.ej., en un MM histórico o ficcional verosímil pueden aparecer sueños, ficciones, utopías, profecías, hipótesis científicas, etc.; lo mismo que en un MM onírico aparecen fragmentos de otros mundos y sus MMs, aunque sean sometidos por la interpretación a las “reglas del sueño”. Sin embargo, la

²⁸ Acerca de los modelos de mundo (real efectivo, ficcional verosímil, ficcional no verosímil) que coordinan la producción e interpretación de un texto, aunque en una acepción más restringida, cf. TOMÁS ALBALADEJO, *Teoría de los mundos posibles y macroestructura narrativa*, Alicante, Universidad, 1986, 58ss.

relación que establezca el narrador entre el MM global y los mundos inscritos permitirá, por ejemplo, que una profecía siga teniendo valor para los intérpretes en su propio mundo social, aunque se contenga en un relato onírico. En tal caso, podría afirmarse que el mundo inscrito (sucesos o símbolos profetizados) ha transformado la estructura de conjunto referencial, cuyo MM global era el sueño, de tal modo que el MM con el cual ese texto demanda ser comprendido en su conjunto sería el correspondiente a una de sus partes: la profecía, que remite a nuestro mundo actual. Desde luego, mi interpretación puede operar de otro modo: reducir la profecía al sueño. En cualquiera de los dos casos, se me exigiría dar razones a favor de tal comprensión. P.ej., los “sueños de poder” que se cumplen, ¿son profecías? A mi modo de ver, pertenecen a ese tipo especial que los sociólogos llaman “profecías autocumplidas”: ambiciones, en roman paladino.

Un ejemplo de obra que sigue desafiando el entendimiento de la audiencia sería la *Metamorfosis* de Kafka. Su logro comunicativo y estético no consiste en la mera alegoría, como en un drama barroco que hoy resultaría casi inaguantable. Hay muchos lectores que comprenden el símbolo de la metamorfosis como denuncia de un mundo social opresivo que animaliza o despersonaliza al ser humano. Es una crítica radical contra nuestra cultura. Hemos podido asumir con toda seriedad esa propuesta como una nueva regla en el MM que rige la interpretación de las vidas narradas en nuestro *mundo vital*: no podemos conocer la identidad real de una persona a través de su rol visible en la sociedad, si no tomamos primeramente en consideración su vida entera y su mundo subjetivo, la memoria de sus palabras y sus hechos. El aprendizaje de la persona, a través de pruebas que la configuran o la desfiguran, puede comunicar un sentido valioso para el desarrollo humano de todos y cada uno. Dorian Gray nos comunica algo con gran seriedad: el dandy se convierte en monstruo, por camuflar con la estética su falta de ética. Pero el sencillo príncipe convertido en rana y liberado del hechizo por un beso, es un símbolo que sigue sorprendiendo a los clasificadores de especies, mientras los niños lo entienden *maravillosamente*, dado que pueden pasar de sentirse ranas a príncipes en un instante, entre el desprecio y el amor del ser amado. De similar modo, cabe interpretar que la transformación narrada por Kafka es

un símbolo puro de la angustia, cuando un ser no puede hacerse cargo de su vida ni de su identidad, de modo que la realidad para él no tiene sentido. *Realmente* es así.

Durante siglos, en la mayoría de las novelas (p. ej. el *Quijote* o el *Manuscrito encontrado en Zaragoza* de Jan Potocki) se han inscrito textos de distintos géneros que construyen mundos y MMs diversos. Viktor Sklovskij intentó explicar los orígenes de la novela a partir de precedentes como el *Decamerón* de Bocaccio o las novelas pastoriles (*Los siete libros de la Diana*, de Montemayor, en la que se intercaló la historia del *Abencerraje*; *La Galatea* de Cervantes, etc.), es decir, a resultas de la articulación de cuentos o de *nouvelles* por medio de un marco englobante²⁹, que acaba por constituir la trama principal. No es casual que los evangelios surgieran a partir de un conjunto previo de tradiciones orales, narraciones y dichos, las cuales probablemente fueron organizadas en forma de colecciones (el documento o el estrato Q), aun antes de ser escritas. Sin embargo, como alega Mijail Bajtin frente a Sklovskij, la unidad global –la novela, o, un millar de años antes, el evangelio- no es el resultado mecánico de la fusión de las partes, sino que es exigida por una nueva visión de la realidad, que busca el modo de expresarse en un nuevo género: una historia coherente de aprendizaje que sobrepasa lo anecdótico y lo biográfico (a diferencia del *bios* helenístico), hasta hacerse comprensible a cualquier ser humano.

En obras voluntariamente abiertas como el *Tristram Shandy* de Sterne, *Ulises* de Joyce, las novelas de John Dos Pasos y *La Colmena* de Cela, la *Saga / fuga de JB* de Torrente Ballester, *La verdad sobre el caso Savolta* de Eduardo Mendoza, o, en el

²⁹ Vid. VIKTOR SKLOVSKIJ, “La construcción de la *nouvelle* y de la novela”, en T. TODOROV (ed.), *Teoría de la literatura de los formalistas rusos*, México, Siglo XXI, 1980⁴, 127-146. Los argumentos del artículo pueden corroborarse en la obra posterior *Sobre la prosa literaria*, Barcelona, Planeta, 1971. BAJTIN (MEDVEDEV) protesta específicamente contra el intento de explicar el *Quijote* como un precipitado de esas nuevas formas: “Cualquier lector atento puede comprender que la unidad de la novela examinada no se logra en absoluto gracias a los procedimientos del enmarcado y del enhebramiento. Incluso si nos olvidamos de estos procedimientos, si hacemos caso omiso de las motivaciones para introducir el material, nos quedaremos de todos modos con la impresión de un mundo interiormente unificado en la novela. Esta unidad no se crea con procedimientos externos, como Sklovskij los entiende, sino que, al contrario, los procedimientos externos son la consecuencia de esta unidad y de la necesidad de situarla en el plano de la obra. En efecto, aquí tiene lugar una lucha por un género nuevo. La novela permanece todavía en la fase de su proceso generativo. Pero existe ya una nueva visión y concepción de la realidad y, al mismo tiempo, una nueva concepción genérica” *El método formal en los estudios literarios*, 217. BAJTIN se apoya en la hermenéutica alemana, especialmente en DILTHEY, y quizá en el peculiar ensayo del joven LUKÁCS, para desarrollar una teoría de la novela aún más integradora.

extremo, *Ejercicios de estilo* de Raymond Queneau y *Rayuela* de Cortázar, la pluralidad de historias y géneros pone en riesgo la posibilidad de que reconstruyamos durante el proceso interpretativo un conjunto referencial, a partir del discurso del narrador, como sería habitual en cualquier relato; todavía menos un modelo unitario de mundo que integrara a los demás. Sin embargo, reconocemos la necesidad de usar modelos para interpretar la totalidad del texto, de manera que la ausencia de un marco evidente no obligue a regresar a la situación de un lector de cuentos. Si el texto no proporciona ninguno, tenemos el de nuestra vida, donde acontece.

En la medida que somos una comunidad de intérpretes, además de individuos que gozan o sufren leyendo, nos exigimos participar cooperativamente en el descubrimiento de otros índices *a posteriori* para devolver unidad al texto, a su referente y al MM cuyas reglas explican la construcción del conjunto: fantasía, ficción verosímil, ficción verosímil histórica, mundo histórico, hipótesis científica, profecía, utopía, ironía. No es una mera enumeración, sino un elenco de modelos en cualquier cultura. No puedo confundir la hipótesis con el modelo de la ficción o el discurso histórico, sin desprenderme de sus reglas específicas. Tampoco es posible reducir los modelos de la profecía, la utopía o la ironía al ámbito de lo fantástico (es decir, una fantasía voluntaria o involuntaria, como el sueño), ni jerarquizarlos entre sí, a manera de subtipos. Quien ironiza sobre la fantasía no acepta sus reglas, sino que está denunciando su carácter fantástico. La utopía es un acto voluntario, pero no se resigna a que la clasifiquen como fantasía.

Cabe plantearse si las utopías, las historias sagradas o las novelas latinoamericanas del llamado “realismo fantástico” no describen los MMs en un marco cultural que considera plausibles hechos inverosímiles para las ciencias. A diferencia de los mitos antiguos, tienen vigencia en nuestra propia cultura; en tal medida, nos invitan a una apertura mental. Forman parte de nuestro mundo de la vida: son utópicos, creyentes, personas de diversas culturas, como también hay irónicos y fantaseadores reales. Un mitólogo es un historiador, no un ser mítico, por mucho que le agrade fantasear con los mitos, mientras que una persona creyente participa de sus historias sagradas, como agente de una memoria social o colectiva, que aspira a ser

reconocida en algún grado como histórica. Obviamente, el fundamentalismo no puede obligar el reconocimiento de nadie, sino que es susceptible de crítica. La distinción entre mitos e historias sagradas, aunque sujeta a discusión (¿realidad, profecía, fantasía?), atañe a nuestro sentido común. Ahora bien, sin optar por alguno de esos modelos me temo que tendríamos poco que interpretar en un texto narrativo, ni aun siquiera el devenir del río de la vida (histórico o verosímil), por contraste con el estático idilio o el infierno (fantástico), porque habríamos perdido la capacidad para distinguir unos mundos de otros.

La posibilidad de organizar la semántica de las narraciones por medio de MMs es correlativa a la capacidad que desarrollamos durante toda nuestra vida para tomar parte en una secuencia finita de *géneros discursivos*, cuando nos iniciamos en distintas esferas sociales de comunicación. De hecho, comienza a desarrollarse desde la primera infancia dentro de una misma esfera: el hogar y las relaciones de parentesco. La distinción entre MMs es forzada por el relato de otros mundos posibles que las personas próximas cuentan a los niños desde muy temprano, así como las narraciones que ellos mismos construyen durante ese periodo que Piaget llamaba “habla egocéntrica” (es decir, el habla social internalizada, según Vygotski). En una sección posterior analizaré ambas cuestiones: qué sea el habla espontánea infantil y cuándo aprenden los niños a diferenciar modelos.

Los diversos modelos de mundo no son entes virtuales, sino que adquieren sentido en marcos culturales concretos: los tipos del discurso y las tópicas que construimos por su medio. Por ejemplo, la intención de entender el lenguaje de los animales puede considerarse una mera fantasía, que nos habla metafóricamente de la vida humana y animal, por medio de imágenes mixtas; o, por el contrario, definir los objetivos de una ciencia: la etología. Permítame que aplase los detalles hasta más tarde, aunque puede anticiparlo leyendo el apartado: “Adquisición y desarrollo de la capacidad narrativa”.

d. *Frankenstein o el moderno Prometeo*

De hecho, no basta con una primera audición o una lectura irreflexiva para agotar el sentido de una obra compleja, de manera que comprendamos el mundo del texto o las reglas (del MM) que nos permiten interpretarlo. Si no prestamos atención a cómo funcionan las ficciones fantásticas, es decir, si no tematizamos el modo en que se construyen³⁰, damos por hecho, a cargo de una tradición aporreada, como otras muchas en nuestro mundo de la vida, que tales narraciones y los mundos representados por ellas son *apariciones* ex nihilo, las cuales salen directamente de la imaginación creadora a nuestro encuentro. La fascinación que eso provoca en mi hijo Enrique desde los tres años me deja perplejo. Tampoco deseo sacarle brutalmente de la fantasía. Pero sí puedo ayudarle a comprender cómo funciona: las reglas del juego en un marco cultural determinado.

Los autores de literatura fantástica y, especialmente, del tipo “maravilloso puro”, son muchas veces admirados como pequeños demiurgos; en parte lo son, puesto que imitan una especie de creación por la palabra, que procede tanto de la metafísica griega (Platón) y la tradición judeocristiana (el Génesis), como de otras tradiciones (Mesoamérica: el *Popol Vuh*; India: los *Vedas*). Pero no pueden engendrar un ser vivo de la nada, excepto por un tiempo limitado a la actuación (el ritual, el espectáculo, la lectura).

³⁰ Vid. TZVETAN TODOROV, *Introducción a la literatura fantástica*, México, Premio, 1981² (1970).

extraño puro	fantástico-extraño	fantástico-maravilloso	maravilloso puro
--------------	--------------------	------------------------	------------------

“Empecemos por lo fantástico-extraño. Los acontecimientos que a lo largo del relato parecen sobrenaturales, reciben, finalmente, una explicación racional [...]

En las obras pertenecientes a [lo extraño puro], se relatan acontecimientos que pueden explicarse perfectamente por las leyes de la razón, pero que son, de una u otra manera, increíbles, extraordinarios, chocantes, singulares, inquietantes, insólitos y que, por esta razón, provocan en el personaje y el lector una reacción semejante a la que los textos fantásticos nos volvió familiar [...]

[Fantástico-maravilloso es] la clase de relatos que se presentan como fantásticos y que terminan con la aceptación de lo sobrenatural [...]

Existe finalmente un “maravilloso puro” que, como lo extraño, no tiene límites definidos [...]. En el caso de lo maravilloso, los elementos sobrenaturales no provocan ninguna reacción particular ni en los personajes, ni en el lector implícito. La característica de lo maravilloso no es una actitud hacia los acontecimientos relatados sino la naturaleza misma de esos acontecimientos”. Además de los cuentos maravillosos (procedentes de historias sagradas que han cambiado de valor para la audiencia), tal sería el género de novelas como *El señor de los anillos* de TÖLKIEN, o, en otros estilos, las obras de JUAN BENET y de la narradora ESPIDO FREIRE.

La renuncia a la búsqueda de poderes mágicos, cuya “posesión” tienta a los adolescentes (como también a los adultos en determinadas situaciones), es el fruto de una maduración inevitable hasta entrar en la realidad social donde se adquieren las capacidades concretas, a través de juegos de lenguaje con reglas operativas (*know-how*), es decir, géneros sociales del discurso. De hecho, el aprendizaje durante la etapa de maduración infantil y juvenil nos obliga a cambiar el modelo de mundo en la interpretación de las narraciones: el cuento fantástico e incluso algunas historias sagradas constituyen “lo maravilloso” que encanta a los pre-adolescentes, mientras que a los jóvenes puede parecerles una mentira irritante, al menos hasta que han diferenciado con claridad la iniciación en cada uno de los géneros discursivos y la esfera social que le está asociada: el trabajo, el ocio, la comunicación veraz en la intimidad, el paréntesis reflexivo de la ficción, la virtualidad evasiva de la fantasía (el mero “entretenimiento”, como diría Cervantes) o la relación con el Misterio, que ya no puede reducirse a nada.

Por mucho que aprendamos acerca de los límites y sobre el ser vulnerable, más acá de la fantasía, cuando nos enfrentamos a la ultimidad de la muerte, a los males físicos (la contingencia, la finitud, el dolor), o a una permanente frustración, cualquier humano se siente maltratado por su Creador-a, como una criatura harta de una realidad que no ha deseado ni participado en construir: el personaje de una ficción ajena. Me parece que esa queja no puede ni debería ser acallada. Así lo expresan por nosotros los personajes de Kafka, el Segismundo de *La vida es sueño*, o Augusto Pérez en *Niebla*, entre otros muchos. En una cultura tradicional la relación con el Misterio era algo que se daba por hecho, de modo que sólo las crisis vitales exigían ritos que la sostuvieran o la profundizaran. Por el contrario, en las culturas modernas, el diálogo personal con el Misterio comienza, precisamente, a través de tales crisis, en forma de clamor.

La lógica de la fantasía es denunciada por sus criaturas cuando adquieren una autonomía humana. Es lo que podría ocurrirnos si nos empeñamos en fabricar seres con una inteligencia semejante a la nuestra. Así nos lo hace ver, por anticipado, la novela de Mary Shelley (Mary Wollstonecraft Goldwin), *Frankenstein o el moderno*

Prometeo, que representa a un ser creado por el demiurgo humano como expresión de su dominio. El prototipo de la mujer inventada por el varón o del hijo fabricado por el padre, como espejos de su voluntad, son imágenes imposibles además de injustas, que conducen al desengaño y a la rebeldía a quienes las padecen en situación de víctimas, como también a la desgracia de su creador. La tragedia de Esquilo y el poema de Percy B. Shelley, *Prometeo desencadenado*, tratan, de otro modo, acerca de la misma estupidez: una divinidad enemiga de sus criaturas, que tiene miedo de su desarrollo y lo impide por distintos medios. El único modo de liberarse de tal fantasma es reconocer otra agencia divina, de cuya libertad somos semejantes. Liberar a Prometeo es reconocer la autonomía humana y la posibilidad de un aprendizaje mucho más profundo que la didáctica ilustrada o que la doctrina autoritaria.

En el siglo pasado encontramos dos versiones de una misma historia: *¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?*, de Philip K. Dick, así como la genial *Blade Runner* de Ridley Scott. Ambas narran un futuro donde fuera posible la rebelión de las máquinas, un tema de moda entre los contemporáneos de la revolución rusa, p.ej., en el film *Metrópolis*, de Fritz Lang. Pero su tema principal, como el de Mary Shelley, nos hace imaginar la angustia de un ser condenado a morir por su propio creador, así como la búsqueda que emprende para obtener respuesta.

No cabe duda que el porvenir de un ser vivo escapa a las posibilidades de la ciencia, aunque cualquier científico, por muy especializado que sea su saber, es responsable de sus productos, como avisan proféticamente los poetas. No basta con apelar a la libertad del prójimo para hacer con su vida lo que quiera... después que hayan intervenido en su cuerpo con una terapia génica de mejora, como las que hoy mismo ya están aplicándose en deportistas y otros personajes de nuestro particular Olimpo. Los experimentos masivos de las multinacionales farmacéuticas en personas pobres apenas están saliendo a la luz, a través de tramas verosímiles como *The Constant Gardener*. Las consecuencias técnicas de los progresos científicos no son ajenas a sus creadores, aunque sean los sistemas político y económico quienes los administren. Muchos científicos contribuyen a que la sociedad civil pueda regular sus

efectos; p.ej., por medio de la bioética o el control mundial sobre las emisiones de CO₂ a la atmósfera.

¿Van a entregar su vida por la redención de sus criaturas los aprendices de brujo contemporáneos, quienes se han adueñado de la técnica por medio de patentes *de corso*? ¿O seguirán trabajando para quien más les paga, mientras otras personas no pueden sobrevivir por falta de acceso al agua, desnutrición, carencias energéticas (energías no renovables), diarrea, malaria y sarampión? El mito de la ciencia ingenua y autosuficiente ha tocado fondo. No podemos reprimir ninguno de esos dos ámbitos: la queja profunda de Job al Creador y la denuncia profética contra el *demiurgo* en nuestras culturas. Como bien sabemos, a través de distintas tradiciones, la verdadera *gnosis* –el conocimiento de sí mismo y del Misterio- atañe a la semejanza de *la persona en la persona*, tal como nos la comunican las *historias humanas sagradas*.

Podemos hacernos cargo del futuro en una asamblea conjunta, donde la expresión de las necesidades y el desarrollo de las capacidades se comuniquen entre ellas, con rostros humanos. Aun así, no podremos cambiar el pasado, ni reinventarlo como hicieron las ideologías. En cualquier contexto, la única autoridad que podría hacer justicia a las criaturas presentes de una metaficción: el progreso *indefinido*, hacia no se sabe dónde, sin fines éticos, no serían sus autores humanos, tan frágiles como sus creaciones. El asesinato de un falso dios que ha producido un mundo injusto, desde el puesto de control que le dieron sus privilegios, no libera a las víctimas de la muerte, como hacen ver las ficciones que reflexionan críticamente sobre la ambición de los demiurgos *técnicos*: las *metafantasías* citadas (con sus meta-mundos y meta-modelos), desde *Frankenstein* hasta *Blade Runner*. Llamamos a las puertas del Misterio, más allá de la fantasía.

e. Las convenciones de la fantasía

La esfera del imaginario personal y social que podríamos llamar (el reino de) *la fantasía*, tiene que ser diferenciada de otros productos o actividades de la imaginación, junto con sus respectivas esferas de acción: sueños (aunque también sean

fantásticos), hipótesis, ficciones verosímiles, utopías, parábolas, profecías y oráculos, vidas narradas. Pero, al igual que aquellas, permanece, se modifica y crece a lo largo del tiempo. Tiene sus reglas de construcción, sus actantes y actores, sus modalidades, etc. Tan convencional –es decir, igualmente basada en reglas conocidas por autor/a y lectores/as- es la fantasía como la imitación verosímil de mundos (sociales) históricos³¹.

Es conveniente que reconozcamos las estructuras de nuestro mundo de la vida común, donde se albergan los seres fantásticos: las redes simbólicas que ponen en conexión nuestros respectivos “mundos subjetivos”, con cierta independencia del mundo social y del mundo objetivo, aunque hagan uso de la lengua y del arte como mediaciones. Lo cual también ayuda a explicar que el imaginario fantástico, y todavía más sus reglas, sean fácilmente compartibles entre personas de distintas culturas, a través de productos tan viajeros, transculturales, como son los cuentos maravillosos y sus antepasados, los mitos.

Las hipótesis acerca de un “inconsciente colectivo” (Jung) en la vida psíquica, que se manifieste por medio de símbolos universales³² se apoya, en realidad, sobre esa virtualidad característica de lo fantástico: su fácil asimilación, puesto que todos los símbolos se enraizan en nuestros cuerpos (*embodied*), además de en otras constantes de la experiencia estética: los sentimientos, los valores de la forma; así como en las pulsiones inconscientes, propiamente dichas. Pero cualquier teoría sobre el *inconsciente colectivo* como una estructura virtual deja entre paréntesis la demostración de que nuestras imágenes proceden de la experiencia, en lo que tanto

³¹ Cf. FRYE, *La escritura profana*, 45-76. “[...] Lo que produce la imaginación entregada a sí misma es lo que está rigurosamente convencionalizado” *ibid.*, 46.

³² Cf. CARL JUNG, *Símbolos de transformación*, Barcelona, Paidós, 1993; *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo* (Obra completa, 9/1) Madrid, Trotta, 2002; *Mysterium coniunctionis: Investigación sobre la separación y la unión de los opuestos anímicos en la alquimia*, Madrid, Trotta, 2002. Aunque no reconstruye un itinerario mítico, sino una hermenéutica de los arquetipos del inconsciente colectivo tal como se manifiestan en los sueños y en la mitología universal, a través de su obra ofrece un camino similar a la iniciación del héroe, que ha de superar las fijaciones o complejos con los arquetipos interpuestos (la madre devoradora, el niño eterno, el héroe, la doncella, el viejo sabio), integrar la “sombra”, aceptando las paradojas interiores (anima y animus) para lograr la armonización de los contrarios (el hermafrodita), como pretendió conseguir la alquimia; descubrir la simbología profunda de la religión (cuaternidad) a través de un proceso de autoconocimiento que concluye en el “sí-mismo” (self), representado por los mandalas (el centro) o las figuras de Cristo y Buda.

Aristóteles como Hume estarían de acuerdo. Tomás de Aquino llamaba a esa constatación la *conversio ad phantasma*, no precisamente a los fantasmas de la psicología profunda, sino a las imágenes de la realidad sentida.

El imaginario, como la memoria y la lengua (es decir, cualquier tipo de comunicación), tiene una gramática social y una semántica interpretable a través del diálogo, sea por medio del psicoanálisis, sea gracias a la reflexividad del arte y a su comprensión estética. Por eso, prefiero utilizar otras categorías, que resultan más cercanas a la psicología cognitiva y que implican menos presupuestos ocultos o prejuicios declarados. Una pequeña parte, aunque influyente, de la antropología cultivada durante el s. XX ha jugado con cartas marcadas para evitar la crítica sobre los fantasmas con que se legitima el poder violento, incluso el totalitarismo, a cuenta de un *falso sagrado*³³.

Si tomamos realmente en cuenta tanto la intención de los autores/as como el sentido que dan los intérpretes a las tradiciones culturales, el *modelo de mundo* (MM) que se aplica a la creación, la actuación y la comprensión de narraciones fantásticas, en la mayoría de las culturas, no coincide con el MM que correspondería a las historias sagradas o a los símbolos de la fe religiosa. De poco sirve fabricar un *totum revolutum*, como hizo Joseph Campbell³⁴, sin comprender las diferencias entre el universo simbólico construido por diversos MMs e incluso diversas culturas al desarrollar tales modelos, aunque traten de los mismos símbolos. Las diferencias entre las religiones, así como la historia de cada tradición religiosa, sujeta a reinterpretaciones siempre actuales, son significativas. Martin Buber, antes y después de la Shoá, hizo una crítica sólida a quienes confundían la religión de la memoria y el diálogo trascendente, con una religión de la psique y el individuo aislado.

³³ En el círculo de Eranos confluyeron JUNG, ELIADE, estudiosos diletantes de las culturas orientales (la "mitología pan-aria"). Se merecen el agrio reproche de un representante espiritual de las víctimas, MARTIN BUBER, *Eclipse de Dios: Estudio sobre las relaciones entre religión y filosofía*, México, FCE, 1993² (1952, 1988).

³⁴ Vid. JOSEPH CAMPBELL, *El héroe de las mil caras: Psicoanálisis del mito*, México, FCE, 1972 (1946). Cf. el mismo J. CAMPBELL, BILL MOYERS, *El poder del mito*, Barcelona, Emecé, 1991, durante una entrevista en el "Rancho Skywalker" de George Lucas.

Algo semejante podríamos decir acerca del MM con que hacemos hipótesis para explicar mundos desconocidos, incluido el conocimiento científico. Debería ser evidente que cualquier hipótesis comienza por una abducción o por una intuición poética, es decir, por una síntesis que anticipa el estudio empírico. Ya no es necesario ocultar el trabajo de la subjetividad al inicio del proceso de conocimiento: un “libre juego de las facultades”, como decía Kant sobre el juicio estético. De nada sirve que reprimamos el don de la imaginación, a causa de un prejuicio positivista, para garantizar la pretensión de verdad del discurso científico, como si fuese matemática pura o empirismo sin mezcla, es decir, para que no fuera tomado por un “mero fantaseo”. La imaginación nos ayuda a explorar la realidad, más allá de la fantasía; sobre lo cual trataré en el último apartado de este capítulo.

f. Iniciación en distintas culturas: marcos sociales y cognitivos

La lógica de la fantasía se extrae específicamente de las narraciones folklóricas y de los relatos iniciáticos de los cuales proceden aquellas, directa o análogamente³⁵, unos ya obsoletos, por buenas razones (su violencia o su inhumanidad), otros vigentes a través de sucesivas interpretaciones y recreaciones. Dicho de otra manera, las estructuras del cuento maravilloso y sus paralelos en la literatura descubren un sistema de convenciones de origen histórico, cuya primera manifestación debieron de haber sido los rituales iniciáticos en culturas tradicionales, antes que fueran sustituidos por otras historias sagradas, más concretas y perfiladas, como las que hoy encontramos en las grandes religiones: las vidas narradas de José, Job, Moisés, Budha, Jesucristo, Mahoma; de modo emergente y siempre revolucionario, las vidas de las mujeres: Hagar, Tamar, Ana, María exesclava.

El intermedio entre los mitos escenificados por los ritos chamánicos, que varían bastante de una a otra actuación, y las historias sagradas de las religiones mundiales,

³⁵ Cf. un primer intento de VLADIMIR PROPP por reconstruir el contexto originario del cuento folklórico, *Las raíces históricas del cuento*, Madrid, Fundamentos, 1974, cuya estructura de funciones había analizado previamente, en *Morfología del cuento*, Madrid, Akal, 1998 (1928).

las cuales reclaman algún grado de historicidad (con una literalidad absoluta, cuando son leídas por los fundamentalismos), podría estar constituido por *mitologías* recurrentes. Son las que se expresan en las tradiciones de la Grecia arcaica, hasta su elaboración en rituales de la corte (Homero), de la polis aristocrática (Hesíodo) o de la polis democrática (el teatro). De similar manera ha ocurrido en el marco del hinduismo, hasta que se escribieron las grandes epopeyas (*Mahabharata*, *Ramayana*) y fue creándose el teatro ritual con una marca de autor, para que sea actuado/interpretado sin variar su texto.

En consecuencia, aun cuando haya semejanzas entre la lógica fantástica de diversas culturas, también descubrimos diferencias que no tiene sentido continuar omitiendo. No hay gramática que no sea cultural, en cuanto hace uso de símbolos. Los modelos de mundo que nos permiten distinguir entre realidad histórica, fantasía, profecía, utopía, hipótesis, ironía, no son reducibles a una catálogo de figuras retóricas, ni aun siquiera al uso de ciertos procedimientos, puesto que atañen al conjunto del texto y a la relación entre sus partes. Tampoco debería atribuirse a los MMs una existencia meramente lógica, en el mundo de las ideas, los arquetipos o las neuronas, que fuera independiente de las narraciones y los símbolos donde son usados por quienes interactúan en cada cultura. Los mundos posibles en un texto, así como los modelos que los hacen reconocibles, dependen de los *marcos socio-cognitivos (frames)* que proporcionan las tradiciones y los géneros discursivos, en el plano de la comunicación real.

Continúo desgranando un ejemplo anterior. No sólo es distinta la perspectiva sobre los *animales parlantes* entre etólogos y fantaseadores. Cada cultura ha elaborado el mundo de las fábulas protagonizadas por animales, las cuales se usan para diseñar una ética, dado que los animales actúan como si fueran seres humanos: se relacionan, hablan, cooperan o compiten igual que sus creadores. Pues bien, entre los personajes cómicos de Esopo, los versos de La Fontaine, las marionetas del teatro japonés y los relatos populares que recogen y elaboran los sabios sufíes, desde el Sahara hasta la India, hay diferencias cualitativas. Aunque todas sean narraciones fantásticas, los marcos culturales que les sirven de referencia son muy distintos: el

modo en que se organiza la vida doméstica, rural y ciudadana; la construcción del texto, en razón del género discursivo; los prototipos que subyacen a distintos caracteres y las connotaciones simbólicas de sus comportamientos.

El trabajo de la etnografía que recoge narraciones de todas las culturas y las analiza por medio de *etnométodos*, es decir, con las herramientas de los participantes; o con herramientas interpretativas que desarrollan la perspectiva *emic* con ayuda de ciertas abstracciones (como los MMs), resulta iluminador. No puede ser suplantado o neutralizado por una antropología idealista, aunque hace apenas dos siglos nos sirviera como estímulo. Tan sólo después de comparar distintas tradiciones es posible proponer y explicar semejanzas que podrían ser transculturales, si se han producido en unas condiciones parangonables, como es el caso del aprendizaje infantil, los canales de la narrativa oral y la cultura escrita o el espacio virtual propiciado por las TIC. En las distintas modernidades que podemos compartir por medios como la traducción o la práctica intercultural, las historias de aprendizaje que empezaron por narrarse como historias sagradas han cambiado de modo ostensible, gracias a una experiencia madurada y reflexiva. Los relatos iniciáticos varían notablemente según el marco cultural en que se ubican, desde el cuento maravilloso al *Bildungsroman*.

En concreto, los opuestos *irreconciliables* que Greimas identifica como una “semántica profunda” son relevantes en los cuentos maravillosos de *algunas culturas*, herederos a su vez de los ritos iniciáticos en religiones tradicionales anteriores a la extensión del judaísmo, el cristianismo, el budismo o el Islam. Pero hay muchas historias de corte místico y sapiencial que no se someten a tal retórica (p.ej. en el sufismo, desde el Sahara occidental hasta el Lejano Oriente), al igual que algunas formas de la cultura de masas en la actualidad. Aparecen integradas en otros marcos que han subvertido de manera consciente eso que Hans Jonas y Blumenberg llaman el “mito fundamental”: el dualismo y su dialéctica eterna³⁶.

³⁶ Cf. JOSÉ LUIS VILLACAÑAS BERLANGA (ed.), *Mito, Teoría/Crítica*, 6 (1999), esp. HANS BLUMENBERG, “Mito Fundamental y Mito de Arte” (*Grundmythos und Kunstmythos*, en id. *Arbeit und Mythos*, Frankfurt, Suhrkamp, 1979, 1990⁵, 192-238), 187-225. Lo positivo del dualismo es el descubrimiento de la alteridad y de la diversidad que permite el aprendizaje desde el comienzo de nuestra vida narrada. Pero la reclusión o la regresión a una ambivalencia originaria produce una serie de patologías: la rivalidad mimética, el doble vínculo, la competencia creciente, la guerra total, es decir, una crisis sin solución.

En la clase de relatos identificados por Greimas, el “cuadrado semiótico profundo” de *contrariedades y contradicciones* describe y explica la dialéctica que se hace patente en la superficie: la consecución de un objeto de valor por parte de un héroe-sujeto, acompañado por un grupo de ayudantes y obstaculizado por otra serie de oponentes. Sin embargo, podemos apreciar que el “amor a los enemigos” fue solicitado por Jesús, el sufismo o Gandhi para superar la bipolarización social entre “enemigos naturales”, junto con el formato dualista de la fantasía. Como consecuencia, los enemigos no desaparecen de la historia, sino que su lógica es transformada por la oportunidad de que *todo cambie*.

Resulta significativo que cuanto mayor sea el papel de *lo maravilloso* en el universo narrativo, tanto más necesario se haga el reconocimiento de una dialéctica entre caracteres simétricos, hasta el extremo del dualismo metafísico; dos héroes que representan el bien y el mal, con el fin de conseguir una diálisis de la audiencia. En suma, cuanto más fantástica sea la trama, tenderá a ser más lógica y previsible, al tiempo que menos relevante, por disminución de su valor estético. Si estudiáramos los productos de los medios audiovisuales de masas que explotan el “mito fundamental” en periodos contemporáneos, comprobaríamos que se dedicaban a representar una ideología de fondo, a remolque de circunstancias históricas concretas. Cuando Ridley Scott se sacó de la manga una historia de aventuras exaltando las cruzadas en plena guerra de Irak (*El reino de los cielos*), estaba promoviendo una fantasía dualista para legitimar un programa de dominio mundial contra “los enemigos”. La moda de los *mangas* japoneses, además de ser un producto evasivo, como parece consustancial a cualquier fantasía, inicia a los adolescentes en una cultura competitiva hasta el extremo. Es una obviedad.

Lo cual no debería arrastrarnos a un desprecio elitista contra las expresiones de la cultura popular. La trama del relato y las inferencias que me hace consentir son compatibles con una historia que agrade a la muchedumbre, como las comedias de Aristófanes y de Frank Capra. Pero un relato deficiente y reducido a la lucha de intereses se convierte en el envase vistoso de un *mensaje*, sean las *novelas de tesis*

del s. XIX, sean las películas del mismo tenor que han defendido alguna causa, buena o mala.

Como antes sugería, el reino de la fantasía es un mundo mucho más convencional que las vidas narradas. El modo *artístico* de evitar el costumbrismo y el esquematismo consiste en dejar que la imaginación transforme costumbres y esquemas en un cruce de perspectivas, de modo que los personajes tengan vida propia y puedan comunicarla.

g. Marcos culturales en la tradición popular occidental

Consideremos el caso de la cultura (o culturas) occidental-es. El hecho de que los MMs gracias a los cuales se hacen inteligibles la vida cotidiana y el artefacto fantástico sean el resultado de un aprendizaje temprano puede llevar al error de identificarlos bajo el paraguas de la ideología: “todo es mentira”. Puede ocurrir, también, que su diferenciación sea impedida por una cultura determinada: “todo es verdad”; aunque no existe ninguna sociedad que no distinga, al menos, entre su propia fantasía y la de otros pueblos. P. ej., durante la posguerra española, nuestros padres o abuelos eran formados de manera que considerasen la utopía comunista como una fantasía ideológica; pero la ideología falangista, a pesar de sus semejanzas, era juzgada una utopía regulativa.

Paradójicamente, lo que es posible en nuestra vida cotidiana o un hecho común de las vidas narradas, podría no ser reconocido en un mundo fantástico. Dos historias ejemplares: el “falso héroe” sufre una transformación que lo convierte en “santo” (Pablo); la interacción entre los rivales conduce a su mutua comprensión (la caída del muro de Berlín). Por muy maravillosa que parezca, esa transformación sólo sería admitida por el marco cultural propio de la (auto)biografía cotidiana o por uno de los géneros correspondientes a una ficción verosímil. Pero en el universo de una ideología polarizada, sería un hecho imposible: un engaño de la sensibilidad, sensiblero.

Por el contrario, la principal característica de muchos productos dirigidos al público infantil y juvenil durante las últimas décadas es que han renunciado a seguir

usando las reglas tradicionales de lo maravilloso, para presentarse en clave de “comedia/tragicomedia realista de personajes inventados”³⁷, dentro del marco de una sociedad abierta donde los cambios sean posibles y deseables. Tanto las (auto)biografías como las ficciones dictadas durante siglos por el fatalismo trágico, por la resignación a los avatares de la fortuna (*Tykhé*) o por la ambición apocalíptica, ceden paso a las figuras de la libertad personal, la cual está enredada con otros símbolos. En la fantasía contemporánea, como en la vida cotidiana, se hace comprensible la práctica del perdón, junto con la rehabilitación de las víctimas y, cuando es posible, los agresores.

Tampoco es casual que muchas historias narradas para el consumo juvenil sean novelas de aprendizaje. La situación del aprendiz es interpretada como una oportunidad para la adquisición ritual de poderes mágicos (p.ej. la saga de *Harry Potter*, Michael Ende, *La historia interminable*, etc.). El desarrollo del personaje ocurre en un contexto fantástico y sugerente, para exaltar al sujeto “humano” en relación con otros seres, a través del mito del niño salvaje: Rudyard Kipling, *El libro de la selva*; Edgar Rice Burroughs, *Tarzán de los monos*.

En algunos casos, encontramos *Bildungsromane* de una extraordinaria calidad y potencial simbólico, que sólo calificamos de juveniles por sus protagonistas: además de los clásicos (novelas: Charles Dickens, *Oliver Twist*, Mark Twain, *Huckleberry Finn*; Miguel Delibes, *El camino*; películas: *Fiddler on the Roof*, varias de Antonio Mercero), los recientes de John Boyne, *El niño con el pijama de rayas*; Ian McEwan, *En las nubes*. Tales historias no dejan de ser iniciáticas, a través de una realidad conflictiva o una fantasía desbocada, pero el modo en que tratan los símbolos es radicalmente diverso a otros productos que comunican a la audiencia una *fascinación por lo tremendo*. Hacen residir el sentimiento de lo sublime en la libertad de la persona frente a cualquier determinismo.

³⁷ “Acaso sería demasiado afirmar que la ficción realista, desde Defoe a Henry James resulta, cuando la consideramos como una forma de la técnica narrativa, esencialmente un romance paródico. Los personajes confundidos por las conjeturas románticas acerca de la realidad, que hacen hincapié en el mismo género de parodia, son fundamentales en la novela” FRYE, *La escritura profana*, 50. Pues bien, en la trama del *romance* audiovisual, dirigido al público infantil-juvenil, encontramos un proceso similar hacia la semejanza con la novela, por medio de la parodia y de una ironía no destructiva.

Es oportuno recordar que la oralidad ha tenido muchas dimensiones culturales y ha desarrollado recursos narrativos muy variados, de los que hemos recibido testimonios directos, a través de la etnografía, o indirectos, por medio de la literatura. De todos los géneros conocidos, extraigo cuatro *marcos culturales* que han servido de paradigmas para comprender los modelos de mundo en nuestro imaginario, a través de una escala que va desde un menor a un mayor detenimiento en la personalización del héroe:

1) La fantasía occidental se basa en el cuento maravilloso. Como ya señalé con anterioridad, sus tramas tienden a suplantar la realidad por el dinamismo subjetivo del deseo, ante una audiencia que puede identificarse con los programas narrativos del *héroe común*. Hay que reconocer que tales programas son ambivalentes hasta el extremo, aunque tengamos en cuenta el sesgo de cada tradición religiosa sobre el ethos heroico; dicho de otra manera, en qué consiste el “bien” frente al “mal”. Las historias de Judit, Ester o Tobías son puras invenciones, como las de Juan sin miedo o Cenicienta, pero han sido recubiertas con un relieve moralizador, hasta convertirse en *exempla* para la imitación.

2) La ironía, a grandes rasgos, procede de la comedia popular. Tanto en su versión más crítica (Aristófanes, Plauto), como en la romántica (Menandro, Terencio), las comedias subvierten los valores dominantes por la agencia de antihéroes que podríamos calificar de “mixtos”: sus imperfecciones no los arrastran a la tragedia, aunque les crean problemas y producen suspense, hasta que termina por prevalecer una forma de solidaridad empática de la que participa también la audiencia.

En la Biblia encontramos las historias de José, Jacob, Tamar, Jonás, aunque algunas de ellas se han desarrollado hasta servir de modelo a la narración (auto)biográfica. En este ámbito se sitúan la mayoría de las parábolas de los evangelios que relatan historias personales: el administrador infiel que perdona las deudas, el samaritano que no tiene miedo al contacto con el prójimo sufriente (sus flujos, su muerte: tabúes según el Levítico), los amos que practican la justicia más allá de la norma.

3) La ficción verosímil tiene como base la memoria de las vidas narradas en la intimidad burguesa o proletaria, a diferencia de las tragedias griegas, cuya base eran los mitos conocidos por la audiencia; y de la biografía antigua, que reconocía o denigraba a héroes, príncipes y filósofos.

Aunque hagan uso de una gramática narrativa que participa de los dos géneros ya citados, las ficciones modernas ponen en primer plano la formación y la interrelación social de la persona. Durante el transcurso del camino, se hacen patentes sus padecimientos en un orden injusto hasta el extremo del absurdo. Así se representa, por analogía con la experiencia humana narrada, mejor que con “realismo”, en las huellas orales del *Lazarillo*, el *Quijote* e incluso el peculiar *Mío Cid*, que comienza relatando la humillación del héroe.

En la tradición judía, las historias de Rut y Noemí, Ana y Elí, así como los relatos intercalados en la trama principal de los evangelios (los “encuentros” con Jesús), son contruidos como análogos de las vidas narradas. Las *Confesiones*, desde Agustín a Rousseau, han desplazado el eje de la memoria hacia un terreno más escabroso: la autodisección. Pero en nuestra época ha tenido un enorme influjo, y siguen teniéndolo, los testimonios aportados por las víctimas de la Shoá y, en general, de cualquier violencia. Muchos de ellos se inscriben en el grupo siguiente: p.ej., el Diario de Ana Frank o la autobiografía de Viktor Frankl.

4) El *deseo* en occidente tiene dos fuentes principales: la lírica popular y el sistema del amor provenzal (*amour cortouis, fin'amor*). Este último ha tenido un impacto mucho mayor en la estética de las élites, junto con la filosofía neoplatónica. No obstante, considero que la versión más arraigada en las culturas actuales se ha liberado de la maldición contra el cuerpo, como una fuente de impureza.

La lírica popular no se reduce a la repetición de un relato, ni a un esquema ritual como el del amor cortés. Pero es, con frecuencia, *protagonizada por una sensibilidad* que destaca sobre los valores represivos de la cultura dominante: las jarchas citadas por autores hispanoárabes en las *moaxajas*; la lírica femenina en culturas patriarcales de distintas épocas y culturas; los cantos de bodas, como el *Cantar de los Cantares*; el amor homosexual, desde Safo a Gil de Biedma. Lo cual permite reconstruir, por medio

de las presuposiciones, una historia y un mundo narrativo a partir de la expresión subjetiva.

Una forma peculiar de sabiduría lírica podemos encontrarla en distintos dichos de Jesús (la comunidad: Mc 9, 33 – 10, 45; el sermón del Monte y las bienaventuranzas: Mt y Lc), porque expresan el mundo subjetivo del deseo, al mismo tiempo que una *eutopía* realizable o el anticipo utópico de otro mundo posible, que reformula las bases de su mundo vital. Sus raíces en la profecía (una sed vindicativa de justicia) se han humanizado por la experiencia y la práctica del amor, sin desarraigarse.

i. Inteligencia mestiza

Cada uno de los géneros del discurso, desde el chiste al artículo de opinión, pasando por la canción popular o el libro de viajes, está vinculado con modelos más culturales que lógicos, los cuales configuran (y son configurados por) la experiencia cotidiana, en forma de historias de aprendizaje. En la práctica, el canon humano se articula a través de una pluralidad de cánones en cada género del discurso. Dentro del mundo de la vida común, tales *micro-marcos* son diferenciables, pero no estancos ni incommunicables entre sí. De hecho, la globalización de la cultura de masas, en lugar de borrar las fronteras entre las culturas, los tipos de discurso y los cánones que nutren sus tradiciones, tiende a transmitirlos y a generalizarlos a través del contacto intercultural.

En una segunda fase, el encuentro da lugar a formas *integradoras*, que no borran la diversidad, sino que expresan el mestizaje en la vida narrada de aquellas personas que participan de distintas culturas, diversas memorias colectivas e imaginarios, con la facultad de comunicar un aprendizaje valioso para todas ellas. Las nuevas formas dan pie a todo orden de *integraciones cognitivas* en su interior, gracias al cruce propiciado entre *marcos culturales* mucho más amplios, que aportan distintas redes semánticas y distintos prototipos: categorías perceptuales sobre el mundo objetivo, normas y reglas en el mundo social, formas de construir la identidad (caracteres típicos, tabúes, ideales).

Lo que Mark Turner propone para explicar la integración entre conceptos distintos, de modo muy notorio en imágenes híbridas como las sirenas, puede aplicarse a los prototipos que configuran los géneros discursivos, cuando el cruce da lugar a un nuevo formato: “Las redes integradoras más imaginativas son las redes de doble perspectiva (*double-scope networks*). En una red de doble perspectiva, los dos inputs tienen diferentes (y a veces en conflicto) marcos organizadores, y el cruce (*blend*) tiene un marco organizador [propio] que recibe proyecciones de cada uno de los marcos organizadores [respectivos]”³⁸.

Ahora bien, conviene subrayar que los géneros nuevos sirven de expresión a personas (migrantes) y a grupos sociales (criollos, mestizos) que los necesitan para comunicar un itinerario vital entre dos o más culturas, el cual les ha impulsado a la gestación de una realidad híbrida. La armonía de esas nuevas formas, por un defecto de perspectiva unilateral, no puede ser percibida por quienes pretenden reducir sus frutos a un marco simple: el de origen o el de destino, el propio o el ajeno. Pero muchas veces sirven para detonar un cambio cultural que afecta al conjunto de la sociedad: sus modelos de personalidad y de socialización, en el horizonte deseado de una mayor y mejor integración.

Los géneros mestizos aparecen en dos o más culturas y lenguas al mismo tiempo: así ha ocurrido con los evangelios en el s. I y la novela moderna, desde el Renacimiento hasta la fecha. Es fácil percibir la eficacia de la mezcla en el arte de la Península Ibérica, desde el s. X al XVI (moaxajas y jarchas mozárabes, trovadores, mudejar, novela catalana o castellana), en una pluralidad de géneros y formas surgidos del mestizaje latinoamericano, tanto del lado de las culturas indígenas como del lado criollo, en la ópera de los ss. XVII-XX o en los géneros de música moderna desde los años veinte del pasado siglo: blues, ragtime, jazz, rythm and blues, rock, soul, funk, pop, salsa, bossa nova, timbalada, rumba, cumbia, ballenato y un largo etcétera, a través de los cuales se hace ostensible por voluntad de sus creadores, y relevante para una audiencia global, la huella de los precursores africanos.

³⁸ MARK TURNER, “The Way We Imagine”, en ILONA ROTH (ed.), *Imaginative Minds*, Londres, British Academy/Oxford UP, 2007, 213-236 (215).

Tales géneros, tanto en la música moderna como en la novela contemporánea, se han convertido en símbolo de “otro mundo posible”, donde las culturas africanas (afroamericanas, afrobrasileñas, afromexicanas, afromusulmanas, etc.), pero también gitanas, amerindias o asiáticas (*world music*), sean reconocidas en el eje de los itinerarios vitales, como partes inalienables del desarrollo humano. Si antes fueron reprimidas, desplazadas a los márgenes o condenadas al ostracismo por los sistemas económico y político, con más motivos pueden contar su historia; más motivos tienen con que contarla, por todos los medios a su alcance, para que una inteligencia vacua y recursiva se llene con la vida de los-as otros.

h. Sorpresa

Otra consecuencia de la diversificación entre distintos MMs y marcos culturales, dentro de sociedades abiertas, consiste en que la audiencia se haga cada vez más sensible a la creación de mundos alternativos en el decurso de la vida ordinaria, es decir, a las variantes sobre el trasfondo: “la transformación metafórica de lo ordinario y lo dado convencionalmente”, dice Bruner ³⁹.

El agrado popular, urbano y moderno, por la sorpresa o el extrañamiento –en contraste con la dependencia tradicional de los mitos convencionales, descrita por Aristóteles- se hace patente tanto en el modo fantástico como en la ficción verosímil. La narración realista hace uso de las reglas convencionales o los supuestos en un mundo social compartido y tematizado: la tónica de los caracteres, la experiencia común sobre el medio natural, incluido un catálogo enciclopédico de *fábulas* (*mythoi*), para desarrollar una trama *donde ocurra lo inesperado*.

Aristóteles (*Poética*, 1448b 4ss.) llama *mímesis* tanto a la representación de un referente palpable, un cuerpo, como a la imitación de alguno de los *mythoi* tradicionales (para los griegos, *historias sagradas*), dado que ambas realidades eran reconocibles por el sentido común de sus contemporáneos, a través de la experiencia

³⁹ BRUNER, *Realidad mental y mundos posibles*, 59.

estética. Considera la posibilidad de inventar tramas e incluso la recomienda (1451b 15ss.; 1453b 25), pero sólo le parecen adecuadas si la acción consigue su objetivo, como una flecha disparada por un buen arquero: provocar el efecto trágico, por medio de la imitación de las acciones de un personaje con el que es posible tanto la identificación como una cierta distancia (no completamente virtuoso), el cual sufre una peripecia de la ventura a la desgracia. Sin embargo, reconoce los límites de la imaginación poética cuando ésta se emplea en recrear los *mythoi* ya conocidos, puesto que incluso la ficción –como el discurso retórico- no puede levantar la sospecha de estar engañando, si quiere atraer la atención del público. Así pues, Aristóteles no se preocupa tanto por el realismo de las tramas, como por la eficacia de la imitación, sea de acciones imaginadas, pero posibles en el mundo real, sea de historias sagradas.

Es claro que la novela europea se ha nutrido de un marco cultural diverso, donde todas las vidas se convirtieron en sagradas, por resumirlo en pocas palabras. El realismo, en su mejor acepción, es una consecuencia de valores centrados en la persona viva. No es que la novela sea más o menos autobiográfica, sino que tanto autores como público consideran estéticamente valiosa la narración del proceso vital y, todavía más, la experiencia de trans-formación, en el contexto de cambios sociales cada vez más acelerados. La sacralidad de la persona es la fuente del dinamismo que ha obligado a romper la unidad de la forma y adaptarla, más allá del realismo, más allá de las vanguardias, a la vivencia comunicable en cada época y en situaciones extraordinariamente diversas. Erich Auerbach intentó explicar una parte del proceso, durante la prolongada edad media europea, como una irrupción del *sermo humilis* en la esfera cerrada del *sermo sublimis*.

A diferencia del rito trágico en Atenas, la peripecia de las ficciones contemporáneas no tiene por objeto primordial provocar terror y compasión, sino dar pie al suspense, tanto más eficaz cuanto mayor cúmulo de presupuestos pone a prueba. En las culturas postindustriales, donde estamos sometidos a una continua y dramática exigencia de adaptación, nada podría ser más atractivo que la capacidad sublime del héroe o la heroína para sobreponerse a una secuencia de imprevistos y tensiones acumuladas. La comedia antigua tiene más analogías con nuestra vivencia,

en esta época, que la tragedia. A causa de los cambios sociales que representan los historiadores en la Atenas del s. V, de algún modo semejantes a la vida cotidiana bajo el influjo de una modernización acelerada, muchas comedias de Aristófanes y gran parte de las ficciones contemporáneas solicitan al público que comience por poner entre paréntesis sus creencias, si quiere dejarse llevar por el encanto. Para sacar a la luz los conflictos latentes, hacen *combinables* seres o situaciones que proceden de distintos modelos de mundo: en una situación real irrumpe lo fantástico para provocar suspense, o personajes de apariencia inverosímil se comportan con una familiaridad cotidiana, para dar lugar al contraste cómico.

Como reacción a los mismos estímulos (la exigencia de suspense), la narración fantástica se ha ido diferenciando del cuento maravilloso, al menos desde que la literatura *gótica* dio inicio a una creciente atracción por los motivos de terror. La sorpresa sube de grado hasta que desborda los límites del mundo real o, por decirlo así, lo destruye por medio de la irrupción imprevisible de lo siniestro⁴⁰: un misterio enemigo del ser humano. Puedo comparar la moda de lo fantástico/terrorífico en Europa y USA, después de tres siglos, con la expectación apocalíptica en culturas sometidas a un estado de crisis permanente⁴¹. Los apocalipsis griegos, judíos y cristianos, con excepciones, sirvieron poco más que para estimular la imitación servil respecto de aquellas bestias a las que pretendían odiar: los imperios militares que intentaron arrasar sus pueblos o que lo estaban haciendo.

De un modo muy distinto, las ficciones inspiradas por la vida narrada de las víctimas forman el “humano interior” para que rechacemos los motivos que provocan terror en la vida real, por muy sagrados que parezcan, hasta dejar que prevalezca la compasión en el mundo real: p.ej. *La vida secreta de las palabras* de Isabel Coixet, además de otras ya citadas. Nos permiten experimentar un aprendizaje estético de

⁴⁰ Vid. TODOROV, *Introducción a la literatura fantástica*, cit.

⁴¹ En todo caso, habría que reconocer el límite patológico que ha sobrepasado el terror cuando se presenta en una figura convencional, como en las historias orales, literarias, audiovisuales o multimediáticas que idolatran la violencia, para obligar a que la audiencia se identifique con el peseguidor/destructor. Los films *Tarantino Blade* podrían ser una parodia, pero se quedan en una burla deshumanizada. ¿Cuál sería el modo más eficaz para humanizar esa sensibilidad desgastada por la presión de la competencia y la escenificación cotidiana de la violencia?

distinto modo que Schiller: no por una especie de instrucción teórica, sino gracias a la sensibilidad de quienes afrontan la violencia por otros medios: la lírica (narrativa, dramática, irónica) que implica a la persona entera. A ese “cuarto marco” de la cultura occidental se deben, probablemente, las mejores obras del arte contemporáneo.

j. La imaginación supera a la fantasía

El aprendizaje obtenido por medio de textos que transmiten una experiencia sobre *lo posible* recibió el elogio de Aristóteles (*Poética*, 1451a 36ss.), quien lo sitúa por encima de la investigación sobre las causas de los hechos reales (la *historia*), de un modo que muchos de nuestros contemporáneos consideraría, al menos, exagerado:

[...] la poesía es más filosófica y esforzada empresa que la historia, ya que la poesía trata en mayor medida de lo conjunto/universal, y la historia, por el contrario, de lo singular⁴².

Lo que propongo comprender, en otra línea y en lenguaje contemporáneo, es que la imaginación entrañada dentro de la vida cotidiana supera a la fantasía. “Las humanidades tienen como temario implícito el cultivo de las hipótesis, el arte de generar hipótesis. Es en la generación de hipótesis (y no en su falsación) donde cultivamos perspectivas múltiples y mundos posibles que coincidan con las necesidades de esas perspectivas”⁴³. Más adelante continuaré la línea de ese análisis hasta su raíz, para buscar otra síntesis: la imaginación interpretante.

Pero la opinión de Bruner debería ser matizada si tenemos en cuenta un hecho ya descrito: la *fantasía* puede ser tan convencional que se limite a reproducir y propagar el modelo de mundo donde los poderosos “siempre vencen”. La épica del héroe que llega a ser rey, dejando a su paso un reguero de muerte e insensibilidad contra la vida, es terriblemente mecánica. Por el contrario, la *imaginación* es un cauce imprescindible para la empatía, que nos permite aceptar al otro ser humano con sus necesidades y desarrollar una compasión activa, capaz de ser-con el otro. Además, la

⁴² ARISTÓTELES, *Poética*, 1451a 36 - 1451b 11.

⁴³ BRUNER, “Castillos posibles”, 61.

ironía acerca de los fantasmas no impide, sino que sube el grado de nuestra identificación con la persona viva.

Los psicólogos del aprendizaje han investigado el origen de la capacidad imaginativa en forma de una “teoría de la mente” desde la primera infancia, que comprende la perspectiva ajena sobre los hechos, al principio de forma muy simple. Un niño de entre 18 meses y dos años juega conmigo y con uno o dos juguetes. Me ausento durante unos minutos, mientras otra persona trae consigo un juguete distinto y lo añade a los anteriores. Cuando reanudo el juego, el-la niño me ofrece, precisamente, ese juguete. Antes todavía, entre nueve y doce meses, ya me había ofrecido su mirada he invitado a participar de nuevo. Volveré con muchos más detalles sobre esa génesis apasionante, mucho más que cualquier mito. Pero ahora nos interesa indagar sobre el papel de la imaginación en la actividad científica.

En el marco cultural de las ciencias modernas, una vez superado el *empirismo absoluto*, tanto por la física como por la hermenéutica, se ha hecho real la dimensión poética del aventurarse en la investigación que *interpreta signos*: ni los inventa como un demiurgo, ni puede reducirlos a una objetividad opaca y compacta. La generalidad de las leyes científicas, aunque sean el principio de incertidumbre y la lógica de probabilidades, no es menos necesaria ni contribuye menos a la formación del ser humano que la posibilidad abierta por la poesía. En el ámbito de las partículas elementales y de la microfísica, puede coincidir la hipótesis más arriesgada con la probabilidad real, como celebran con cierta ironía sus cultivadores haciendo uso de etiquetas tomadas de James Joyce (*Fynnegan Wake*): *quark*.

Sin embargo, el ajuste entre las mediaciones que construyen el conocimiento humano y el mundo objetivo no puede confundir todo lo que existe con la fábrica de un modelo. El llamado “constructivismo radical”⁴⁴ se funda en la teoría de sistemas para

⁴⁴ La denominación de escuela ha sido propuesta por diversos autores y definida programáticamente por ERNST VON GLASERSFELD, *Radical Constructivism: A Way of Knowing and Learning*, Nueva York, Routledge, 2002, para referirse a sus propios estudios sobre la cognición, junto con los de teóricos como PAUL WATZLAWICK (ed.), *La realidad inventada: ¿Cómo sabemos lo que queremos saber?*, Barcelona, Gedisa, 1990 (1981); HUMBERTO MATURANA, *La realidad: ¿objetiva o construida?*, 1. *Fundamentos biológicos de la realidad*; 2. *Fundamentos biológicos del conocimiento*, Barcelona, Anthropos, 1995; *El árbol del conocimiento: Las bases biológicas del conocimiento humano*, Madrid, Debate, 1990 (1984); 55

reducir la cultura a una entidad formalmente idéntica a lo inhumano: los sistemas biológicos como los sistemas físicos, el ser humano como cualquier ser vivo, el sistema social como x. Tampoco tiene sentido un “constructivismo lógico”⁴⁵, que ha invertido los términos del “positivismo lógico”, cuya culminación fuera el *Tractatus* de Wittgenstein⁴⁶. Algo impensable para Wittgenstein sería dar *por hecho* que “lo que no puede ser dicho no existe”: la supresión de la mística por decreto lógico, tanto como su reducción a un lenguaje formal⁴⁷. Por medio del lenguaje construimos un mundo, pero esa facultad no significa, en absoluto, que fuera del lenguaje y de ese mundo no haya realidad.

Tengo que distinguir la *parábola* de la vida viviendo en cualquier ser, incluido el ser humano, respecto de la pretensión de que los humanos se organicen como los sistemas biológicos, lo cual implicaría que mantuviéramos indefinidamente las injusticias para motivar el desarrollo, a imagen de la evolución natural. Tal petición de principio es una tentación para quienes viven en el centro de los sistemas, como egos autocentrados, y desearían que el universo se amoldara a sus deseos como una

id., FRANCISCO VARELA, *De máquinas y seres vivos: Una teoría sobre la organización biológica*, Santiago de Chile, Univ., 1995 (1973).

⁴⁵ Cf. NELSON GOODMAN, *Maneras de hacer mundos*, Madrid, Visor, 1990 (1978); *Of Mind and Other Matters*, Cambridge, Harvard U.P., 1983.

⁴⁶ LUDWIG WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 1973 (1921), sostiene que “el mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas” § 1.1 A su vez “el hecho, es el darse efectivo de estados de cosas” § 2, mientras que dicho estado de cosas “es una conexión de objetos (cosas)” § 2.01. En consecuencia, el mundo será la totalidad del darse efectivo de conexiones entre objetos, las cuales sólo pueden ser representadas en forma de proposiciones atómicas. “La totalidad de las proposiciones es el lenguaje” (§ 4.001). En el mundo objetivo no hay sentido ni valor. WITTGENSTEIN concluye evocadoramente con la siguiente proposición: “*Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen*, De lo que no se puede hablar hay que callar” *ibid.*, § 7. Sin embargo, ni su vida ni su investigación se detienen en el estadio lógico: su segunda obra está dedicada a anotar en una especie de cuaderno de campo los usos reales del lenguaje y a reflexionar sobre su práctica en la vida cotidiana, en forma de *juegos de lenguaje (Sprachspielen)* donde los interlocutores participan, aprenden y se entienden; donde las “proposiciones” adquieren sentido. Sus *Diarios* durante los años 30 (*Denkwegungen. Tagebücher 1930-1932/1936-1937*, Haymon-Verlag, Innsbruck 1997), antes de las *Investigaciones filosóficas*, México, UNAM, 1989 (1953), demuestran que su búsqueda también era mística.

⁴⁷ “*Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt*” “*Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo*. La lógica llena al mundo: los límites del mundo son también sus límites. Nosotros no podemos, pues, decir en lógica: en el mundo hay esto y lo de más allá; aquello y lo otro, no. Esto parece, aparentemente, presuponer que excluimos ciertas posibilidades, lo que no puede ser, pues, de lo contrario, la lógica saldría de los límites del mundo; esto es, siempre que pudiese considerar igualmente estos límites también desde el otro lado”. “*Was wir nicht denken können, das können wir nicht denken; wir können also auch nicht sagen, was wir nicht denken können*” “Lo que no podemos pensar no podemos pensarlo. Tampoco, pues, podemos *decir* lo que no podemos pensar” WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, 5, 6 – 5, 61.

cebolla. Además, haría imposible cualquier progreso real que no consistiera en una repetición de la mismidad falseada, es decir, de un mundo subjetivo que se hace objetivo, sin socialidad, como en la magia: el mundo del dominador, por muy bienintencionado y piadoso que fuera.

Paradójicamente, la pretensión del creacionismo contemporáneo (la teoría del “diseño inteligente” [DI]) tiene un efecto muy similar, a causa de su incapacidad para reconocer las diferencias cualitativas entre las leyes del mundo físico y eso que podríamos llamar intuitivamente el plan divino sobre la creación. La validez de la teoría de la evolución natural, en su conjunto, es innegable cuando se dedica a explicar el devenir del mundo biológico. Pero sería una aberración utilizar la evolución *dulcificada* como signifiante de la voluntad divina, en forma de un “diseño” que abarca la historia de las sociedades humanas y el aprendizaje personal, por muchas modificaciones que quieran introducir los adeptos de la doctrina DI para esconder tal evidencia, bajo el disfraz de analogías con los primeros capítulos del Génesis. La película de Disney *El rey León* es la preferida por los predicadores de tal horror: nacido para dominar.

Lo que ha *ocurrido* y ha sido funcional hasta la aparición de la especie humana: azar y necesidad, generación y catástrofe, no tiene por qué continuar siéndolo, gracias a una diferencia cualitativa que atañe a la relación interpersonal con la alteridad, dentro y fuera del sistema. Quizá los dueños y privilegiados de este pequeño planeta prefiriesen autodesignarse mandatarios sagrados de la creación (los píos *reyes leones*) o *masters del universo* (los impíos *darwinistas*). Pero la sabiduría popular entiende que es necesario poner freno por medio de la razón y la ironía a esas ínfulas: “vanidad de vanidades”.

Así pues, la tendencia a abrazar el mundo en vez de a la persona, preferir alguna especie de determinismo frente al reconocimiento de la libertad, y el totalitarismo epistemológico frente a la confesión de los propios límites, se ha dado durante siglos en distintas culturas. Está ocurriendo en una parte de la comunidad científica, con otros principios, pero similares procedimientos que en las comunidades religiosas cerradas. La pretensión de que la ciencia tiene su propio *ethos*, y que se identifica con la verdad, de modo más sencillo y sistémico cuando se trata de *mi* verdad, es tan

fundamentalista como suponer que el texto sagrado es literalmente inerrante y sólo tiene *una* interpretación verdadera. La tendencia a confundir las “versiones” que elaboramos con los mundos que les sirven de referente ineludible, *si es que tales versiones siguen necesitando demostración o falsación*, se basa en un deslizamiento (*slippering slope*): la indistinción entre el mundo construido por la cultura (mundo-3) y el mundo natural, necesariamente un mundo del tipo 1, en la clasificación de Popper.

Dicho de otra manera, los éxitos acumulados/recursivos de la matemática para captar la estructura del mundo natural han hecho olvidar que todas nuestras fórmulas son cultura y acción comunicativa: la matemática en la misma medida, aunque de distinta forma, que los procedimientos simbólicos de las ciencias humanas y de la creación poética.

Todo lo que hacemos y decimos tiene consecuencias, por lo cual se nos puede exigir responsabilidad. En un universo ajeno a la vulnerabilidad y pequeñez humana, lo más inmediato que podemos palpar es un planeta en trance de ser ahogado por distintas culturas que se empeñan en actuar como una *energía ciega* o un virus. La “mano invisible” en la economía liberal a ultranza es un cuento que trata del ciego que guía a otro ciego, hasta que ambos caen en el actual pozo: el cambio climático provocado por seres humanos que prefieren disfrazarse de azar, de adaptación o de “diseño inteligente” para no actuar de forma libre y responsable.

A diferencia de un realismo demasiado ingenuo, el cual se contentaría con explicar por medio de una predestinación la armonía entre el intelecto y la cosa (el sujeto y el objeto, el patriarcado y la divinidad, lo sagrado y el Misterio⁴⁸), hay formas de pensamiento que están unidas desde sus comienzos al cuidado y a la responsabilidad ética, aunque tal solicitud de respuesta sea formulada de distintas maneras: por medio de principios universales; a través de la apertura al dinamismo de la realidad desde la relación materno-filial (la “confianza básica”); o gracias a la lógica abierta, libre y razonable del aprendizaje humano.

⁴⁸ Lo cual puede ser usado para justificar cualquier bien o cualquier aberración, cf. la crítica de KARL POPPER al naturalismo, en *La sociedad abierta y sus enemigos*, 2 vols., Barcelona, Orbis/Paidós, 1984 (1945).

Otro constructivismo, el de los filósofos Kant o Wittgenstein y los psicólogos Piaget o Vygotski, la lógica de probabilidades en la física o un pensamiento ecológico global que atienda a las consecuencias de nuestras acciones en la realidad-otra (Hans Jonas), nos llevan por distintas vías a distinguir algunas de entre todas las analogías sobre lo que sea el humano, por medio de la razón práctica: el *criterio ético* consciente, aliado de una mística que busca la *semejanza con el amor*. No podemos juzgar a los leones por serlo, ni personificar los terremotos como fuerzas de un Enemigo; se trata de que no los imitemos. Somos capaces de reconocer una proporción mucho más profunda, que desmonta el esquema de la injusticia disfrazada de naturaleza o de sacralidad.

Estamos llamados a responder de nuestros actos y a entrar en un proceso de diálogo con los otros seres y con el Misterio del ser indeterminable e indomeñable. No podemos destruir ni dañar el hogar que nos ha sido dado para transformarlo por medio de la cultura y, especialmente, por el desarrollo tecnológico, sin privar de su libertad, como consecuencia, a quienes son más vulnerables. La libertad que no libera a los otros es una tiranía. Lo considero un juicio irrefutable, *final*, cuando estamos hurtando su parte de los beneficios a la mayoría de la humanidad y condicionando gravemente las oportunidades de las próximas generaciones, incluso la memoria de nuestra convivencia con miles de especies vivas. La esclavitud a la “ley natural” es un fatalismo trágico (sea creyente o sea ateo), que nos llevaría a cruzarnos de brazos, para que el planeta estalle de modo infalible, en vez de abrir espacios sociales y políticos a la *imaginación re creadora*, que aprende de sus fallos y puede imitar el amor de quien le ha dado gratuitamente la vida.

Me presento a mí mismo como un “radical ex nihilo”. Es decir, como quien fue tentado por el constructivismo radical, que pretende construir el mundo, el sujeto, incluso la divinidad, a partir de la nada, por medio de la sola fantasía, hasta acabar cayendo, estrepitosamente, en el nihilismo. “No puedo hacer que el mundo se ajuste a mis deseos, pero si me ajusto a los deseos del centro del sistema, entonces todo encaja”. Esa falacia acaba por dejar insensible a la persona ante la injusticia, ante la lírica del ser vulnerable y sufriente, ante ese amor que consiste en descentrarse.

Ahora, disfruto la oportunidad de un *vivir ex-nihilo* que vuelve a plantearse radicalmente las primeras preguntas, en diálogo con la tradición cultural y con el Misterio. No desde la nada, sino desde la memoria humana.

¿Para qué tengo la imaginación? No es el órgano específico del fingimiento, aunque la ficción necesite ser imaginada, claro está; ni es una facultad inferior a cualesquiera otras en el ser humano, el entendimiento o la razón, como si fuera menos (o más) seria. La expansión del conocimiento en cualquiera de sus formas –científico, ético o estético- depende en gran medida de la imaginación reconstructiva que establece vínculos inesperados entre hechos aparentemente lejanos, llámese al acto *abducción* o simplemente *metáfora*. De similar modo, la narración histórica no puede prescindir de la imaginación para recrear una parte del mundo real, a partir de las memorias, por medio de documentos y huellas, cuando pretende investigar un acontecimiento para comprenderlo y hacerlo inteligible. A lo largo de nuestra búsqueda tendré oportunidad de valorar en sus justos términos la potencia de los símbolos para abrir los límites de un mundo cultural, el mundo de la vida, a la presencia del Misterio, si somos capaces de reconocerlo, con todo nuestro amor, en el rostro humano que nos ha amado gratuitamente y en el ser vulnerable o vulnerado por la injusticia. Desde luego, nunca lo encontraré en la perfección de las esferas o de un sistema formal, porque son fantasías de dominio.

En vez de fantasear, arrullados por el absurdo, que los dueños de la ciencia podrán escaparse a otra estrella o construir un mundo o un cuerpo invulnerables, ¿por qué no aprendemos a cuidar este pequeño y angustiado hogar: planeta, cuerpo, rostro humano? La imaginación creadora está al servicio del desarrollo humano, desde su comienzo. Todos los que viven, lo saben.

Actuación e invención

a. Actualidad de la imaginación

La psicología cognitiva ha sustituido la facultad de *imaginar* por la *imagen* de unos módulos basados en el mapa neuronal del cerebro, los cuales procesan la percepción, la emoción, el lenguaje y el razonamiento⁴⁹. Aun así, seguimos imaginando por medio de escenarios que reconstruyen el marco en el que nos situamos, por referencia al tiempo y al espacio, así como a la cultura de la que formamos parte. La teoría de los mundos posibles, con sus respectivos modelos, consiste, al fin y al cabo, en una explicación plausible, más o menos formalizada, de cómo re-construimos la escena de la acción presente, sobre el trasfondo de la memoria y el horizonte prospectivo del futuro.

En el capítulo sobre el desarrollo infantil intentaré describir con un perfil más nítido en qué consiste el *pensamiento verbal*, pero cabe anticipar que nuestras imágenes son narrativas y lingüísticas, como los medios audiovisuales nos han ayudado a comprender. Las imágenes de que hacemos uso no son únicamente visuales, ni tampoco meras huellas de los sentidos integradas con los impulsos volitivos, como podría ser el pensamiento de un-a niño antes que adquiriera la capacidad de simbolizar.

Cierto que la escritura, los mass-media y el medio digital han hecho posible un enorme desarrollo de la imaginación, pero también sería demostrable que su mejor contribución ha sido proporcionarnos una reflexión *objetiva*, en forma de *libro* o de *pantalla*, sobre el modo en que concebimos nuestro mundo vital desde que somos humanos, a través de secuencias y símbolos. No hay ninguna semiótica en la comunicación humana, al menos ningún signo intencional ni interpretación alguna, aunque sea de meros *índices naturales*⁵⁰, que no haga uso de la imaginación tal y

⁴⁹ Cf. JERRY A. FODOR, *Modularity of Mind: An Essay on Faculty Psychology*, Cambridge, MIT, 1984. Los extremos de dicha teoría han sido puestos en cuestión o corregidos por diversos autores.

⁵⁰ Cf. CH. S. PEIRCE, *Obra lógico-semiótica*, ed. de ARMANDO SERCOVICH, Madrid, Taurus, 1987 (1857-1914), esp. 261-303; "señales", en terminología de ERNST CASSIRER, *Antropología filosófica: Introducción*
61

como ha sido configurada por la capacidad de narrar y por el lenguaje. Desde las primeras huellas de la creatividad humana en las cuevas paleolíticas, los medios de reflexión estética nos han facilitado la tarea de comunicar el pensamiento humano y ampliado sus articulaciones. Pero las bases de tal desarrollo ya existían en el homo sapiens desde su origen y son, en su fundamento, las mismas⁵¹.

Incluso la música, a pesar de su opacidad y su misterio frente a la comprensión verbal, se ha desarrollado en paralelo a la capacidad de hablar y de narrar, a partir de unos esquemas muy simples que integraban el ritmo y la armonía, gracias a la fuerza ilocutiva del canto y la danza. En muchos sentidos, la cultura musical ha rescatado valores estéticos que habían sido marginados por las leyes de la lógica y de la gramática en las lenguas supuestamente más civilizadas, es decir, sometidas a una norma cuyo prototipo fue determinado por la escritura.

La música renacentista se desarrolla a la vez que los cancioneros, para introducir la lírica popular en el medio cortesano. También la ópera italiana se apoya en tradiciones orales y sirve de estímulo para que surja la música sinfónica, de modo genial por la creatividad de Mozart, más allá de cualquier referente conocido. El romanticismo alemán, tanto en la poesía como en la música, se deja inspirar por Herder, gracias a su indagación sobre el origen emotivo del lenguaje humano y acerca de las raíces y el desarrollo de la cultura nacional-popular (*Volk*)⁵². Sin esos referentes sería imposible entender la investigación de los músicos románticos: Beethoven o Schubert. Lo que comenzaron los alemanes se convirtió en práctica común entre diversos creadores de las culturas europeas (rusos, españoles) y, más tarde, en la *Weltmusik*. Con una intención lúdica e irónica, las vanguardias artísticas y, sobre todo, el futurismo ruso, pretendieron rescatar las huellas de una lengua originaria, transmental (*zaum*), en sentido contrario a la matemática o el esperanto: una expresión pura y onomatopéyica de las emociones.

a una filosofía de la cultura (*An Essay on Man*), México, FCE, 1968 (1944), 32; UMBERTO ECO y THOMAS A. SEBEOK (eds.), *El signo de los tres: Dupin, Holmes, Peirce*, Barcelona. Lumen, 1989.

⁵¹ Vid. MARK TURNER (ed.), *The Artful Mind: Cognitive Science and the Riddle of Human Creativity*, Nueva York, Oxford UP, 2006.

⁵² Vid. J. G. HERDER, "Ensayo sobre el origen del lenguaje" (1771), en id., *Obra selecta*, Madrid, Alfaguara, 1982, 134-248.

Allende el idealismo y su negación irónica, es demostrable que la prosodia en las culturas orales es mucho más diversa y significativa que en la cultura escrita, aunque la tarea de comprenderse mutuamente sea condicionada y restringida por una mayor diversidad dialectal. El texto oral es un canto latente, que hace uso de recursos plurifuncionales; tanto, al menos, como los símbolos de lo sagrado en el rito⁵³.

Los signos que Pearce llamó *iconos*⁵⁴ son el mejor ejemplo: cuanto más sintética es una imagen, tanto más potente es su capacidad para integrar historias y redes semánticas de diversos marcos, géneros y textos. Así ocurre con las grandes obras o los descubrimientos que nos conducen a un cambio de paradigma. Los símbolos convencionales tienden a ser reducidos a una sola denotación, en un lenguaje formal, mientras que los iconos *rompen el canon*, para desatar nuestra imaginación.

b. Interpretar la tradición con sentido crítico

Hablando con rigor, inventar o actuar son dos modos libres y disponibles en cualquier acción: “obrar inventando”, “obrar actuando”. Además, ambos coinciden en transformar un diseño o un programa previo. La invención, en sentido etimológico (lat. *invenire*), es el descubrimiento que sirve para desarrollar una virtualidad de lo real, hasta entonces latente. La actuación (ing. *performance*) es la puesta en escena de una persona o su actividad en un espacio público. Si hablamos de la imaginación puesta en práctica, inventar significa descubrir otros mundos posibles para crear un texto nuevo, mientras que actuar corresponde al actor que interpreta personalmente un texto previo.

La imaginación se realiza en diferentes planos del lenguaje, tanto los niveles funcionales de articulación (fonológico, morfosintáctico, semántico, pragmático), como las seis operaciones retóricas (*intellectio, inventio, dispositio, elocutio, memoria,*

⁵³ Vid. mi artículo “Introducción a la poética de una lengua oral: El mixteco en la Montaña Baja (Guerrero, México)”, *Estudios de Lingüística (ELUA)*, 34 (2009), en prensa, así como un estudio extenso sobre la cultura mixteca, *La lengua mixteca en la Montaña Baja de Guerrero: La identidad amenazada de un pueblo migrante*, Alicante, Universidad, 2010 (en prensa).

⁵⁴ Vid. PEARCE, *Obra lógico-semiótica*, 261-265; ÁNGEL HERRERO, *Semiótica y creatividad: La lógica abductiva*, Madrid, Palas Atenea, 1988.

actio)⁵⁵. La interdependencia y la simultaneidad en su co-operación (planear, inventar, ordenar, expresar, codificar, recordar, actuar/interpretar) no implica que puedan confundirse, porque el control social sobre el discurso diferencia con suficiente claridad entre cada una de esas dimensiones de la acción comunicativa. La audiencia no se limita a valorar la corrección del discurso o la eficacia de las operaciones (buena/mala comprensión, ideación, orden, ejecución), sino que pone en juego los valores que atañen a la intención *humana* del acto, con respecto a las reglas del mundo social (ética, derecho), el mundo objetivo (verdad) y los mundos subjetivos (autenticidad), así como a la estética (belleza, sublimidad) y la pragmática (relevancia, intención manipuladora). Si decimos que alguien tiene “mala memoria” podemos referirnos a cualquiera de esas propuestas de valor en su acto de habla: no le interesa recordar un compromiso, no re-conoce el mundo del que habla, sus recuerdos no son relevantes para el interlocutor.

Sin embargo, hemos convertido la *invención* en la forma prototípica de imaginar, como consecuencia, precisamente, de reconocer y distinguir en la vida cotidiana el fingir del “hablar/obrar de veras”. “Te lo estás inventando”, le decimos a un/a niño que, efectivamente, finge narrando una aventura. También por hábito mental, ser fiel o comprometido con la palabra dada/recibida se confunde con ser efecto de una causa física, en lugar de ofrecer una escucha atenta, una interpretación comprendiente, una actuación libre en cada contexto real. Nuestra libertad comienza por escuchar; mientras que la imaginación comienza y termina por *actuar interpretando* un texto, aun cuando sea rigurosamente histórico o esté integrado en el marco de un ritual. En la medida que actuamos, imaginamos en alguna medida.

Obviamente, un actor finge. *Cada actuación es una interpretación nueva* que saca a la luz aspectos latentes del texto recibido. Cualquier *interpretación* de un texto implica a la imaginación, es decir, construye un interpretante que saca a la luz el sentido latente. A su vez, la invención (lat. *inventio*) de un texto nuevo tiene que ser

⁵⁵ Vid. CHAÏM PERELMAN y LUCIE OLBRECHTS-TYTECA, *Tratado de la argumentación: La Nueva Retórica*, Madrid, Gredos, 1994 (1958); HEINRICH LAUSBERG, *Manual de retórica literaria: Fundamentos de una ciencia de la literatura*, 2 vols., Madrid, Gredos, 1975; F. CHICO RICO, “La *intellectio*: Notas sobre una sexta operación retórica”, *Castilla*, 14 (1989), 47-55.

actuada (lat. *actio*), al culminar su composición en el discurso codificado (lat. *compositio*). El acto de *interpretar* en castellano contiene ambos sentidos, gracias a una cultura teatral que los ha captado durante siglos: comprender y presentar públicamente una versión actual de la tradición, que se haga cargo del *subtexto*.

Es fácil confundir teóricamente actuar e inventar, lo cual produce angustia a quienes estamos aprendiendo sobre la base de la memoria cultural, a través de la educación en cualquiera de sus formas. Hasta hace algunas décadas, el volumen y la densidad de la herencia a nuestras espaldas aún daba lugar a eso que Harold Bloom llamó la “ansiedad de la influencia”, es decir, el deseo ansioso de parecer original, en rivalidad con los ancestros⁵⁶, mientras cualquier crítico pueda comparar tu nueva obra con la Biblioteca Nacional. Lo que hoy provoca mayor malestar es la polarización de los intérpretes entre una lectura literal (el integrismo religioso o cultural) y una lectura manipuladora, que apenas se preocupa por interpretar.

No veo sentido a dejar de inventar nuevas vidas y nuevos textos para convertir la tradición en un pretexto para el disfraz, como ocurrió con algunas expresiones de la posmodernidad. La interpretación de la memoria es compatible con la comprensión crítica: el reconocimiento de la alteridad, desde el horizonte de quien interpreta. De otro modo, seguimos tragando sin colar los valores del dominio, el acaparamiento, la violencia y el patriarcado, con tal de adquirir prestigio, mientras olvidamos o infravaloramos la vida *desprestigiada* de las víctimas, tanto los contemporáneos como los antepasados⁵⁷. Lo cual es la principal causa de angustia existencial, mucho más que la certeza de existir encarado a la muerte, porque estamos enredados, queramos o no, en las *memorias de los otros*, mientras existimos *encarados a la vida*.

Nadie puede sellar el olvido de la injusticia sufrida y contemplada, por mucho poder, dinero o retórica que acumule, ni aunque cerremos la puerta de la propia memoria a la compasión con una indiferencia calculada. Kierkegaard, Viktor Frankl o Simone de Beauvoir describieron los síntomas de la angustia con el ánimo de

⁵⁶ Cf. HAROLD BLOOM, *La ansiedad de la influencia: Una teoría de la poesía*, Madrid, Trotta, 2009 (1973, 1997).

⁵⁷ Sirve de ejemplo la escena del poeta Paul Celan llamando a la puerta de la casa de Heidegger sin que éste se digna a abrirle, a diferencia de Velintonia, 3, el hogar de Alexandre durante la posguerra.

proponer una terapia filosófica y narrativa: la expresión de la memoria tachada y el compromiso negado. No es de esperar que las vidas narradas sean descripciones objetivas, pero permiten que los seres humanos recuperen la reflexividad perdida junto con la memoria. Los mecanismos de represión semiconsciente que desplazan y deforman el recuerdo acerca de las víctimas o ponen obstáculos a la narración de las mismas víctimas son mucho más comunes que los descritos por el psicoanálisis y, en realidad, los incluyen dentro de un marco más extenso: la fábrica de cualquier ideología. Sobre ellos tengo que hablar en otro capítulo: el próximo.

c. Inventar otros mundos sostenibles

La dinámica con que han funcionado los medios unilaterales de masas puede arrastrarnos al disfraz y al olvido, en vez de interpretar con sentido crítico y atrevernos a inventar otro mundo posible en tiempo real. Habermas lo señaló hace ya casi cincuenta años, mientras describía el ambiente social del capitalismo avanzado: la retorización extrema del discurso por parte de quienes se dedican a las *public relations*⁵⁸, es decir, casi todos los que habitamos una sociedad de mercado. Paradójicamente, he comprobado que una actuación *literalista* de los textos de la tradición puede estar inserta en una forma de publicidad altamente retórica, de acuerdo con el *topos* de que cualquier tiempo pasado fue mejor.

Tal tipo de actuación reinventa la historia del texto desde el principio hacia el final, como si Adán fuera nuestro prototipo, en vez de comprender la historia de nuestro aprendizaje *desde Adán*. ¿Es que no hemos aprendido nada, como se queja el *Eclesiastés*? ¿No estamos *a tiempo*? Los césares de Roma han sido vendidos durante centenares de años como acontecimientos culturales para legitimar el imperio actual. Son parte de nuestra memoria, pero reinventada de tal manera que hemos perdido la noción de perspectiva, como si fuera divina. La vida de Jesús en los evangelios es

⁵⁸ Vid. JÜRGEN HABERMAS, *Historia y crítica de la opinión pública: La transformación estructural de la vida pública* (Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft), Barcelona, Gustavo Gili, 1981 (1962), 220 ss.

leída por el fundamentalismo conservador a partir de la historia de Josué o las genealogías patriarcales del Génesis, mientras que la memoria de los vivos es reprimida por el miedo a *imaginar*: descubrir, sacar a la luz lo oculto, y salirse del molde. “Lo sagrado es siempre igual”, dicen. Como ese rigor es imposible en la práctica (existimos), quienes más confunden invención con actuación son los fundamentalistas. De modo que (se) engañan cada vez que hablan, si me permiten la broma. No pueden reconocer que están interpretando en un contexto social, con una subjetividad propia y que su lectura también es susceptible de crítica.

Por su parte, quienes han consagrado la subjetividad como un absoluto contra el diálogo y el aprendizaje humano, dicen: “Con mi cuerpo hago lo que quiero”. Tal lema identifica a un mal llamado laicismo, como si tuviera el monopolio de la laicidad (“ser pueblo”), la vida civil o el mundo de la vida no sometido a un sistema. ¿Y con el de los demás? ¿Puedo inventarme el cuerpo y la palabra de los demás, o tengo que *interpretarlos*, a través de una escucha empática, reformuladora y comprendiente? ¿De qué sirve a los demás que yo pueda sobrevolar el mundo entero, si sólo me sirvo de ellos como instrumento? No podemos escapar del diálogo por la puerta del vitalismo nietzscheano, porque *pasamos por encima* de la vida próxima, en nombre de un albedrío caprichoso, que no libera: la voluntad de poder, *Wille zur Macht*. La historia de la hegemonía clásica o la *Herrschaft* moderna se disfraza de novedad absoluta para *olvidar*. Pero no es posible. Hay otras perspectivas, como la mía y, otra probablemente distinta: la suya, amable lector. *Per secula seculorum*.

La melancolía que producían los medios de masas, bajo el poder de poderosas empresas, a los movimientos sociales que propugnaban cambios estructurales, desde los años 60 del siglo XX, ha cambiado profundamente de signo, a pesar de las represiones de otra índole, gracias a nuevos espacios de comunicación (TICs) que han corregido la unilateralidad para que sea posible un diálogo real, o la han transformado en redes de intercambio horizontal. A través de internet en sus distintas acepciones: correo electrónico, blogosfera, web.2 y todo tipo de redes digitales (foros, webcast, ONGs que practican la incidencia política a escala global), la *interpretación* y la

imaginación han dejado de oponerse como enemigos, puesto que los géneros de la vida social se diferencian y se relacionan en la práctica de cada persona.

No es posible manipular un testimonio o un informe difundido por la red, ni evadir una interpretación crítica sobre la tradición que pretende legitimar la sacralidad del mercado financiero global, la pasividad ante el cambio climático o la prevalencia del patriarcado como un hecho natural. Además, la capacidad de inventar otros mundos posibles se ha multiplicado de un modo sólo comparable a épocas revolucionarias, con el subrayado de que la renuncia a la violencia caracteriza a la mayoría de los activistas sociales contemporáneos, a pesar de sus diferencias. Ya no se habla de meras *utopías*, aunque lo sean en cuanto al género y la forma de expresión, sino de propuestas viables y sostenibles por el planeta y el conjunto de la humanidad. Quizá deberíamos perder el miedo también a esa palabra, con un mero adjetivo: utopías viables y mundos sostenibles. Le dedicaré un apartado más adelante, en otro capítulo, para discernirlo mejor.

La *desventaja* que, no sólo perdura, sino que aumenta en condiciones más ventajosas procede de que la *sociedad-red* deja fuera del foco a quienes no pueden participar de ella, a causa de la “brecha digital” y, sobre todo, por el abismo de la desigualdad que mantiene en una virtual *invisibilidad* a mil millones de personas hambrientas, junto a muchas más que no tienen asegurada la vida de un día para otro. Pero la utopía de una sociedad democrática global es un *camino viable* por recorrer con un objetivo palpable: extender la red participativa y promover las capacidades que liberan y sirven a la integración social, comenzando por la memoria de millones de vidas.

Parece, al menos, más difícil que por medios horizontales prevalezca una estrategia para el dominio mundial: la mera amplificación retórica de una casta heroica en el centro del sistema. No es el descubrimiento de un genio, ni una forma de revelación que fuera reservada a unos pocos. Como todas las revelaciones verdaderas, es el resultado del cruce y la integración de múltiples perspectivas.

d. Actuar es interpretar (o viceversa)

Recupero el hilo de un argumento anterior. Como no ha dejado de investigar la poética de la *performance*⁵⁹, el *subtexto* de cualquier texto, de las tradiciones, y concretamente aquellas en forma de historias sagradas, reclama imaginación al intérprete, quien puede proporcionar nuevos sentidos a la lectura convencional. Una intención irónica o una inferencia seguían latentes hasta que han encontrado quién los presentase de forma plausible, sobre todo si los contextos de producción y de recepción se habían alejado tanto que podían haberse hecho mutuamente ininteligibles durante siglos. “Detrás de cada pensamiento hay una tendencia afectivo-volitiva que implica la respuesta al último por qué de [nuestro] análisis”⁶⁰, señala Vygotski.

A diferencia de lo que sería más cómodo para cualquier teoría, el pensamiento humano no se limita a reconstruir los grandes tópicos de un texto (la *macroestructura*, según Van Dijk)⁶¹. El intérprete no pasa a través de la *elocutio* como un cristal, sino que comprende las perspectivas en contraste (el foco narrativo, el dialogismo) y lo no dicho, además de lo dicho (la ironía), con unas herramientas cognitivas que desbordan cualquier esquema lógico-formal. Los sentidos más relevantes en la intención de un autor pueden pasar desapercibidos durante siglos, en buena medida a causa de una pérdida de memoria sobre el contexto original, hasta que una interpretación oportuna e imaginativa vuelve a hacerlos ostensibles.

En concreto, como señala Sperber, la ironía de un texto no se infiere de una contradicción de expectativas con respecto a su “sentido literal”, sino que se hace patente y comunicable por distintos medios⁶², como un eco que introduce al contexto

⁵⁹ Vid. las referencias de VYGOSTKI al método STANISLAVSKI, para explicar el modo en que el pensamiento verbal se hace cargo del subtexto, en el cap. 7 de su obra *Pensamiento y lenguaje*, 192 ss. Cf. LEO STRASBERG, en ROBERT H. HETHMON, *El método del Actor's Studio (Conversaciones con Leo Strasberg)*, Madrid, Fundamentos, 1976; RICHARD SCHECHNER, *Performance Studies: An Introduction*, Londres, Routledge, 2002.

⁶⁰ VYGOSTKI, *Pensamiento y lenguaje*, 194.

⁶¹ Vid. TEUN A. VAN DIJK, *Estructuras y funciones del discurso*. Madrid: Siglo XXI, 1980.

⁶² Vid. una formulación reciente en DAN SPERBER y DEIRDRE WILSON, en el apartado “Relevance and Comprehension” de su artículo “Relevance Theory”, en L.R. HORN y G. WARD (eds.), *Handbook of Pragmatics*, Oxford, Blackwell, 2004, 607-632 (621 s.).

en el texto. Lo que llamamos *subtexto* no está escrito con tinta invisible, sino que es resultado de una intelección capaz de integrar los diversos sentidos del texto, verbales y no-verbales.

Ese plano metacomunicativo debería distinguirse de otros, que ya hemos aludido: el engaño. La actuación de un texto lo devuelve, por así decirlo, al mundo real, donde adquiere relevancia intersubjetiva. Tampoco es una acción idéntica al fingimiento de un mundo verosímil o de un mundo fantástico *como si fuera real*, sino un proceso que revalida el texto, aun cuando la interpretación que hacemos del mundo narrado lo ponga en contraste, queramos o no, con los supuestos de nuestro mundo de la vida. En castellano, el doble (o triple) sentido del campo léxico interpretar / intérprete / interpretación, etc. contiene sendas dimensiones: la actuación personal, la traducción a otras categorías (lengua, esfera social, marcos y prototipos culturales) y la comprensión sobre el trasfondo de un *mundo de la vida* que le proporciona sentido, de modo que podamos integrar el horizonte del texto con el nuestro. No podemos evadir uno de esos dos horizontes sin producir una mala interpretación, que sólo se diferencia del engaño cuando es producto de la *represión ajena*.

Como antes sugería, el fundamentalismo (a diferencia de la mística) y el cientifismo (por contraste con la ciencia) coinciden en una posición excéntrica, dado que pretenden poseer la única lectura válida. Para legitimarse, han de anular uno de los polos: el horizonte del texto, como si fuera una completa *fabulación*; el horizonte del intérprete, como si no fuera humano y válido, a causa de su *degeneración*. Sin embargo, la hermenéutica nos ha proporcionado las herramientas para un conocimiento fiable del texto, las cuales no consisten en establecer una verdad objetiva, única, sino en participar de forma cooperativa en la búsqueda de la verdad, a través de la integración de distintas perspectivas. Para tal fin, es imprescindible una actitud de escucha, no directiva, no autoritaria, de la que no gozamos por naturaleza, sino que es resultado de un aprendizaje. Volveré a tratar sobre la cuestión en otros momentos, respecto de diversos temas, hasta culminar en la sección III.

Las apelaciones en las *historias sagradas* a nuestra capacidad para incluir en el mundo de la vida común o en las creencias sobre el mundo real aquellos hechos que

no tienen una explicación inmediata, como los *milagros*, podrían ser una argucia retórica del emisor para fundar un negocio, consagrar un santuario o exaltar a una familia de nobles. Pero si comienzo por hacer una amalgama de ese género (las historias sagradas en distintas culturas) con la mera fantasía, no podría ni aun siquiera considerar el desafío que me plantean. Reclaman que la investigación histórica reconozca sus límites, donde los haya, al igual que ha hecho la física sobre las partículas elementales o sobre el origen del universo. No por ser menos frecuente y menos probable un acontecimiento es menos real, sino más difícil de experimentar. Tampoco se trata de que alguien se haga crédulo para *inventarse* que tiene más fe, incluso más que el-la autor y que los protagonistas de la historia, como a veces ocurre.

Un ejemplo notorio sería el *signo* de los panes y los peces, el cual es descrito por el evangelio de Marcos sencillamente como un acto patente de amor y generosidad que se multiplica en forma de solidaridad entre cuatro o cinco mil personas (Mc 6, 34-44; 8, 1-9), de modo que la comunidad itinerante no se preocupe por qué comerá día tras día (Mc 8, 14-21). Marcos está describiendo el surgimiento de un movimiento social con un valor profético y utópico. Pero una ingente cantidad de intérpretes se han inventado un pase de magia. De hecho, los Doce compañeros de camino demuestran no haber llegado a entender el acontecimiento ni la intención de Jesús (Mc 8, 21): ¿Qué era lo más relevante? ¿Cuál fue el “milagro”? En este caso, el relato describe un acontecimiento social que traspasa las formas canónicas de su época, de modo que pueda *ocurrir lo inesperado*, aunque profundamente deseado. Es posible, porque era ostensible, rescatar del texto la dinámica de los deseos en contraste, desde distintos focos: el dominio y el desprecio de unos, la ambición y la adulación de otros, la solidaridad ocasional o permanente, lo que se espera de la presencia divina.

Ahora bien, la realidad misma nos ayuda a discernir los deseos de vida y los deseos de muerte, cuando salen a la luz: “Abrid los ojos y guardaos de la levadura de los fariseos y de la levadura de Herodes” Mc 8, 15. La memoria narrada, la ficción verosímil o la fantasía bipolar tratan de modo muy distinto los signos que abren el mundo a la irrupción del Misterio, por medio del extrañamiento y la sorpresa: personajes anti-canónicos, a los que se trata como una amenaza; o personajes

canónicos que realmente amenazan, como hacen los más poderosos a las primeras de cambio. Mientras escribo, al filo del 2010, el director de Greenpeace en España es tratado como un terrorista e incomunicado durante dos semanas en una cárcel danesa, por irrumpir en una cena de gala donde se exhibía algo: el poder de unos pocos para relativizar el cambio climático global. No pueden amargarnos la cena con sus impertinencias.

Como ya vimos, la fantasía de terror construye unos prototipos y un canon según el cual lo desconocido, los extraños y el trasmundo representan necesariamente un peligro⁶³. No me refiero sólo a determinados géneros de la literatura o del cine, sino también a las historias (*gossip*) que se transmiten entre adolescentes para no aburrirse en determinados contextos. Con el fin de tratar un asunto tan serio y potencialmente cómico, a la vez, cuando otras obras y otros cánones ridiculizan lo instituido (desde el *Asno de Oro* o el *Quijote* hasta *Mars Attack* de Tim Burton), vale la pena seguir indagando con ayuda de la literatura moderna y contemporánea.

e. ¿Fantástico o real?

El llamado “realismo fantástico” o “mágico” ha servido con plena conciencia para representar un *modelo cultural de mundo* en el que la relación con el Misterio forma parte de la vida cotidiana, no como una esfera diferenciada, sino como una investidura de la objetividad, de la sociedad y de la relación interpersonal. Así lo expresa Gabriel García Márquez: “Yo he llegado a creer que hay algo que podemos llamar ‘pararealidad’, que no es ni mucho menos metafísica, ni obedece a supersticiones, ni a especulaciones imaginativas”, aunque, por causa de “limitaciones científicas”, “todavía no podemos llamarla realidad real. Hablo de los presagios, de las terapias, de muchas de esas creencias premonitorias en que vive inmersa la gente latinoamericana todos los días [...]”⁶⁴. Habrá quien sospeche que está vendiendo un producto narcótico y

⁶³ Vid. más detalles en *El aprendizaje sobre lo sagrado: Ritos, mitos y mística en la literatura occidental..*

⁶⁴ Apud ROQUE JIMÉNEZ URIOLA, *García Márquez en 300 citas*, Barranquilla, Antillas, 1995, 71.

otros que lo traten como un hereje. Pretende describir el modelo de mundo que sirve de horizonte a sus novelas.

Las raíces del género son más culturales que literarias: la narración oral de campesinos e indígenas. Sin embargo, la estética de las vanguardias (el surrealismo) sirvió como detonante para que Alejo Carpentier convirtiera en programa la investigación sobre la realidad interpretada *desde* la cultura popular. De 1948 data el prólogo de Carpentier con el título “De lo real maravilloso” a la novela *El reino de este mundo*. En aquella obra se hace patente aún la caracterización del universo simbólico (el vudú, el candomblé) como una realidad inquietante para el sujeto culto, muchas veces siniestra. Y lo era, en alguna medida.

Así pues, el programa de ambos escritores, Márquez y Carpentier, tiene una doble fuente: en la cultura oral y en el subjetivismo romántico o el surrealismo. Uno dice partir de las narraciones de Juan Rulfo y la obra de Kafka (*Metamorfosis*: García Márquez), y el otro de Isidore Ducasse (*Los cantos de Maldoror*: Carpentier). De hecho, como expone Carpentier en diversos lugares, el término “realismo mágico” procede de la cultura europea: la interpretación de Franz Roh sobre el pintor George Grosz⁶⁵. En cualquier caso, lo que focaliza la misma categoría o similar en Europa es una cualidad de la percepción subjetiva (lo fantástico) o de la relación con los objetos. Mientras que en la novela hispanoamericana, una vez que la etiqueta ha pasado de moda, sigue actuando la capacidad de los narradores para traducir la historia oral con símbolos dialógicos, gracias a que su escritura deja entrar la profundidad iluminadora de muchas voces sociales que antes quedaban afuera del espacio público latinoamericano o global: la Historia oficial⁶⁶.

El origen de la nueva narrativa está en la superación tanto del indigenismo como de las vanguardias que habían arraigado en América Latina. Arturo Uslar Pietri lo narra

⁶⁵ Cf. FRANZ ROH, *Realismo mágico. Postexpresionismo: Problemas de la pintura europea más reciente*, Madrid, Revista de Occidente, 1927, quien se refiere a las obras de George Grosz, por unos rasgos que serían llamados más tarde “Neue Sachlichkeit” (Nueva objetividad o coseidad).

⁶⁶ Cf. un resumen de la crítica sobre el concepto en DONALD A. YATES (ed.), *Otros mundos, otros fuegos: Fantasía y realismo mágico en Iberoamérica*, Memoria del XVI Congreso Internacional de Literatura Iberoamericana, Michigan, 1973, East Lansing, Michigan State University, 1975, especialmente la introd. de EMIR RODRÍGUEZ MONEGAL “Realismo mágico versus literatura fantástica: un diálogo de sordos”; así como la poética de los propios narradores expuesta o analizada en diversas publicaciones.

en sus memorias, cuando trata acerca del contacto entre Miguel A. Asturias, Carpentier y él mismo: “Lo que se proponían aquellos escritores americanos era completamente distinto. No querían hacer juegos insólitos con los objetos y las palabras de la tribu, sino, por el contrario, revelar, descubrir, expresar, en toda su plenitud inusitada esa realidad casi desconocida y casi alucinatoria que era la de la América Latina para penetrar el gran misterio creador del *mestizaje cultural*. Una realidad, una sociedad, una situación peculiares que eran radicalmente distintas de las que reflejaba la narrativa europea”⁶⁷.

Supongo que el cambio de “modelo cultural de mundo” tiene que ver con un cambio *integrador* de perspectivas: en vez de asumir la prosopopeya del investigador académico o del poeta romántico que se aventura en el inconsciente colectivo para devolver a su gremio y a su clase un producto de consumo fascinante, los autores describen *estrategias de afrontamiento* popular contra la violencia dominadora, por parte de personas y grupos sociales abiertamente vulnerables. Por eso, los personajes femeninos –de manera más significativa, aquellos contruidos por las mujeres narradoras: Isabel Allende, Laura Esquivel, Laura Restrepo– manifiestan, si cabe, mayor dinamismo para traspasar las fronteras y sacar a la luz la memoria reprimida en rostros a los que no tienen miedo, profetizar sobre y contra la guerra, luchar contra la generalización de la violencia por medio de oraciones, conjuros o ensalmos, hacer los únicos milagros reconocibles: sanar a los enfermos.

Sea como fuere, pocos de los autores de estas ficciones se declaran acordes con una etiqueta que demuestra, en cierto modo, la incapacidad del intérprete para dejar que el discurso del narrador –no sólo el de algunos personajes– abra la realidad a otras formas posibles de existir que provocan extrañamiento, pero no infunden terror. Los verdaderos motivos de pánico en *Cien años de soledad* o *Crónica de una muerte anunciada* de García Márquez, en *De amor y de sombra* de Isabel Allende, *Delirio* de Laura Restrepo, *Memorial del convento* de Saramago o *Beloved* de Toni Morrison,

⁶⁷ A. USLAR PIETRI, “Realismo mágico” (1985), en id., *Nuevo mundo, mundo nuevo*, ed. de JOSÉ RAMÓN MEDINA, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1998, 273-277 (275). A esa poética narrativa, bastante más fiel a la “realidad de las novelas” la llama GUSTAVO GUERRERO “realismo mestizo”, en “Uslar Pietri: Cronista del realismo mestizo”, *Cuadernos hispanoamericanos*, 605 (nov. 2000), 54-62.

entre los ejemplos de mayor calidad, proceden de una sociedad organizada por la racionalidad del poder homicida, por la rivalidad mimética y por la venganza⁶⁸. También tiene cabida la crítica del fanatismo religioso o de la superstición destructiva, como es el caso de la novela histórica de Vargas Llosa, *La guerra del fin del mundo* o el pionero *El reino de este mundo*, de Carpentier. Pero anda de la mano con la sátira de un *racionalismo criollo global* que ha enterrado la memoria de las víctimas (Roberto Bolaño, *Nocturno de Chile, 2666*, entre otras; Gioconda Belli, *La mujer habitada*). Son las víctimas, vivas o difuntas, quienes constituyen el eje de la tradición recreada por los novelistas, a través de las presencias misteriosas, los personajes chamánicos, las voces siempre vivas, para provocar de modo directo una parodia de la realidad dominada por patriarcas, mafiosos y dictadores. Los personajes anti-canónicos no dan miedo, sino que excitan la identificación empática del lector, mientras que los dominadores canónicos dan más risa que miedo: máscaras grotescas.

La familiaridad con el Misterio diferencia radicalmente las historias latinoamericanas respecto del género fantástico en la literatura occidental, cuyas raíces se encuentran en el dualismo persa, en el amplio caudal de la literatura apocalíptica judía y cristiana, así como en las tradiciones medievales que narran semejante lucha entre los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas. Su fin: legitimar las formas violentas de control social de que dominadores y aspirantes hicieron uso para reprimir las desviaciones frente a la norma teocrática, patriarcal y etnocéntrica: herejes, judíos, brujas.

Lo fantástico tal como hoy lo conocemos, especialmente como género cinematográfico (desde las adaptaciones del *Golem* de Gustav Meyrink, *Frankenstein* de Mary Shelley y *Drácula* de Bram Stoker), fue definitivamente perfilado, mucho antes, por la novela gótica anglosajona: Horace Waldpole, Ann Radcliffe, *Vathek* de William Beckford y *El manuscrito encontrado en Zaragoza* de Jan Potocki; seguidos por los autores de cuentos E. T. A. Hoffman, Edgar Allan Poe o Lovecraft; en el ámbito

⁶⁸ LAURA RESTREPO, al recibir el premio Alfaguara el año 2004, declaró: “A raíz de toda la carga de violencia que trae la realidad, los escritores estamos hoy más cerca de *El coronel no tiene quien le escriba* (1958) [es decir, la primera etapa del narrador García Márquez] que de *Cien años de soledad* (1967), ícono del realismo mágico”.

hispano, algunos relatos fascinantes, pero siniestros, de Julio Cortázar, Borges y Juan Rulfo, así como la novela *El reino de este mundo*, antes citada⁶⁹; algo semejante podríamos decir sobre el mundo espectral de grandes autores como Faulkner o Pamuk⁷⁰. Está unido desde sus inicios a un concepto ambivalente de lo sublime: fascinante y letal (Burke, Rudolph Otto), del que he tratado en otro ensayo.

Basta señalar en el *MM de lo fantástico bipolar* que lo sublime es definido con los mismos rasgos que lo siniestro: una fuente de atracción (auto)destructiva y de terror ante tal idea. En realidad, no podía ser de otra manera, por cuanto el dualismo implícito permite, o más bien exige, tal confusión: ambos principios, mal y bien, son rivales miméticos que hacen uso de la violencia sagrada. El predominio del “ejército del bien” implica la destrucción fascinante y cruel de los “hijos de las tinieblas”. Así pues, la atracción que provocan las figuras de lo siniestro disfrazado de sublime consiste en un aprendizaje perverso, si se me permite la expresión, más allá de cualquier moralismo: la imitación de su violencia y de su poder destructor⁷¹.

No digo que ese dualismo no exista en la tradición popular, sino que el arte puede reconstruirlo desde dentro, y de hecho lo hace, sobre otras bases. La memoria histórica interpela a la audiencia a salir del túnel, a través del contraste entre las voces sociales. Los muertos comunican su memoria para que aprendamos con ellos, si escapamos al juego del dominio y de la sumisión. Lo que subyace a esa construcción estética es la esperanza de que la memoria sea eterna: que las víctimas no se diluyan en la impersonalidad del cosmos. Es posible leer a Faulkner desde tal perspectiva, siempre que lo obliguemos, en cierto grado al menos, a un mestizaje cultural con el blues *Strange Fruit* de Billie Holiday. Por el contrario, las maras centroamericanas, la narcocultura en el Norte de México, los gangs de Los Ángeles o el integrismo

⁶⁹ Es llamativo el contraste entre la visión de los ritos y cultos afroamericanos que aparecen en esta obra, con la que nos ofrece TONI MORRISON, *Beloved*; y, de otro modo, el documental de FERNANDO TRUEBA, BEBO VALDÉS, CARLINHOS BROWN y MATEUS, *El milagro de Candeal*.

⁷⁰ En la cultura española contemporánea destacamos en este género (lo fantástico-siniestro europeo), profusamente desarrollado, los cuentos de JUAN BONILLA y las películas de ALEJANDRO AMENÁBAR. En un género fantástico más amigo de la convivencia con la alteridad dentro y fuera de la persona, es significativa la obra de los directores JULIO MEDEM y JOSÉ LUIS CUERDA.

⁷¹ No es casual que uno de los escritores más lúcidos en la crítica sobre la herencia cultural de los apocalipsis, que hoy manejan las élites globalizadas para inspirar terror, sea el chileno ROBERTO BOLAÑO, quien satiriza, por decirlo así, las figuras de lo sublime/siniestro, al exponerlas a la luz del día.

supuestamente musulmán se han desplazado con armas y bagajes al ámbito de lo siniestro, para provocar terror desde sus respectivos *castillos*.

El diálogo con el Misterio o la relación implícita con la divinidad no podrían ser catalogadas como formas de lo fantástico, excepto si borramos la presencia y hasta las voces culturales de la alteridad⁷². Aunque adoptásemos tal contra-modelo, habría que catalogar a los autores/as latinos y afroamericanos citados, junto con buena parte del cuento folklórico, en el catálogo de lo “maravilloso”, según la clasificación de Todorov antes anotada. No son relatos fantásticos, puesto que no dan pie a la ambigüedad acerca de “lo sobrenatural”. La presencia misteriosa es tan connatural como cualquiera de los personajes, si no es otro personaje. Quienes se relacionan con el Misterio se invisten de diversas maneras para actuar su presencia, pero no son poseídos, sino fortalecidos para afrontar el desastre, el caos de la guerra o la injusticia de la represión. Las semejanzas y diferencias entre lo maravilloso y el terror fantástico se vinculan con las principales formas de chamanismo en distintas religiones: las que sanan y las que enferman⁷³.

También los europeos somos capaces de recuperar esa perspectiva sanadora, como se hace patente en la figura de los locos/bufones y las mujeres extrañas de Heinrich Böll, en diálogo con la naturaleza, o el niño protagonista de *El tambor de hojalata*. Me parece que el género del cine español mejor desarrollado, hasta el logro estético, ha sido el de lo real maravilloso, a través de José Luis Cuerda y de Julio Medem, al que añado una obra del mestizaje hispano-latino: *El laberinto del fauno*, dirigida por Guillermo del Toro, quien construye una protagonista visionaria entre los rivales de la violenta posguerra española, para *romper el hechizo* de sus ritos sacrificiales con una capacidad *maravillosa* de amar.

⁷² La negación de la alteridad puede consistir en el dualismo ya descrito –que impide la relación interpersonal, incluso la relación terapéutica con una patología individual o social- o en un monismo igualmente etnocéntrico: la prevalencia del criterio empírico sobre el criterio moral y místico. Dicho de otra manera, ¿importa más que un fenómeno sea reproducible en el marco de un experimento o que pueda ser narrado para que la experiencia se haga evaluable por la razón práctica, en virtud del bien personal y del bien común?

⁷³ Vid. BRIAN MORRIS, *Religion and Anthropology: A Critical Introduction*, Cambridge, Cambridge U.P., 2006, 16 ss.; 88-96, etc. Cf. acerca del chamanismo en los textos sagrados del judaísmo y del cristianismo mi libro *Memoria y esperanza*.

Tan descortés como etiquetar un producto con el nombre de otro autor sería que la crítica literaria clasificara la poesía mística como *únicamente erótica*; los *Hermanos Karamázov* de Dostoievski, *Diálogos de carmelitas* de Bernanos, *Hijos de nuestro barrio* de Naguib Mafuz como obras doctrinales; o la película *Ordet* de Carl Theodor Dreyer en el género fantástico, aunque siempre vale la pena escuchar las razones de la crítica. De hecho, la audiencia potencial de estas obras participa de un mundo de la vida común, gracias al cual sus apelaciones simbólicas resultan inteligibles. Sus respectivos modelos culturales permiten e incluso demandan la argumentación racional. Se hacen cargo de los mundos temáticos (objetivo, social) a que se refieren nuestros actos cotidianos dentro del marco de una *ficción verosímil*, para introducir, no sólo mundos subjetivos (deseantes, esperanzados), sino una forma distinta de intersubjetividad. La relación mística no puede ser apresada en un solo sentido, pero tampoco podría ser negada por un automatismo lógico.

f. La dimensión terapéutica del aprendizaje

La mayoría de las ciencias tienen una dimensión terapéutica, orientada al bien de la persona y al bien común, junto a otras dimensiones que han sido colonizadas por el dominio, el dinero o la violencia, en similar medida que el ministerio político, económico o religioso. Si en la realidad hay abiertos mundos posibles como ventanas hacia el otro lado, gracias a las cuales las personas podemos sanar de nuestras pérdidas, traumas y abandonos físicos, entonces es difícil negar que el aprendizaje puede ser sanador. Como en los ritos chamánicos, son quienes han sanado de alguna muerte los que se dedican a servir como iniciadores/as en el Misterio.

En la historia del aprendizaje humano, el valor de las terapias populares (*folk-healers, folk healing*) no se ha cifrado en impedir el desarrollo de las ciencias, sino en orientarlas con la fuerza comunicativa del símbolo hacia el servicio de la persona concreta, del cuerpo sensible y del ser sufriente. La transmisión de la *dynamis* del personaje de Jesús en los evangelios, a través de una continua historia de su recepción que alcanza al humanismo renacentista y contemporáneo, no ha consistido

en una pseudo-herencia de poderes mágicos, desde un sabio esotérico a otro; aunque la persecución por los poderes religioso-políticos obligara a ocultar una determinada sabiduría y a rodearla de mayor misterio, como la medicina hermética en el Renacimiento (Paracelso); sino en la identificación de la comunidad científica con sus motivaciones, a través del diálogo en una sociedad real.

Era absurdo que en nombre de ese humano, quien se atrevía a servir de mediador para la sanación de los excluidos sociales y la manifestación pública de la realidad infravalorada (el ser esclavizado: la mujer, el extraño, el cuerpo), se impidiera uno mismo o a otros investigar la estructura *interpersonal* de la realidad viva, hasta reducirla, por *odium theologicum*, a la insignificancia⁷⁴. En un capítulo posterior indagaré sobre el modo en que la razón “natural” y la revelación pueden iluminar la realidad y servir al desarrollo humano, en vez de oscurecerse mutuamente.

En cualquier caso, a nadie se le puede pedir que otorgue ni aun la mínima confianza a los signos de una presencia mística, cuando se refieren a valores que no podrían ser argumentados razonablemente, porque destruyen las bases de nuestro común mundo vital, como seres vulnerables que somos: contra los derechos humanos o contra la vida. El supuesto de que el “Misterio” irrumpe en el mundo para destruirlo es, ayer y siempre, objeto del relato (cuento, novela, cómic, cine, *play-station*) fantástico, acerca de lo siniestro: el miedo al enemigo próximo o interior, en el ámbito de la vida cotidiana. No es ninguna novedad: los terremotos, las tormentas y las plagas han proporcionado su investidura cenital. Es un ejemplo arcaico de cómo funcionan los desplazamientos, sustituciones u otras figuras retóricas que efectúa la ideología, con fines determinables en cada contexto histórico.

⁷⁴ Cf. el vínculo de unión entre la valoración de la naturaleza por la espiritualidad franciscana y el comienzo del método científico a través de BUENAVENTURA, ROGER BACON, DUNS ESCOTO, PEDRO AUREOLO, GUILLERMO DE OCKHAM, GALILEO, FRANCIS BACON: la revelación comunicada por medio de *signos naturales* en el libro de la creación. La metafísica franciscana, inspirada por el propio FRANCISCO DE ASÍS, añade una categoría nueva a la ontología medieval de los *trascendentales*: la *singularidad* (*haeccitas* o *haecceitas*, según Escoto; la cosa singular, según Aureolo) junto a *res*, *bonus* (y *pulchrum*), *ens*, *quidditas*. Sucesivos autores radicalizan la perspectiva hasta dar pie a que cambie el paradigma junto con el sistema aristotélico. Alrededor de esa conexión ha indagado UMBERTO ECO, en diversas obras sobre estética y semiótica.

Por el contrario, el destructor es caracterizado por el convencionalmente llamado “realismo fantástico” como un tirano grotesco, un desgraciado y desgraciante ser humano, que se ha inventado una memoria *ad hoc* para olvidarse de su origen junto con sus víctimas. La memoria es dolorosa para víctimas y agresores, por muy diferentes motivos, pero ha sido convertida por el arte en una terapia transcultural, en la medida que descubre, devuelve, revela una integridad que no puede inventarse. Nada permanece oculto, todo se manifiesta, en un mundo de la vida renovado por el aprendizaje. Los seres humanos adquirimos nuevas categorías, gracias a un canon transcultural, para comprender a las víctimas de este infierno, hasta que deje de serlo.

De la infancia a la vida adulta: el desarrollo en perspectiva múltiple

a. Adquisición y desarrollo de la capacidad narrativa

Jerome Bruner explica que los modelos de mundo (MMs) proceden de la primera infancia, durante la cual los niños comienzan por elaborar “formatos” para organizar sus interacciones: “tipos de actividades en las que los participantes pueden predecirse mutuamente, atribuirse intenciones y, en general, asignar interpretaciones a los actos y expresiones del otro”⁷⁵.

La capacidad para participar en distintos géneros discursivos a lo largo de la vida se basa en nuestro despertar a distintos *formatos*. Antes que un bebé comprenda el lenguaje verbal de su madre o sus cuidadores, ya era capaz de entender el lenguaje social de las emociones, así como la estructura pragmática de distintos tipos de actos de habla. La afirmación o la negación conllevan ciertos compromisos, en un marco

⁷⁵ JEROME BRUNER, “Castillos posibles” en id., *Realidad mental y mundos posibles: Los actos de la imaginación que dan sentido a la experiencia*, Barcelona, Gedisa, 1988, 54-63 (58). Otros autores se refieren a la misma capacidad con el nombre *representación de eventos* o *guiones*, en un estadio un poco más tardío del desarrollo, para subrayar la continuidad con los adultos, M^a JOSÉ RODRIGO, “Desarrollo intelectual y procesos cognitivos entre los 2 y los 6 años”, en JESÚS PALACIOS, ÁLVARO MARCHESI, CÉSAR COLL (comps.), *Desarrollo psicológico y educación*, 1. *Psicología evolutiva*, Madrid, Alianza, 1999, 201-225 (214-215).

ritualizado, como las promesas. Bruner explica que “los ‘usos’ más simples de la comunicación aparecen antes que el lenguaje propiamente dicho entre en escena. Pedir, indicar, aliarse”⁷⁶ son funciones que el niño aprende a realizar por medio del gesto, la vocalización y el lenguaje corporal. Al inicio de la comunicación verbal, la promesa llega a convertirse en el *formato de formatos* que permite hacer expectativas y repetir las condiciones regladas, al menos cuando el-la niño ha comprobado que el comportamiento de los cuidadores no es totalmente previsible.

Es cierto que los niños tienen oportunidad de experimentar desde muy temprano distintos contextos de interacción: además del propio hogar, también la escuela, el centro de salud, otros hogares, el barrio o la aldea, el parque o la playa, el campo o el monte, que son integrados en su particular mapa del mundo. Pero las constantes en esas interacciones no pueden variar sin que peligre el desarrollo infantil: la presencia maternal/parental (o un cuidador en su mismo rol). Lo cual no impide que el-la niño se prepare para vivir en la diversidad, mientras crece protegido por la presencia amante.

A partir del análisis propuesto por Aristóteles y el catálogo del folklorista Propp, la narratología ha ido destejando una trama subyacente a cualquier narración: una gramática profunda, de acuerdo con la semiótica de Greimas⁷⁷. Con independencia del modelo analítico, deberíamos preguntarnos si es posible distinguir entre una lógica universal de la narración y una lógica particular de la fantasía. Antes incluso que el niño se inicie en las cualidades de la narración fantástica, ¿no es capaz de organizar una trama de sus interacciones? La observación indica que así comienza a ser entre los dos y tres años. La capacidad de narrar no la reciben sólo de los cuentos, sino que surge a la vez desde su espontaneidad para organizar la experiencia y de la relación social que le ofrece formatos con que lograrlo.

⁷⁶ BRUNER, *Realidad mental y mundos posibles*, 119.

⁷⁷ La síntesis de ANTONIO RODRÍGUEZ ALMODÓVAR en su ensayo *Los cuentos populares o la tentativa de un texto infinito*, Murcia, Universidad, 1989, <http://www.cervantesvirtual.com>, lo explica admirablemente. Vid. también ALGIRDAS J. GREIMAS, “Les actants, les acteurs et les figures”, en C. CHABROL, *Sémiotique narrative et textuelle*, París, Larousse, 1973, 161-176. Aún más “profundo” que la distribución de los actantes en el relato sería el *cuadrado semiótico* que representa la axiología del texto en forma de oposiciones entre pares binarios de conceptos, los cuales mantienen relaciones de implicación, contrariedad o contradicción.

Así se percibe en los erróneamente llamados “monólogos infantiles”⁷⁸, tanto como en sus conversaciones, puesto que los niños no dejan nunca de dialogar con distintas figuras, como advirtió Vygotski⁷⁹. Mientras conversan, los niños de 2.5 y 5 años introducen con gran frecuencia (más de un 50 %) las relaciones interpersonales en sus relatos, aunque la proporción aumenta con la edad (más del 70%)⁸⁰. Considero relevante que la autocomprensión infantil se organice sobre sus relaciones, sea que la expresen en forma de monólogo “desde la cuna”, sea en conversación con otros, tanto al relatar experiencias pasadas como al imaginar experiencias posibles, a través de la inventiva aplicada al juego. La memoria compartida entre niños y madres/padres proporciona un marco permanente a la autobiografía infantil, como un rito de comunión, el cual se enraiza, a su vez, en la memoria social⁸¹. Aun así, Bruner subraya que la niña Emily, en sus narraciones de los dos a los tres años, rehace sus experiencias “con sus propios términos: sola, en su cuna y sin intervención de los adultos o de nadie más”⁸². En consecuencia, puede deducirse “una tensión entre el moldeado parental y cultural de la comprensión [infantil] del pasado y del futuro, y su relato”⁸³.

La capacidad comunicativa-narrativa, más general que los modelos de mundo, comprende las muchas relaciones posibles en el *relato de la vida*, a manera de una

⁷⁸ Vid. los logros de Emily entre los 18 meses y los tres años, KATHERINE NELSON (ed.), *Narratives from the Crib*, Cambridge, Harvard U.P., 1989, apud BRUNER, “La entrada en el significado”, 91-97. La autora ha seguido desarrollando ambos aspectos, la relevancia de las narraciones en el desarrollo humano y el aprendizaje infantil del lenguaje dentro de marcos socio-cognitivos, a lo largo de su vida investigadora, cf. M. TOMASELLO, “Things Are What They Do: Katherine Nelson's Functional Approach to Language and Cognition”, *Journal of Cognition and Development*, 3, 1 (2002), 5-19.

⁷⁹ Vid. LEV S. VYGOTSKI, “Pensamiento y palabra”, en id. *Pensamiento y lenguaje*, 159-197, acerca del paso desde el habla egocéntrica al lenguaje interior, como una interiorización del modo social de comunicarse. “Tanto subjetiva como objetivamente, el lenguaje egocéntrico representa una transición entre el lenguaje para los otros y el lenguaje para uno mismo. Aunque posee la función del lenguaje interiorizado, en su expresión permanece similar al lenguaje social”, *ibid.* 180.

⁸⁰ Vid. un estudio complementario al de K. NELSON, sobre la construcción social de la identidad de los niños en narraciones efectuadas dentro del marco de su discurso interactivo, PEGGY J. MILLER, JUDITH MINTZ, LISA HOOGSTRA, HEIDI FUNG y RANDOLPH POTTS, “The Narrated Self: Young Children's Construction of Self in Relation to Others in Conversational Stories of Personal Experience”, *Merrill-Palmer Quarterly*, 38, 1 (1992), 45-67.

⁸¹ Cf. K. NELSON, “Narrative and Self, Myth and Memory: Emergence of the Cultural Self”, en ROBYN FIVUSH y C. A. HADEN (eds.), *Autobiographical Memory and the Construction of a Narrative Self: Developmental and Cultural Perspectives*, Nueva York, Routledge, 2003, 3-28.

⁸² J. BRUNER y JOAN LUCARIELLO, “Monologue as Narrative Recreation of the World”, en K. NELSON (ed.), *Narratives from the Crib*, con un epílogo de EMILY OSTER, Cambridge, Harvard UP, 2006², 73-97 (97).

⁸³ K. NELSON, “Narrative and Self, Myth and Memory”, 24.

gramática de casos: narrador, observador o audiencia, destinador y destinatario, sujeto y objeto, agente y paciente, tiempo y lugar. No hay una dialéctica prefijada, sino unas posibilidades de acción que varían mucho de una historia a otra. Las narraciones donde los niños participan, incluso antes que comiencen a hacer uso del lenguaje, les permiten ir reconstruyendo los marcos culturales con tales *actantes*. Así se hace patente una vez que comienzan a contar historias por sí mismos, entre 18 meses y dos años.

Un esquema abstracto para explicar las narraciones equivale a un modelo de mundo concreto, cuando el-la niño está elaborando el *primero de todos*: su ambiente familiar. La pluralidad entre diversos modelos y la singularidad de cada uno comienzan a distinguirse cuando los niños dejan de contar historias en las que intervienen por igual sus juguetes que su mamá o su papá; es decir, cuando son capaces de discernir gradualmente el MM fantástico del MM de su vida narrada.

Desde mucho antes, ya habían conocido la diferencia entre realidad y ficción, a la vez que aprendían a bromear, a la medida de su inteligencia. Entre los nueve y los doce meses, los niños pueden reconocer las expectativas de sus cuidadores durante el ejercicio de un formato cotidiano y transgredirlas de forma gratuita, con un gesto burlón. Pero lo que significan esas prácticas para el-la niño no es un cambio de mundo, sino una *ruptura voluntaria del canon*, comparable a la sorpresa y la curiosidad ante lo nuevo. El origen de esa inventiva infantil está en el reconocimiento de un *signo estético*, el cual reúne un significante con una emoción determinada y con su respuesta física: la risa, el llanto. Lo completamente nuevo produce en el niño sorpresa y curiosidad, si no lo percibe como un peligro, o miedo, si amenaza su integridad. Pero sólo le provoca risa cuando es un signo estético: un significante canónico de lo no-canónico. El sonido de una aspiradora, hasta entonces desconocida, podría darle risa, pero si no servimos como mediadores en el primer contacto, es probable que le atemorice. Mientras no le ayudemos a cambiar de esquema, el mismo significante le producirá miedo. También es un signo estético, aunque el efecto que produce sea desagradable. Sin embargo, no es probable que desee reproducirlo por propia iniciativa. Para que una emoción se convierta en motivo de una acción comunicativa es

necesario que sea placentera. Y el miedo sólo puede provocar placer cuando no entraña un peligro real, es decir, cuando el hecho ocurre en un mundo virtual; excepto si somos presas de un círculo patológico que acaba en la autodestrucción.

Lo cómico es un formato cultural que consiste en provocar una tensión soportable y una distensión subsiguiente. Es lo que siente un-a niño cuando nos “disfrazamos” con un peligro del que no resulta nada (p.ej. las “cosquillas”, los “mordisquitos”, el juego de ocultar el rostro o “cucú-tras”), a la vez que sonreímos o emitimos carcajadas. Lo que distingue a la mera solicitud por medio del llanto o el gimoteo y acciones como señalar o fingir consiste en su cualidad estética y simbólica. Un gesto significa la apertura a un mundo nuevo *en éste*. Pero eso no lo percibe el-la niño hasta que distingue entre lo efectivo y lo virtual. Mientras tanto, el signo es sólo una *ruptura canónica* que tiene consecuencias conocidas y placenteras: un efecto perlocutivo.

En la medida que el-la niño no puede diferenciar, por limitaciones insuperables, entre diversos MMs, además de percibir de la realidad efectiva y canónica (afuera y adentro, hogar, calle, campo, escuela, etc., incluidos los signos convencionales de la ficción), la incursión en un relato fantástico que pueda provocarle terror no es más que una invitación a los malos sueños, de similar manera a cuando el padre o la madre reaccionan de forma violenta, inesperada y desagradable. La creatividad infantil se desarrolla a través de historias no traumáticas, por cuyo medio tiene acceso a lo conocido y a lo nuevo.

En suma, puesto que la capacidad de narrar e interpretar narraciones es su antecedente, la superabundancia de lo fantástico no sería necesaria para que los niños desarrollaran tales facultades, sobre todo durante los primeros tres años. Desde el origen de las culturas humanas, un diálogo constante entre niños y madre/padre favorece la entrada en el mundo social a través de “formatos”, de una manera más ordenada y menos traumática que en otros marcos culturales: la plaza pública o la naturaleza salvaje. Tan maravilloso como la fantasía resulta para los niños iniciarse en la diversidad de lo real, si los cuidadores se esfuerzan por actuar como narradores y mediadores durante ese primer aprendizaje, con la finalidad de dar voz y agencia a una multiplicidad de personajes e intenciones en el mundo efectivo, desde los

próximos y las personas a los animales, el sol o la luna. Si así lo hacemos, es probable que la relación con los seres vivos en este planeta sea el motivo principal de la curiosidad que guíe a esa persona en todas las etapas de su desarrollo.

No obstante, la fantasía es un escenario polifacético para el aprendizaje virtual, gracias a la enorme creatividad que manifiesta. Resulta aún más grata para los niños cuando es reconocida por ellos *realmente fantástica*, a partir de los cuatro o cinco años, a diferencia de la realidad efectiva. Antes de sobrecargarnos con un cúmulo de presuposiciones (tipos de personas, problemas o condiciones), acerca de lo que podemos esperar si participamos en determinadas esferas sociales de comunicación, durante la infancia desarrollamos una capacidad trans-contextual acerca de los modelos de mundo *virtuales*, a base de escuchar, contemplar y participar emotivamente en relatos. Los niños se aventuran en mundos desconocidos, a la vez que incorporan valores por medio de la relación con otras personas y la identificación con los personajes ficticios. Sin embargo, necesitan que la vida también se adapte a ellos, a sus capacidades y a un tejido de relaciones estables en la vida cotidiana.

La *retórica de la narración* completa el relato primigenio de la propia vida con circunstancias coadyuvantes (ventajas, ayudantes) y oponentes (obstáculos, enemigos, falsos objetos/valores). Las oposiciones entre héroe y falso héroe, ayudantes y oponentes, objeto de valor y falso objeto, sirven para organizar la trama e introducir el suspense en la audición/lectura, a partir de unas expectativas fundadas en relatos sucesivos. La adquisición de tales figuras durante el diálogo con los adultos se basa sobre todo en su eficacia comunicativa: pueden eximir de responsabilidad o acusar a un sujeto (héroe vs. falso héroe).

No cabe duda que la retórica narrativa se desarrolla mucho más –no siempre mejor– en un escenario social amplio que en una familia nuclear. Las narraciones de iniciación en forma de cuentos maravillosos provienen de sociedades con estructuras comunitarias más sólidas que la actual en occidente o en el oriente modernizado; más jerárquicas en unos casos, donde es necesario granjearse el favor de árbitros poderosos (patriarcas, reyes y señores); más horizontales en otros, cuando los héroes adquieren su valor complaciendo a una audiencia popular. Así ocurre en los cuentos

maravillosos: una especie de “épica popular”, en la que caben los rasgos de la comedia carnavalesca. Los héroes como Pulgarcito o Medio Pollito no son ni sublimes ni grotescos, sino pequeños, heridos y vulnerables.

Ahora bien, es en el contexto del juego simbólico, con sus pares o con otros más experimentados, donde los niños rubrican los programas narrativos en conflicto: viaje, aventura, papel, misión, plan, experimento, permiso o acción clandestina, engaño y desenmascaramiento, etc., en virtud de las modalidades analizadas por la semiótica de Greimas: querer, poder, saber, hacer, ser, y sus combinaciones (querer saber, poder hacer, querer ser, etc.)⁸⁴.

b. Habla interior y pensamiento humano

Algunos especialistas en semántica cognitiva, en concreto Mark Turner, han ofrecido razones para considerar que cualquier experiencia humana se inscribe en un marco narrativo, “porque nos hemos construido evolutivamente para aprender a distinguir objetos y hechos y combinarlos en pequeñas historias espaciales (*small spatial stories*), a escala humana, de una manera que nos es útil, dado que tenemos cuerpos humanos”⁸⁵. Por su parte, Leonard Talmi explica la narración como un sistema cognitivo, el cual “adscribe una entidad a una porción secuencial de fenómenos experimentados, atribuye una identidad continua a un conjunto ideacional y adhiere un sentido de cumplimiento a tal conjunto”⁸⁶. Tales funciones podrían resumirse en la atribución de un predicado activo a un tópico global, en términos de la lingüística del texto, lo cual viene a coincidir con la *Poética* de Aristóteles. El tipo de discurso narrativo permite conocer el conjunto de una acción, de principio a fin, y a sus agencias en ese marco. Sin embargo, lo que propone Mark Turner es una

⁸⁴ Vid. el cap. “Imaginación y fantasía” para más detalles sobre las muy diversas versiones de lo fantástico en marcos culturales *reales*. Todavía más intensa es la crítica a los símbolos que consagran el dominio (*Herrschaft*), el acaparamiento, la violencia o el patriarcado, en otro ensayo: *El aprendizaje sobre lo sagrado*.

⁸⁵ MARK TURNER, *The Literary Mind: The Origine of Thought and Language*, Nueva York, Oxford UP, 1996, 15. Cf.

⁸⁶ LEONARD TALMI, “A Cognitive Framework for Narrative Structure”, en id., *Toward a Cognitive Semantics*, vol. II, Masachussetts, MIT, 2000, 417-482 (419).

comprensión nueva: a *Narrative Framework for Cognitive Structure*, es decir, que la forma humana de comprender es intrínsecamente narrativa. Aun suponiendo que así sea, el desarrollo de tal capacidad⁸⁷ habría de familiarizarnos con las formas de narrar que caracterizan a nuestros interlocutores humanos, a quienes imitamos o de quienes recibimos gratuitamente el lenguaje en la relación social, a través de un proceso continuo de diálogo e internalización.

Vygotski fue el primero en señalar que el lenguaje interiorizado sólo surge como resultado de un largo proceso de aprendizaje, a partir del uso social del lenguaje con los niños y en su entorno, pasando por su progresiva internalización, la cual se manifiesta de modo ostensible en el habla espontánea infantil. Como subraya Vygotski, el lenguaje interior no expresa *temas* (o “sujetos” en la lógica tradicional), puesto que cada uno sabe acerca de qué está pensando, sino los predicados o comentarios que articulan nuestro/mi discurso interior. Es de suponer que en ese plano todavía rigen los principios de la gramática, tanto en su grado más abstracto como en la concreción de cada lengua.

Otro asunto es que podamos dialogar interiormente y, de hecho, adoptemos con frecuencia el punto de vista de un interlocutor o de un tercero, por medio de lo que se ha llamado “teoría de la mente” en psicología, perspectiva viso-motora en las artes plásticas, foco narrativo o dialogismo social. En el próximo capítulo, esa evidencia me servirá para cuestionar los supuestos de un “pensamiento egocéntrico” en la primera infancia, el cual deberíamos, más bien, atribuir a una construcción cultural del discurso por quienes tienen el dominio y hacen *como si* ignorasen la perspectiva de los otros; si no es que la reprimen visiblemente. Los niños intentan prever las acciones de los adultos, a través de sus gestos, desde muy temprano, y son capaces de empatía a partir de aprox. 18 meses. Tan sólo en el caso de modelos determinados de familia (autoritario o permisivo), la cultura construye tiranos *desde pequeños*. No basta con una demanda de “objetividad científica” para transformar dichos esquemas, que afectan gravemente las relaciones interpersonales.

⁸⁷ Vid. HENRIKE MOLL y MICHAEL TOMASELLO, “Cooperation and human cognition: the Vygostkian intelligence hypothesis”, *Philosophical Transactions of the Royal Society*, 362 (2007), 639-648.

El pensamiento humano no se identifica con el lenguaje interior ni con el externo, aunque sirva de trasfondo a ambos y transcurra a través de ellos. Así lo analiza Vygotski⁸⁸, de modo que nos proporciona un criterio para reconocer la complementariedad entre distintas teorías contemporáneas sobre el lenguaje y la cognición: el estudio del lenguaje, en (dis)continuidad con el estudio del pensamiento mediado por éste. Aunque sea presumible la existencia de un pensamiento previo al lenguaje, sea en los infantes, sea en los mamíferos, no obstante, el modo humano de pensar es un desarrollo del uso de la lengua durante la primera infancia y no deja de interactuar con la cultura que adquirimos por su medio. Sin embargo, como subraya Vygotski, cuando pensamos no hacemos uso de la gramática, ni aunque sea en su versión más simple e intuitiva.

El *pensamiento verbal* actúa por medio de lo que se ha llamado *semántica cognitiva*, con una flexibilidad mucho mayor que la del léxico en el diccionario. A mi modo de ver, el estudio que realizó Vygotski sobre el habla infantil espontánea no sólo explica el modo en que funciona el lenguaje interior de los adultos, sino que también permite corroborar las investigaciones actuales sobre el modo en que pensamos. “La regla que rige el lenguaje interiorizado es el predominio del sentido sobre el significado, de la oración [o el texto] sobre la palabra y del contexto sobre la oración [o el texto...]”⁸⁹. El pensamiento no hace uso de los “significados” léxicos, sino que *navega* por los “sentidos”, concluye Vygotski es decir, los espacios y las secuencias que interconectan los elementos de nuestro mundo vital (semas o imágenes), el cual cada hablante ha podido reconstruir gracias a la experiencia de miles de situaciones comunicativas y a sucesivas generalizaciones.

Los psicólogos y lingüistas cognitivos han dedicado las últimas tres décadas, de modo muy activo, a investigar sobre tales esquemas, a la vez que intentaban relacionar el pensamiento verbal con los mecanismos de la neurofisiología, en interdependencia con otros campos o “módulos”: la percepción, la emoción, el

⁸⁸ LEV S. VYGOTSKI, “Pensamiento y palabra”, en id. *Pensamiento y lenguaje: Teoría del desarrollo cultural de las funciones psíquicas*, Buenos Aires, La Pléyade, 1987 (1934), 157-197.

⁸⁹ *ibid.* 189.

razonamiento. Ahora bien, sería imposible que pudiéramos pensar *al modo humano* si no dispusiéramos de categorías verbales, distintas a las de la lógica formal, aunque no distantes: clases organizadas en prototipos y vinculadas por familiaridad semántica, en forma de redes y espacios que se amplían por medio de la integración conceptual. Tanto el aprendizaje significativo como el constructivo son posibles gracias a la compleja flexibilidad del pensamiento verbal, que Piaget apenas esbozó al tratar sobre la “asimilación” y la “acomodación” de esquemas durante el desarrollo ontogenético. En la medida que el pensamiento acompaña al lenguaje, no es posible describir la actividad lingüística sin hacer uso de una teoría cognitiva, como tampoco la semántica cognitiva se reduce a una memoria cargada de bites. Sus modos de operar son inseparables y diversos.

Por mucho que pretendamos comparar la historia evolutiva o filogénesis con el desarrollo humano desde la infancia, considero que Vygotski estaba en lo cierto al suponer que nuestras formas de pensar son específicas y, en un alto grado, culturales. Incluso el mundo subjetivo que articulan nuestros deseos, necesidades, motivaciones e intenciones es inconcebible sino a través de su configuración por la cultura. Más adelante me referiré a lo que ya debe de ser una obviedad para muchos: el cuerpo humano y sus necesidades no son una realidad inferior o ajena al pensamiento, ni tampoco lo determinan de un modo fatal. La integración conceptual, en la mayoría de las culturas, comienza por hacerse cargo del cuerpo humano y del medio ambiente como marco para la autocomprensión y para la interacción social, a través de símbolos densos, en el lenguaje, en el arte y en las religiones. La razón humana es “metafóricamente” natural, en la medida que ha de convertir en motivo primordial de su reflexión la vida misma y reconocer la trans-culturalidad de las capacidades y las necesidades humanas, en sí mismo o en los otros. La “razón de amor” nos conduce a esa síntesis, a través de todas las culturas y sus paradigmas vitales.

Mark Turner propone –y me parece plausible– que la sintaxis principal del pensamiento humano, por cuyo medio se articulan la experiencia, la imaginación y la fantasía, no es otra que la narración: una variedad enorme de esquemas de actividad en esferas sociales, mundos objetivos (nuestra comprensión del universo físico y

biológico) y mundos subjetivos que la imaginación actualiza de modo latente. Las “pequeñas historias espaciales” son todos los *sentidos* que ponemos en juego para comprender una situación en el mundo real o en un mundo posible. Tan sólo en caso de conflicto entre distintas interpretaciones, ese plexo de sentidos se hace consciente a través de una rápida o prolongada deliberación, que hace uso de procedimientos racionales: en suma, la narración y la argumentación, sin excluir ninguna de las dos. Precisamente por eso, el perspectivismo y el dialogismo no son facultades reservadas a humanos excepcionales, sino que nos constituyen como seres hablantes y pensantes. No sólo narramos los hechos desde los focos de diferentes personajes, sino que aplicamos los símbolos y las historias en que éstos se enmarcan para entender otras esferas y mundos, por medio de metáforas y parábolas, con el fin de conocerlos mejor.

Más allá de la denigrante idea puesta en boga por la antropología de los ss. XIX y XX, acerca del “sincretismo” que caracterizaría el “pensamiento primitivo” e “infantil”, la integración de perspectivas es una consecuencia del desarrollo y una forma superior de reflexión, la cual hace posible saltos cualitativos en el aprendizaje. Turner y Fauconnier denominan “doble perspectiva” (*double-scope*) a esa capacidad humana⁹⁰, que no cabe *confundir con la confusión* ni, sencillamente, con la ideología. Todos los símbolos (ritos o mitos, religiosos o civiles) son cuestionables por medio del razonamiento, pero sirven de por sí para convocar y confrontar sentidos que corresponden a perspectivas múltiples. Como acabamos de notar, los símbolos corporales (sacramentos, en terminología religiosa) atañen a todos los seres humanos, junto con las valoraciones diversas que son puestas en juego por los relatos en que se inscriben. “Saciar la sed” es un programa narrativo que puede referirse a cualquier necesidad o deseo humano intenso, incluidas la sed de justicia o la sed de verdad; también es usado para expresar intenciones destructivas, como si fueran sagradas: la sed de venganza, la sed de dominio.

⁹⁰ Vid. M. TURNER y GILLES FAUCCONNIER, *The Way We Think: Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*, Londres, Basic Books, 2002.

c. ¿Qué significa el habla espontánea?

Mi hijo Marcos ha empezado a ensayar el habla espontánea, aun cuando lo único que pueda articular sean emociones con distintas entonaciones, mientras practica sus nuevas habilidades. Pero es capaz de conectar esa corriente continua con un diálogo cara a cara e incorporar sonidos o situaciones ambientales, más allá del “susto” o el mero contagio con un lloro cercano. Desde que tuvo nueve meses, una vez que se encara a un juguete, sobre todo con la figura de un rostro, reproduce un formato mínimo, pero distinguible: sonidos más agudos y enfáticos, mientras fija la mirada, le toca la cara y le sonrío. Lo que me hace sentir a mí, como observador, es verdadera fascinación: ¿asisto al primer síntoma de una teoría de la mente, aunque Marcos atribuya por error sus propias sensaciones al rostro de un juguete? ¿Cuándo comienza a distinguir entre la relación con un humano real y su recreación fingida con un objeto, si no es que lo hace desde el principio?

En desafío a un modelo de aprendizaje meramente técnico (Skinner, Dawkins, la Inteligencia Artificial o el código penal, desde Hammurabi), tres meses después, durante las fiestas navideñas, el mismo niño no responde siquiera al condicionamiento reflejo. Los adornos navideños le atraen un día, lo suficiente para echarse encima el árbol entero, después de darle algunos tirones. El resto de la tarde guarda una prudente distancia respecto del objeto traumático. Cada vez que se acerca, guiado por la misma atracción, termina por dar la vuelta gateando en otro sentido. Sin embargo, al día siguiente y todos los demás, nada le inhibe de acercarse con la misma emoción, mientras aspira y expira aire sonoramente, lanzando grititos, como la primera vez. O bien su memoria no le guarda de nuevos peligros⁹¹ o, simplemente, su curiosidad es mucho más potente. Si no fuera por sus cuidadores, perecería bajo el objeto de su

⁹¹ Acerca de la memoria y el olvido en la infancia, vid. MARY COURAGE y NELSON COWAN, *The Development of Memory in Infancy and Childhood*, Nueva York, Taylor & Francis, 2008. Como sugieren diversos autores, la memoria autobiográfica no depende tanto del condicionamiento como de la construcción de una identidad narrativa en el marco social de sus relaciones familiares, la cual hace uso de modelos culturales, K. NELSON y R. FIVUSH, “Socialization of Memory”, en E. TULVING y F. CRAIK (eds.), *Handbook of Memory*, Nueva York, Oxford U.P., 2000, 283-295; K. NELSON, “Narrative and Self, Myth and Memory”, cit.

deseo, por un aparente desprecio al riesgo más elemental. ¿Es un ser imperfecto o, sencillamente, humano? ¿En qué consiste el *aprendizaje real y sostenible*?

A lo largo de esos tres meses, el niño ha desarrollado lo que Piaget llama *ecolalia*⁹², es decir, un discurso continuo de sonidos aparentemente inconexos, en los que hay lugar para ejercicios de imitación voluntaria, después de fijar la mirada en el gesto bucal de sus padres. La utilidad de esa práctica, a los ojos del observador, es múltiple: adquirir destreza en el uso de los órganos fonadores y articulatorios, con tal flexibilidad que podría aplicarse, potencialmente, a cualquier lengua real; permitir la localización del niño en el espacio e identificar su estado. Ambos son rasgos de la *función fática* del lenguaje, los cuales nos señalan que el canal ha sido abierto por el interlocutor, aunque el medio todavía no haya sido desarrollado. Pero, desde la perspectiva infantil, esa habla sin sentido significa, de hecho, una mimesis del comportamiento de las personas de referencia, a quienes *escucha hablar*.

A partir de los nueve meses, el-la niño es capaz de reproducir la prosodia con que se comunican emociones básicas: no sólo la voz humana en una canción, sino también el tono de acercamiento a un ser más pequeño (un juguete, otro niño), la gravedad de la voz adulta, la exclamación para expresar un mandato (en primer lugar, pedir atención, al entrar en un espacio habitado) y el entusiasmo ante un hecho no canónico o que llama su atención, el enfado (real o fingido), además de la sonrisa, la risa y el juego irónico sobre la base de un formato compartido; p. ej., al soplar sobre la cuchara en vez de comérsela. “La emoción es un intento o preparación de la persona por establecer, mantener o cambiar su relación con el entorno en función del significado que éste tiene para ella”⁹³.

Ahora bien, tales intentos manifiestan el desarrollo de una capacidad en forma de lenguaje, aun cuando no haga uso de una gramática. El primer aprendizaje de los niños, y de cualquier persona al iniciarse en una esfera de comunicación, es el

⁹² Cf. PIAGET, *El lenguaje y el pensamiento en el niño: Estudio sobre la lógica del niño*, Buenos Aires: Guadalupe, 1976 (1922).

⁹³ C. SAARNI, D. L. MUMME, J. CAMPOS, “Emotional development: Action, communication and understanding”, en N. EISENBERG (ed. vol.), W. DAMON (ed. col.), *The Handbook of Child Psychology*, III. *Social, emotional and personality development*, Nueva York, John Wiley & Sons, 1998⁵, 235-309 (238).

lenguaje de las emociones, en la medida que podemos reconocer su significado intersubjetivo en los mediadores/as y relacionarnos con ellos por ese medio simbólico. “Para sonreír efectivamente, un niño debe comprender a otras personas”⁹⁴. Las emociones “transmiten el color de los motivos a los demás [desde la superficie del cuerpo], de modo que puedan conocer lo que queremos”⁹⁵ o, dicho de otro modo, nuestras necesidades. Los e-motivos surgen incluso en ausencia de un objeto o una situación concreta (p.ej. la sonrisa, la exclamación), pero los motivos para cooperar se expresan convencionalmente en forma de intenciones, orientadas a una meta determinada.

En el marco del diálogo parental-filial, la meta primera y última es el entendimiento que se hace cargo de las necesidades. Pero no cabe confundir las demandas emotivas de el-la niño con meros estímulos para ser nutrido o protegido, a no ser que ocultemos las demás dimensiones del diálogo. Aunque no sea habitual examinarlo de esa manera, la comunicación con los niños tiene consecuencias para la autocomprensión de los adultos, que sólo pasamos por alto a causa de un cierto descrédito, de similar manera que la sociedad valora la educación universitaria con un sueldo tres o diez veces mayor que el de un-a educador infantil. En la secuencia narrativa de los *encuentros con Marcos* puedo descubrir el desarrollo de una *inteligencia emocional*⁹⁶, si es que aprovecho la oportunidad de adquirir mayor conciencia de mis emociones y de sus efectos en los demás⁹⁷.

Desde los siete u ocho meses, es frecuente que Marcos haga un repaso autoconsciente de sus habilidades: movimiento de manos, articulaciones, algunas de

⁹⁴ C. TREVARTHEN, “The Primary Motives for Cooperative Understanding”, en G. BUTTERWOOD, P. LIGHT (eds.), *Social Cognition. Studies of the Development of Understanding*, Chicago, Chicago UP, 1982, 77-109 (78).

⁹⁵ *ibid.*, 79.

⁹⁶ Vid. la definición y el análisis de la capacidad emocional (conciencia de sí mismo, autorregulación, motivación, empatía y habilidades sociales) por D. GOLEMAN, *Inteligencia emocional*, Barcelona, Kairós, 1996. Los componentes del sistema emocional serían: “1) nuestros pensamientos o valoraciones cognitivas, 2) nuestros cambios fisiológicos o respuestas emocionales, 3) nuestros comportamientos o las acciones a las que tendemos”, C. M. ALONSO, D. J. GALLEGO, C. ONGA ELLO, *Psicología social y de las organizaciones*, I. *Comportamientos interpersonales*, Madrid, UNED, 2003, 375.

⁹⁷ Vid. la interesante clasificación de N. FRIJDA, *The Emotions*, Cambridge, Cambridge UP, 1986, sobre la función de las emociones en un contexto concreto, apud PILAR LACASA “El desarrollo emocional”, en PILAR HERRANZ, PURIFICACIÓN SIERRA (dirs.), *Psicología evolutiva*, II. *Desarrollo social*, Madrid, UNED, 2001, 74-112 (82-83).

las cuales no vuelve a practicar hasta más adelante. Entre ellas no se incluyen las emociones puramente situacionales, que sólo se desatan ante ciertos estímulos: la angustia, el miedo; o de forma voluntaria: el gimoteo. En ese ejercicio continuo y cotidiano de aprendizaje aparecen los primeros gestos simbólicos: demostrar empatía ante un rostro, a diferencia de la imitación instintiva durante el primer mes, o el mero contagio del llanto, hasta el punto que pueda reproducir los mismos gestos en una situación ficticia; alargar la mano para tomar contacto y, más tarde, pedir algo, señalar con el dedo y nombrar a los próximos; cruzar la mirada en espera de una reacción y para iniciar un acercamiento, hasta que comienza a reconocer el punto de vista del otro (dirección de la mirada y gestos asociados), llamar, nombrar. En suma: no cabe diferenciar en la corriente de sus expresiones un plano egocéntrico de un plano comunicativo, sino el desarrollo del lenguaje en todas sus dimensiones.

d. Narración continua: el mundo re-creado

Como vimos en los apartados anteriores, el habla espontánea es un continuo que no se interrumpe hasta una edad avanzada, sino que se enriquece gracias a la capacidad recreadora de la narración, por referencia al pasado, el presente o el futuro; desde la deixis actual a la mediada por esos mismos símbolos, en ausencia del referente. A lo largo de su desarrollo se hace patente la progresiva diversificación entre el habla en forma de lenguaje interiorizado y la conversación propiamente dicha, si no es que impedimos hablar a los niños o, por el contrario, les permitimos hablar sin sentido y sin prestarles atención. No hay modo real de que un-a niño aprenda a intervenir en una conversación sino hablando con otros pares más capacitados.

Ahora bien, el habla espontánea como antecedente del pensamiento verbal no ocurre sólo como un acompañante de la acción, al modo en que la describen tanto Piaget (egocentrismo) como Vygotski (huella comunicativa), sino también como una acción poética en sí misma, la cual crea y recrea el *mundo infantil de la vida*. De tal manera, los niños no se limitan a imitar las convenciones del mundo social, afianzar los esquemas con que perciben el mundo objetivo y expresar sus deseos o sus planes

en un mundo subjetivo, sino que anticipan creativamente su capacidad de participar en la generación del mundo vital compartido (*Lebenswelt*)⁹⁸. Más adelante trataré sobre la hipótesis más plausible para el surgimiento del lenguaje en un contexto que lo favorecía: la continua relación interpersonal en la esfera social de la crianza y el cuidado infantil, donde también ocurrió que los niños pudieran re-crear su mundo vital por medio de la narración y el juego narrativo-simbólico. Lo que era una desventaja evolutiva (la infancia prolongada, la falta de habilidades adaptativas y *agresivas*) se convirtió en motivo germinal para la empatía y la inteligencia integradora de perspectivas múltiples.

Piaget formula ese modo de actuar, la *invención*, como una prueba de que la asimilación subjetiva prevalece en los niños sobre la acomodación al mundo objetivo, hasta los siete años. Me parece que tal argumento pierde de vista la facultad de *resiliencia*, por muy limitada que sea⁹⁹; y, en general, las estrategias infantiles de afrontamiento ante una realidad muchas veces traumática, que no puede o no quiere adaptarse de forma recíproca a sus motivaciones e intenciones. Sería tanto como suponer que la literatura, el arte, la ficción y, en general, la imaginación, son manifestaciones primitivas de la especie humana, a diferencia de la representación objetiva por medio de operaciones científicas. El terreno común a dichas capacidades es la imitación y el diálogo, por medio del lenguaje. No es casual que los niños sean tanto más comunicativos, excepto por un condicionamiento autista (e incluso en tal caso, comparativamente), si participan en un ambiente familiar cuyas reglas son firmes y comprensibles, donde sus interlocutores responden con razones a sus demandas; y,

⁹⁸ Ese salto cognitivo tiene, obviamente, sus raíces en la evolución humana: “Para discurrir desde las limitadas capacidades representacionales de los primates al siguiente nivel del símbolo era necesario un cambio cognitivo cualitativo, un desplazamiento hacia la invención simbólica, junto con un cambio cultural concomitante como el que tal capacidad implicaría” MERLIN DONALD, *Origins of the Modern Mind: Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*, Cambridge, Harvard UP, 1991, 136-137, apud KATHERINE NELSON, *Language in Cognitive Development: The Emergence of Mediated Mind*, Cambridge, Cambridge UP, 1998, 62. Acerca de la (filo-onto)génesis de la *mente mediada* por el lenguaje, desde ambas perspectivas, trata el libro de K. NELSON.

⁹⁹ Cf. SUNIYA S. LUTHAR, “Resilience in Development: A Synthesis of Research across Five Decades”, en DANTE CICHETTI y DONALD J. COHEN (eds.), *Developmental Psychopathology*, vol 3: *Risk, Disorder, and Adaptation*, 739-795. Los límites de la resiliencia no están en la fantasía infantil, sino en el exagerado autoritarismo o permisividad de los adultos que no los previenen de traumas insuperables o en una sociedad que sacrifica a los niños al dios de la guerra, vid. SEBASTIAN BRETT y JOANNE MARINER (HUMAN RIGHTS WATCH), *Aprenderás a no llorar: Niños combatientes en Colombia*, Bogotá, Gente Nueva, 2004.

sobre todo, les incluyen en el diálogo. Si esto es así, incluso antes que puedan desarrollar su capacidad de argumentar, pueden *atender a razones* y, todavía antes, a narraciones. Por lo demás, es demasiado frecuente que los padres hagan responsables a los hijos de los hábitos que ellos mismos les transmiten, como para no prevenirse ante las teorías que confirman dichos prejuicios.

Entre los dos y los seis años, mucho antes incluso que pueda representar una sección del mundo con todos sus elementos, la imaginación infantil desarrolla una multiplicidad de mundos imposibles, en sentido lato: actos y situaciones inventadas, aunque sean posibles en un mundo declaradamente fantástico¹⁰⁰. A esa edad, los niños inventan por un impulso genuinamente artístico. Si reducimos la creatividad a la medida del egocentrismo, confundimos el ensayo infantil de situaciones sociales imaginarias, por muy primitivo que nos parezca, con una perspectiva asocial. La diferenciación entre el pensamiento y el habla social no es tanta –en realidad, tampoco en los adultos- como para impedir que las funciones de ambas formas de comunicar se relacionen y se reúnan en la inteligencia de la misma persona. He dedicado otro ensayo a investigar el modo en que la literatura narra el aprendizaje y, al mismo tiempo, lo hace posible, gracias al enorme potencial de la *mímesis*¹⁰¹. Por lo cual me resulta un poco más fácil entender y explicar que *el habla espontánea es un antecedente de la narración adulta*, ya sea el rito dramático, ya sea el rito de la lectura.

Mi hijo mayor, Enrique, pasaba todas las mañanas, entre los dos años y los tres y medio, por el trance de un atasco compartido con su madre a lo largo de casi una hora, hasta que llegaban a la guardería y al trabajo, respectivamente. Como consecuencia, con apenas treinta y seis meses demostraba ser capaz de una escucha empática, incluso de practicar la reformulación y el refuerzo hacia su madre, cierto que en formatos previsibles, mientras buscaba aparcamiento, preparaba el fin de semana o lloraba desesperada. Había aprendido a proporcionar un consuelo similar al que recibía.

¹⁰⁰ Cf. acerca del juego infantil, MARÍA DEL CARMEN MORENO, “Desarrollo y conducta social de los 2 a los 6 años”, en JESÚS PALACIOS, ÁLVARO MARCHESI, CÉSAR COLL (comps.), *Desarrollo psicológico y educación*, 1. *Psicología evolutiva*, Madrid, Alianza, 1999, 305-326 (312-315).

¹⁰¹ Vid. *Aprendices y lectores: El desarrollo humano a través de la literatura*.

Pues bien, esas mismas estrategias, en muy distintas situaciones, son las que ponen en juego los niños consigo mismos, a través del habla espontánea: cantarse antes de dormir, resolver problemas mientras actúan, hacer recuento de su vida cotidiana en un orden canónico o sencillamente jugar. El marco explícito de ese *pensamiento activo* es la narración, cuando el-la niño se expresa dramáticamente, a través de distintos personajes, cuando monologa sobre hechos pasados y cuando hace las veces de *narrador y audiencia de su acción simultánea*. Esa puesta en escena hace posible al narrador-público (y actor, mientras realiza una tarea) un cierto distanciamiento o un principio de reflexión sobre lo narrado¹⁰², sea su experiencia cotidiana, sea una re-creación ficticia¹⁰³.

Pero tanto o más relevante es que el modo de la *narración continua* permita a los niños “construir su tienda” en cualquier parte, con herramientas adaptadas al contexto real¹⁰⁴, aun cuando el producto sea un mundo mixto, donde la fantasía cubre los huecos indeseables o incomprensibles, a lo cual he llamado *mundo infantil de la vida*¹⁰⁵. Esto se hace más evidente cuando los niños cambian con frecuencia de

¹⁰² Vid. una explicación detallada sobre el desarrollo de una “memoria episódica” en los niños (más allá de una “memoria procesual”, a corto plazo, como en muchos animales), desde los nueve meses a los dos años y medio, a la par que la capacidad de reflexión sobre sí mismo y los otros, la cual continúa profundizando en años posteriores, según K. NELSON, *Language in Cognitive Development*, caps. 4 a 10. El llamado “pensamiento paradigmático”, que permite el razonamiento lógico, se inserta en ese discurso reflexivo sin anularlo. La meta-representación se basa en la capacidad previa de representar (*mental event representations*).

¹⁰³ De acuerdo con JEROME BRUNER, cuando analiza la función de las “narraciones desde la cuna” en boca de Emily Oster, el distanciamiento redundaría en una “diferenciación” de la experiencia o la acción, el afecto y su conocimiento por la niña. Sin embargo, como él mismo subraya, el equipo de analistas había dejado de lado otras funciones al eliminar los diálogos de Emily con sus muñecas y, en general, los “monólogos fantásticos”, J. BRUNER y JOAN LUCARIELLO, “Monologue as Narrative Recreation of the World”, 79-80.

¹⁰⁴ “La tarea útil para el desarrollo [de Emily] es resuelta de dos maneras. La primera es a través de la creación de relatos bien elaborados de lo que uno ha pasado”, con la intención de subrayar la continuidad de un orden canónico en los cambios o entre los sucesos extraordinarios. La segunda es “un enfriamiento de los afectos”. No sólo convierte su mundo en narrativa manejable, sino que “lo hace en sus propios términos: sola, en su cuna y sin intervención de los adultos o de nadie más” *ibid.*, 95-97.

¹⁰⁵ Considero, más bien, que somos los adultos quienes nos comportamos de un modo egocéntrico cuando sostenemos los estereotipos contra la experiencia, hasta marginar a una minoría o hacernos sectarios contra la mayoría; o quienes prolongamos una ficción subjetiva hasta destruir la socialidad. En un mundo bajo el gobierno imperativo del mercado, que distribuye premios y castigos individuales, parece compatible el éxito en las finanzas con la provocación cíclica de crisis descomunales como la de hoy, año 2009. De modo simétrico, el imperio del Estado permitía sacrificar a millones de individuos para que se cumplieran los planes quinquenales. Una inteligencia meramente estratégica y ordenada a un fin (*goal-minded*), sea la supervivencia individual, sea la re-producción de un sistema, ha perdido la *sensibilidad* necesaria para comprender los efectos de sus acciones, que sólo parecen secundarios a causa de una jerarquía errada de los fines.

contexto a lo largo del día o de su breve existencia. La necesidad/capacidad de dar sentido al conjunto es, precisamente, el mejor servicio de la lógica narrativa.

El modelo de desarrollo infantil elaborado por Piaget describe las condiciones óptimas para que un individuo se inicie en las reglas del razonamiento lógico y científico, en relación con un mundo de objetos, *objetivo*, donde la cooperación tiene un sentido técnico o aspira a una idealidad moral. La etiqueta “egocentrismo”, introducida por él, no se refiere a la predominancia del principio del placer sobre la realidad, como hizo Freud, sino al supuesto de una incapacidad para entender la perspectiva de los otros¹⁰⁶. Puedo comprobar que la iniciativa del niño acepta dificultosamente la frustración, aunque habría que matizar el hecho probado de que el adulto tampoco la soporta en exceso y que sobrepasar esa medida relativa es una de las causas que desatan diversas psicopatologías (disociación, SPTD).

Por el contrario, el supuesto de que los niños ignoran o no tienen en cuenta la perspectiva de los otros es un error de perspectiva, valga la paradoja. Lo que no pueden es coordinar con los adultos ni con niños de mayor edad acciones en las que tampoco podrían intervenir, mientras no desarrollen su capacidad lingüística u otras relacionadas: por este orden, una conversación extensa o multilateral, el juego reglado, el trabajo en equipo, las operaciones científicas o el razonamiento lógico. Sin embargo, en orden inverso, ya eran capaces de cumplir las condiciones de un acto de habla o de un compromiso, participar en acciones recíprocas (dar y recibir, pedir y entregar, compartir), narrar, señalar. El ritmo de tal aprendizaje es condicionado en gran medida por los marcos culturales.

e. Predisposición al aprendizaje

El habla espontánea, en suma, es un medio adecuado a las capacidades y a la situación real de los niños hasta una cierta edad (muy variable, por otra parte), que no

¹⁰⁶ Vid. PIAGET, *El juicio y el razonamiento en el niño*, Buenos Aires, Guadalupe, 1972 (1924). Cfr. VYGOTSKI, “La teoría de Piaget sobre lenguaje y pensamiento en el niño”, en id. *Pensamiento y lenguaje*, 31-48, así como la respuesta de PIAGET en 1962, “Comentarios sobre las observaciones críticas de Vygotski”, *ibid.*, 197-215.

limita su adaptación a la realidad, sino que prepara el órgano que la hace posible. En esto, tanto Piaget como Vygotski y este humilde comentarista estaríamos de acuerdo. Lo que el prejuicio valora como un defecto puede consistir en una predisposición innata, que sería el resultado perceptible de un proceso filogenético¹⁰⁷.

Hace más de 50.000 años que la evolución natural convirtió a los humanos en seres extremadamente vulnerables, cuyo medio ambiente es la cultura, sin el cual ninguno de nosotros puede sobrevivir. El *Robinson* de Daniel Defoe, a pesar de sus ínfulas de superioridad, confirma la evidencia de que incluso un ser humano adulto y capaz de adaptarse al medio natural necesita de la comunidad humana para no convertirse en una sombra de sí mismo. La reproducción de formatos o guiones en la interacción con los adultos, la práctica del habla espontánea y las primeras señales de una “teoría de la mente” no caracterizan a los niños como “egocéntricos” sino como seres sociales e inter-personales. Precisamente por eso, una cultura imperfecta se caracteriza por *imitar la selección natural*. Cuanto más dolor y muerte injustificados, más inhumana es.

Si puedo investigar dichos fenómenos a través de la experiencia cotidiana es porque la cultura en que vivo ha sufrido cambios relevantes. La escolarización temprana de algunos niños, desde los seis meses, permite comprobar que, en condiciones distintas a las de un hogar cerrado o a la colectividad espartana, la socialización puede anticiparse armónicamente, si no es a costa de sacrificar la continuidad de las relaciones materno-filiales. Ciertamente que el-la niño tiene que pasar por su *perspectiva narradora*, en un proceso continuo de comprensión, todas las relaciones sociales para desarrollar sus capacidades, pero tal condición no significa que sea indiferente a la réplica de los demás, comenzando por la madre o el entorno familiar, como es fácil comprobar. Al contrario, le importa tanto adaptarse a situaciones

¹⁰⁷ Lo cual no contradice la hipótesis de un origen cultural de la capacidad de compartir intenciones, narrar y representar el mundo por medio de la mimesis. Cf. los estudios ya citados de M. DONALD y K. NEL SON, así como otros más recientes en una línea similar, aunque con el soporte de una amplia experimentación en los primates, a cargo de M. TOMASELLO, *The Cultural Origins of Human Cognition*, Cambridge, Harvard UP, 1999; *Origins of Human Communication* (Jean Nicod Lectures), Cambridge, MIT, 2008. Volveré a tratar sobre la *relevancia de la vulnerabilidad humana* en el cap. “Razón y evolución”.

previstas o imprevistas, que está continuamente re-creando sus relaciones a través del *habla espontánea* (un término más descriptivo que “egocéntrica”).

La comunidad de aprendizaje en que crecen los niños en sociedades más integradas, a través de mediadores familiares, comunitarios y sociales, nos devuelve algunos rasgos de las culturas tradicionales, antes que un exceso de estratificación nos privase del contacto interclasista y de una vivencia comunitaria. Como pude comprobar a través de la experiencia como educador infantil –entre otras tareas– durante tres años en la Montaña mixteca de Guerrero, México, otros itinerarios de desarrollo no sólo son posibles, sino reales, en culturas no occidentales. Puedo compararla a la convivencia voluntaria de Vygotski durante su servicio a los campesinos rusos, a diferencia de los hechos consignados por Piaget en sus estudios empíricos.

En el caso de los mixtecos, las niñas entre cuatro y siete años demostraban una aventajada capacidad para el aprendizaje de la lecto-escritura y una madurez apabullante en sus relaciones sociales, que incluía tanto la responsabilidad sobre otros como la ironía. La capacidad lógica que Piaget señalaba en niños franceses desde los siete u ocho años debía adelantarse al describir el comportamiento de las niñas mixtecas. Desde los cuatro, adquirían habilidades psicomotrices, viso-manuales, gracias a su participación en tareas domésticas, mientras que los niños tardaban un poco más en colaborar con sus padres en las tareas agrícolas. Además, a partir de los cinco años, muchas niñas se hacían cargo de sus hermanos pequeños, e incluso los traían consigo a la escuela algunas tardes, mientras sus madres realizaban otras tareas.

Admito no considerar deseable una descarga de responsabilidad excesiva por parte de los adultos en niños demasiado pequeños; todavía menos cualquier forma de explotación infantil. Pero las comunidades educativas que se estratifican rigurosamente por edades dan como resultado los típicos abusos en el patio de recreo, desde los cinco años hasta los colegios universitarios, a causa de un déficit de responsabilidad por parte de los niños mayores respecto de los menores y, también, por el modo de socializarse que adoptan los varones con violencia. La habilidad para

cooperar entre los pares de mayor edad puede redundar en perjuicio de los pequeños, paradójicamente, tanto como los estereotipos masculinos violentos. A quien considere que esas actitudes agresivas son “naturales” hay que recordarle que su valoración es típicamente conservadora de estatus rígidamente jerarquizados, a diferencia de un aprendizaje de la responsabilidad y el servicio desde niños. Quizá nadie se lo enseñó o quizá le inculcaran tempranamente que era *cosa de chicas*¹⁰⁸. Eso es todo.

En un sentido diverso, la tendencia a fantasear que Piaget circunscribe a niños en una fase “primitiva” de su desarrollo, se extendía a la pubertad en la práctica de aquellos varones mixtecos que se dedicaban a cuidar del ganado a diario, hasta el punto de tener que separarse de su familia durante meses enteros, cuando el pasto escaseaba en las cercanías de la aldea, hasta que comenzaba la estación lluviosa. Esos niños se divertían inventando cuentos, a partir de los motivos tradicionales, y reuniéndose en el monte por grupos para entretenerse unos a otros con sus invenciones. He ahí el germen de un *salón literario* (si disculpan la ironía) o el correlato de una sesión de cuentacuentos en el medio urbano.

Dicho de otra manera, la nostalgia de Rousseau por una *racionalidad* (metafóricamente) *natural* no era infundada, aunque la ingenuidad infantil no sea más que una disposición innata al aprendizaje en cualquier mundo posible, antes que dicha apertura sea *formateada* por programas retóricos y dialécticos. Como veremos en la segunda parte de este libro, es coherente con el desarrollo humano que la *sabiduría* a donde conduce el aprendizaje, después de experimentar diversos mundos y participar en diferentes cánones, nos permita recuperar reflexivamente la capacidad de re-crear las tradiciones y cambiar las reglas, en beneficio de la vida.

Vygotski fue marginado por el stalinismo, antes y después de su muerte, de similar manera que la psicología humanista ha sido arramblada por el capitalismo, a causa de un modelo de acción instrumental que impide, reprime o limita la comunicación con esos *otros*, a quienes no se tiene en cuenta; así como por una

¹⁰⁸ Acerca de los estereotipos de género que se crean y se comunican por medio del lenguaje, la mimesis y la literatura, en concreto, he tratado con detalle en el libro *Aprendices y lectores*, sección II.

memoria insuficiente, que sólo se hace cargo de aquella experiencia que atañe a un fin individual o al desempeño de un sistema.

f. Actuación social y creatividad

Antes de entrar en el análisis de la ideología y su crítica, conviene insistir con más detalles en que la *actuación* y la *invención* sobre la base de la realidad dada no son instrumentos necesariamente ideológicos, sino que intervienen desde el principio en el desarrollo humano, en co-operación con la facultad de narrar, tanto para crear e interpretar símbolos, como para aprender a través de ellos.

En el desarrollo evolutivo del niño, especialmente durante la primera infancia, ambas prácticas constituyen dos capacidades que se intersectan, pero no se confunden: “A medida que el niño va creciendo, va siendo capaz de diferenciar de una manera cada vez más clara la realidad objetiva de los deseos, las imágenes, los sueños, las intenciones, los juegos o los cuentos. Pero muchas veces por placer, y como ejercicio de la imaginación, los niños se complacen en crear mundos ficticios para su propio uso haciendo algo que constituye una curiosa prolongación del juego simbólico, pero que es más que eso, pues abre paso a la creación literaria”¹⁰⁹. Acabamos de comprobarlo.

Ahora bien, antes de adquirir un lenguaje simbólico que le permita inventar, el niño comienza *actuando*, no sólo por imitación, sino por hacer lo que sería esperable en situaciones programadas (“formatos”)¹¹⁰ y esperar respuesta a ciertas acciones. Durante los dos primeros años de vida, la actuación tiene muy en cuenta el entorno parental para descubrir el sentido convencional de los actos más sencillos y cotidianos. Ese contexto es fundamental también para el aprendizaje de las emociones: la armonización y la contextualización en una cultura familiar¹¹¹. Si algunas de estas

¹⁰⁹ JUAN DELVAL, “La comprensión de la realidad y la fantasía”, en id., *El desarrollo humano*, Madrid, Siglo XXI, 1995², 356-378 (368).

¹¹⁰ Vid. supra, el ya citado BRUNER, *Realidad mental y mundos posibles*, 58s.

¹¹¹ “Con el tiempo, el niño construye representaciones del mundo que él espera en diferentes situaciones, las construye a partir de los encuentros que tiene con los que le rodean, su “cultura” inmediata. La emoción empieza luego a adquirir un carácter cualitativo que se relaciona con las

emociones (“primarias”) tienen relación con impulsos, es igualmente cierto que son moduladas (“rubricadas”) por el contexto, matiza Bruner.

El-la niño va rompiendo la cáscara (no tanto el autocentramiento como un déficit comunicativo), en la medida que aprende a dar sentido a la *deixis* de los pronombres personales y los demostrativos en boca de otros¹¹². Además, dada la rapidez con que “el bebé aprende a señalar los objetos y a seguir la línea de la mirada del otro”, es muy posible que la referencia lingüística esté fundada en una “organización natural de la mente”, que le permite concebir “mundos posibles”: “Si es así -y me parece difícil negarlo- los seres humanos deben venir equipados no sólo con los medios para calibrar las elaboraciones de sus mentes con respecto a las del otro [= una *teoría de la mente*], sino también para calibrar los mundos en los que viven con los sutiles instrumentos de la referencia [=reglas para construir el referente según un *modelo de mundo*]. En efecto, éste es el medio por el cual conocemos Otras Mentes y sus mundos posibles”¹¹³.

Mis hijos son quienes marcan el ritmo para desarrollar nuestro tema. A los cuatro años y medio, Enrique se acercó a demostrarme que un león, un cocodrilo y un perro podían estar juntos en un circo. De tal manera, estaba describiendo implícitamente las reglas para construir un referente en virtud de un modelo de mundo (MM efectivo o verosímil) y las distintas esferas sociales o culturales que caben en él, las cuales nos permiten distinguir entre un circo, un zoológico, un hogar o una granja (animales domésticos) y la selva. En otro MM (fantástico), los espacios podrían ser distintos¹¹⁴. Si

situaciones, y la madre puede decir sin equivocarse si el bebé tiene hambre, si está frustrado por un juguete, si se siente solo, etc.” *Realidad mental y mundos posibles*, 119.

¹¹² BRUNER, *Realidad mental y mundos posibles*, 70ss. Otro asunto es hasta qué punto la persistencia e incluso la génesis de una perspectiva autocentrada sea producto de un aprendizaje temprano en un ambiente occidental y burgués. BRUNER ironiza sobre los “cuatro principios” que sustentan la hipótesis del “egocentrismo inicial”: perspectiva egocéntrica, privacidad, conceptualismo sin mediación, tripartismo (cognición, afecto, acción), por cuanto parecen definir más bien la mentalidad del observador, y concluye por redefinirlos profundamente por medio de categorías interactivas, *ibid.* 67-79.

¹¹³ *ibid.*, 73. “La capacidad humana para captar perspectivas múltiples debe de estar presente de algún modo funcional para que el niño pueda dominar el lenguaje. Y dentro de cada una de las perspectivas que el niño puede captar (o que el adulto puede captar), tal capacidad puede imponer principios de organización que tienen una lógica interna” *ibid.* 115, basada en principios, con un sentido similar al constructivismo de PIAGET.

¹¹⁴ A su vez, en otros marcos culturales, los MMs contendrían reglas diversas para construir mundos. Un elefante es un animal domesticable en la India, pero completamente salvaje en las sabanas africanas.

De hecho, así ocurre en el mundo de Winnie Pooh, al cual se ha asomado Enrique desde que era un bebé. Si le pregunto por lo que es posible o imposible en cada uno de esos mundos, responde con acierto y se lo toma a broma. Pero si le planteo por qué ocurre así y no de otra manera, no puede responder.

A punto de cumplir seis años, Enrique hace tiempo que distingue con suficiente claridad entre lo real o verosímil y lo fantástico en un relato. Pero no lo percibía con tanta evidencia respecto de sus propias proyecciones imaginativas. Ahora, se atreve a razonarlo con sus propios términos. Hace un año, éramos sus padres quienes nos planteábamos el problema de distinguir en sus narraciones entre la imaginación y la experiencia. Ahora, es él quien empieza a razonarlo, cuando se ve obligado a argumentar, y lo hace con gusto. Era el momento de explicarle que la fiesta de Santa Claus o los reyes magos es una ocasión para que niños y adultos jueguen a disfrazarse. También aprovecho para exponer mi punto de vista sobre la vida de Jesús de Nazaret, que es el motivo subyacente al montaje de la Navidad. Su historia no es un disfraz, sino una vida narrada y una identidad recreada por la memoria cultural. Puedo imitar sus actitudes, no suplantar su persona.

Pero sigue prevaleciendo en su actividad diaria una necesidad irreprimible de fusión con las perspectivas abiertas por mundos fabulosos, donde los niños se convierten en astronautas para explorar el espacio; o en cualquier otro personaje inserto en las narraciones. A pesar de algunos prejuicios cientifistas (Piaget, Levy-Bruhl), nada indica que esa forma de inteligencia sea un límite para su desarrollo, sino una condición de posibilidad, de acuerdo con Mark Turner.

La *doble perspectiva (double-scope)* permite a un-a niño ponerse en lugar de personajes reales o fantásticos para conocer mundos sorprendentes, como cualquier lector o espectador realiza a través de la identificación estética, aunque fuera con los anti-héroes de una novela realista e irónica¹¹⁵. Sea por medio de su intervención en una esfera social determinada¹¹⁶, sea, incluso antes, por su participación imaginaria en

¹¹⁵ Vid. mi ensayo sobre el aprendizaje en y a través de la literatura, *Aprendices y lectores*.

¹¹⁶ Vid. PABLO DEL RÍO, "ZPD y Zona Sincrética de Representación: el espacio instrumental de la mediación social", *Infancia y aprendizaje*, 51-52 (1990), 191-244.

un mundo narrado, la inteligencia de un-a niño se desarrolla gracias a esa capacidad de integrar la perspectiva ajena (intenciones, procedimientos, prácticas) con la propia, para dar como resultado un nuevo personaje: el-la niño disfrazado de otro, Enrique-astronauta. Ese modo de inteligir ocurre en una zona de desarrollo próximo (aunque sea virtual), en relación con un mediador (aprendiz-maestro, héroe o heroína); va unido a la necesidad de “seguir una regla” en un juego lingüístico (Wittgenstein) y requiere de instrumentos simbólicos (actos de habla, fórmulas o herramientas), los cuales parecen tener cualidades mágicas a los ojos infantiles; o de hecho son categorizados como tales por un relato fantástico (la varita, la chistera, la alfombra, la ciencia-fingida en la ciencia-ficción).

Por lo demás, la “magia del instrumento” es algo que perturba igualmente la percepción de los adultos al iniciarse en una esfera desconocida, sea para motivar su aprendizaje, sea para dificultarlo por medio de escrúpulos, como les ha ocurrido a muchas personas al enfrentarse al medio digital o a Internet. Otro asunto muy distinto es que la iniciación propiciada por el imaginario cultural (los mitos y los ritos, el arte, las religiones) pueda comunicar a los niños unas actitudes negativas e inhumanas, acerca de lo cual he tratado con anterioridad, sirviéndome del ejemplo de la *piratería infantil*. Mientras escribía, mi mujer explicaba a Enrique algo tan obvio, en apariencia, como que los animales no pueden ser maltratados, aunque los personajes de cuentos y películas hagan uso del látigo con tanta frecuencia. Hechas esas salvedades, u otras que ustedes quieran añadir, la doble perspectiva imaginaria da lugar a una transformación real. Enrique conoce el universo como un viajero que participa de él, en vez de un observador. Está aprendiendo a una velocidad poco menor que la luz.

Cuando tenía tres años, Enrique ya podía representar por medio de dibujos esa imaginación integradora (“sincrética”, en términos de Piaget), casi a la vez que era capaz de inventar un cuento con motivos conocidos. Aunque los medios de expresión sean distintos, las glosas del niño a los dibujos los vinculan de forma patente. Todos los símbolos remiten a una historia y todas las historias se apoyan en símbolos densos: un tren, un coche, un avión son figuras de la automoción y la autonomía, de la

experiencia y el viaje, del “animismo” y el “artificialismo” descritos por Piaget¹¹⁷, aunque una educación temprana puede orientar las proyecciones fascinantes hacia los personajes humanos que manejan los objetos, en vez de a estos mismos (marineros o submarinistas en vez del mar, bomberos en vez del fuego, astronautas en vez de los astros).

Ahora bien, el paso desde la actuación de formatos o la interpretación de guiones a la invención de mundos ficticios parece estar unido al desarrollo del lenguaje y a la capacidad de narrar¹¹⁸. Ya he dedicado un amplio espacio al análisis del habla espontánea para comprobarlo. La tesis de Bruner sostiene que “es el impulso humano para organizar la experiencia de un modo narrativo lo que asegura la elevada prioridad de [sus] rasgos en el programa de adquisición del lenguaje”¹¹⁹. La prueba consiste en que los cuatro componentes gramaticales de la narración se adquieren tempranamente en el desarrollo infantil:

- 1) Expresión de la agentividad ¹²⁰. Podríamos añadir en distintos momentos del aprendizaje todos los “casos” o funciones narrativas: agente – paciente, destinador – destinatario, sujeto – objeto, lugar y tiempo.
- 2) Sensibilidad para lo que es canónico o habitual y lo que sorprende en la interacción humana ¹²¹.
- 3) Secuencialidad: es más o menos inherente a todas las gramáticas conocidas (Sujeto-Verbo-Objeto), dice Bruner. Pero el orden de tal secuencia varía notablemente (lo que no dice)¹²² entre unas lenguas y otras. No es meramente lógico, sino cultural.

¹¹⁷ Vid. PIAGET, *La representación del mundo en el niño*, Madrid, Morata, 2001 (1933).

¹¹⁸ Vid. el amplio y profundo estudio de BRUNER, “La entrada en el significado”, en id., *Actos de significado: Más allá de la revolución cognitiva*, Madrid, Alianza, 1991, 75-99.

¹¹⁹ BRUNER, “La entrada en el significado”, 85.

¹²⁰ “Una vez que los niños captan la idea básica de referencia, necesaria para usar cualquier lenguaje – es decir, una vez que pueden nombrar, señalar la recurrencia y registrar el cese de la existencia de algo- su principal interés lingüístico se centra en *la acción humana y sus consecuencias*, especialmente en *la interacción humana*. Agente y acción, acción y objeto, agente y objeto, acción y localización, poseedor y posesión constituyen la mayor parte de las relaciones semánticas que aparecen en la primera etapa del lenguaje” *ibid.*, 83-84. Cf. la semántica de casos (CHARLES FILLMORE) o las reacciones verbales.

¹²¹ Pues bien, hasta los bebés “se sienten cautivados por lo inusual [...] Por ello no es sorprendente que, al comenzar a adquirir el lenguaje, los niños dediquen sus esfuerzos lingüísticos a lo que es inusual en nuestro mundo” *ibidem*. Cf. los procedimientos de tematización del lenguaje (tema-remata) según la escuela de Praga, entre otros lingüistas.

En lugar del orden a que estamos acostumbrados entre sintagmas en un plano abstracto (lógico-proposicional: sujeto y predicado), habría que reconocer la relevancia que tiene, en la expresión de la secuencia enunciativa de cualquier hablante, lo novedoso, enfático o sorprendente. El contraste del tema y el rema (pragmática), el tópico y su comentario (semántica), el foco y lo que se deja en el trasfondo (perspectiva, voz, punto de vista), gracias a los procedimientos concretos de “tematización”, “topicalización” y “focalización”, nos permiten organizar de un modo perceptible y atractivo para el interlocutor la linealidad del texto y las unidades que lo integran en cualquier acto verbal. Los niños utilizan mucho antes esas formas de organizar la información que la estructura sintáctica y morfológica de la lengua, por medio de la entonación y el énfasis de lo que les parece relevante. Una sensibilidad ritual hacia lo canónico y el interés por lo sorprendente; como también la agentividad y las marcas de la voz en la enunciación se significan en la organización de la secuencia, antes que en la gramática.

4) En correlación con el orden secuencial, la voz que narra o la perspectiva sobre la acción se expresa mediante el llanto y otros signos emotivos, la entonación y, en general, la prosodia, “pero no cabe duda que se utiliza desde muy temprano”¹²³. El “lloriqueo”, el timbre agudo que imita la comunicación con el más pequeño o la gravedad que indica mayor certeza en la afirmación mientras narramos son actitudes sociales significadas en el discurso del narrador. Esas actitudes se combinan para narrar distintas perspectivas en un relato.

Considero necesario añadir otra dimensión (5), cuya percepción sólo es impedida por el prejuicio acerca del llamado “egocentrismo infantil”. Es un descubrimiento que atribuimos a Vygotski frente al constructivismo de Piaget: la *relación dialógica* y el reconocimiento del tú materno/paterno proporciona el primer contexto internalizado por cualquier texto. Ese ámbito pragmático es progresivamente completado por otras

¹²² En lenguas orientales y amerindias tanto el sujeto como el objeto sólo se anteponen para señalar el tema. La secuencia ordinaria es Verbo – Sujeto – Objeto. Lo he tenido en cuenta durante mi investigación de años sobre la lengua y la cultura *mixtecas* en una región aislada y empobrecida de México: la Montaña Baja de Guerrero.

¹²³ *ibid.*, 85.

marcas sobre la situación (deixis pronominal, espacial, temporal). Aunque las relaciones con el tú y con el contexto no se reducen al acto de narrar, son fundamentales para comprender la actuación narrativa de cualquier hablante. La teoría de la narración contemporánea no considera que el dialogismo sea un rasgo ajeno, sino propio de los relatos en la cultura popular, gracias a los estudios de Mijail Bajtín y su círculo sobre la tradición que subyace a la novela moderna.

Tanto la creatividad lingüística como la posibilidad de hacer hipótesis (en especial, una teoría intuitiva acerca de la mente, propia y del otro) se fundan en una capacidad para comprender y generar narraciones, con sus mundos respectivos, la cual no es en absoluto obstáculo para el aprendizaje en situaciones reales, durante la interacción social, sino que le sirve de instrumento.

La diversidad de mundos que pueden ser distinguidos en el mundo de la vida cotidiana (esferas sociales de comunicación, mundos narrados con sus respectivos MMs, “mundos temáticos”); la sutilidad para percibir distintas sensaciones, emociones y entonaciones sociales por medios *simbólicos* en el lenguaje interiorizado; la facticidad de discursos especializados en la cultura científica y tecnológica, así como la multiculturalidad en todas sus manifestaciones (etnias, géneros, clases, grupos), ha llegado a ser tan enorme en nuestra época, que los educadores/as y los propios niños tienden a estimular proporcionalmente la creatividad hasta un extremo que otras culturas habrían calificado de enajenación.

Los niños llegan a parecer figuras proteicas que están una y otra vez cambiando de disfraz, a lo largo del día y de la semana, lo cual no deja de tener “riesgos controlables” o minimizables, a causa de la confusión resultante entre realidad y ficción; además de por el contraste inocultable entre un infinito de posibilidades y unas capacidades limitadas, es decir, el riesgo de acumular frustraciones y perder el disfrute de la obra bien hecha que los niños tienen desde el comienzo de su aprendizaje.

La diversidad urbana de esferas sociales incide en la capacidad comunicativa; las secciones del mundo objetivo que son accesibles a través de los *media* (con mediadores personales) ayudan a organizar la semántica y el léxico; la comprensión de las sensaciones y evaluaciones en *sí mismo como otro* da lugar desde muy

temprano a una *teoría de la mente*, de modo que sea posible la adopción de perspectivas o la empatía. Pero la práctica de la ficción *amplía esas variables* para predisponer la atención del sujeto hacia mundos apenas intuidos, que pueden provocar sorpresas. La anticipación de lo nuevo en el desarrollo infantil, se multiplica, si cabe, en el aprendizaje adulto.

La diferencia principal entre el prejuicio que se conforma con estereotipos (tipos estáticos) y la creación razonable de escenarios o expectativas (tipos dinámicos) estriba en que tendamos a alimentar nuestra imaginación con cualquier pretexto, o bien que fundemos cualquier actuación/interpretación en la escucha atenta de la otra persona y la contemplación del otro ser. En síntesis: o bien nos negamos a o somos proactivos en la tarea de interpretar la realidad.

Sería un error atribuir a la genética una de las dos tendencias, como hacen quienes clasifican rigurosamente arquetipos psicológicos: introvertido y extravertido. Creo que ambas actitudes son fruto de la cultura, aun cuando tuvieran una base fisiológica (p.ej. el autismo), por lo cual corresponde a los educadores/as la responsabilidad de haber reforzado una o la otra, con vistas a su desarrollo integrador. De otro modo, no habría terapias de socialización para niños autistas.

El modo en que podemos recuperar una imagen unitaria de esos procesos, tanto para la “construcción del sí-mismo” como para nuestra relación interpersonal con un mundo de personas y seres valiosos-en-sí-mismos es precisamente la narración: “En la medida que explicamos nuestras propias acciones y los sucesos humanos que ocurren a nuestro alrededor principalmente bajo la forma de una narración, relato o drama, es concebible que nuestra sensibilidad a la narrativa proporcione el principal vínculo entre nuestra propia sensación del *self* y nuestra sensación de los demás en el mundo social que nos rodea” ¹²⁴.

Podríamos añadir a esa estética los vínculos tempranos del niño con una imagen virtual del Misterio, ya sea investida por el amor y la norma razonable, ya por diversos terrores. En los sueños infantiles de angustia, resulta ser aquello más conocido lo que

¹²⁴ BRUNER, *Realidad mental y mundos posibles*, 78-79.

se disfraza como desconocido, si durante la vigilia ha intervenido alguna represión. El lobo puede ser el padre; la bruja, la madre; en culturas donde se narren cuentos de lobas y de brujos sería distinto. Así se hace evidente que las figuras de lo siniestro son producidas culturalmente, como la forma interna de todas las emociones, en un proceso de continua asimilación.

Pero también hay una forma de relación más consciente con la cultura, que empieza a resonar en el desarrollo del niño. Son símbolos concentrados (*storage units*, los llama Victor Turner) que se nos presentan a través de interacciones en la familia, en rituales religiosos y cívicos, los cuales incluyen una dimensión reflexiva, es decir, que motivan un proceso de aprendizaje a través del diálogo, además de una iniciación narrativa en el trato con el Misterio. El prototipo de ese aprendizaje ha sido ritualizado por el Seder de la Pascua judía, cuando niños y niñas preguntan acerca del acontecimiento que se celebra. El común denominador a los ritos iniciáticos “puede ser provisto por las formas de la narrativa que la cultura nos ofrece”, de acuerdo con Bruner¹²⁵.

Conforme avanza la maduración infantil, el niño aprende a usar sus capacidades de forma coordinada, en coherencia con su entorno. La imaginación permite actuar con una inteligencia previa, más profunda, de la situación, para tomar en cuenta distintas posibilidades en un contexto social determinado; para integrar en su lenguaje un conjunto referencial más amplio (o sea, diversos marcos culturales, con sus MMs respectivos) y para prevenir/provocar reacciones en sus interlocutores. La complejidad integrada en la *actuación* de nuestra vida social es una de las claves que dan sentido a la autocomprensión de la persona, a través de un proceso de aprendizaje permanente (*Bildung, Longlife Learning*), más allá de la maduración de las capacidades genéticas.

En su sentido más positivo, el efecto de la diversidad de contextos en la construcción de identidades múltiples ha sido llamado por Amartya Sen *afiliación plural* (*plural affiliation*). Las reglas de interpretación preestablecidas por estructuras sociales, políticas o económicas, tales como la nación, el género, la clase, etc., pueden ser

¹²⁵ ibidem.

subvertidas de modo reflexivo por la comprensión de distintos mundos y MMs, así como por el desarrollo de una identidad que reconoce su fundamento en la relación persona-a-persona, contra la obligación de *sacrificar* al otro humano real y a los seres vivos en aras de una imagen virtual: el deber, el estado, la nación, la empresa. La actuación/interpretación en la escucha activa de otra persona es la base para que podamos *inventar en común otro mundo posible*. La “justicia global” no es secundariamente abstracta, sino primordialmente interpersonal:

Necesitamos, creo, una concepción diferente de la justicia global –una que no sea tan irreal como el gran universalismo de una “posición original” comprensiva a lo ancho del mundo, ni tan separatista y unifocal como el particularismo nacional (complementado por las relaciones internacionales). El punto de partida de tal acercamiento –lo llamaría “afiliación plural”- puede ser el reconocimiento del hecho de que todos tenemos identidades múltiples, y que cada una de esas identidades puede generar preocupaciones y demandas que complementen de modo significativo, o concurren seriamente con otras preocupaciones y demandas salientes de otras identidades [... p.ej. una mujer médico que atiende a pacientes de distintos países, dado que el compromiso hipocrático se refiere a cualquier enfermo]. El concepto político de una persona como ciudadana de una nación –tan importante como es- no puede anular los demás conceptos y las consecuencias prácticas de otras formas de asociación [...] Los individuos viven y operan en un mundo de instituciones, muchas de las cuales operan a través de las fronteras. Nuestras oportunidades y previsiones dependen crucialmente de qué instituciones existan y cómo funcionen. No es sólo que las instituciones contribuyan de hecho a nuestras libertades, sino que sus roles pueden ser valorados sensiblemente a la luz de sus contribuciones a nuestras libertades. Comprender el desarrollo como libertad provee de una perspectiva en la cual la asistencia institucional [subsidiariedad] puede ocurrir de modo sistemático ¹²⁶.

En la historia de nuestra vida o en la vida narrada por personas que nos conmueven realmente podemos comprobar hasta qué punto ese proceso de liberación por medio del aprendizaje interpersonal se ha hecho sensible, comenzando por el

¹²⁶ AMARTYA SEN, “Global Justice: Beyond International Equity”, en INGE KAUL et al. (eds.), *Global Public Goods. International Cooperation in the 21st Century*, Oxford, Oxford UP, 1999, 116-125, disponible en <http://them.polylog.org/3/fsa-en.htm>

relato de *historias sagradas* sobre un grupo de humanos marginales y sobre un héroe sorprendente, que está en la raíz de las religiones transculturales: Budha, Jesús, Mahoma. El desarrollo de sus capacidades (*carismas*, en sentido místico) ha ampliado el ámbito de la libertad, aunque no tanto como para impedirnos interpretar sus vidas narradas de un modo actual, gracias a la experiencia de quienes, durante milenios, fueron ocultados por el discurso egocéntrico o no podían descubrirse/inventarse a sí mismos: las mujeres, los homosexuales, los inmigrantes.

g. De los primeros formatos a la inteligencia integradora

Para comprender los vínculos que los humanos hemos establecido entre realidad y ficción, como venimos comprobando, no es suficiente con el aparato lógico que se basa desde antiguo sobre el valor de verdad o falsedad de una proposición aislada. Pero una teoría del texto como mera fábrica de mundos posibles tampoco podría servir por sí sola. Nos era necesario reconocer que las narraciones tienen una potencia de sentido mucho mayor, la cual todavía provoca malestar a una mente racionalista. Los mitos antiguos, de semejante manera que los cuentos infantiles, no dejan de ser valiosos para nosotros por el hecho de ser interpretados como ficciones.

De acuerdo con la explicación de Mark Turner¹²⁷, el modo en que entendemos hoy un cuento de las *Mil y una noches* (y probablemente en el Bagdad de los califas abbasíes), donde un burro y un buey dialogan para librarse del trabajo diario, mientras el granjero los escucha sin que lo noten, no suele considerar que lo más relevante sea su condición fantástica, sino la virtud de servir como una *parábola* (en términos de Turner) acerca de la vida cotidiana.

En cualquier época, hay quien ha confundido el valor reflexivo de los relatos con la construcción dificultosa y aburrida de emblemas. Hay quien construye un relato cifrado, cuyos personajes se refieren a personas históricas, como ocurre en los apocalipsis judíos y cristianos, cuando describen a los emperadores en figura de

¹²⁷ Vid. M. TURNER, *The Literary Mind*, 3 ss.

bestias que se destruyen a sí mismas; o también hacen las sátiras difundidas desde el s. XVI por toda Europa (el origen de las caricaturas), para denigrar a famosos agentes de la política nacional. Hay quien elabora alegorías, exactamente igual como interpreta los textos de su tradición cultural, en busca de una confirmación para sus doctrinas: filósofos, teólogos. Hay todavía quienes descubren una conspiración mundial a través de señales casuales, como si fueran causales, al modo en que disfrutan los personajes de Umberto Eco (irónicamente) o los de Dan Brown (con toda seriedad). Los defensores de una novela meramente descriptiva, hace algunas décadas (el *nouveau roman*), querían suprimir las máscaras que el lenguaje impone a la realidad. Para quienes busquen esas correspondencias, el relato se hace, en sí mismo, irrelevante, en beneficio de un retrato grotesco, una idea, la denuncia contra ciertas prácticas o la experiencia del sin sentido. Si tales construcciones todavía son legibles para nosotros es porque comunican algo más, lo quieran o no. Cuentan algo.

La eficacia de la *reflexión narrativa*, más allá de una correlación superficial, depende de otras inferencias por parte de los intérpretes, audientes o lectores, las cuales resultan de nuestra capacidad para integrar la perspectiva vital de quienes escuchan o leen con el espacio virtual de la narración. De tal manera no desaparecen las fronteras entre ficción y realidad, excepto si el propósito de el-la autor (los ya citados: Calderón, *La vida es sueño*; las novelas de Kafka) fuera hacer dudar a los intérpretes sobre la realidad de lo real. La primera virtud de la narración es su facultad –la nuestra- de hacernos reflexionar, al mismo tiempo, desde una doble o múltiple perspectiva: la propia y la de los personajes, la del narrador e incluso la de otros intérpretes. Los-as niños que descubren la existencia de modelos diversos (MMs) con que explicar el mundo en que se inscriben los seres de sus relatos (fantástico, ficticio verosímil, histórico, pero también otros: sueños, profecías, utopías, hipótesis, ironía), no dejan de disfrutar con ellos, sino que se hacen capaces de crear con su ayuda una realidad *integrada*, gracias a una nueva forma de inteligir.

La potencia metafórica del lenguaje nos permite reconocer actitudes y normas de nuestro mundo social en personajes fantásticos, para reflexionar acerca de ellas. P.ej., el relato que el visir, padre de Sherezade, narra a su hija, para hacerla reflexionar

acerca de sus planes como narradora durante mil y una noches. La astucia de un burro por pertenecer a un mundo distinto al humano no le sirve de nada si es descubierta por alguien que entienda sus mañas: un granjero que escucha la inaudita conversación entre el burro perezoso y el buey cansado. Sherezade, ojito.

De un modo todavía más general, todas las historias, sean testimoniales, verosímiles o fantásticas, atañen a mi subjetividad como agente en cualquier mundo posible: deseos, proyectos, frustraciones, placer y dolor, vida y muerte. Por todas esas vías, la mente se hace capaz de comprender no sólo a los-as otros, sino su propia realidad desde la posición de otros, con tanta mayor reflexividad cuanto más sentidos pone en juego la parábola y más profunda llega a ser la comunión con el símbolo. Las religiones, el arte y el amor humano, aunque no siempre coincidan en los mismos símbolos, comparten la misma mente.

Dicho esto, no encuentro sentido a la estrategia de iniciar a un-a niño de pocos años en el *mundo de los piratas*, como si fueran figuras familiares (excepto si realmente lo fueran); sólo para tener que explicarle poco después que los simpáticos piratas no eran lo que parecían, sino lo que son: asesinos, ladrones y violadores. O para no explicarles nada, sino proporcionarles una *play-station* donde desarrollar eso que algunos llaman *agresividad innata*. El ejemplo puede servir para otros personajes violentos que son distribuidos en los quioscos junto con los dulces: ciborgs armados hasta los dientes. Desde luego, es un magnífico negocio.

Habrá quien se extrañe por el modo en que se transmiten ciertos estereotipos de género, sobre todo en los varones, como si fueran determinados por los genes o salieran del subconsciente colectivo, puesto que los medios de comunicación y las escuelas no dejan de predicar contra la violencia. Los juguetes, al igual que cualquier otro símbolo, son detonadores de relatos a ellos apropiados. Se convierten en formatos para la identidad infantil y reproducen marcos culturales mucho más amplios. Son constantes las invitaciones de la publicidad a una fusión con la épica del combatiente, que ha alcanzado su clímax a través de los video-juegos, de un modo tan brutal que deja en mantillas a los héroes de la *Ilíada*. He ahí otra pista deslizante hacia la disociación mental, en ambientes seculares, todavía más impactante que la figura

del dios Jano, protector y devorador de sus criaturas. El estímulo que se transmite podría parafrasearse del siguiente modo: integra tus redes conceptuales conmigo y seremos los *masters del universo*.

Más que de un *mundo de la vida*, para esos productos habría que hablar del *mundo de la muerte*, dada la obscena exhibición de un dominio omnímodo: dinero, violencia, asesinato, a favor de algo parecido al *bien*. Hace unas décadas, los héroes iban *bien* afeitados. Ahora sólo se distinguen por ser héroes y hacer *bien* su trabajo: destruir. En vez de clasificar tales historias dentro del género de la *acción*, como si actuar *fuera eso y nada más*, habría que inventar para ellas, sea cual sea su soporte (libro, audiovisual, digital) el género de la *no-reflexión*. En realidad, es lo que quiere decir “acción” en tales contextos. Pues bien, a pesar de que la mera sucesión intencional de hechos ha sido definida como la esencia del relato, a la luz de lo argumentado podríamos defender algo muy distinto. Sin algún grado de reflexividad no hay relato, sino una máquina o una alegoría de las máquinas que, éstas, si fueran sensibles, rechazarían como una atribución humillante.

Es gratificante comprobar, a través de obras como *Where the Wild Things Are* (Murice Sendak, 1963; Spike Jonze, 2009) o *Monsters Inc* (2001), de la factoría Pixar, que podemos transformar el imaginario de modo que los cuentos deshumanizadores se conviertan en motivos para el desarrollo humano, desde la primera infancia. En vez de príncipes y princesas, héroes o piratas (rivales miméticos que usan las mismas armas), la mayor parte de la literatura infantil contemporánea inventa o recrea más y mejores historias de garbancitos y pulgarcitas que aprendan estrategias de afrontamiento en situaciones de crisis. Mi mujer es una educadora experta que me lo hace ver casi a diario, a través de la perspectiva de nuestros hijos.

h. Adquisición de una retórica

Quien actúa ante una audiencia –aunque sea en la lectura solitaria, en diálogo consigo mismo- haciendo las veces del narrador-a y/o de los personajes, está fingiendo lo que no es y/o aprendiendo acerca de lo que no era. Una vez que asume el

rol actuado como parte de su identidad, podríamos hablar simplemente de inter-acción social, aunque nunca deje de ser recreada con el concurso de la imaginación.

En la tradición clásica, la pedagogía del orador tuvo muy en cuenta tales posibilidades, a través de los *progymnasmata*, es decir, los ejercicios de actuación que ponen en juego todos los tipos posibles de discurso en el oficio retórico¹²⁸. Bruner muestra con ayuda de ejemplos “cómo los niños reconocen desde muy temprano que aquello que han realizado, o planeaban realizar, será interpretado no sólo por los actos mismos, sino también por el modo como lo cuenten”¹²⁹. Es evidente que podemos poner en escena muchos más sentidos y provocar la empatía de la audiencia con una buena actuación, la cual presenta la historia en una trama bien hilada, inteligible y emotiva.

Los niños pueden jugar y jugar sin ningún perjuicio. Pero no dejan de asumir los valores que se hacen sensibles en ese plexo de interacciones, entre el orden canónico, el extrañamiento y el caos. Es propiamente en el ámbito de la familia y de la escuela donde se forman las actitudes básicas que llenan de sentido las meras “agencias” del relato: en qué consiste ser héroe/heroína, cómo y cuándo es necesario convertirse en ayudante o, en determinadas circunstancias, asumir el rol de oponente, cuál es la suerte del “falso héroe”, etc.

La captación del drama familiar cotidiano se logra primero en la *praxis* [...] Narrar se convierte entonces en un acto no sólo expositivo, sino también retórico. Para narrar de una manera convincente nuestra versión de los hechos, no se necesita sólo el lenguaje, sino también dominar las formas canónicas, puesto que debemos intentar que nuestras acciones aparezcan como una prolongación de lo canónico, transformado por circunstancias atenuantes¹³⁰.

En los evangelios, como en cualquier testimonio de cualquier víctima frente a sus agresores, son visibles los esfuerzos por adecuarse a la perspectiva de un “otro generalizado”: insistir en los valores comunes, dar razón conforme a las tradiciones compartidas. Incluso en la presentación del *Jesús de los evangelios*, cuya imagen es

¹²⁸ Vid. además de muchas obras de autores helenísticos, también QUINTILIANO, *Instituciones oratorias*, X.

¹²⁹ BRUNER, “La entrada en el significado”, 86.

¹³⁰ *ibid.*, 91.

fruto de los dichos transmitidos junto con la perspectiva múltiple de los testigos que transmitieron los hechos, es perceptible el esfuerzo –también del redactor- por demostrar que sus respuestas eran proporcionales a las agresiones sufridas; que nunca transgredió la Ley, aunque defendiera a los transgresores; que siguió siendo judío, aunque solicitara una empatía y un amor universales. Hay un principio de solidaridad básico, a través del mundo vital en el que nos hemos gestado, que sólo podemos contradecir por buenas razones.

Ahora bien, el modo en que los maestros de retórica enseñaban a usar el lenguaje en situaciones virtuales se vincula a otra capacidad muy distinta, la cual tendemos a confundir con el placer estético o con el juego que caracteriza al aprendizaje en cualquier esfera social. “Mientras adquiere estas habilidades, el niño aprende también a utilizar algunos de los instrumentos menos atractivos del mercado retórico: el engaño, la adulación y demás argucias. Pero aprende igualmente muchas de las formas útiles de interpretación y, gracias a ello, desarrolla una empatía más penetrante”¹³¹.

Precisamente en el terreno de la narración es donde salta a la vista el riesgo de una perspectiva constructivista en extremo acerca de la realidad: la ilusión de que podemos inventarla a nuestro antojo. La ficción orientada al engaño podría haber comenzado por una *sobreactuación* que consigue un efecto imprevisto: ser aceptada por la audiencia. Incluso el diálogo entre perspectivas diversas puede convertirse en herramienta de un ego tiránico, si sustituye el aprendizaje por la mera estrategia. El perspectivismo hipotético no es suficiente para evitar que desplazemos, sustituyamos o neguemos aquellos hechos que no encajan con mi/nuestra estrategia de dominio y de acumulación (dinero, prestigio, roles), en conflicto con otros intereses, a través de una *narratio* retórica ¹³², eficaz, de la *realidad inventada*.

¹³¹ *ibidem*.

¹³² Vid. un estudio de JOSÉ MARÍA POZUELO YVANCOS, quien comienza citando la lamentación del humanista LUIS VIVES (*De causis corruptione artium. Liber IV qui est de corrupta Rhetorica*) por la extensión de la Retórica a todas las formas del lenguaje, no como una ciencia del discurso, sino de la “realidad inventada”, “Retórica y narrativa: la *narratio*”, *Epos*, 2 (1986), 231-252.

Es necesario asumir como propia una voluntad de verdad que tenga por fundamento el bien común, en un continuo diálogo con el-la interlocutor adulto. Dicho de otra manera, no podemos prescindir de aquellas mediaciones simbólicas que desarrollan nuestra capacidad narrativa y creativa con un sentido de la justicia, a través de la memoria compartida, para que tengamos en cuenta las necesidades y los deseos de los demás como equivalentes y equipotentes. El marco adecuado para adquirir y transmitir esa *voluntad buena* es la argumentación conforme a razones de los valores que decimos ser tan importantes para nosotros. Pero, incluso en ese marco, la diferencia de capacidades entre las personas (niños de diferente edad o diverso ritmo de desarrollo) provoca injusticias, junto con el sentimiento de no ser incluido o comprendido.

La narración nos ayuda a darle sentido común a la demanda de justicia, en un mundo imperfecto y *sentimental* –diría Schiller-, porque ya no reserva la gracia y la dignidad a un golpe de fortuna *genética*, sino que propone su reconocimiento en todo ser humano, a través de una historia compartida. El paradigma de un ser descentrado de su privacidad, su individualidad y sus intereses *por amor* a los demás es tan necesario como la forma misma de la narración o el procedimiento del diálogo racional. De lo contrario, nos puede ocurrir lo que a Platón, como ha denunciado Popper de forma significativa: que nos convirtamos en sombras de lo mejor (un ideal abstracto), en lugar de agentes del bien, a imagen de un aprendiz humano.

2. Entre verdad y mentira: Las operaciones simbólicas

Operaciones ideológicas

En los capítulos anteriores hice referencia a los modos recto y desviado de la ficción; a la invención, distinguida del engaño. También aludí a algunos de los procedimientos por los que construimos símbolos secundarios, a partir de otros anteriores: desplazamiento, sustitución, metáfora.

En realidad, elaborar una retórica de las *operaciones ideológicas* es innecesario, puesto que consiste en la misma técnica por medio de la cual construimos ficciones y elaboramos una obra con valor estético. Sólo que la ideología utiliza tales recursos para construir un mundo *virtual-real*, en el que pueden entrar unos pocos elegidos: quienes se benefician de una desigualdad estructural o quienes son obligados a convertirse en súbditos de aquellos, dentro del mismo entorno. No hablo de internet, sino sobre la *oikonomía* de la casa patriarcal, el *imperium*, el *feudo*, el totalitarismo económico, político o cultural. El medio digital, como su propio nombre indica, es un espacio y un instrumento donde algunos juegan, muchos se comunican, y unos pocos exhiben su dominio.

Voy a señalar dos autores de entre toneladas de rétores y analistas, dado que ambos han pretendido explicar el funcionamiento de todos los discursos. El primer intento fue de Aristóteles, cuando dedica su *Retórica* a reconstruir los procedimientos de la persuasión, para lo cual puso el mismo empeño que había dedicado a la eficacia propia de la tragedia en su *Poética*: la catarsis. Su objetivo era que los oradores y los poetas hicieran su trabajo con la técnica más refinada en servicio al bien común, tal como estaba determinado por la ética de la polis en su mundo de la vida, mientras que los filósofos se dedicaban a sus propios asuntos: la pedagogía, la ciencia de los fines (ética y teleología) y el conocimiento o contemplación (*theoría*). Sin embargo, la *paideia* helenística de los ciudadanos (varones libres) y, durante casi dos milenios, la formación de los gobernantes, se fundó en la institución de un ethos aristocrático con ayuda de la retórica. Los ataques de Platón dieron una mala fama a la democracia

patriarcal que sólo parcialmente se merecía, porque los rétores –quizá con la excepción de Protágoras- servían casi exclusivamente a los poderosos, no al pueblo (*demos, okhlos*).

Freud analiza los mecanismos del desplazamiento y la sustitución de imágenes en los sueños, no para suprimir el deseo, sino para desvelar las operaciones represivas. Incluso sugiere que el mecanismo general de la represión consistiría, precisamente, en desplazamientos y suplantaciones simbólicas con el fin de hurtar la memoria a la (auto)interpretación, a diferencia de la *metáfora* que ilumina vínculos entre realidades aparentemente lejanas. La “universalidad del simbolismo en el habla” podría consistir, según Freud, en una temprana habilidad para sustituir un objeto por otro¹³³; y, finalmente, engañar(se) y olvidar(se) de que lo construido es un simulacro. No obstante, hay que extrañarse de una tendencia a argumentar que todos los símbolos son inválidos: ¿Todo es mentira? ¿O todo símbolo puede ser usado para el engaño, como antes vimos?

¹³³ La misma obra de FREUD donde formula esa teoría (“la universalidad del simbolismo en el habla” o el lenguaje) nos proporciona el ejemplo: *Moisés y la religión monoteísta* (orig. *Das Mann Mose und die monoteistische Religion*, 1939; otro artículo en alemán, “Ernst Sellin’s *Mose und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte*”), id., *Obras completas*, XXIII, Buenos Aires, Amorrortu, 1980 (también en OC, IX, Madrid, Biblioteca Nueva, 1975), 95; cf. RICHARD J. BERNSTEIN, *Freud and the Legacy of Moses*, Cambridge, Cambridge U.P., 1998. Es una “novela histórica” –así lo llama en una carta a LOU ANDREAS-SALOMÉ (6-1-1935)- que se funda en su mito explicativo sobre el origen traumático de lo sagrado en las culturas (*Tótem y tabú*, 1912), además de en la sugerencia de un reputado arqueólogo (ERNST SELLIN, *Mose und seine Bedeutung für die Israelitisch-Jüdische Religionsgeschichte*, Leipzig, Deichertsche, 1922), para fantasear con la idea de que el personaje fuera distinto, casi lo contrario de lo anunciado. Si Moisés no hubiera sido judío, sino un egipcio, servidor del Faraón (Akenatón), si hubiera introducido la religión monoteísta (de Atón) entre un pueblo de esclavos, junto con la circuncisión egipcia; si aquel pueblo se rebelara después contra la figura dominante de Moisés-Atón, si hubieran terminado asesinando a su jefe, para tropezarse después con la religión madianita de Yahvé, un dios de los volcanes, y acordar con los levitas –partidarios de Moisés- el invento de otro personaje homónimo. El desplazamiento del personaje de Moisés y la sustitución del Dios de Israel por Atón en *la imaginación de Freud* concluye en el invento del mito sobre el asesinato del Padre, a manos de la horda primitiva. ¿Qué ha sido ocultado por esa re-simbolización? Nada menos que el acontecimiento del Éxodo: Dios es el Redentor del pueblo que padecía servidumbre, quien les ha rescatado de la opresión/represión. FREUD, por el contrario, está convencido de que la represión es necesaria para que las masas no destruyan la cultura.

Crítica e ideología

a. La ideología según Mannheim: la crítica convertida en ideología

¿Hay diferencia de géneros entre la crítica y la ideología? ¿No se trata, como sugieren diversos pensadores, de dos formas distintas del mecanismo ideológico?

Al estudiar las semejanzas y diferencias entre *Ideología y utopía*, poco antes del crack económico de 1929¹³⁴, Mannheim revirtió la estrategia de la sospecha¹³⁵ acerca de los contrarios ideológicos, que caracteriza a la modernidad, sobre las teorías esgrimidas por los propios suspicaces:

Hoy en día, ha dejado de ser privilegio exclusivo de pensadores socialistas el descubrir cimientos ideológicos bajo el pensamiento burgués y el desacreditarlo de ese modo. En la actualidad, grupos de diversas doctrinas esgrimen esa arma contra sus adversarios. A consecuencia de ello, estamos penetrando en una nueva época del desarrollo social e intelectual.

El resultado sería una era dominada por el relativismo, en la etapa agónica de un proceso que habría comenzado con la transición del feudalismo a la época moderna. Como expuse al principio, el relativismo cultural permite comprender al otro desde sus propias categorías; pero el relativismo moral define las prácticas de las ideologías en pugna.

La unidad ontológica del mundo fue puesta en cuestión por la Ilustración y sustituida por la unidad de la conciencia gracias a la crítica de Kant contra la metafísica medieval, quien se apoyaba en la formalidad de la mera razón para realizarla. Así pues, la pretensión de alcanzar el ser en sí del yo, del mundo y de Dios no sería más que un reflejo de las propias ideas; lo cual era un supuesto de la “teología negativa” –olvidado por la escolástica- para comenzar el conocimiento de lo que es por medio de lo que no es.

¹³⁴ Vid. KARL MANNHEIM, *Ideología y utopía: Introducción a la sociología del conocimiento*, México, FCE, 1987 (1929).

¹³⁵ Vid. acerca de los “maestros de la sospecha” (MARX, FREUD, NIETZSCHE), PAUL RICOEUR, *Freud: Una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 1978 (1965).

A su vez, Hegel cuestiona el formalismo kantiano para demostrar que la conciencia es traspasada radicalmente por la historia, como todo lo que existe. “El principio universal existe en el mundo y, por tanto, debe realizarse en el mundo, pues conoce el mundo”¹³⁶. Sería una necesidad intrínseca al proceso de la autoconciencia: el Espíritu tiene primero que objetivarse de forma progresiva, a través de cada uno de los pueblos. La “falsa conciencia” –aunque no aparezca así formulada- consistiría en la resistencia opuesta al despliegue del Espíritu durante la historia de la libertad, sea porque la subjetividad no llega a objetivarse en el espíritu del pueblo, sea porque el pueblo no sale de su particularidad. Tal proceso se encaminaría por su propia lógica (la dialéctica) hacia la consumación en la autoconciencia del Espíritu absoluto.

Por último, Marx priva de sus poderes a la conciencia –aunque no sea ésa la interpretación de Mannheim- para otorgárselos a la historia de las fuerzas de producción, que de forma igualmente inexorable conducirían de nuevo a la unidad de un mundo sin trascendencia: la sociedad socialista. Esa confianza ciega en el progreso técnico procedía de la Ilustración, tanto de Kant como de Condorcet. La ciencia de la realidad, el materialismo histórico, no haría más que acelerar el proceso por medio de la crítica. Cuando propugna la destrucción del enemigo como único medio posible, junto con la conciencia que lo impedía, Marx se desliza visiblemente hacia una ciencia del prejuicio basado en estereotipos y una renuncia (¿temporal?) a la humanidad, que habría de resurgir nueva de las cenizas. Desgraciadamente, la humanidad no *volvió* después de tal paréntesis: el sistema soviético procuró perseguirla, encerrarla o enterrarla.

Mannheim pretende diferenciar entre un “concepto particular”, psicológico o individual, y un “concepto total” de ideología, para explicar la radicalización de la crítica hasta un punto en que se destruye a sí misma, por decirlo así, de modo que nos deja abandonados a la “desintegración de la unidad intelectual”:

El concepto particular de *ideología* analiza las ideas desde un punto de vista meramente psicológico. Si se pretende, por ejemplo, que un adversario está mintiendo, o que está ocultando o

¹³⁶ HEGEL, *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Madrid, Revista de Occidente, 1974, 114.
122

deformando determinada situación real, se acepta, sin embargo, que ambas partes comparten criterios comunes de validez; se supone asimismo que es posible refutar las mentiras y cegar las fuentes de error al referirse a criterios reconocidos de validez objetiva, comunes a ambas partes. La sospecha de que el adversario es víctima de una ideología no llega hasta el punto de excluirlo de la discusión, cuya base habrá de ser un marco teórico común de referencia. Algo muy diferente ocurre con el concepto total de ideología. Cuando atribuimos a determinada época histórica un cierto mundo intelectual y a nosotros un mundo distinto, o si cierto grupo social, determinado históricamente, piensa en categorías distintas de las nuestras, nos referimos, no a los casos aislados del contenido del pensamiento, sino a sistemas de pensamiento divergentes y a modalidades de experiencia y de interpretación profundamente diferentes.

Mannheim denuncia el juego de la dialéctica, que no admite un *mundo de la vida común* para el diálogo. Pero reduce la denuncia de la mentira, en el proceso personal y social del aprendizaje histórico, a una dimensión psicológica, como si no hubiera otro camino para la crítica que transformarse a su vez en subjetivismo. Estaba poniendo involuntariamente las bases para que la teoría de sistemas viniera a restablecer la unidad de mundo y conciencia sobre nuevos dogmas: la isomorfia de los sistemas físicos con los sistemas humanos, psicológicos y sociales.

Sin embargo, tanto la hermenéutica como la teoría de la acción comunicativa han hecho lo posible para que el supuesto de la interpretación libre y la práctica del diálogo sean reconocidos, en la vida cotidiana igual que en cualquiera de las esferas sociales especializadas, como un fundamento trascendente de la acción humana. Por mi parte, considero que la búsqueda común de la verdad no puede prescindir de la realidad de el-la otro para establecer en su lugar un modelo axiomático de humanidad, como había hecho el pensamiento idealista durante siglos. En tal caso, incluso las esferas limitadas donde es posible el diálogo no serían más que un escenario para la ideología. Depende de la intención explícita entre quienes se relacionan que el fundamento trascendente para la mutua comprensión y el mutuo amor se realice en la práctica. ¿Cuál podría ser el *símbolo invocable*, entre todas las tradiciones compartidas que forman el *mundo vital*, para que esa norma comprometa a cualquier persona en un espacio público, además de la buena voluntad? Lo veremos más tarde,

pero vengo sugiriéndolo desde el comienzo: no una idea, sino lo que nos comunican y nos revelan las vidas narradas, a partir de la experiencia.

En la visión de Mannheim, la pre-crítica de la ideología habría comenzado por sacar a la luz los prejuicios y los intereses que subyacen a *las ideas de los contrarios*, los cuales *deben ser corregidos* para que sea posible entenderse. Los *ídola* de la tribu, de la plaza y del mercado obstaculizan el conocimiento de la verdad, según Bacon. Los intereses del “palacio” o de la “plaza” son la causa sociológica de la diversidad de opiniones, según Maquiavelo, de modo que la única justicia posible sería la apuesta del más fuerte. Napoleón utiliza por primera vez el término *idéologues* para acusar a sus oponentes de falta de realismo político. La “concepción total” de la ideología racionaliza la crítica, con ayuda de la “filosofía de la conciencia” o contra ella, hasta negar cualquier derecho que no sea el impuesto por una política en su peor acepción, es decir, por el crudo pragmatismo del poder y el dinero, el patriarcado o la violencia.

Ciertamente, Mannheim anuncia en 1929 el choque entre ideologías excluyentes que estaba cociéndose como resultado de una incapacidad radical para el reconocimiento humano y el aprendizaje. Pero su “sociología del conocimiento” describe una sucesión evolutiva de tipos y etapas, sin analizar *la parte de verdad que pudieran aportar* esos contrincantes cada vez más ciegos. Considero válido el análisis racional de los intereses como motivaciones de la ideología, tanto en la obra de Marx como en la sociología de Weber, por contraste con las necesidades reales que no pueden ser reprimidas excepto por la aniquilación física del otro humano.

Weber ha distinguido entre la pretensión de legitimidad que caracteriza a la autoridad/dominación (*Herrschaft*) y la capacidad de creer –la credulidad, a diferencia de la fe- que caracteriza a los súbditos, lo que nos permite a nosotros diferenciar dos caras en el símbolo ideológico: la significación que tenga 1) para quienes lo imponen y 2) para quienes lo interpretan; 1) el horizonte cerrado de su producción y de sus medios, por contraste con 2) su interpretación, ésta sí, intrínseca e inexorablemente abierta, como la de cualquier símbolo en cualquier sociedad¹³⁷. Conviene recordar la

¹³⁷ HABERMAS ha subvertido en alguna medida lo que hubiera de carga ideológica en la sociología weberiana de la autoridad/dominación (*Herrschaft*), concebida como una estructura omnipresente y

asimetría entre cierre y apertura para no ignorar las estrategias del totalitarismo, incluso en una sociedad democrática: prohibir la interpretación; pero también para afirmar con suficiente certeza que tal pretensión no puede imponerse al espacio público más que por medio de una violencia extrema¹³⁸. El acto de interpretar es aún más libre que el acto creador: nadie puede predeterminarlo por completo. Basta con hacer memoria para probar/gustar el testimonio recuperado de muchas mujeres en las edades oscuras (las místicas medievales), todavía hoy mismo; Gandhi en prisión, Víctor Frankl en el campo de Auschwitz, Van Thuan en una celda incomunicada de Vietnam, etc.

b. Otras formas de ideología, además de la política

Ahora bien, el énfasis de Weber, Mannheim y Ricoeur en una hinchazón intrínseca al poder/dominación (*Herrschaft*) deja en la sombra otras facetas de la ideología. Ciertamente sirve funcionalmente para la legitimación del poder político; sobre todo, para legitimar el uso de la fuerza en las fronteras internas y externas del orden social. Pero las ideologías también colaboran en otorgar apariencia de legitimidad a la acumulación de poder económico, sea en el contexto de la proverbial escasez que

ahistórica de coacción. A su modo, HABERMAS explica que todos los actos humanos, no sólo los actos de quien ejerce el poder político, pretenden algo más racional que la mera creencia (*Vorstellung*, “representación imaginaria”) en su legitimidad: una validez subjetiva, objetiva y regulativa; la cual puede ser aceptada o rechazada por sus interlocutores, en un espacio público no condicionado por la amenaza de violencia.

Las ideologías, si entendemos bien el complemento de PAUL RICOEUR a WEBER –quien hablaba de legitimidad y procedimientos de legitimación del poder político–, actúan a manera de *móviles* para llenar con una *plusvalía política* la diferencia real entre una pretensión no suficientemente fundada y la respuesta previsible de su audiencia. Quienes tienen el propósito individual o colectivo de engañar, porque actúan en servicio únicamente de sus intereses y enmascaran *doblemente* sus estrategias, en lugar de arriesgarse a una demanda de fundamentación con arreglo a razones, fabrican un simulacro por medios que nos resultan conocidos con ayuda de la técnica retórica: una tópica de los prejuicios sociales que pueden incorporar, un armazón lógico que aparenta ser bien trabado (el entimema, el sofisma) y una *psicagogía* para motivar afectivamente la adhesión. Cf. PAUL RICOEUR, *Ideología y utopía*, Barcelona, Gedisa, 1989 (1975), 229ss.

¹³⁸Para que surja un espacio público sólo es necesario que los intérpretes puedan dialogar entre ellos y establecer redes de comunicación y comunión. Al principio, como nos cuentan muchas historias, ocurre en la clandestinidad, durante meses o décadas. Una de las tentaciones que deben superar esas redes germinales es la inclinación a convertirse a su vez en imitaciones del rival opresor, con la excusa de autoprotegerse: sistemas cerrados, esotéricos, opresores y excluyentes.

caracterizaba los modos antiguos de producción, sea en la sobreabundancia del capitalismo.

En nuestra época, no son los dioses del mercado financiero ni los dueños o usufructuarios del capital energético, en forma de petróleo, quienes se ocupan de fabricarse una legitimación. Son los gobiernos y los poderosos medios de comunicación quienes están sometidos a la amenaza de *los verdaderos señores* en un planeta feudalizado: poner en crisis el sistema global, como ocurrió el año 2008 en Wall Street. En vez de preocuparse por analizar las causas de tal dependencia ante quienes la padecen en mayor medida, se han hecho eco de los análisis que proyectan la culpa de la crisis sobre la humanidad caótica en la periferia del sistema: quienes no pueden pagar los préstamos, los pobres en el Norte o en el Sur. Tanto los gobiernos como los medios de la *comunicación unilateral* aceptan el chantaje y respaldan el uso del presupuesto público para insuflar dinero a la banca internacional. A los gobiernos del Sur se les recomienda fortalecer su propio sistema financiero, en vez de cumplir los Objetivos para el Desarrollo del Milenio.

Mientras tanto, el capital sigue volcándose sobre la exploración y la explotación del petróleo, como si el calentamiento global no fuera con ellos; en realidad, así es. Están blindados por la mayor desigualdad que ha conocido la Historia humana. Más poderosos que los dioses olímpicos. Pueden vivir en el Polo Norte, si termina de deshelerse; de hecho, ya han comenzado a explotar los hidrocarburos que el hielo les había escondido. De tal manera, ni se ha replanteado el modelo de crecimiento en plena crisis ecológica, al borde de una catástrofe global; ni se ha privado a los financieros de su invulnerabilidad *sacra*, con excepción de algunos chivos expiatorios. Se nos sugiere cortesmente creer que el bienestar de la humanidad depende de esos *genios*. Pero ni siquiera eso es necesario.

Además del poder y el dinero, el legado *genealógico* del patriarcado y el ejercicio machista, militar o terrorista de la violencia se han apropiado, igualmente, de símbolos que los soportaran: la prosopopeya épica del héroe conquistador, cuyas violaciones deberían ser agradecidas. Por último, el análisis sobre la *crítica deformada en ideología* nos permite comprobar que las motivaciones no son unívocas: en rivalidad

con la legitimidad pretendida por el dominio, encontramos la legitimidad a la que aspiran quienes lo ambicionan para sí mismos. Por ejemplo, el nuevo Shá de Iran no se priva de invocar a los dioses de la mentira para negar que ocurriera el Holocausto. Tampoco es necesario que lo creamos.

Si comprendo bien la teoría weberiana sobre el significado del carisma asociado al dominio y sobre el proceso de su racionalización –a los que sólo puedo aludir aquí de pasada¹³⁹–, es posible entender de forma dinámica la ideología como una simbolización inherente a la práctica injusta desde sus raíces hasta su fruto. La ideología niega reconocimiento al carisma de los otros, es decir, priva de sacralidad a la otra persona, en simultaneidad con una estrategia de apropiación que despoja al prójimo de sus dones y subordina sus capacidades al servicio de sus intereses, hasta que puede ocultar (imperfectamente) su presencia: sus deseos y necesidades, su cuerpo. Así pues, el poder y el dinero, el patriarcado y la violencia se edifican sobre un progresivo despojo y una contemporánea desvaloración del otro ser, que la ideología legitima paso a paso: no sólo la mujer inerme ante la violencia, sino también el esclavo que está expuesto a la muerte por el derecho de guerra o por el abandono; no sólo grupos sociales subordinados, sino también el medio ambiente vivo que nos proporciona la materia prima y la energía; no sólo el mundo natural, sino también el Misterio de que/quien proceden los carismas. Cabe experimentar e imaginar en todos sus aspectos un proceso distinto, pero no podría consistir en una rivalidad por el control de los medios sin repetir los mismos pasos y dar lugar a resultados semejantes: grupos sociales subordinados, pueblos despojados, naturaleza depredada, divinidad vestida por lo siniestro.

Lo que Mannheim considera una novedad: la “concepción total” de la ideología ha sido moneda común del imaginario social al final de los procesos de génesis y caída de los totalitarismos en rivalidad mimética, una vez que habían llegado a impedir cualquier otra salida que no fuera la aniquilación del otro. La oposición ideológica entre la Liga de Delos y la Liga del Peloponeso condujo a su *mutua auto-destrucción*, si

¹³⁹ Vid. un capítulo extenso de *El aprendizaje sagrado*.

cabe expresarlo con esa paradoja. Parece que el relativismo y el escepticismo dominaron a muchos de sus herederos, aunque fuera en la versión sofisticada de los cínicos. Algo semejante podríamos decir sobre las guerras de religión durante los ss. XVI y XVII, después que la Reforma y la Contrarreforma se convirtieran en estandarte de unos príncipes o aspirantes a rey contra reyes y emperadores; sobre el pragmatismo a ultranza y la teoría de sistemas surgidos en medio de la lucha entre bloques ideológicos o entre “civilizaciones”, en época reciente.

c. La crítica es el análisis de la crisis

α) Ciencia y ser

Así pues, no creo que deba confundirse la crítica con la ideología, no obstante podamos descubrir *motivos ideológicos* en su práctica; ni reducir las formas de crítica a una especie de protoideología, por medio de un análisis sesgado del carisma, que ignora incluso su sentido original (*khárisma*): don de amor.

No existe una clase social –a pesar de la legitimidad pretendida por el capitalismo o por el marxismo- ni una institución –por mucho que repitamos el mismo error, no es más legítimo- que sea portadora de la *ciencia* (¿la gnosis?), sin contaminación ideológica y sin necesidad de crítica. En la práctica, el Templo, las jerarquías, las naciones, los bandos totalitarios, las empresas transnacionales, se han disputado con los imperios tal monopolio.

Tampoco una persona solitaria posee la ciencia de la *gnosis* (valga la redundancia), sino que todas y cada una de las personas son la verdad última: el ser sagrado por entero, que nos exige amor y respeto. Si hubiera una verdad previa a la existencia, preexistente, sería minúscula y provisional, en vez de consumada y plena. Si restamos mentalmente la comunicación al ser lo que nos queda no es la verdad ontológica, sino una proposición atómica, como las del positivismo lógico: “los entes son”; sin olvidar que “el Ser es”, matizan Aristóteles o Heidegger. Esa forma lógica

designa la presencia sin decir nada de ella, en lo que vienen a coincidir todas las metafísicas. Una apelación sin contenido. Cuando Aristóteles y Tomás afirman que el Ser es acto puro no terminan de expresar que es acción comunicativa. Cuando Heidegger llama a hacer memoria del Ser, desprecia la memoria histórica.

La razón de amor nos dice que el ser en sí mismo, anterior a la comunicación interpersonal, es una entelequia. Quién sea la persona sólo puede reconocerse en una comunidad permanente. El modo en que se revela la verdad plena es un proceso de aprendizaje, el cual nos resulta accesible a través de la vida narrada, hasta su autocomunicación en el símbolo de la total entrega. Pero esa confirmación histórica no supone la deslegitimación de la crítica, sino que manifiesta su necesidad durante el diálogo.

Un ser humano necesita de la crítica para conocerse a sí mismo, en la medida que sufre cualquier crisis. La crítica es la respuesta racional y razonable que indaga las causas de la crisis, más allá de la ideología fabricada para ocultarlas. Es un trabajo que recupera el sentido del símbolo, una vez corregido el *tropo ideológico*. De tal manera descubrimos que algunos símbolos bajo la costra de la ideología eran válidos. Lo que interpretemos no será el “sentido originario”, sino la experiencia compartida en un mundo de la vida que reconstruimos después de la crisis: la memoria recuperada, la polarización reconciliada, las vidas que han sanado del trauma o que ya no necesitan esconderlo como un estigma/enigma.

En nuestra época, el cosmos ha pasado de funcionar como prueba ontológica o teleológica de la existencia de Dios o como prueba gnóstica de la invalidez del ser finito (culpable desde que nace), a servir de prueba crítica contra cualquier autoendiosamiento, contra la infalibilidad en cualquiera de sus expresiones ideológicas: patriarcal, teocrática, marxista, neoliberal, científica.

β) Crítica de la ideología

Con permiso de Mannheim, no es difícil percibir que la crítica de la ideología, así como el análisis de sus motivaciones, tiene unos antecedentes sólidos, que no se

limitan al proceso histórico de la modernidad. En el marco de la historia de Israel, la crítica de los profetas se dirige a la ideología como idolatría, por cuanto los monarcas orientales y la élite gobernante en los imperios esclavistas de su entorno, comenzando por los propios reyes de Samaria y de Judá, construyeron autorrepresentaciones de su poder y de su riqueza, para suplantar la memoria del pueblo acerca de sus orígenes: la liberación de los esclavos en Egipto y en Canaán, así como para legitimar algo más que su autoridad política: la dominación económica a través de prácticas que conducían a la desapropiación y la esclavitud de los pobres. Al menos desde el s. VIII a.C., el movimiento profético y monoteísta (*YHWH Alein*, “sólo-YHWH”) reivindica el *valor real* de aquella divinidad que había rescatado al pueblo de caer bajo la dinámica de los imperios. Pero profetas y jefes tribales estaban expuestos a su vez a una crítica de la ideología a causa de su afección por el poder y por el patriarcado, de lo que encontramos huellas suficientes en el caudal de tradiciones que componen el texto bíblico. El libro de Jonás narra de modo paródico la reacción de un profeta que se enrabieta porque le han escuchado; dado que emitió “oráculos de castigo” sobre los enemigos ninivitas, todavía más rabioso ante la misericordia de YHWH¹⁴⁰.

Si cruzamos las orillas del Mediterráneo, los ejemplos se multiplican: la crítica acerca de la ideología que portan los aspirantes a acaparar el poder político, en las tragedias áticas; la crítica de los motivos que impulsan la guerra del Peloponeso (Tucídides) e incluso –aunque superficialmente– de la democracia patriarcal en las comedias (Aristófanes, *Lisístrata*). También es posible encontrar una crítica sobre los críticos en el grupo de pensadores que analizaron pormenorizadamente las causas del desastre de Atenas en relación con la muerte pública de Sócrates, ya sea con la frescura de los diálogos socráticos y los *apomnemonemata* de Jenofonte, ya sea desde la perspectiva autoritaria del Platón amargado.

¹⁴⁰ Vid. un estudio de ambas vertientes en los primeros capítulos de mi libro *Memoria y esperanza: Los textos sagrados de judíos y cristianos en su contexto*.

γ) Proceso transcultural: de las catacumbas al espacio público

No hay ninguna cultura que haya podido impedir la crítica, tanto en el pensamiento como en la práctica. La búsqueda de alternativas al sistema vigente está en gran medida vinculada a la posición de las personas en el orden social, económico, político y religioso. Aunque evitemos simplificar el dato por medio de una teoría sistémica, parece poco menos que imposible evitar que la libertad interpersonal problematice o ponga en cuestión la legitimidad de un constructo, en el ámbito de una realidad interpretable cuyo significado se construye intersubjetivamente. Mucho antes que la crítica o la legitimación se conviertan en un trabajo *dividido* de la vida social, al igual que otras mediaciones –la economía, la política-, la situación real comienza por ser expresada a través de quienes intervienen en ella como agentes y/o pacientes. Así lo interpretó Marx. Pero era patente en la historia de las tradiciones comunes y en la memoria que busca interpretación histórica.

Cada una de las situaciones de injusticia es potencialmente generadora de testimonios en su contra, desde la mera murmuración a las historias de vida, los cuales no pueden ser reprimidos ni por el peor de los totalitarismos. Sobre ese fundamento se construye la memoria histórica de cualquier pueblo, con independencia de que el espacio público sea capaz de proporcionar medios de difusión y reflexión o esté condicionado por los mecanismos de control social, hasta el extremo de matar al mensajero y dinamitar el mensaje. En un segundo paso, aunque sean casi simultáneos, las redes sociales de transmisión y solidaridad propiciadas por los testigos –admitamos que la mera pasión de las víctimas no se basta- pueden dar espacio-tiempo a comunidades donde se hacen realidad modos de vida autónomos respecto al orden político y económico que reproduce las injusticias.

En ese plano de la realidad tienen mucha más relevancia de la generalmente supuesta las posibilidades ofrecidas por las tradiciones religiosas, especialmente a través de las *historias sagradas* que se actualizan en rituales públicos. Lo acabo de sugerir por referencia a las tradiciones bíblicas, a la tragedia y a la comedia áticas. Las historias de vida adquieren una significación que trasciende la propia experiencia y los

intereses de grupo, incluida la clase social, cuando pueden ser interpretadas sobre el trasfondo del *mundo de la vida* común. Sólo de tal manera, aunque el proceso sea difícil y dilatado, mi/nuestra memoria puede propiciar un aprendizaje compartido: la persona viva es sagrada. No puede ser sometida a vejación ni a tortura, ni aun siquiera por sí misma. No debe ser destruida, ni en realidad puede serlo. Ha nacido para desarrollarse hasta su plenitud en una comunidad de seres favorables y amantes.

Como prueba, una perla: *Adiós a mi concubina*, del cineasta Kaige Chen. Un grito magníficamente modulado, en forma de ópera china, contra cualquier especie de ideología: la cultura de los mandarines, que trataba a niños y mujeres como una materia sacrificable, la violencia militar de los nacionalismos, la crueldad de una revolución cultural contra chivos expiatorios. Esa *historia humana sagrada* puede ser narrada ante cualquier audiencia en cualquier mundo posible. Trasciende los límites del mundo y de cualquier sistema, si al otro lado hay vida consciente.

δ) Diferencias en el uso del imaginario: de la crítica a la práctica

Cuando he respondido a esa u otra interpelación y estoy realmente *encarado a la vida* es que se hacen visibles las diferencias en el *uso* del imaginario social, entre los esfuerzos de quienes producen *ideología* para legitimar la conservación del orden y las acciones simbólicas de quienes aspiran a transformarlo; entre quienes ponen en práctica con su entorno humano unas relaciones más justas y quienes preparan un modelo a escala de su dominación futura. El recurso a la *utopía* como género es sólo una manifestación, quizás no la más representativa, de una actividad hermenéutica constante, la cual pretende demostrar por diversas mediaciones práctico-simbólicas que el orden injusto puede ser trascendido y que ya lo fue en otras etapas del proceso histórico.

La utopía se confunde con la ideología y se convierte en simulacro cuando no estaba apoyada en la memoria o cuando se encadena estratégicamente a una serie de mentiras. Es el caso de las “utopías platónicas” (¿contra Sócrates?), dado que sustituyen la memoria colectiva, tanto los mitos olímpicos, cuanto la investigación de

los historiadores, por un simulacro (la *anámnesis*), que permite –aunque no fuera su intención inicial- la constitución de una secta ambiciosa de dominar la ciudad y el mundo. Quienes recordasen su origen divino estarían determinados a gobernar: los filósofos. Son llamativas las coincidencias con la mentalidad apocalíptica, como he analizado en otro libro¹⁴¹.

Los evangelios narran una historia de diversas memorias en la que una persona se presenta como fuente de los carismas, pero no se los apropia, ni los subordina, sino que los reconoce y alienta a través de su propio aprendizaje. La red de solidaridad creada por la práctica del servicio gratuito tropieza con impedimentos externos e internos, pero la crítica pone de manifiesto que el obstáculo principal para su despliegue comienza por ser personal, antes que estructural: los supuestos sabios no permiten la práctica incondicional y gratuita del amor, sino que la disfrazan de profanación (Mc 3, 22s.; 7, 1-23); los poderosos interpretan la búsqueda de verdad en la experiencia como rivalidad (Mc 6, 14ss.); los varones tratan a las mujeres como objetos (con valor de uso o de cambio, qué más dará) y las marginan de la vida pública (Mc 10, 2ss.; 14, 3-10); el estereotipo sobre el enemigo impide atender a la memoria de quien sufre (Mc 7, 23ss.); un hombre rico se demuestra incapaz de distribuir sus bienes entre los pobres, aunque cumpla la Ley (Mc 10, 17ss.). El capital apropiado impide a quien lo posee hacerse corresponsable y ponerse al servicio de quienes no tienen. El pánico de los aprendices es realista: todos somos falibles, “¿quién se salvará?” (10, 26). Pero Jesús no anuncia la *destrucción consecuente*, sino que reafirma el valor de una confianza liberadora: “todo es posible” 10, 17-27. La llamada a todos (Mc 8, 34 ss.) consiste en la propia trans-formación y disponibilidad para construir una realidad nueva. Son necesarias nuevas prácticas, como resultado de una opción libre, que me abra al reconocimiento del otro ser a través de la acogida, la escucha, el servicio interhumano (Mc 3, 33-35; 10, 28-31.41-45).

Esa vida narrada, y otras contemporáneas, próximas, describen un proceso de aprendizaje más allá de los cánones (auto)impuestos por la propia cultura: desde los

¹⁴¹ *Memoria y esperanza*, cit.

valores centrados en el *yo elegido para dominar*, hasta conocer al *tú esencial*, como decía Juan de Mairena (Antonio Machado), a través de encuentros reales. Gracias a esa capacidad nueva y realizada, el amor significa para nosotros algo distinto a un mero deseo de posesión: la libre entrega de sí mismo y la vida en comunidad interpersonal. El *eros* me conduce a la *agapē*, cuando amo a la persona sobre cualquier cosa.

Operaciones de la crítica

a. *¿Metanoia, inversión o dialéctica?*

Como he empezado por reconocer, la superación de la injusticia obliga a deshacer con la crítica el espejismo de la ideología, puesto que las agencias del dominio, el dinero, el patriarcado o la violencia se presentan como si fueran justas y legítimas. En este apartado describo los procedimientos habituales en la crítica de la ideología. ¿Nos sirven de algo o son meras añagazas?

1) La comedia popular critica la pretensión ontológica de la injusticia instituida, por medio de una *inversión* imaginaria de las posiciones sociales en un orden revolucionario. El mundo al revés se burla de la mentira oficial y saca a la luz sus contradicciones por medio de la caricatura, además de celebrar la posibilidad de un mundo alternativo. Pero corre el riesgo de sustituir al poderoso imitando sus prácticas. Como matiza el antropólogo Brian Morris¹⁴², los ritos que revierten el estatus (*status reversal*), al estilo del carnaval, hacen un uso simétrico o todavía mayor de la violencia, de modo que resultan funcionales para conservar el orden frente a un caos poco deseable.

2) La *dialéctica* convierte imaginariamente una relación unilateral, monológica, impuesta *desde arriba*, en la historia de una rivalidad fantástica. Cuando la dialéctica

¹⁴² Durante su comentario acerca de las teorías de VICTOR TURNER, cf. BRIAN MORRIS, *Introducción al estudio antropológico de la religión*, Barcelona, Países, 1993, 314ss.

critica la explotación, la relación que subordina al siervo y al obrero como instrumentos, el intercambio desigual, el fetichismo del capital, construye al mismo tiempo el relato de una rivalidad entre enemigos (dos clases sociales) por hacerse con el control del mundo. Pero la realidad social de donde partía era la injusticia de un sistema unilateral y monológico. La retórica del relato se dirige a institucionalizar la guerra contra el rival, en una segunda fase. Para conseguir su objetivo, la crítica se convierte de un modo u otro en ideología, si no lo era desde el principio.

En vez de transformar la cultura por efecto de un deseo comunicable, a través de la imaginación re-creadora (una sociedad utópica, una humanidad renovada), la dialéctica arrastra al grupo de los aspirantes al dominio hasta que imiten el prototipo de la *Herrschaft* en su particular enemigo: la *devotio tecnológica* por el dominio de la naturaleza, la violencia como medio para la acumulación de capital.

3) Por último, la *corrección* pretende hacer ver al agente de iniquidad que la ideología es un error epistemológico o moral, una ineficacia práctica, una negligencia y una deformación que le impiden reconocer los efectos de su acción injusta. Lo primero e imprescindible es que exista algún cauce para ser escuchada. Además, necesita una medida común a ambas partes, una norma o un canon con el que comparar la supuesta deformidad. Quien corrige hace referencia al derecho, la ley moral, el dogma, un código de pureza o una práctica ejemplar, por medio de una argumentación racional.

Como las otras dos, también esta forma de crítica es susceptible de deslizarse hacia la ideología, cuando obedece a una estrategia represiva contra quienes ponen en riesgo el *statu quo*. En tales casos, sirve de pantalla a una condena programada o a una figura del poder patriarcal que castiga al inferior, es decir, al hijo rebelde, al hereje, a la mujer insumisa. Cuando ocurre en el marco de una relación jerárquica, incluso la “corrección fraterna” puede deslizarse fácilmente al adoctrinamiento.

Ya conocemos sus peores formas, las cuales Jesús denuncia como una estrategia retórica: la figura antes desconocida de la *hypokriseis*. “Bien profetizó Isaías de vosotros, hipócritas, según está escrito: Este pueblo me honra con los labios, pero su corazón está lejos de mí [...] ¡Qué bien violáis el mandamiento de Dios, para

conservar vuestra tradición!” Mc 7, 6-9 (Is 29, 13). *Hipócrita* es el discurso que teatraliza una legitimación para la sociedad estratificada tal como es, cual si fuera natural, sagrada, divina (Mc 3, 22 ss.); la norma que prohíbe salvar (Mc 3, 4); el acto de dañar y hasta destruir a una persona con el pretexto de que “es por su bien”, como en el relato de la Pasión.

Pero hay otro modo de corregir que no es impuesto por un referente impersonal, sino que se comunica en la relación interpersonal, sobre el trasfondo de un Misterio próximo, comunitario, materno-fraternal (Mc 3, 33-35). La dignidad del ser negado, la vida y las capacidades del infravalorado, la realidad sagrada que estaba siendo profanada por medio de la violencia, salen a la luz gracias a la relación. En términos bíblicos (Éx 2, 23; 3, 7 ss.), hablamos del *clamor* del pueblo que *demand*a realidad al ser divino: un diálogo real, de escucha y respuesta recíprocas. Al mismo tiempo, Israel expresa *sus historias de vida*, para corregir las malas interpretaciones de quienes lo dominan. La existencia del pueblo dependía recíprocamente del Viviente: de otro modo, no era reconocido por nadie, o sólo de manera insuficiente, hasta el límite de la aniquilación.

Cualquier estudio que pretendiera explicar la sucesión histórica, antes y después de las filosofías de la Historia, podría descubrir aspectos distintos de una interrelación entre el grupo social dominante y quienes padecen los efectos de sus privilegios. La relación existe y tiene nombre: explotación, despojo, maltrato, abandono, a causa de una estrategia injusta y unilateral, que promueve los intereses de una parte contra el bien común. Pero la ideología cambia el nombre u oculta la relación. El obrero es el hijo del patrón. La mujer es la esclava del Señor. La mentira se une inseparablemente a la iniquidad, en un signo retorizado.

Cuanto más terrible es la injusticia, más sublime/siniestra es la mentira, más poderosa parece su palabra, más lejos o más alto se sitúa el agente, más insiste en su demanda de silencio sacral, para evadir la interpretación crítica (la inversión, la dialéctica o la corrección). Desde luego, es posible fingir que la crítica misma es una injusticia, una profanación, un tabú, por medio del desplazamiento y la suplantación de imágenes en la producción de ideología: el victimismo de los apoderados desplaza y

suplanta a sus propias víctimas. Por ejemplo, la imagen aterradorante de la bruja hace suponer que fuera ella quien domina *por medio de la magia* una sociedad patriarcal, donde nunca podría gobernar, donde ni aun siquiera podría integrarse sin aceptar el sometimiento a un patrón subordinante. El maltrato a las mujeres acusadas de hechicería sólo podía ser superado por la sociedad en su conjunto si descubría la fuente del hechizo: la sociedad patriarcal.

b. Revolución del diálogo

No puede ser casual que la historia de las ideas en la modernidad esté asociada a las crisis históricas, ni que sea interpretada sencillamente –quizá demasiado– como una secuencia de revoluciones: Hegel invierte la crítica kantiana a la metafísica¹⁴³ para sostener un sistema totalizador, al borde del panteísmo¹⁴⁴; Feuerbach, Marx y Engels invierten el idealismo hegeliano¹⁴⁵, para situar en el foco de nuestro tiempo la ilusión de una ciencia capaz de dominar la materia y al ser humano como materia, de acuerdo con el espíritu de su época; la teoría-crítica de la Escuela de Frankfurt¹⁴⁶ invierte la idolatría materialista y positivista de la ciencia y la técnica¹⁴⁷, para situar de nuevo en el centro de la racionalidad al ser humano que se autotrasciende por medio del diálogo para vivir en sociedad¹⁴⁸. Incluso este ensayo que tengo entre manos invierte los

¹⁴³ Vid. IMMANUEL KANT, *Crítica de la razón pura*, trad. de MANUEL GARCÍA MORENTE, Madrid, Tecnos, 2002 (1781).

¹⁴⁴ GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, México, FCE, 1966 (1806).

¹⁴⁵ LUDWIG FEUERBACH, *La esencia del cristianismo: Crítica filosófica de la religión*, Madrid, Trotta, 1995, considera la religión un producto de la autoconciencia humana que se ha enajenado para proyectar su esencia fuera de sí; KARL MARX, *Manuscritos: Economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 1968 (1844), se inserta todavía en el hegelianismo de izquierda, el cual interpreta el concepto hegeliano de conciencia (*Bewußtsein*) como una (auto)representación (*Vorstellung*) de la humanidad enajenada en la religión y en el idealismo filosófico; id., FRIEDRICH ENGELS, *La ideología alemana: Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*, Montevideo, Pueblos Unidos, 1970³ (1845-46; 1902, 1926; 1932), revisa sus posturas anteriores y extiende la inversión al concepto mismo de conciencia, que es incluido en el ámbito de la ideología, inscrita en la superestructura, por oposición tanto a la vida real del individuo y su trabajo, como a la infraestructura o base económica por la que es segregada.

¹⁴⁶ MAX HORKHEIMER y THEODOR W. ADORNO, *La Dialéctica de la Ilustración: Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 1998 (1944-47); JÜRGEN HABERMAS, *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982 (1968).

¹⁴⁷ HABERMAS, *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid, Tecnos, 1986 (1968).

¹⁴⁸ Hay otras versiones de la posmodernidad filosófica y política que no se plantean siquiera esa posibilidad, como los herederos anti-antropológicos del estructuralismo francés, MICHEL FOUCAULT y

términos con que concebimos las formas canónicas, para facilitar la autocomprensión y la práctica del ser humano como un aprendiz permanente, para quien los cánones culturales no son un destino ni le determinan, puesto que están al servicio de su desarrollo.

La inversión tiene sus ventajas, si no hace uso de la violencia como medio, ni se enfrasca en la sustitución mimética del rival, como un fin en sí misma. Las filosofías que he enumerado en secuencia han sido resultado, una detrás de otra, de un acercamiento a la realidad; no a cualquiera, sino precisamente a la realidad ocultada por el grupo social dominante en virtud de sus intereses, el cual hacía uso de instrumentos simbólicos que hemos venido a calificar, a partir de los escritos de Marx, como ideología. La revolución del diálogo consiste en un desvelamiento de lo que había sido reprimido, ocultado o negligido, muchas veces por medio del homicidio.

Por el contrario, aquellas versiones del método dialéctico que sólo se acercan a la realidad por medio de opuestos inconciliables, como premisa paradójica para la demostración de una síntesis (la *concordia oppositorum*: el Estado liberal, la sociedad socialista, una comunidad ideal de meros hablantes), pueden convertirse en un gran obstáculo, si no el principal, para romper la *sucesión mimética*. De acuerdo con Weber, la cadena de ideologías pretende eternizarse. Incluso antes de conquistar el poder, los rivales ya han fabricado otra legitimación para heredar la autoridad/dominación (*Herrschaft*).

La superación de la contrariedad entre sujetos, individuales o colectivos, no reside en el impuesto de un *sueño de poder* (como el de Escipión, vid. infra), que vendría a ser la amplificación retórica del propio discurso, sino en la consideración de el-la otro como un verdadero interlocutor, en el marco de un diálogo que no se reduzca a un procedimiento formal: una relación entre personas, llena de contenidos que comprometan. Eso sí, debería comenzar por donde terminaron nuestros inmediatos antecesores en el uso de la palabra. Es decir, por esa formalidad trascendente que

JACQUES DERRIDA, en lucha contra los mitos del humanismo, la oralidad, el *logos*, por cuanto son usados contra la vida. Después de la segunda guerra mundial, HEIDEGGER, *De camino al habla*, Barcelona, Serbal, 1987 sugiere al menos la utopía de la comunicación con su enigmático *Sein* anterior al *Dasein*, por medio de la poesía. Pero ahí se queda.

evita el uso de la fuerza para aniquilar, la amenaza para reprimir y hasta la mentira con el fin de engatusar a un/a interlocutor/a que tendría *algo que decir y/o algo que hacer*. Dicho de otro modo, la comunidad de hablantes es sólo el marco necesario para que reconozcamos la prioridad de las víctimas, la emergencia de los pobres, la agencia de las mujeres, la vida de los niños, la posibilidad de una economía sostenible frente al cambio climático acuciante, los Objetivos para el Desarrollo del Milenio.

c. Contra la deformación de la realidad

Como empieza por sugerir Paul Ricoeur, quien ha proporcionado el último estudio y, hasta ahora, el más *integrador* sobre la ideología¹⁴⁹, habría que rescatar el sentido que tenía en el primer Marx: una deformación de la realidad. Digámoslo en términos freudianos: un desplazamiento o una sustitución de la *vida narrada*.

No me sería posible denunciar tal deformación si no comenzase por *imaginar* otra realidad *impedida* por la ideología, aunque no pueda comenzar a descubrirla más que por la negación de la deformación: p.ej., las personas con síndromes genéticos o adquiridos que afectan a sus capacidades *no son inválidas o minusválidas*. El siguiente paso, una vez desembozada, sería que la realidad personal del otro se expresara y desplegara por sí misma. De nada sirve la liberación de Israel si no se expresa en forma de una nueva ley que sustituya al imperio del faraón; poco importa la defensa de los derechos de los obreros o de los afroamericanos si no pueden desplegar sus capacidades en forma de nuevas libertades. La integración de los inmigrantes comienza por el reconocimiento de su capacidad para la participación política, en un espacio público ampliado, como empezaron todos los movimientos sociales. La opresión ancestral de las mujeres en las sociedades patriarcales no concluye si las seleccionan para ocupar el lugar de los patriarcas con sus mismas reglas, sino que se prolonga contra otras mujeres u otros seres vulnerables. Por lo cual muchas de ellas demandan un nuevo reparto de los roles que les permita desarrollar

¹⁴⁹ Vid. un ciclo de conferencias convertido en libro, PAUL RICOEUR, *Ideología y utopía*, Barcelona, Gedisa, 1989 (1975).

todas sus capacidades para construir *otra* realidad. Aquellas acciones que el sujeto dominante ejerce sobre el objeto dominado sin posibilidad de réplica, donde una de las partes *sustituye y desplaza* la imagen de la otra, es decir, la objetualización, manipulación y explotación de el-la otro humano, deberían ser transformadas por una interacción equitativa, en una relación de diálogo o, el mejor de los casos, en una forma de comunión.

Es notable que Marx saliera del terreno de la filosofía de la conciencia, para formular una teoría que se hacía cargo de intuiciones anteriores y preparaba otras, desde Luis Vives, Condorcet y Felicité de Lamennais, al existencialismo de Sartre y Camus o al personalismo de Emmanuel Mounier:

Las premisas de que partimos no son arbitrarias, no son dogmas, sino premisas reales, de las que sólo es posible abstraerse en la imaginación. Son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto aquellas con que se han encontrado ya hechas, como las engendradas por su propia acción. Estas premisas pueden comprobarse, consiguientemente, por la vía puramente empírica ¹⁵⁰.

En el marco de la teoría marxista, las condiciones materiales (determinismo, fatalismo) terminaron por devorar a las personas reales, a causa de un prejuicio anti-idealista contra la libertad personal. No obstante, el planteamiento citado desborda el marco de una “ideología crítica” que aspire a conquistar el dominio. Más bien, refleja las motivaciones comunes que han dinamizado los movimientos por los derechos civiles, económicos y sociales durante los últimos siglos: una continua demanda de realidad. La antropología moderna, más allá del estructuralismo, trasciende la crítica de la injusticia y el espejo de la ideología en busca de las personas vivas.

Ni la predestinación religiosa ni la filosofía de la Historia podían cumplir la finalidad específica de comprender y explicar a los seres humanos en sus condiciones reales de vida, junto con los productos de su acción. Eran proyectos totalitarios que ocultaban más de lo que revelaban. Nos ha sido necesario recuperar las historias

¹⁵⁰ MARX, “Feuerbach: Gegensatz von materialistischer und idealistischer Anschauung”, en id., *Die deutsche Ideologie*, 20, en KARL MARX, FRIEDRICH ENGELS, *Werke*, t. 3, 5-530, Dietz Verlag, Berlin/DDR, 1969, http://www.mlwerke.de/me/me03/me03_009.htm.

personales, en forma de tradiciones interpretables y una memoria compartible, para seguir buscando la verdad a través del contraste.

Aunque no fuéramos del todo conscientes, la Historia de Israel consiste en muchas historias reveladas dentro del marco de la narración. El movimiento obrero ha sacado a la luz el drama de *Germinal*, *La forja de un rebelde*, *Manhattan Transfer*, *Madre Coraje*, *Tiempo de silencio*, junto con miles de vidas narradas. El movimiento por la liberación de las mujeres ha hecho más hincapié todavía en que las historias no sean manipuladas por ninguna ideología para legitimar la conquista del dominio, a imitación del patriarcado. El auge de la (auto)biografía y del *Bildungsroman* con protagonistas no canónicos (mujeres, migrantes, personajes fronterizos) tiene una motivación profunda y cada vez más generalizada, a través de las redes de solidaridad global. Además de incidir por medio de un proceso interactivo de aprendizaje en todas las dimensiones de la sociedad, han hecho posible la progresiva autonomía de las ciencias sociales respecto de las grandes ideologías que habían sustituido a la metafísica, gracias a la crítica y el método hermenéutico:

Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero se trata de hombres reales y activos tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el trato que a él corresponde, hasta llegar a sus formas más lejanas. La conciencia [das *Bewusstsein*] jamás puede ser otra cosa que el ser consciente [das *bewusste Sein*], y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Y si en toda la ideología, los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en la cámara oscura, este fenómeno proviene igualmente de su proceso histórico de vida [...] ¹⁵¹

En consecuencia, las ideologías deberían ser explicadas como productos humanos en un marco histórico concreto. Pero la gravedad de lo real es puesta por Marx/Engels casi exclusivamente en el desarrollo de las fuerzas productivas. Había que tener en cuenta todas las realidades vitales, como intentaron otros revolucionarios. Es muy cierto que las relaciones de producción generan agravios entre ricos y pobres poseedores y desposeídos, programadores y trabajadores prescindibles, colonizadores

¹⁵¹ *ibid.*, 26.

del espacio público y muchedumbres silenciadas, sea en un capitalismo del mercado, sea en otro capitalismo del Estado. Las necesidades sociales tienen que ser escuchadas; no basta con su reflejo estadístico para que encuentren respuesta. La frustración de las capacidades personales, si carecen de las oportunidades reales para desarrollarse en una situación determinada, conduce a la adopción personal o colectiva de estrategias contra el bien común para encontrar satisfacción. Si a eso llamamos revolución, mentimos.

Las ideologías no son instrumentos eficaces para lograr objetivos *integradores*, ni aun siquiera en el así llamado “sistema cultural” (Parsons, Geertz): la ausencia de unas relaciones sociales –no sólo económicas- que se basen en el reconocimiento y el desarrollo de las capacidades impide la satisfacción de las necesidades, obstaculiza el aprendizaje humano y provoca un “progreso” económico desigual. Según Marx, son deformaciones conscientes, que “invierten” la imagen real –aunque estamos tratando desde el principio con una realidad simbólica: las vidas narradas- para que la idea preceda a la realidad. La ideología justifica que el sistema prevalezca sobre la vida y que el pre-supuesto borre nuestra memoria.

Además de estudiar economía política, Marx debió de escuchar a miles de obreros, aunque no era un trabajador, sino un humano solidario. Pero no fue capaz de articular una teoría política que detuviera la cadena de los sacrificios humanos, como en un romance sefardí: “el fuego que quemó el palo que pegó al perro que mordió al cabrito que compró mi papá por dos chavicos”. El recurso a invertir el sistema dominante no condujo a corregir la deformación. El olvido de la violencia padecida como un estigma dio paso a una violencia todavía mayor, a causa de una venganza estigmatizante: la estrategia revolucionaria en busca de una guerra mundial. La dictadura del proletariado consciente hizo más inconscientes a millones de trabajadores subordinados, hasta utilizarlos como chivos expiatorios de la economía planificada. La colectivización del deseo masculino, pregonada por Engels en un tratado espartano¹⁵², daba lugar a nuevas sociedades patriarcales, donde el derecho

¹⁵² “[...] las mujeres tenían en Esparta una posición mucho más respetada que entre los otros griegos. Las casadas espartanas y la flor y nata de las hetairas atenienses son las únicas mujeres de quienes

social a la maternidad, es decir, el desarrollo de una capacidad, era sustituido por el aborto como medio anticonceptivo. La negación de cualquier responsabilidad sobre la vida fortalece el modelo masculino como prototipo de la igualdad, en lugar de superarlo por medio del intercambio de roles, en beneficio del cuidado y de las relaciones interpersonales¹⁵³.

La revolución del diálogo, a través de los movimientos sociales, no tiene sus raíces en la dialéctica de Hegel, ni en la de Marx, aunque la sociedad se haya servido de sus teorías para privar de fundamento a otros sistemas. La rivalidad entre amo y esclavo no puede resolverse por medio de una nueva clase de amos, que mimetizan el carácter heroico de los antiguos, para arriesgar su vida en la conquista del poder. Es patente que la mera sucesión en el dominio ha trasladado las formas de esclavitud desde el marco local o nacional a un terreno global. ¿Cómo romper la cadena? “El agua que apagó el fuego...”

Antes y después que ellos, los movimientos sociales no violentos buscan la realidad de la persona viva, en nombre de los derechos humanos, para colaborar en el desarrollo de sus capacidades. El método podría ser, está siendo, el siguiente: “Sabéis que los que son tenidos como jefes de las naciones, las dominan como señores absolutos y sus grandes las oprimen con su poder. Pero no es así entre vosotros, sino que el que quiera llegar a ser grande entre vosotros, será vuestro servidor, y el que quiera ser el primero entre vosotros, será esclavo de todos, que tampoco el Hijo del humano (aram. *bar enash*, “este humano”) ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos” Mc 10, 42-45.

hablan con respeto los antiguos, y de las cuales se tomaron el trabajo de recoger los dichos”. Más adelante sentencia: “la manumisión de la mujer exige, como condición primera, la reincorporación de todo el sexo femenino a la industria social, lo que a su vez requiere que se suprima la familia individual como unidad económica de la sociedad”. FRIEDRICH ENGELS, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1884), cap. 2: “La familia”, disponible en <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/origen/index.htm>

¹⁵³ De tal manera, la sexualidad femenina seguía siendo un lujo, que no cabe en ningún imperativo: ni en el de la reproducción, ni en el de la producción del placer masculino. El programa para destruir la familia y sustituirla por la guardia del colectivo impedía que surgieran otros modelos de familiaridad, gracias a historias de reconocimiento y libertad reales. Creo que ahora somos más conscientes, tanto varones como mujeres, si es que estamos cambiando la práctica de la vida y del amor, gracias al intercambio de los roles prefijados por el patriarcalismo: amar como ellas en la vida cotidiana, para madurar en la intimidad; ser amada como ellos, para promover el desarrollo público de la persona.

d. La falsa crítica

Apenas pasaron cinco décadas cuando Engels¹⁵⁴ ya había regresado al terreno de la filosofía idealista, al definir la ideología como “falsa conciencia” en su *Carta a Mehring*:

La ideología es un proceso cumplido por el así llamado pensador. Conscientemente, es verdadero, pero con una conciencia falsa. Las fuerzas realmente motivadoras le empujan a permanecer desconocido ante sí mismo; de otro modo, simplemente no se trataría de un proceso ideológico. En consecuencia, imagina motivos falsos o aparentes.

Lo que Engels describe es semejante a las figuras del Espíritu que Hegel describe en los primeros pasos de la *Fenomenología*: el ser humano vive engañado en medio de una realidad uniforme, amalgamada, todavía no puesta en cuestión, inmerso en la cual no es capaz de descubrir su alteridad, enajenarse y recuperarse a sí mismo. “El espíritu inacabado, una figura concreta, en cuyo total ser ahí domina una determinabilidad”¹⁵⁵.

Antes que Hegel y Engels endurecieran el juicio, la “falsa conciencia” en la vida práctica fue definida por la teología moral como no culpable: una *conciencia invenciblemente errónea*¹⁵⁶. Todavía antes, el diálogo socrático había usado un concepto similar con la pretensión de ganarse la benevolencia del interlocutor, mientras le proponía una corrección a sus prejuicios, en la ambigua frontera entre lo tradicionalmente heredado y lo producido ideológicamente: quien no sabe no es

¹⁵⁴ En opinión de TERRY EAGLETON, *Ideology: An Introduction*, Londres, Verso, 1991, fue ENGELS, no MARX, el primero en utilizar ese concepto.

¹⁵⁵ HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, 21.

¹⁵⁶ Vid. CONC. VATICANO II, *Gaudium et spes*, 16; MARCIANO VIDAL, *Moral de actitudes*, I. *Moral fundamental*, Madrid, Perpetuo Socorro, 1990⁸, 559-60. Tal supuesto no tiene una aplicación universal, sino situacional: depende del contexto y, sobre todo, de la persona. Creo que es razonable el límite señalado por RATZINGER, *Verdad, valores, poder: Piedras de toque de la sociedad pluralista*, Madrid, Rialp, 2000³ (1993), 50 s., acerca de la culpabilidad en los responsables de genocidios como la Shoá o en otras situaciones de similar gravedad como las contemporáneas guerras entre civilizaciones, el terrorismo, la violencia doméstica, etc. El sentimiento de culpa no es un invento cristiano, sino una dimensión de cualquier conciencia humana que no sea psicótica, vid. CARLOS CASTILLA DEL PINO, *La culpa*, Madrid, Alianza, 1981³ (1968). Ahora bien, la culpabilización contra quien no cree en *mi dios* – tantas veces a causa de nuestras simbolizaciones de lo divino- puede ser terriblemente agresiva.

realmente responsable. No obstante, como ciudadano tiene, no sólo derecho a la educación, sino también un deber social de aprender, por el bien de todos. Tanto la teología post-inquisitorial como el Sócrates pre-platónico estaban hablando de la conciencia moral, esa de la que nadie puede prescindir: cada persona es autónoma y responsable de sus actos, aunque toda la comunidad de interlocutores y aun la divinidad misma participen en su deliberación. Esa conciencia (heb. *leb*, “corazón”, 1Sam 24, 5; gr. *syneidēsis* Rm 2, 14; en la teología medieval, “sindéresis”, un término inventado, como el actual “serendipity”) no puede ser rebasada por ninguna teoría, ni sustituida por una abstracción colectiva¹⁵⁷.

Por el contrario, Hegel y Engels encierran la conciencia en la cárcel de la subjetividad. El sujeto individual no es confundible con la persona, por cuanto la función que llamamos sujeto está ligada gramatical y epistemológicamente a un objeto, mientras que el ser persona consiste en la relación interpersonal. Además, la función narrativa del sujeto (agente, experimentador, paciente o destinador) en cualquier relato, tampoco se identifica con la persona, ni siquiera con el individuo, ya que el protagonista de un programa en el relato puede ser tanto individual como colectivo. El sujeto llamado Israel no es una persona, sino un pueblo, de quien podemos predicar tan sólo aquello que como pueblo le sea atribuible. Por ejemplo, la participación en la guerra de Irak o de Afganistán no es atribuible al pueblo español, ni a las naciones que lo componen, sino a una élite gobernante. Sin embargo, la fobia contra musulmanes y gitanos, la violencia doméstica a causa de la minusvaloración de la mujer como objeto sexual, son realidades culturales que obligan al sujeto-pueblo a poner en cuestión los valores compartidos, que se presuponen “objetivos”. No es un problema nominalista, sino una reivindicación de las personas reales que emergen tras los manejos de la ideología. Pues bien, Hegel habla de un sujeto colectivo, el pueblo, y considera que tal subjetividad es *la objetividad*: el Espíritu Objetivo exige la enajenación del sujeto individual en las estructuras sociales, políticas, económicas, culturales, cuyo artífice, paradójicamente, no serían las personas que interactúan, sino el sujeto-pueblo.

¹⁵⁷ Vid. un estudio profundo y exhaustivo (naturaleza, formación, normatividad) de la conciencia por MARCIANO VIDAL, *Moral de actitudes*, I, 498 ss.

La trampa debería hacerse evidente, al cabo de dos siglos. Esa objetividad no existe; se llama cultura y consiste en una construcción simbólica, que puede ser modificada por quienes la han construido, puesto que su textura es interpersonal, a través de relaciones equitativas o desiguales. Ni la economía, ni la política, ni la lengua, ni el arte, son realidades naturales, sino dimensiones de la cultura humana, en la que cada uno participa de distinta manera, puesto que su soporte no es la naturaleza, sino las capacidades/carismas que hay en las personas. El trabajo no es “menos cultura” que el canto, ni requiere de menos “espíritu” que la filosofía. Pero puede ser despersonalizado por unas relaciones económicas que impiden la comunicación entre productores y consumidores, de manera que sólo nos dejan tener un simulacro de relación con los fantasmas de la mercadotecnia o de la propaganda política¹⁵⁸. El mercado *sería* libre, si fuera un medio al servicio de la persona y no ocultara la vida de quienes *intervienen* en los *intercambios*, para que ignoremos las condiciones impuestas por la globalización. De tal manera, llega a hacerse imperceptible que la economía *también es comunicación*; o lo que se percibe es un ruido unilateral: te exploto, te margino, te ignoro. Dicho en términos positivos, las redes de *comercio justo* por todo el planeta han recuperado el sentido pleno de los intercambios como acciones comunicativas: te valoro como productor, conozco tus necesidades como consumidor. Eres parte de mi vida y de mi memoria.

El sistema marxista-leninista a cargo de la revolución, al igual que todas las ideologías totalitarias, consideraba que la “falsa conciencia” no tenía sanación: debía ser eliminada junto con las estructuras injustas. Un burgués no puede comprender a un proletario. El autoengaño es una fatalidad estructural. Es decir, que la violencia homicida, incluso el genocidio, eran *necesarios*. Tal doctrina no representa al proletariado, sino la esencia del totalitarismo. Es la misma doctrina que gobierna una economía del capitalismo globalizado, cuando justifica el sacrificio de las masas para que una clase obtenga ganancias, las cuales, indirectamente, “beneficiarán” al sujeto

¹⁵⁸ El crecimiento del sector de servicios en la economía, así como las redes de solidaridad interpersonal que hacen posibles las TCI, *podría subvertir* esa estructura típica del capitalismo, aunque el 95% del dinero siga en manos de financieros que utilizan las redes informáticas exclusivamente para obtener ganancias a costa del sacrificio de las masas.

colectivo, es decir, a los supervivientes de una ordalía mundial que escenifica la lucha por la subsistencia.

Sin embargo, la primera versión de Marx no confundía tales términos: cuando critica la ideología no habla sólo de una tradición religiosa, asumida como factor de cohesión por un colectivo sin rostros humanos ni personalidades; ni únicamente de un conocimiento autocentrado (los “pensadores”) que no tiene interés por salir de sí mismo. Ambos hechos son producto de una cultura donde las personas tienen prohibida la relación horizontal. Un/a niño desarrolla un ego autocentrado como consecuencia de una crianza que impide la relación con otros, si puede acaparar la atención de la madre para sí mismo. Todos los psicólogos, desde Piaget y Vygotski, están conformes en que la edad escolar trastoca ese esquema; luego no es universal, ni natural.

Marx se sitúa, después de la Reforma y de la Revolución Francesa, en un contexto donde las figuras del Antiguo Régimen han sido nuevamente empleadas para consolidar a la burguesía ascendente y la filosofía de la conciencia actúa como una cortina de humo premeditada: un romanticismo que exalta a los héroes góticos ante el pueblo, mientras desprecia las historias de vida *vulgar*. Para los historiadores que siguieron la estela hegeliana, el clamor de los obreros era un eco de la existencia inferior. La historia política de Bruno Bauer pertenecía a ese ramo.

La demanda de *realismo* en *La ideología alemana* tenía que encontrar un suelo que no fuera la facticidad del poder, adonde se orientaron los más brillantes revolucionarios: una estrategia de la destrucción del enemigo. Poco importa que fuera la clase burguesa, un pensamiento sinuoso como el de Bauer, un cúmulo de contradicciones como Proudhon o, al final, cualquiera que no se hiciera prosélito de Marx. La vindicación marxiana, como primera premisa, del “individuo vivo” en sus “condiciones materiales” de subsistencia fue desplazada y suplantada por el materialismo dogmático: la premisa del determinismo.

La conjunción de ambas premisas me parece mortal: 1) todo pensamiento (hoy decimos: todo lenguaje) es ideológico; y 2) la infraestructura determina la superestructura, aunque pueda ser oportunamente transformada por una estrategia

revolucionaria que obedezca a una determinación material todavía mayor, llamada “científica”, la cual se identificaría con el *telos* inherente al desarrollo de las fuerzas de producción. La suma de ambas no dejaba otra salida que *la violencia destructora contra la conciencia*, junto con el capitalismo.

Dicho así, se asemeja el programa del surrealismo, como lo entendió André Breton. Pero la supresión de la conciencia por decreto no libera la expresividad del inconsciente, sino que prohíbe el pensamiento, aniquila el discernimiento moral y reduce la deliberación a la eficacia pragmática de los medios. Cabe interpretar que tal ideología sobre la ideología fue insuflada *a posteriori* por una causa instrumental. Para transformar la sociedad se presumía ineludible, inexorable como un *fatum* provocado por el despliegue de las fuerzas productivas, la conquista violenta del poder. En lugar del Espíritu absoluto, después de eliminar la responsabilidad ética, la reflexión estética, el diálogo argumentativo y el encuentro místico, que hacen posible la integración en todas sus dimensiones, quedaría el mecanismo de una materia absoluta: la fuga de las partículas elementales hacia el capitalismo.

¿Todo es mentira?

a. Panideología

“El concepto de ideología puede ser lo bastante amplio para abarcar no sólo las deformaciones, sino todas las representaciones (*Vorstellungen*)”, dice Ricoeur¹⁵⁹. De tal manera hace suya la confusión de Althusser entre ideología y humanismo, por cuanto el ser humano no puede dejar de imaginar(se): “La existencia de la ideología y el llamado o interpelación de los individuos como sujetos son una sola y la misma cosa”¹⁶⁰. La superestructura = el imaginario social = la ideología = la conciencia se limita a reproducir el sistema, sea el Mercado, sea el Estado, aunque fuera la sociedad

¹⁵⁹ P. RICOEUR, *Ideología y utopía*, 117.

¹⁶⁰ LOUIS ALTHUSSER, “Ideologías y aparatos ideológicos del Estado” (en. 1969), http://www.webdianoia.com/contemporanea/althusser/althusser_txt_1.htm.

socialista. El objeto digno de la ciencia paradigmática (la teoría marxista) sería la *infraestructura*. A pesar de las obvias diferencias, la teoría económica neoliberal comete el mismo error cuando desprecia las exigencias humanitarias y la ética civil como distorsiones ideológicas contra el funcionamiento autorreflexivo del sistema. Tanto el marxismo estructural como la doctrina del “mercado puro” y la teoría de sistemas son susceptibles de crítica como estrategias instrumentales de dominación racional que pretenden escapar a la exigencia de ser contrastadas en un espacio público de opinión, donde las personas tienen rostro y vida narrada¹⁶¹.

Ricoeur prefiere alinearse con la postura del antropólogo Geertz¹⁶², quien llama ideología a la función sistémica de la cultura: asegurar la *integración*. Tal contenido llega a dejar sin valor el mismo concepto: “Por lo tanto, el término ideología no tiene necesariamente connotaciones negativas”¹⁶³. Es más, hace imposible distinguir –si no es con algún subtítulo- aquellas acciones simbólicas que sirven a una *integración* más horizontal, humanizadora y centrada en las personas (sentido y sentimiento de *inclusión*), respecto de aquellos otros vehículos de *cohesión* que exigen la renuncia a la dignidad, la identidad o la guarda de la vida. Por poner un ejemplo, la idea de ciudadanía nacional permite que inmigrantes latinoamericanos reclamen la nacionalidad de sus antepasados españoles, pero exige a otros que ingresen en el ejército e incluso que contraigan un matrimonio fraudulento para conseguirla.

A estas alturas, si no pudiéramos recuperar su primer sentido, habría que inventar otro término diferente para referirse a las deformaciones de la conciencia que son provocadas por la pretensión de legitimar la propia posición social¹⁶⁴: la prevalencia patriarcal, el ejercicio de la violencia, el dominio o el dinero, en una situación de injusticia *intersubjetiva*. Lo planteo en forma de paradoja: la (auto)crítica de la ideología

¹⁶¹ Cf. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, I. *Crítica de la razón funcionalista*, Madrid, Taurus, 1987. Diría más: tanto el estructuralismo como la teoría de sistemas han imitado el antiguo papel de una teología filosófica que despreciaba su “base antropológica” como si fuera una forma inferior de existencia.

¹⁶² CLIFFORD GEERTZ, “La ideología como sistema cultural”, en id., *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1987 (1973), 171-202.

¹⁶³ RICOEUR, *Ideología y utopía*, 117.

¹⁶⁴ Cf. FERNANDO ARIEL DEL VAL, “Falsa conciencia”, en ROMÁN REYES (dir.), *Diccionario Crítico de Ciencias Sociales*, Pub. Electrónica, Universidad Complutense, Madrid 2002, <http://www.ucm.es/info/eurotheo/diccionario>.

resulta mucho más útil para la integración social que la ideología misma, siempre que no utilicemos la mentira para enfrentar la mentira: no es una ilusión, sino un presupuesto probado por la experiencia.

La crítica a la ideología se ha aplicado al análisis de la cultura con resultados sorprendentes. Desde que fuera introducido por Julia Kristeva¹⁶⁵, otros herederos postestructuralistas del marxismo (Cros y Jameson entre los más destacados)¹⁶⁶ han utilizado el *ideologema* como categoría de análisis que pone en correlación la estructura del texto con otras estructuras en la sociedad, para interpretar su *intertextualidad* con otras obras, géneros, etc., al mismo tiempo que otros textos sociales (es decir, su contexto). Según Jameson, el ideologema es “una formación anfibia, cuya característica estructural esencial puede ser descrita como su posibilidad para manifestarse como una pseudoidea –un sistema conceptual de creencias, un valor abstracto, una opinión o un prejuicio- o como una protonarrativa, una especie de fantasía de clase acerca de los ‘caracteres colectivos’ que son las clases en oposición”¹⁶⁷. Cros lo define a su manera: “un microsistema semiótico-ideológico subyacente en una unidad funcional y significativa del discurso. Ésta se *impon*e en un momento dado en el contexto social con una recurrencia excepcionalmente alta”¹⁶⁸. El ejemplo ofrecido por Cros es el uso recurrente de la palabra *patrimonio* a finales del s. XX, que va trasladándose desde el discurso jurídico al religioso, humanista, científico, administrativo, ecológico, político, sin que lleguemos a tomar conciencia de su origen y sus connotaciones. La utilidad de la sociocrítica para la interpretación de la sociedad y para su transformación se demuestra en sus estudios. Sin embargo, lo que subyace a un desprecio *indefinido* del analista contra los productos culturales es otro prejuicio (ideológico) sobre la superioridad de *una* ciencia por encima de los valores, la imaginación y aun la responsabilidad personal.

¹⁶⁵ KRISTEVA, “Problèmes de la structuration du texte”, en Tel Quel, *Theorie d'ensemble*, Paris, Seuil, 1968, 297-316

¹⁶⁶ EDMOND CROS, *Literatura, ideología, sociedad*, Madrid, Gredos, 1986; FREDERIC JAMESON, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, Ithaca, Cornell U.P., 1981.

¹⁶⁷ JAMESON, *The Political Unconscious*, 87.

¹⁶⁸ CROS, *Sujeto cultural: Sociocrítica y psicoanálisis*, Medellín, Universidad EAFIT, 2003², 112.

Un ejemplo útil de crítica a la ideología nos lo ofrece Ricoeur cuando redefine la noción marxista por medio de la teoría weberiana: la ideología no es un reflejo mecánico de la base económica, sino que el ansia de dominio (o el ansia de acumulación, añadido) actúan como *motivaciones* en quienes pretenden legitimar el *statu quo* o su ambición aún no realizada por medio de símbolos falsamente integradores.

Una vez superada la retórica marxista sobre el determinismo de la clase o de la infraestructura, podemos considerar *viable* unas capacidades liberadas de la ideología, ya no por la pretensión de superioridad, sino por el ejercicio (auto)crítico de *comprender la situación de ese/a otro* de quien me alejaba el prejuicio de una *posición inferior*, su carencia de dinero o de dominio, su género o su etnia infravalorados, su ser agraviado o amenazante por ese mismo motivo.

Ahora bien, ¿cuáles serían las motivaciones para ese aprendizaje? ¿Hay vida humana más allá de la propaganda y del marketing? Parece una pregunta estúpida, y lo es. La modernización técnica nos ha habituado a confundir los motivos del desarrollo con sus impedimentos, de modo que la experiencia cotidiana sea sometida por una jerarquía de contravalores. Sin el petróleo, sin la selva financiera, sin una competencia regida por la ley natural del capitalismo, no somos nada. Los ensayos y errores en el marco de sistemas contruidos para la selección del más fuerte o el mejor adaptado nos hacen creer, por resignación, que la evolución natural sigue su curso contra los débiles, a causa de una lógica implacable, sagrada. Los seres humanos se resignan a las condiciones impuestas por un demiurgo enajenado, igual que resignaron a una divinidad homicida. ¿Verdad o mentira?

b. ¿Es posible engañar al cuerpo?

Siempre resulta posible una mayor cercanía a la realidad misteriosa de el-la otro, pero tal imprecisión no hace ideológicos todos los discursos. No todo lo que existe en forma de símbolo es ideológico, a pesar de la tendencia de los últimos dos siglos hacia la ampliación del ámbito de la ideología hasta abarcar cualquier forma de

pensamiento, en paralelo a la tendencia a considerar que cualquier uso del lenguaje es retórico o que cualquier acción es ficción. Parecía una consecuencia lógica por haber demostrado que toda acción humana es interacción y construye un símbolo, desde que un-a niño se relaciona con su madre.

Hemos comprobado desde el principio que nos resulta posible diferenciar en la vida cotidiana entre el símbolo y su uso peculiar por la ideología, entre la ficción que entretiene (el juego) y su construcción desviada: el engaño, la burla, la metaficción. Además, la capacidad narrativa de cualquier ser humano, desde los tres o cuatro años, distingue el modelo de mundo (MM) de su vida narrada, la cual ha comenzado a *narrarse a sí mismo/a* desde la cuna, en relación interpersonal con un sujeto cada vez más amplio de la memoria, respecto de otros MMs: ficción verosímil, fantasía. En el *relato de la memoria* se incluyen ficciones, sueños, hipótesis, profecías, fantasías, como partes regidas por distintos MMs. La fusión de todo en una realidad sin MMs sólo ocurre durante sus primeros años y sólo vuelve a ocurrir a causa de diversas patologías, muchas veces sanables. La poesía juega con ese regreso a la mera sensación para rehacer y profundizar las bases del mundo de la vida, pero si desecha cualquier sentido como un *enfant terrible*, nos convierte en partículas susceptibles de manipulación global. Que se lo digan a los futuristas italianos o rusos, una vez fueron devorados por la gran máquina del fascismo y del stalinismo.

Hay muchas relaciones interpersonales que se basan en la reciprocidad gratuita o en la búsqueda común de la verdad. Sin duda, son relaciones poéticas, imaginativas, recreadoras, pero no engañan por principio. La diferencia entre la democracia esclavista de los ciudadanos varones, el capitalismo decimonónico y nuestras sociedades es que el ámbito de tales relaciones *entre iguales* no ha hecho más que ampliarse hacia *los diferentes*, a pesar de los condicionamientos impuestos por los medios de control directo: patriarcado y violencia, dominio y dinero.

La legitimación ideológica de tales instrumentos priva de su ser personal y su corazón a quien los utiliza, como una máscara absorbente. El diálogo y la relación interpersonal son impedidos no sólo por el dominio y el dinero, cuya adquisición permite a determinados agentes organizar unos subsistemas (económico y político)

exentos, inasequibles a la crítica, como si fueran naturales, sagrados o semidivinos; también por una especie de solidaridad masculina y por la violencia rivalizante que modelan el ejercicio de la competitividad en la sociedad *civil*, como si fuera natural y sagrada.

El sociólogo Pierre Bourdieu ha explicado que los símbolos *forman* el cuerpo por medio de *habitus* sociales, en un sentido interpersonal o en otro despersonalizado: “El capital simbólico es una propiedad cualquiera, fuerza física, valor guerrero, que, percibida por unos agentes sociales dotados de las categorías de percepción y de valoración que permiten percibirla, conocerla y reconocerla, se vuelve simbólicamente eficiente, como una verdadera *fuerza mágica*: una propiedad que, porque responde a unas ‘expectativas colectivas’, socialmente constituidas, a unas creencias, ejerce una especie de acción a distancia, sin contacto físico”¹⁶⁹. Ahora bien, debería ser evidente que otras formas de relación habitúan al ser humano al reconocimiento mutuo: la escucha de la vida narrada, el amor con-sentido, el trabajo compartido.

De modo irrefutable, no es posible seguir engañando al cuerpo después de matarlo. He ahí el límite de cualquier sistema, cuando estamos dejando que mueran de hambre mil millones de personas, narradas una por una. Tampoco es posible borrar las huellas que la injusticia deja en el cuerpo, excepto si deja de sufrirlas. El cuerpo es

¹⁶⁹ PIERRE BOURDIEU, “La economía de los bienes simbólicos”, en id., *Razones prácticas: Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama, 1997, 171-172. La teoría crítica de BOURDIEU distingue entre varias formas de capital que se adquieren a través de la lógica de la ganancia: capital económico (dinero e interés), social (las relaciones que marcan el estatus y el rol: el poder, la posición), cultural (la educación) y simbólico (el honor). Esta diversificación permite entender las distintas facetas de la crítica y las alternativas que las personas concretas ejercen sobre su entorno a través de una multiplicidad de interacciones. Sin embargo, su teoría de la acción adolece de un “déficit hermenéutico”, por su dependencia del método dialéctico: la oposición entre los “campos” o estructuras objetivas (económicos, sociales, culturales, simbólicos) y el “habitus” o estructura subjetiva, es decir, la interiorización *mecánica* de las estructuras sociales (cf. BOURDIEU, “Espacio social y campo de poder”, *Razones prácticas*, 48-49). Las transformaciones tendrían siempre que ser dialécticas (competitivas, violentas, enmascaradoras) para obtener algún efecto, según tal esquema: un “campo de luchas”. El análisis que propone BOURDIEU de la educación y los procesos de aprendizaje (vid. P. BOURDIEU, *Capital cultural, escuela y espacio social*, México, Siglo XXI, 1977; id., JEAN-CLAUDE PASSERON, *La reproducción: Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Barcelona, Laia, 1972) apenas contempla los efectos transformadores que tienen las interacciones cotidianas en una comunidad o en una esfera social de comunicación. Para dar cuenta de la construcción socio-simbólica –de su producción y su puesta en cuestión, no sólo de su reproducción– cualquier teoría debería tener en cuenta la realidad intersubjetiva (el *mundo de la vida*: lenguaje, símbolos, tradiciones) y la realidad interpersonal que se produce *cara a cara* (la acción comunicativa) o que sigue actuando en la memoria: las huellas dialógicas de los otros que son apropiadas o revaloradas por el sujeto en su proceso de formación a lo largo de la vida.

el signo interpersonal por el que comienza cualquier comunicación, incluso a través de un medio digital, porque se transparenta de múltiples formas en la escritura: las marcas de la enunciación. En consecuencia, cualquier operación simbólica está obligada a asumir el cuerpo, aunque sea para desplazarlo o sustituirlo como significante. En tal caso, fabricamos un simulacro independiente, que nos hace irreconocibles, como los *nicks* fantásticos de algunos participantes en una “realidad virtual” telemática. No es una “Segunda Vida” (*Second Life*) sino la ficción de un sujeto que juega a vivir sin cuerpo. Hasta que se enferma o muere y descubre en qué consiste la *ideología*: ¿cuál era el *medio real de su vivir*?

Al menos en una *sociedad abierta*, usando términos de Popper¹⁷⁰, y en una sociedad plural *que no pierda la memoria*, cada vez resulta más difícil legitimar una imagen del sujeto despersonalizado, descorporeizado, parcelado, que pueda acaparar los medios de control social por sus derechos especiales o por sus deberes trascendentales. Son bien conocidas las formas impersonales con que se invisten el dominio y el dinero, el patriarcado y la violencia, como atributos de un *sistema-mundo*¹⁷¹, considerado en su totalidad: máscaras sin rostro del destino trágico y el azar cósmico, es decir, de nuestra peculiar cosmología contemporánea; todavía en algunas culturas religiosas, máscaras impersonales de la divinidad o fetiches de la tradición. Pero las redes sociales de solidaridad global que controlan y limitan un ejercicio absoluto del poder, en coherencia con un mundo social de normas transculturales (la promoción de los derechos humanos, laborales, sociales, económicos y ecológicos, la exigencia de organización democrática, la lucha por revertir las causas y aminorar los efectos del cambio climático), tienen una eficacia creciente. Sirvan como testimonio

¹⁷⁰ Vid. KARL POPPER, *La sociedad abierta y sus enemigos*, 2 vols., Barcelona, Orbis/Paidós, 1984 (1945), aunque el autor tiende a convertir en utopía el “siglo de Pericles” (la “Gran Generación”, dice POPPER, hasta SÓCRATES), en su dialéctica contra el totalitarismo, cuando lo cierto es que estaba fundado –por una oportunidad histórica o por la acción de sucesivos programas– en la exacción de las ciudades aliadas por la Liga de Delos, en la subordinación de las mujeres en nombre de la fuerza y, sobre todo, en el trabajo de los esclavos, por el derecho de guerra. La “sociedad abierta”, tal como aparece formulada en la oración fúnebre de PERICLES (ibid. 182s.) es un ideal que continúa vigente. Pero también un discurso ideológico que disfraza la realidad social.

¹⁷¹ Cf. IMMANUEL WALLERSTEIN, *El moderno sistema mundial*, I. *La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI* (1974); II. *El mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea, 1600-1750*, Madrid, Siglo XXI, 1979; III. *La segunda era de gran expansión de la economía-mundo capitalista, 1730-1850*, Madrid, Siglo XXI, 1999 (1989).

documentales de gran calidad, que son usados como pruebas en una argumentación a escala global: *La espalda del mundo*, *Fahrenheit 9/11*, *Caminantes*, *Darwin's Nightmare*, *The Road to Guantanamo*, *Invisibles*, *Home* o programas informativos españoles como *En Portada*, *Callejeros*, *21 Días*.

La desigualdad económica y el agravio intersubjetivo entre pobres y ricos nunca fueron mayores en toda la historia de la humanidad que hoy, 2009. Nunca fue tan aparatoso el sistema cultural de legitimación para ocultar, con una maraña de supuestos, la iniquidad mundial, globalmente mostrada en las pantallas. Si estamos de acuerdo, con Marx y con Ricoeur, en que la ideología consiste en una deformación (o bien, parafraseando a Geertz, en un deseo *deforme* de *integración* sistémica, que se impone por medio de un *habitus*: la *cohesión*); no será difícil ir juntos a la raíz para denominar de nuevo: *la mentira*.

c. ¿Qué es *mentira*?

Supongo que ésa hubiera sido la pregunta de Jesús a Pilatos, en réplica a su "Qué es verdad" τί ἐστὶν ἀλήθεια □ Jn 18, 38. Un argumento puede ser falso sin consistir en una mentira, cuando se funda en premisas erróneas. El proceso global de argumentación racional, a través de la ciencia, la ética o estética, trata de una constante revisión de los supuestos a partir de nuevas experiencias.

Pero el error deja de distinguirse de la mentira precisamente cuando se resiste a ser corregido, por la fuerza de quien lo ha convertido en legitimación simbólica de su *Herrschaft*: una autoridad deformante que impone el reconocimiento debido; o lo ha instituido en símbolo sagrado de sus privilegios: su tendencia deformante al acaparamiento, en perjuicio de la gratuidad que es perceptible en otras formas de relación interpersonal y social, las cuales aportan mucho más y más concreto a la vida.

Si hago uso de categorías anteriormente definidas, la ideología = mentira es un fingimiento que ha perdido la gracia, que se impone como un instrumento de dominación, y se encadena con otras mentiras en una especie de gran *alegoría*: el gran teatro del mundo (Calderón), el circo mundial (Gómez de la Serna), las

“metaficciones” sobre una divinidad destructora; lo cual hace dudar, en consecuencia, de la misma realidad de lo real aunque/porque se afirma como verdad última.

A estas alturas deberíamos ser conscientes que incluso los textos sagrados contienen mentiras. El recurso a la autoría de un personaje afamado para que “preste” su autoridad a un texto podría ser considerado una ironía o un juego entre autor/a y lectores/as, cuando ambas partes estuvieran al tanto sobre el código del fingimiento. Pero los textos llamados *pseudoepígrafos* o pseudónimos por la exégesis histórico-crítica, en el Primer Testamento (p.ej., los Proverbios de Salomón), la literatura intertestamentaria (Libro de Henoc, Apocalipsis de Esdras, Testamentos de los Doce Patriarcas, etc.) y el Nuevo Testamento (cartas “deuteropaulinas”, es decir, atribuidas a Pablo posteriormente; las cartas de Pedro y Judas), no obedecen a ningún contrato entre quienes participan del hecho comunicativo, excepto entre quienes prefieren sostener sus prejuicios contra el desarrollo humano.

Algunas de esas atribuciones (p.ej. los salmos en nombre de David o los Proverbios de Salomón) son meros referentes para la clasificación de las obras, en el proceso de su edición durante siglos. La división del canon entre la autoría de Moisés, los profetas y Salomón representa simbólicamente las tradiciones de Israel en su conjunto. Otros han sido planeados cuidadosamente para hacer creíble la argucia, como ocurrió a fines del s. XVIII con los *cantos de Ossian*. Cumplen una función similar a los textos apócrifos que no fueron asumidos por la asamblea conjunta (*ekklesía katholikē*)¹⁷², a causa de sus presupuestos ideológicos. Pero éstos sí se colaron en el canon y han permanecido en él durante quince siglos, por lo cual su efecto es irreversible, de igual modo que Ossian contribuye a explicar el gusto prerromántico. En cualquier caso, la razón principal para que me ocupe de la pseudominia en los textos canónicos no es un pretexto para solicitar que sean borrados o excluidos de las bibliotecas¹⁷³.

¹⁷² El primero en usar el término *ekklesía katholikē* es IGNACIO DE ANTIOQUÍA, para significar el conjunto de la asamblea cristiana (*Smyrn.*, 8, 2). Poco después aparece también en el acta sobre el *Martyrium Polycarpi* (ibid., 672-687) escrito en forma de carta por la iglesia de Esmirna a la asamblea conjunta que se reúne en todo el mundo habitado, cuyo pastor es Jesús (*Martyr. Polic.* 19, 2).

¹⁷³ Aunque nada menos que KURT ALAND se planteó seriamente el estatus que correspondía a algunos de esos textos, al mismo tiempo que se opuso a una ampliación del canon, por fidelidad a la tradición,

La eficacia del artificio depende de que no sea reconocido por quienes lo reciben. Pero el caso es que la investigación histórico-crítica ha desvelado el engaño, junto con sus intenciones probables en el contexto donde se produjeron¹⁷⁴. Ciertamente que el estudio sobre la redacción de los textos sagrados (*Redaktionsgeschichte*) otorga mayor relevancia a la comunidad donde se escribieron, de acuerdo con la cultura de su época, que a una autoría individual admirada por el occidente moderno. Sin embargo, la pseudoepigrafía pertenece al catálogo de instrumentos falaces al servicio de la persuasión, junto con los sofismas que hacen suponer verdadera y veraz una conclusión a partir de una premisa que el-la autor sabía falsa¹⁷⁵. Habrá que reconocerlo para no dejarse arrastrar a un trato general con los demás textos que fuera preformado por el supuesto de una “fabulación piadosa”. La hermenéutica posmoderna se resigna fácilmente a la disolución de la memoria en el magma de la imaginación mitológica. El descubrimiento de que tal o cual carta sea un fiasco sirve de pretexto para juzgar que el conjunto del Nuevo Testamento sea ideología pura.

De hecho, el análisis de los evangelios durante varias décadas ha tendido hacia el extremo contrario a donde lo había llevado el dogmatismo durante muchos siglos; desde la sublime ignorancia sobre el contexto y la audiencia implícita del texto, hasta la indiferencia respecto a la intención de sus autores y transmisores, en el rastreo de

en *The Problem of the New Testament Canon*, Londres, A. R. Mowbray, 1962, 24-25. La cuestión fue abordada directamente por ALAND en varios artículos, el primero de los cuales es “The Problem of Anonymity and Pseudonymity in Christian Literature of the First Two Centuries”, *Journal of Theological Studies*, 12 (1961), 39-49, reimp. en ALAND et al., *The Authorship and Integrity of the New Testament: Some Recent Studies*, Londres, SPCK, 1965.

¹⁷⁴ Puede encontrarse un panorama completo sobre la crítica, aunque no reciente, en DONALD GUTHRIE, “The Development of the Idea of Canonical Pseudepigrapha in New Testament Criticism” (1962), ALAND et al., *The Authorship and Integrity of the New Testament: Some Recent Studies*, Londres, SPCK, 1965, 14-39, <http://www.bombaxo.com/Guthrie.html>; y una visión general sobre el problema de la falsificación en BRUCE M. METZGER, “Literary Forgeries and Canonical Pseudepigrapha”, *JBL*, 91 (1972), 3-24.

¹⁷⁵ TERRY L. WILDER revisa los argumentos hasta la exégesis más reciente y analiza las cartas deuteropaulinas (Col, Ef, 2Tel, 1Tim, 2Tim) con la intención de averiguar si sus autores tenían o no la intención de engañar, “The Disputed New Testament Letters”, en id., *Pseudonymity, the New Testament, and Deception: An Inquiry into Intention and Reception*, Lanham, UP of America, 2004, 217-244. Su conclusión es que, al menos, no puede afirmarse que no quisieran hacerlo. La comunicación epistolar era una extensión de la persona que la hacía presente casi físicamente ante su audiencia. Por tanto, solicita a sus receptores un alto grado de confianza. Aunque en el contexto romano-helenístico se dieron casos de pseudonimia no orientada al engaño, sino al juego estético, sin embargo, tales prácticas eran consideradas fraudulentas y rechazadas por las iglesias durante el s. II y, con toda probabilidad en el I. Dicho en román paladino, efectivamente, engañaron a su audiencia próxima y a la más lejana (cf. *ibid.*, 235).

unos cuantos dichos que puedan ser catalogados como *ipsissima vox* o *verba lesu*. ¿Es el Nuevo Testamento un servicio a la fundamentación en el proceso de la búsqueda compartida de la verdad, con ayuda de la fe y de la razón? ¿O es un envoltorio pegajoso que sólo un sabio gnóstico puede penetrar?

Los evangelios, comenzando por Marcos, recogen las tradiciones orales, originariamente autobiográficas, de quienes *se encontraron con Jesús*, y las integran en la secuencia de una historia coherente, una vida narrada, a la vez que se confrontan con la memoria *parcial* de las comunidades. De hecho, Mateo y Lucas añadieron muchas memorias de una fuente común (el documento Q) o de otras (M, L), las cuales Marcos no conoció o dejó de lado, por cuanto había seleccionado más hechos que dichos para componer un relato breve de la vida de Jesús.

Antes que ellos, entre el 49 y el 54, las cartas de Pablo se dirigen a una red naciente de iglesias por el Mediterráneo oriental, incluyendo Roma. Nos ofrecen un panorama alentador sobre el dinamismo del Espíritu en el diálogo entre la predicación apostólica, las tradiciones orales sobre Jesús, a través de personas o grupos diversos, y una abundancia de carismas comunitarios que ejercen distintos servicios en las asambleas cristianas. En tal sentido, aunque fueran redactados por autores individuales, las cartas y los evangelios son el fruto de un proceso asambleario que se caracteriza por el deseo común de recuperar la memoria histórica sobre ese Jesús en quien confían.

Como consecuencia, es posible afirmar que la búsqueda actual acerca del Jesús histórico (*Leben-Jesu Forschung, New Quest, Third Quest*) retoma el hilo de los orígenes, con un sentido más crítico, en proporción a las manipulaciones que fabricaron los poderosos de turno durante mil quinientos años: las visiones persecutorias y la maldición contra los enemigos, internos y externos; el Pantocrátor, señor del universo, que programa la exaltación de unos y la humillación de la mayoría de la humanidad. Un verdadero horror.

No es casual que algunos textos pseudónimos pretendieran introducir o amplificar temas y símbolos que parecían estar ausentes de los evangelios: el odio a los impíos, ante la expectativa inminente del fin del mundo (2Tes, Jud), la minusvaloración y

sometimiento de las mujeres, junto con los esclavos, a causa de una prosopopeya “superior” del ministerio (los códigos domésticos Tit 2, 1-8; 1Tim 2, 8-15; 1Tim 5, 1-16; cf. Mc 10, 42-45 par. Mt; Lc 22, 25-27), el cual había sido llamado a servir *como ellas y ellos*; la protología diluviana y una pedagogía del *castigo divino* (2Pe)¹⁷⁶, la promesa de venganza que reproduce los mismos horrores que sufrieron las víctimas, contra sus agresores (Ap).

Es un desembarco con armas y bagajes de las rivalidades miméticas y del apocalipticismo violento en la tradición cristiana. El hecho de que describieran unas *constantes* sociológicas (organización sectaria, ambición de dominio) no significa que estén libres de la crítica, como si fueran transcripción del mensaje divino. Nos ayudan a discernir, a través del contraste, la singularidad de la vida narrada de Jesús, así como su interpelación a las culturas contemporáneas, en medio de nuestras crisis y de una catástrofe ecológica no fantaseada. Forman parte de nuestra memoria canónica, como las maldiciones de Dante contra sus enemigos, condenados *por él* al infierno, en la posición de un demiurgo bienintencionado, pero falaz. El problema sigue siendo cuál sea el camino para salir de una condena predestinada.

La interpretación de los evangelios a lo largo de dos mil años ha colaborado gratuitamente –sobre todo si pensamos en el legado de generaciones pasadas que ya no están entre nosotros para disfrutarlo- para que nos acerquemos a cualquier texto con más discernimiento. En el texto mismo podemos encontrar las señales necesarias al fin de sostener seriamente tal demanda: uno de los caminos para buscar la verdad, además de la práctica, además de la fe vivida y la razón argumentada, es la crítica de la mentira como primer elemento de la ideología, sobre todo aquella que no es producida para defenderse de una acusación, sino para ocultar la realidad subsistente en otras personas, hasta aniquilar incluso su memoria: las mujeres en una sociedad patriarcal, los esclavos bajo un sistema esclavista, los disidentes en un orden

¹⁷⁶ Es también cierto que las cartas deuteropaulinas o pseudonímicas reflejan una cristología desarrollada en algunos aspectos: el Cristo cósmico, la redención universal. Sobre todo, Ef, Col y 1Ped han proporcionado hermosas metáforas a la eclesiología. Ahora bien, lo que en Pablo son atisbos de autoritarismo, dulcificados por sus apelaciones personales, en esas cartas se han convertido en sistema, al mismo tiempo que ocultan una diversidad real, la cual no ha desaparecido nunca de las iglesias en dos milenios de historia.

totalitario, los inmigrantes en el marco de una globalización unilateral, que no reconoce su infinita dignidad. La realidad de su padecimiento o de su gozo, de su capacidad reprimida, de su palabra-acción (heb. *dabar*) irreprimible, de su existencia doblemente oscurecida por la represión y el olvido¹⁷⁷. Pero la recuperación de la memoria olvidada no es sólo una empresa de investigación a cargo de unos cuantos expertos. Incumbe a cada persona. Lo que no hemos vivido o reconocido nos es ofrecido por los demás, si *escuchamos*.

No puede ocultarse el profundo contraste entre la herencia de la modernización y el aprendizaje histórico que, además de criticar sus efectos, propone otros mundos alternativos. El poder de la memoria en cada vida narrada, la fuerza de la acción comunicativa, que culmina en obras de valor transcultural, el arraigo de la experiencia interpersonal, se fundan en compromisos que implican algo más que un ideal subjetivo o un mundo virtual.

Este ensayo se dedica a sacar a la luz el sentido del canon humano, desde sus raíces: el desarrollo infantil, el cuerpo, la vida, la relación interpersonal que nos constituye desde antes de nacer. Todo es gratuito, pero todo depende de el-la otro, porque somos radicalmente vulnerables. No es que la mística sea un subproducto del miedo, sino que el amor ha demostrado ser lo único razonable.

Utopía en forma de parábola

a. Los viajes de Tomás Moro (o los que hubiera querido hacer)

¹⁷⁷ RICOEUR culmina una reflexión sobre “la solidaridad entre totalidad, mentira y poder” proponiendo “las tareas de un espíritu de verdad”: 1) “A nivel de la vida concreta de una civilización, el espíritu de verdad consiste en respetar la complejidad de los órdenes de verdad; es el reconocimiento de la pluralidad [...]”. 2) “La autonomía de la investigación científica [...]”. 3) “La repugnancia del arte y de la literatura respecto de la apologética clerical y política; no hay que precipitarse en prescribir una eficacia próxima a las artes; la mentira se introduce a través de esta pasión por ser útil o edificante [...]”. 4) “Una reflexión sobre la relación entre el poder totalitario y la mentira tendrá que esbozar una crítica útil de la conciencia política [...] Hay que desenmascarar como mentirosa la idea de una política como *ciencia* [...]”. 5) “Finalmente, los cristianos han de recobrar el sentido *escatológico* de la unidad de lo verdadero, el significado de aquel ‘último día’ que a la vez ‘vendrá como un ladrón’ y cumplirá la ‘historia’, ‘recapitulando todas las cosas en Cristo’ [...] La escatología es la curación de lo clerical [...]” RICOEUR, “Verdad en la acción histórica. Palabra y praxis”, *Historia y verdad*, Madrid, Encuentro, 1990 (1955), 168.

Tanto la palabra *utopía* como el prototipo del género literario que se dedica a su representación fantástica proceden directamente de la creatividad de Tomás Moro (1516) en el marco del humanismo renacentista¹⁷⁸. Sin embargo, no hace más que recoger las incitaciones de los primeros relatos de viajes a mundos exóticos.

Las navegaciones atlánticas, después de cruzar las columnas de Hércules, que emprendieron el cartaginés Hannón costearo África hasta el golfo de Guinea, ca. VI a.C. (el *Periplo*), y el griego Piteas en busca de estaño a Britannia, hasta más allá de la Isla de Thule (¿Islandia?), alrededor del s. IV a.C., han sido recuperadas a partir de las citas de geógrafos posteriores, quienes no escondían su incredulidad ante detalles que nos parecen corrientes: los icebergs, los gorilas. En dirección hacia el Lejano Oriente, el diario de Marco Polo superó los límites de Alejandro Magno. Rumbo a occidente, quizás el testimonio reciente de Colón¹⁷⁹ y con seguridad otro más difundido en su época, el de Americo Vespuccio (1507), fueron conocidos por Moro. A estos clásicos de la aventura se suman las tradiciones populares en relatos maravillosos sobre los confines del mundo: la Isla de los Afortunados de San Brendán, el país de Jauja, el reino del Preste Juan.

Los relatos de viajes no son totalmente ficticios, pero acomodan la realidad contemplada a los esquemas del propio mundo. Las imágenes del Nuevo Mundo nacen ya viejas, como una película del cine mudo. Era necesario que la cultura desarrollara la capacidad de escucha y el testimonio acerca de las *otras vidas*, gracias a las técnicas de la novela moderna y del diario de campo, para que pudiera ensayar la narración de las vidas ajenas con sus propias voces y perspectivas. Moro no ignora los defectos de la visión occidental. De similar modo que Voltaire o Cadalso, posteriormente, hace ironía sobre la propia subjetividad y el etnocentrismo. Usa de los

¹⁷⁸ Vid. un panorama del género literario en RAYMOND TROUSSON, *Historia de la literatura utópica: Viajes a países inexistentes*, Barcelona, Península, 1995; todavía más abarcadora es la investigación monumental sobre el utopismo de FRANK E. MANUEL, FRITZIE P. MANUEL, *El pensamiento utópico en la cultura occidental*, 3 ts., Madrid, Taurus, 1984. Una obra a caballo entre las dos anteriores, ROGELIO BLANCO MARTÍNEZ, *La Ciudad ausente: Utopía y utopismo en el pensamiento occidental*, Madrid, Akal, 2000. Hacemos uso de la ed. de HENRY MORLEY, THOMAS MORE, *Utopia*, Londres, Cassell & Company, 1901, disponible en www.gutenberg.net

¹⁷⁹ A través de PEDRO MÁRTIR DE ANGLERÍA, *De orbe novo Decades* (1511, 1516², etc.).

personajes exóticos para ofrecer una visión distinta de la cultura europea: la crítica moriana.

b. La fantasía idealista de Tomás Moro (que él quiso burlar)

Todavía más influyentes en la inventiva de Tomás Moro debieron de ser los mitos antiguos acerca de la perfección perdida: la edad de oro según Hesíodo; los relatos sobre la Atlántida y sobre la Atenas arcaica, puestos en boca de Critias por Platón en el diálogo homónimo; la Arcadia bucólica que inventaron los poetas en la mayor urbe de su tiempo: Roma¹⁸⁰. La imaginación de un mundo perfecto va de la mano con la tendencia a trasponerlo automáticamente desde el pasado (imaginario) al futuro (proyectado), sea por medio de la mera representación, sea a través de un programa violento e imperativo contra los perjudicados (tiranía, exclusión, misoginia, eugenesia, etc.), como hizo la *República* de Platón¹⁸¹. La nostalgia del paraíso perdido se hace sentir en la impronta fantástica con que el neoplatonismo se empeñó en diseñar una sociedad *a imitación de las ideas*: la *Ciudad del Sol* de Campanella; la *Nueva Atlántida* de Francis Bacon; y un largo etcétera¹⁸².

En buena medida, la *Utopía* de Moro, además de ser ocasión, durante su primera parte, para la crítica contra la injusticia instituida en el ámbito de la Cristiandad, contiene una parodia (autocrítica) de la fantasía idealista, la cual ha caracterizado a los aspirantes al poder con la pretensión de construir un mundo perfecto *desde arriba*. En el ámbito occidental, tal ideología había suplantado al conocimiento histórico sobre los procesos que pueden favorecer el desarrollo humano en una sociedad real¹⁸³.

¹⁸⁰ Vid. HUGO FRANCISCO BAUZA, *El imaginario clásico: Edad de Oro, Utopía y Arcadia*, Santiago de Compostela, Univ. de Santiago, 1993.

¹⁸¹ Vid. KARL POPPER, *La sociedad abierta y sus enemigos*, 93 ss. La *República* contradice la afirmación de un diálogo anterior, *Gorgias*: “la justicia es igualdad”, como pensaban la mayoría de los atenienses (*isonomía* e *isegoría*) y concuerda “con la naturaleza misma”, decía SÓCRATES. Cf. BENITA BENÉITEZ, “La ciudadanía de la democracia ateniense”, *Foro interno*, 5 (2005), 37-58; ROBIN LANE FOX, *El mundo clásico: La epopeya de Grecia y Roma*, Barcelona, Crítica, 2007.

¹⁸² Vid. acerca del urbanismo utópico, aunque se limita a sus primeras manifestaciones, F. E. MANUEL, F. P. MANUEL, “Una *Cittá Felice* para arquitectos y filósofos”, en id. *El pensamiento utópico en el mundo occidental*, I, 214-257.

¹⁸³ El filósofo prevalece sobre el viajero en la descripción que hace MORO de su personaje protagonista: “This Raphael, who from his family carries the name of Hythloday, is not ignorant of the Latin tongue, but

Un ensayo del comparatista Cioranescu acerca de la utopía, situado en la cultura europea del segundo tercio del s. XX, aprovecha la ocasión para denunciar los hábitos de la ingeniería social, tanto en su versión capitalista como en la comunista:

No será inútil señalar, como ya se ha hecho con frecuencia, el carácter totalitario de la ficción utópica. Entendemos por ello la organización piramidal de una república más o menos celosa de sus derechos, aunque regida en todo caso por una serie de principios que forman un sistema coherente que muy a menudo pueden ser reducidos a un solo principio fundamental. Por otro lado, existe una predilección manifiesta por las soluciones drásticas que no admiten ninguna excepción, por la supresión radical de la duda y de la oposición a los principios, por la perfecta conformidad del fin con los medios y de los gobernantes con los gobernados [... Por eso] la utopía incita a menudo a los críticos a comparar sus estructuras con el círculo o la pirámide. Sería tal vez más exacto decir que el esquema de la república es un vasto organigrama. Todas las fuerzas vitales de la nación están al servicio de una empresa ideológica o de un *primum movens* considerado como la fuente de la felicidad; y el organigrama conduce a través de su cúpula, antes que a un jefe, a la ley o el triunfo que simboliza esta felicidad¹⁸⁴.

Cioranescu describe irónicamente el efecto de la racionalización burocrática y de la modernización sobre sociedades devoradas por el sistema político y/o por el sistema económico. La centralización sistémica y la ausencia de libertad en condiciones de artificiosa felicidad son tan características del socialismo real como de la empresa capitalista rigurosamente jerarquizada.

Pero la genealogía del utopismo se remonta a las primeras grandes planificaciones del urbanismo idealista. En vez de ocuparse en una corrección de la democracia, como hizo Sócrates, la vía platónica consiste en su negación, junto con el

is eminently learned in the Greek, having applied himself more particularly to that than to the former, because he had given himself much to philosophy, in which he knew that the Romans have left us nothing that is valuable, except what is to be found in Seneca and Cicero. He is a Portuguese by birth, and was so desirous of seeing the world, that he divided his estate among his brothers, ran the same hazard as Americus Vesputius". Luego el autor apela a la admiración de Hythloday por Platón, pero se hace notoria la renuencia del personaje a convertirse en consejero del rey: bastaría con publicar libros, si los reyes se hicieran filósofos. El narrador (contrafigura de MORO) parece identificarse con la llamada al compromiso, a diferencia del utopismo. Hythlodeo prefiere el idealismo de Platón y la fantasía utópica, aunque al exponerla demuestra que no era perfecta.

¹⁸⁴ ALEJANDRO CIORANESCU, "El proceso de la utopía: El porvenir del pasado", ed. de LILICA VICU BREU, en PEDRO AULLÓN DE HARO (coord.), *Teoría del humanismo*, 7 ts., Madrid, Verbum, 2009 (en prensa).

“mundo de la apariencia”, para inventar una esencia desencarnada o desencarnable. Hasta el tiempo de Moro y aún después, la obra de Platón había pulido la lente deformante con que el medievo contemplaría la esperanza cristiana de justicia en la tierra, al menos a los ojos de las élites. A causa de esa refracción, los gobernantes *capiti Christi* se resignaron a legitimar el feudalismo –a la manera de don Quijote- con categorías idealizadoras. El estamento clerical vendría a ocupar el piso otorgado a los filósofos en la ciudad ideal, entre los *bellatores* y los *laboratores*¹⁸⁵. Los movimientos de vida monástica en occidente, a pesar de su constante preocupación por imitar las actitudes de Jesús y reflejar la comunión entre ángeles y santos en su comunidad ideal, vinieron a reproducir los hábitos económicos de la economía feudal, si no a agravarlos en muchos casos, que la Historia social aplicada al medievo ha sacado a la luz¹⁸⁶.

También era posible a nuestro guía, Tomás Moro, encontrar precedentes clásicos para esta otra veta, desde la burla de los programas elitistas sobre la ciudad ideal en *Las aves* de Aristófanes; hasta la parodia de los viajes exploratorios y de los mundos inverosímiles que realizó Luciano de Samósata en *Relatos verídicos* (*Alēthōn diēgēmátōn*). Casi contemporánea de Moro es una visión grotesca de la fiesta aldeana, en las antípodas de la urbanidad platónica, protagonizada por los gigantes Gargantúa y Pantagruel, donde aparece, además, la Abadía de Thelema: una alternativa humanista, entre burlas y veras, al monacato y la censura eclesiástica sobre las universidades, escrita por el médico François Rabelais. De tal manera, el autor se anticipa a todos los prototipos de “felicidad clausurada”, jerarquizada, cristalográfica, que vinieron después: p.ej. el grave y pétreo *Juego de los abalorios* de Hermann Hesse. Los últimos tres libros de la serie rabelaisiana parodian, antes que Moro, el viaje en busca del paraíso, al mismo tiempo que se burlan de la religiosidad penitencial (p.ej., cierto grupo que se gana el sustento pidiendo ser golpeados).

¹⁸⁵ Vid. JACQUES LE GOFF, *Los intelectuales en la Edad Media*, Barcelona, Gedisa, 1986 (1957); *La civilización del occidente medieval*, Barcelona, Paidós, 2002 (1962); GEORGE DUBY, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Madrid, Taurus, 1991 (1978).

¹⁸⁶ Vid. GEORGES DUBY, “El monaquismo y la economía rural”, en id., *Hombres y estructuras de la Edad Media*, Madrid, Siglo XXI, 1993⁴, 127-287.

Mejor que “contra-utopías”, como las que veremos oponerse en siglos posteriores a la ilusión cientifista del progreso, en tonos mucho más agrios, estas obras, incluyendo a Tomás Moro, dan cauce a una fantasía cómica que no pretende pasar por verosímil ni formular un programa, sino expresar deseos universales: una era de abundancia, libre de dominaciones en nombre de lo sagrado o de fanatismos en nombre del ideal. Añadamos a la lista el antes comentado *Persiles*, de Cervantes, junto con algunas vetas de la novela griega en que se inspira¹⁸⁷. Todavía ahora lo sigue cantando el *Imagine* de John Lennon.

c. Apocalíptica, milenarismo y sueños de poder

Apocalipticismo es el término usado para designar aquellas corrientes culturales, sociales y políticas en Mesopotamia y Persia, el mundo griego, helenístico y bizantino, el judaísmo, el cristianismo o el Islam que produjeron tanto las diversas formas de literatura apocalíptica, como el género de los apocalipsis propiamente dichos¹⁸⁸.

En el conjunto de la literatura apocalíptica, que incluye poemas como los Salmos de Salomón, escritos legales como el Documento de Damasco o la Regla de la Comunidad de Qumrán, profecías como Is 23-27, los *Oráculos sibilinos*, etc., podemos rastrear formas y temas en común con las utopías antiguas (los mitos platónicos, la edad de oro), que podríamos denominar *serias*, y con la utopía cómico-carnavalesca, ambas posteriormente modeladas por la obra de Tomás Moro. Pero aun la misma temática cambia profundamente de color a causa de la investidura violenta: lo serio se viste de trágico, la parodia se convierte en sátira destructora. Sea por medio de una guerra para la que se prepara un grupo de adeptos, sea a través de una catástrofe colosal, la violencia sagrada es uno de los núcleos ideológicos del apocalipticismo.

¹⁸⁷ CARLOS GARCÍA GUAL, *Los orígenes de la novela*, Madrid, Istmo, 1988² (1972), 150-151.

¹⁸⁸ Vid. BERNARD MCGINN, JOHN J. COLLINS, STEPHEN J. STEIN (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*, 3 ts., Nueva York, Continuum, 1998; NORMAN COHN, *El cosmos, el caos y el mundo venidero: Las antiguas raíces de la fe apocalíptica*, Barcelona, Crítica, 1995 (1993). Cf. un estudio más detallado en mi libro *Memoria y esperanza*.

De ahí que Norman Cohn haya investigado sus raíces en las ideologías legitimistas que oponían el orden del estado (egipcio *ma'at*) al caos social, especialmente en la épica de los dioses fundadores de ciudades, para instaurar la monarquía (el *Enuma elish*, los Vedas). No obstante, las peripecias del *gran relato apocalíptico*, el cual subyace a las diversas manifestaciones de su temática, al igual que al género propiamente dicho, parecen haberse originado en una matriz irania: la profecía de Zoroastro, la cual podría proceder de ca. 1200 a.C., aunque su cauce de mayor difusión fueron los emperadores persas aqueménidas, quizá Ciro, con certeza de Darío en adelante: la creación del mundo ordenado por una divinidad superior (Ahura Mazda, Ormuz), durante un “tiempo limitado” (el “tiempo de la mezcla”), que se dedica a escenificar el drama de la lucha entre el bien y el mal, hasta su final, con la victoria de Ahura Mazda sobre su gemelo maligno (Angra Mainyu), la resurrección de los muertos y la “creación milagrosa”. Muchos de los personajes que compusieron el drama en tradiciones posteriores ya estaban presentes: los arcángeles (Amesha Spenta), el diablo y sus ángeles, el escenario de una cosmología provisional (infierno, tierra, mundo intermedio, cielo) que es destruido por la prueba final.

Se ha sugerido que Zoroastro se inspiró en el poderoso y ancestral mito del combate para crear un mito del combate distinto y aún más poderoso. Y su creación ha perdurado hasta nuestros días. El núcleo mismo del zoroastrismo ha sido siempre un mito del combate; de hecho, incluso el guerrero divino figura en él en forma de salvador futuro, el *saoshyant* Asvat-ereta. Pero el mito tradicional, tal como se conocía en el antiguo Oriente Próximo, se ha trocado en una fe apocalíptica ¹⁸⁹.

Es interesante comprobar que el mito del combate y la fe apocalíptica, durante tres mil años, han elevado a una categoría semidivina determinados héroes que destacaron por su actividad beligerante contra el mal, ya sea en una lucha alegórica sobre las tendencias demoníacas en sí mismo, como el propio Zoroastro, ya sea en guerras de defensa y de conquista como las emprendidas por guerreros y

¹⁸⁹ COHN, El cosmos, el caos y el mundo venidero, 132.

emperadores, para sostener el orden del mundo. Lo difícil –aunque no imposible- es distinguirlos.

Un análisis narratológico de las fábulas con que se construye el género popular de aventuras en la actualidad (cómic, cine fantástico, juegos de rol en la *play-station*) daría por resultado que la mitología del combate apocalíptico sigue vigente, aunque se haya independizado, en apariencia, respecto de la actualidad histórica y de las grandes religiones. Sin embargo, la oratoria de los líderes mundiales que promueven salidas beligerantes a las crisis históricas se apoya en ese imaginario virtual para sostener como una fatalidad la re-sacralización de la violencia. Tendré ocasión de analizarlo más adelante.

a) Milenarismos

El Apocalipsis joánico sirvió de enlace entre el apocalipticismo de raíces orientales y sus nuevas versiones en el milenarismo cristiano, por cuanto daba pie a pronosticar una intervención divina en la Historia anterior al fin del mundo, con el propósito de establecer un “reino de mil años”¹⁹⁰, durante los cuales la tierra quedaría en poder de los justos:

Luego vi a un Angel que bajaba del cielo y tenía en su mano la llave del Abismo y una gran cadena. Dominó al Dragon, la Serpiente antigua –que es el Diablo y Satanás- y lo encadenó por mil años. Lo arrojó al Abismo, lo encerró y puso encima los sellos, para que no seduzca más a las naciones hasta que se cumplan los mil años. Después tiene que ser soltado por poco tiempo. Luego vi unos tronos, y se sentaron en ellos, y se les dio el poder de juzgar; vi también las almas de los que fueron decapitados por el testimonio de Jesús y la Palabra de Dios, y a todos los que no adoraron a la Bestia ni a su imagen, y no aceptaron la marca en su frente o en su mano;

¹⁹⁰ La periodización mítica evoca una imagen similar en el zoroastrismo, una vez que se hubo instalado el imperio de la dinastía persa aqueménida. Pero es más directa la referencia intertextual al libro de los Jubileos, donde comienzan a perfilarse las tradiciones apocalípticas judías, vid. GONZALO ARANDA PÉREZ, “Los mil años en el libro de los Jubileos y Ap 20, 1-10”, *Estudios Bíblicos*, 57 (1999), 39-60. “En Ap 20, 1-10 encontramos eco de los tres temas de Jub [23, 26-31]: 1) La expresión “mil años” empleada en contexto escatológico, que, en su literalidad, sólo se encuentra en Jubileos antes que en Apocalipsis. 2) La privación de poder que durante ese tiempo sufre el demonio (cf. Ap 20, 1-3.7). 3) La exaltación de los fieles a Dios –o a Cristo- frente a sus enemigos (cf. Ap 20, 4-6)” *ibid.*, 43.

revivieron y reinaron con Cristo mil años. Los demás muertos no revivieron hasta que se acabaron los mil años. Es la primera resurrección. Dichoso y santo el que participa en la primera resurrección; la segunda muerte no tiene poder sobre éstos, sino que serán Sacerdotes de Dios y de Cristo y reinarán con él mil años Ap 20, 1-6.

Muchos cristianos sometidos a persecución, desde el s. II hasta la interpretación histórica de Agustín en *De civitate Dei*, tendieron a transformar la expectación escatológica acerca del retorno de Jesús (la *parusía*), el rescate de la muchedumbre (Mc 13, 24-27 ss.) y el juicio final (Mt 25) en un reportaje de la venganza¹⁹¹ o en una ambición ansiosa de dominio. La instauración del “reino de los mil años” no tendría como agente al Hijo del humano, sino las mismas potencias celestiales (ángeles vs. Satán) que protagonizaban la literatura apocalíptica *de resistencia* judía frente a la helenización forzosa, desde los ss. III-II a. C. (libro de Daniel, ciclo de Henoc).

El modo en que se concretasen tales figuras sólo podía ser un remedo de la *guerra total*, aunque quienes esperan el triunfo de los justos se coloquen en la situación de testigos no violentos, cuya única misión es resistir pasivamente hasta el final. La diferencia entre:

- los apocalipsis que anuncian un combate entre justos e impíos (*Apocalipsis de los animales*, en el *Libro de las visiones/sueños*, 1Hen 83-90¹⁹²; *Apocalipsis de las (diez) semanas: Libro de enseñanzas y castigos*, 1Hen 93, 3-13; 91, 12-17¹⁹³), al menos desde la época de la revolución macabea;
- y aquellos que contemplan en visión el poder de los ángeles (Dn 10, 1 – 12, 13; *Asunción de Moisés*; *Apocalipsis de Juan*) o el poder de Dios (*IV Esdras*) en su favor, no se distingue por los efectos (la aniquilación de los impíos), sino por la actitud de los mártires confiados en la resurrección y el juicio final¹⁹⁴.

¹⁹¹ El juicio de condenación según *Ap Pedro* 20-33, *Ap Baruc* 13 y 16; que no se detiene ni ante la repetida plegaria del justo: *IV Esdras*.

¹⁹² FEDERICO CORRIENTE, ANTONIO PIÑERO (eds.), *Libro 1 de Henoc*, en A. DIEZ MACHO et al. (eds.), *Apócrifos del AT*, IV. *Ciclo de Henoc*, Madrid, Cristiandad, 1984, 109-123.

¹⁹³ *ibid.*, 125-127.

¹⁹⁴ Vid. ADELA YARBRO COLLINS, “The Political Perspective of the Revelation to John”, en *id*, *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism*, Leiden, Brill, 2000, 198-217. Ambas formas, la revolución contra el poder impío y la guerra escatológica entre un ejército de ángeles y otro de demonios, entre los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas, se combinan en el imaginario de la

Un análisis a bulto podría incluso identificar sus objetivos, aunque las visiones de IV Esdras (y parcialmente de Baruc) demuestran una solidaridad con la *masa damnata* hasta entonces desconocida; por lo cual superan el esquema dualista y reductor del Apocalipsis juánico, a pesar de su imaginería sublime¹⁹⁵. Más grave me parece que ese raudal inventivo no permitiera un análisis de la realidad histórica para identificar las causas autóctonas del genocidio provocado por dos guerras sucesivas contra el imperio (67-74 y 132-135 d.C.), así como los medios para responder a la política represiva del imperio romano contra los asambleas cristianas, que comenzó por otro genocidio anterior, en la Roma de Nerón (64 d.C.), y se reprodujo en el oriente del imperio durante el gobierno del emperador Domiciano (90-95 d.C.). La resistencia podía ser activa, de acuerdo con los evangelios, pero en tal caso tendría que consistir en un aprendizaje sobre los medios que pueden conducir al buen fin.

Si los medios para llegar a ese fin son confiados al lado siniestro del Misterio, a través de una proyección fantástica, entonces cabe asegurar con certeza que el fin nunca se realizará. No obstante, la utopía del reino milenarista se nutre de una escatología *terrena*, cuyas imágenes proceden de la profecía exílica o del temprano postexilio (Deutero y Trito Isaías). Justino en el *Diálogo con Trifón* e Ireneo en su *Refutación* se apoyaron en la esperanza milenarista para confrontar el gnosticismo, el cual resultaba de otra acción evasiva: el odio al cuerpo y al mundo imperfecto, la separación de una casta de “espirituales” que denigran las necesidades humanas y la humanidad necesitada como “carneales”. La mayor parte de la patrística en los ss. IV y V demuestra haber encajado esa influencia de raíces gnósticas, a través del impacto provocado por el monacato y el eremitismo en el desierto¹⁹⁶.

La dualización creciente de la esperanza y el futuro imaginado, finalmente canonizada junto con el *Apocalipsis* de Juan, no ha permitido que la imagen del reino milenarista pudiera generalizarse. En gran medida, la transición del bajo imperio al

comunidad de Qumrán (el Rollo de la Guerra, los pesharim, etc.); y, posteriormente, en el imaginario medieval de la Cristiandad.

¹⁹⁵ No es mi intención rechazar como si fuera espúreo el Apocalipsis de Juan, sino más bien llamar a la prudencia hermenéutica, para que podamos interpretar sus formas sin convertirlo en un arma de la violencia sagrada o del dominio sin fin, vid. XABIER PIKAZA (ed.), *Apocalipsis*, Estella, Verbo Divino, 1999.

¹⁹⁶ Cf. una explicación sobre el ascetismo y el milenarismo en mi libro *Memoria y esperanza*.

medieval se representa simbólicamente a través del protagonismo desmesurado que alcanzó el libro del Apocalipsis, en desmedro de los evangelios. Es comentado por el Beato de Liébana a finales del s. VIII (*Commentarium in Apocalypsin*, ca. 776-786), en un contexto polémico dentro de la Iglesia visigótica, convertida en mozárabe dentro de una Hispania recién ocupada por un pequeño ejército bereber. El recurso a la guerra contra los invasores se justifica en la violencia prescrita por las tradiciones apocalípticas, en el mito de Santiago caudillo de las tropas cristianas (cuya estancia en España había sido desmentida incluso por san Isidoro) y el supuesto de una herejía en la Iglesia de Toledo: el adopcionismo¹⁹⁷. Además de las alucinantes iluminaciones al Beato por toda la Europa occidental, el Apocalipsis impregnó la imaginería románica, en las portadas de los templos, en los claustros de los monasterios, en los frescos del juicio final (muro de los pies), bajo la figura del Pantocrátor (ábside). La muchedumbre es aterrorizada por ser presunta víctima, en un círculo recursivo, mientras que el poder feudal es exaltado en su manifestación puramente dominadora y destructora, como un mensajero de la ira divina, al servicio del “buen fin”.

Desde entonces y a lo largo de la edad media, las diversas formas de monacato se han identificado con esa minoría de justos a quienes estaba reservado el reino de los mil años (Ap 20, 1-6), por sugerencia de Agustín (*Civitate Dei*, XX), especialmente cuando el poder de algunas órdenes (Cluny, el Císter) llegó a disputar el control de Europa a reyes y emperadores, gracias a su influjo sobre la organización de la teocracia pontificia (ss. XI-XIV). El rezo litúrgico y los comentarios al Apocalipsis celebran el reino de Dios en su espacio sagrado, frente al mundo impío: los musulmanes a las puertas de Europa, la masa de campesinos en un estatus inferior, inestable e impuro. La ilusión sanguinaria de las Cruzadas, a través de las cuales se canalizaba, hacia una muerte segura, el excedente de población que pudiera poner en peligro el orden feudal¹⁹⁸, fue un símbolo preferido por los artífices de tal cosmos, al

¹⁹⁷ La cristología del *homo assumptus* para explicar la Encarnación, que subraya la debilidad resistente y la pasión del Redentor bajo un poder extranjero, lo que en nuestro tiempo (tampoco en el suyo, después del concilio de Calcedonia) no era forzosamente herético.

¹⁹⁸ No se trata sólo de los miles de nobles sin herencia por el sistema del mayorazgo. Hay que considerar también las operaciones propagandísticas de predicadores que alentaron “la cruzada de los niños” y “la cruzada de los pobres”, para llegar antes al cielo.

que le faltaba la guinda de representar su majestad en Jerusalén. No es que en la tradición judeocristiana faltasen orientaciones para promover una reforma profunda del régimen feudal. Es que el mito del combate apocalíptico, de raíces persas, seguía siendo funcional para los asentados en un orden que se presumía profetizado, sagrado, estable.

Pero esas estrategias también produjeron su contrario, en una dialéctica ideológica de rivalidades violentas. Cuando más insoportable se hacía la presunción de que la estructura de una Iglesia feudal pudiera representar el reino divino en la tierra, *otros* milenaristas acudieron a la figura del mesías cesaro-papista Federico II. Los movimientos campesinos locales que pretendían liberarse de su *dominus* particular se ampararon en la misma profecía¹⁹⁹. Durante esos periodos se cultivan las utopías, además de la profecía apocalíptica acerca de cómo sería el reino de los mil años²⁰⁰, en beligerancia con quienes lo daban ya por establecido con el refrendo de las cruzadas. Entre ellas cabe destacar, por su prolongada herencia, la utopía de Joaquín de Fiore²⁰¹; y, por su referencia directa a la Nueva Jerusalén, la revolución anabaptista en la ciudad de Münster, que comenzó por la expulsión violenta de los católicos, después de confiscarles sus bienes, y concluyó en su arrasamiento por un ejército común de católicos y protestantes.

En la mayoría de las culturas, el *cronotopo* de la aventura en dirección a una *terra incognita* (el viaje al trasmundo), junto con el *descubrimiento* de una sociedad perfecta, donde la recta justicia es aparentemente compatible con una sinuosa crueldad contra los enemigos (la perfecta sociedad celeste, junto con los abismos reservados a los impíos), sirvieron de acicate para alentar proyectos colectivos que hoy catalogamos

¹⁹⁹ Vid. NORMAN COHN, *En pos del milenio: Milenaristas revolucionarios y anarquistas místicos de la Edad Media*, Madrid, Alianza, 1981 (1957, 1970).

²⁰⁰ XABIER PIKAZA, "Milenarismos cristianos", en ARMANDO J. BRAVO (ed.), *Apocalipsis, fin de la historia o utopía cristiana?*, Memorias del V Simposio Internacional, México, Universidad Iberoamericana, 1999, 169-196, trata sobre los diversos movimientos de tipo milenarista que se han sucedido en la Historia de la Iglesia. Los primeros, bajo el signo del (descenso del) Paráclito, que coinciden en situarse como profetas escatológicos: montanismo, maniqueísmo, Mahoma. Después, bajo el doble signo del Espíritu y el reino de los mil años: Joaquín de Fiore y los *fraticelli*, flagelantes, revueltas campesinas, Thomas Müntzer, la revolución anabaptista. Con más detalle, NORMAN COHN, *En pos del milenio*, cit.

²⁰¹ HENRI DE LUBAC centra su investigación en la estela del joaquinismo, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, 1. *De Joaquín a Schelling*, 2. *De Saint-Simon a nuestros días*, Madrid, Encuentro, 1989 (1979).

bajo ese rubro difuso de *milénarismos*. Un producto genial de tal imaginario sería la *Divina Comedia*, por cuanto fue capaz de recrear la cosmología jerárquica de su época con una enorme diversidad de rasgos humanos y con un valor estético comparable a las catedrales góticas.

Finalmente, quienes investigan los procesos revolucionarios a la búsqueda de constantes históricas, en la línea de Norman Cohn ²⁰² y Bryan Wilson ²⁰³, han tomado como tipo esa serie de ideologías que se basaron en el cumplimiento de la profecía apocalíptica sobre el fin de los tiempos –como hemos visto, después de un periodo idílico de mil años-, para adelantar el final o su intermedio a través de la violencia. En distintos momentos y contextos, el imaginario idealista de las élites se ha confrontado con una esperanza poco realista, que sólo catalogamos de popular por su medio de difusión, no por su ámbito de creación: un grupo de aspirantes al poder. En realidad, las visiones apocalípticas del cielo, los mundos intermedios, la tierra y el infierno, dentro de un universo rigurosamente jerarquizado, tienen una atribución compleja y refractaria, cuyas fuentes se encuentran en el chamanismo sometido a presión por los proyectos de centralización religiosa, en los imperios o en las monarquías, que los amenazaban como *desviados*²⁰⁴. No basta para explicarlas el sustrato del temor humano a la muerte.

Un brillante ensayo de Frank Kermode se plantea como “objetivo principal la tarea crítica de hallar sentido a algunas de las formas radicales de hallarle sentido al mundo. El apocalipsis y los temas afines muestran una extraordinaria longevidad. Esto es lo primero que puede decirse acerca de ellos; en segundo lugar, cabe señalar que dichos

²⁰² Los profetas “milénarios” que “prometen una transformación total de la existencia, un perfeccionamiento absoluto del mundo, encuentran con frecuencia inspiración en el espectáculo del sufrimiento, pero de un sufrimiento muy concreto, el que engendra la destrucción de un antiguo modo de vida con certidumbres y garantías conocidas” NORMAN COHN, *El cosmos, el caos y el mundo venidero*, 112, quien se refiere en esta cita a su propio libro *En pos del milenio*.

²⁰³ Vid. la investigación del sociólogo de la religión BRYAN R. WILSON, especializado en el estudio de las organizaciones religiosas (*sect, cult*), *Magic and the Millennium: A Sociological Study of Religious Movements of Protest among Tribal and Third-World Peoples*, Nueva York, Harper & Row, 1973, que interpreta bajo la etiqueta de milénaristas a los *cultos cargo* en Oceanía o al movimiento *rastafari* en Jamaica. Este investigador ha influido a su vez en los estudios sobre el contexto sociohistórico de los evangelios a cargo de JOHN-DOMINIQUE CROSSAN, *Jesús: Vida de un campesino judío*, Barcelona, Crítica, 1995 (1991).

²⁰⁴ Un estudio más extenso al inicio de mi libro *Memoria y esperanza*.

temas cambian [...] Los tipos apocalípticos –imperio, decadencia y renovación, progreso y catástrofe- se nutren de la historia y son la base de nuestras maneras de hallar sentido al mundo, desde el punto que ocupamos, el mismo medio”²⁰⁵. La apocalíptica es un modelo de mundo que se reproduce en situaciones de crisis, con la pretensión de proyectar “consonancia en la disonancia”, como todas las ficciones, dice el autor²⁰⁶.

No obstante, la idea de que el apocalipticismo sea una respuesta cultural a la ansiedad ante la muerte me parece demasiado general. Es más apropiado atribuir tal sentido al género trágico en cualquier cultura, como también hace Kermode. La causa probablemente estribe en el deslizamiento de su ensayo desde la crítica hacia el nihilismo, bajo el supuesto de que “la creencia final debe encontrarse en una ficción”²⁰⁷. En un mundo eterno (¿), la tragedia de Shakespeare representa “finales falsos, periodos humanos”. “Son investigaciones sobre la muerte en una época demasiado tardía para el apocalipsis, demasiado crítica para la profecía, una edad con mayor conciencia de que sus ficciones son ellas mismas modelos del diseño del hombre sobre el mundo”²⁰⁸. Kermode parece imitar de modo casi inconsciente el estilo retórico de los apocalipsis, para anunciar que “todo es mentira” (cf. supra, en este libro): debemos *agarrarnos a la forma* sin mitificarla, para no hundirnos en el caos.

De hecho, lo que termina por hacer Kermode es mitificar el caos, a diferencia del existencialismo creyente o ateo, que llama, por lo menos, al compromiso humano de *afirmar un proyecto de vida frente a la muerte*. En el presente ensayo, ese “proyecto de vida” no surge de la nada o del absurdo, sino que se apoya sobre una memoria plural y superabundante: las *vidas narradas* de mis semejantes, de quienes recibo mi propia existencia como una gracia (carisma, disposición a obrar, amor interpersonal),

²⁰⁵ F. KERMODE, *El sentido de un final: Estudios sobre la teoría de la ficción*, Barcelona, Gedisa, 1983 (1966-67), 36-37.

²⁰⁶ *ibid.* 62ss.

²⁰⁷ *ibid.* 43, para defender lo cual KERMODE se refiere a HANS VAHINGER y a NIETZSCHE, cf. *La voluntad de ilusión en Nietzsche y Verdad y mentira en un sentido extramoral*, respectivamente, Madrid, Tecnos, 1990

²⁰⁸ *ibid.* 91.

con el fin determinado de servir a la liberación de quienes eran sellados para la muerte por un fatalismo atroz.

b) Visiones y sueños de poder

Las *visiones* son apropiadas a los diversos géneros “apocalípticos”, aunque resulten todavía más indispensables para la construcción de los Apocalipsis propiamente dichos. Sirven de cauce para que actúe el narrador a manera de médium entre el contexto de la vida cotidiana, el mismo de su audiencia, en la encrucijada de una crisis histórica, y el trasmundo. Las visiones proporcionan una especie de “reportaje” acerca del mundo celestial y el mundo *intermedio* (entre cielo y tierra), en forma de viaje fantástico, para confirmar las profecías antiguas y añadir otras adaptadas al contexto más inmediato. Ese peculiar procedimiento procede de un marco ritual donde las visiones se producían en vivo y en directo: los ritos chamánicos en cualquier religión.

A pesar de una terminología oscilante en determinados contextos y culturas²⁰⁹, los “sueños” y las “visiones” no se confunden. Para empezar, un sueño carece del espacio público donde pueda ser recibido por una audiencia. Por lo general, los sueños premonitorios atañen al individuo a quien van dirigidos, junto con las interpretaciones que puedan proponerse. Pero hay sueños significativos que sus portadores consideran válidos para interpretar la situación histórica en la que participan, junto con su familia, su comunidad o su pueblo. Los *sueños de poder* han constituido un subgénero en la literatura universal, en tanto que servían para ilustrar las biografías de los héroes y de quienes imitaban los relatos heroicos. Los sueños “históricos” de Alejandro Magno o de César, el *Sueño de Escipión*, los sueños con que Constantino justifica sus estrategias para conquistar el imperio, tanto en el plano religioso como en el militar, se alimentan de un imaginario narrativo en que los modelos de la subjetividad eran guiados por divinidades al éxito de sus deseos o, por

²⁰⁹ P.ej. el Libro de las visiones/sueños en el ciclo de Henoc: 1Hen 83-90; y la hendfádis “visiones y sueños” en el libro de Daniel, Dn 1, 17; 4, 9; 7, 1.

el contrario, al fracaso, de similar modo que los sueños “míticos” de Gilgamesh, Aquiles y Odiseo, de los héroes trágicos, de Jacob y de José.

Aunque haya sido poco apreciado por la psicología profunda, el estudio de la *libido dominandi*²¹⁰ pone de manifiesto una tendencia común de los sueños de poder con las utopías y con la apocalíptica: la imaginación del triunfo individual reviste de una inquietante irrealidad incluso las más justas esperanzas y los deseos universales de la humanidad. La justificación de la violencia y la supremacía de unos grupos sociales sobre otros se apoya tanto en el *derecho de guerra* como en una libido autocentrada, incapaz de reconocer las necesidades comunes.

La repetición del ciclo imperialista, la parálisis del totalitarismo o la resistencia de las formas inhumanas de economía a los cambios pacíficos y graduales han conducido reiteradamente a la justificación de la *libido dominandi* por medio de la *voluntad de*

²¹⁰ Vid. el modo en que concibe esa afección AGUSTÍN DE HIPONA para interpretar los móviles con que se ha construido el imperio romano (la “ciudad terrena”): un amor autocentrado, en vez de trascendente, según explica en *De civitate Dei* III, 10; XIV, 28. No es difícil reconocer que la fórmula de AGUSTÍN está en el origen de la teoría de NIETZSCHE sobre la *voluntad de poder* (*der Wille zur Macht*). Así lo explica HENRI LEFEBVRE, *Hegel, Marx, Nietzsche*, México, Siglo XXI, 2001, 31; aunque supone que la mediación entre ambos fue la lectura nietzscheana de JANSENIO. En cualquier caso, la genealogía de la moral sitúa la voluntad de poder en un trono absoluto, con la intención de explicar *toda construcción humana* (NIETZSCHE, *La genealogía de la moral: Un escrito polémico*, Madrid, Alianza, 1981 [1887]). Apenas se interesa por otras formas de un deseo metafísico mal orientado a que se refería AGUSTÍN: la posesión como acaparamiento, el saber sin conciencia moral, etc. Considera imposible o una entelequia el *amor a Dios*, excepto como autolatría o sumisión de los débiles al superhombre. Únicamente el *Übermensch* tiene el valor de conocerse a sí mismo para dominar el mundo, según NIETZSCHE. Así pues la “muerte de Dios” escenificada como un asesinato conduce a la re-sacralización de la *libido dominandi* en el demiurgo que trata toda la vida y a todos los vivos como materia bruta de su creación. La neo-mitología que NIETZSCHE segrega como un portavoz del nuevo sistema se hace patente en la economía capitalista (incluso el “capitalismo de Estado” soviético o chino) y en su teoría económica: la *destrucción creativa*. Un reciente ensayo de RAFAEL SÁNCHEZ FERLOSIO, *God & Guns: Apuntes de polemología*, Barcelona, Destino, 2008, utiliza ambos conceptos (*libido dominandi*, *Wille zur Macht*) con una intención crítica: desenmascarar la justificación de la violencia sagrada.

También ha sido clave en mi análisis el uso que hace PIERRE BOURDIEU del concepto *libido dominandi* para describir la ambición incorporada por los varones como un *habitus*: el dominio sobre las mujeres y la rivalidad con otros hombres. “Si bien las mujeres, sometidas a un trabajo de socialización que tiende a disminuirlas y negarlas, hacen el aprendizaje de las virtudes negativas de la abnegación, la resignación y el silencio, los hombres son también prisioneros e, irónicamente, víctimas de la representación dominante, por más que sea conforme a sus intereses: cuando logra instituirse completamente en la objetividad de las estructuras sociales y en la subjetividad de las estructuras mentales que organizan las percepciones, los pensamientos y las acciones de todo el grupo, el sistema mítico-ritual funciona como una representación autorrealizadora y no puede encontrar en él mismo, ni fuera de él, el menor desmentido. La exaltación arrebatada de los valores masculinos tiene su contrapartida tenebrosa en las angustias que suscita la feminidad y que son el origen del trato sospechoso que se da a las mujeres, en razón incluso del peligro que ellas hacen correr al pundonor masculino” BOURDIEU, “La ilusión y la génesis social de la *libido dominandi*”, en id., “La dominación masculina”, *La Ventana*, 3 (1996), 7-95.

ilusión o de ficción²¹¹, en competición con otros sujetos por acaparar el imaginario gracias al sueño de poder más rotundo. Ejemplos de tal agonía (con mayor patetismo que don Quijote)²¹², los tenemos en el Edipo de Sófocles, el Segismundo de Calderón, el Hamlet de Shakespeare, o, en su versión bipolar hasta el extremo, el Nietzsche de Nietzsche (*Ecce Homo*)²¹³.

El mesianismo interpretado como elección divina para el dominio del mundo, en el tiempo de Jesús, fue una de las causas del fratricidio entre sectas durante la guerra judía contra Roma, mientras distintos líderes se disputaban el control de Jerusalén y del Templo. Flavio Josefo lo confiesa, como uno más entre los aspirantes, a la vez que entiende a su modo el dictamen establecido por las legiones romanas: “Lo que en mayor medida incitó a los judíos a la guerra fue un oráculo ambiguo, que de igual manera se encuentra en sus escrituras sagradas; dice así, que en aquel tiempo (*kairós*) alguien de su tierra sería el príncipe (*arkhein*) del mundo (*oikoumenē*). Esto lo tomaron como un asunto doméstico, y muchos de los sabios erraron acerca del juicio (*krisis*). Ahora, el dicho de la hegemonía ha revelado a Vespasiano, designado emperador (*autokrátor*) sobre Judea” *Bellum Judaica* VI 312-313. Jesús le había dado respuesta unas décadas antes: “¿De qué le sirve al ser humano ganar el mundo si destruye su vida?” Mc 8, 36. Me parece injusto –por decirlo suavemente– que ese humano, Jesús de Nazaret, quien aprendió a rechazar las ambiciones que rondaban las cabezas de su tiempo, con el intermedio de la literatura visionaria (cf. Lc 4, 5-8 Q), fuera usado por los constructores de imperios y de potestades supremas como emblema de su dominio.

²¹¹ HANS VAHINGER, La voluntad de ilusión en Nietzsche, cit.

²¹² Vid. acerca de la “voluntad de aventura” que ORTEGA describe en el personaje de don Quijote, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Revista de Occidente, 1975⁹ (1914), 98.

²¹³ “En un estado natural de las cosas el individuo, en la medida que se quiere mantener frente a los demás individuos, utiliza el intelecto y la mayor parte de las veces solamente para fingir, pero, puesto que el hombre, tanto por necesidad como por hastío, desea existir en sociedad y gregariamente, precisa de un tratado de paz y, de acuerdo con éste, procura que, al menos, desaparezca de su mundo el más grande *bellum omnium contra omnes* [...] Las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado lo que son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora consideradas como monedas, sino como metal” NIETZSCHE, *Verdad y mentira en un sentido extramoral* (1873), en F. NIETZSCHE, H. VAHINGER, *Sobre verdad y mentira*, Madrid, Tecnos, 1990, 17-38 (20.25).

¿Hay rastros de la ideología apocalíptica en el Islam? A mi parecer, el escenario montado a la fuerza por grupos muy poderosos en la guerra todavía en curso, desde el 11 de Septiembre del 2001, saca a la luz los sueños de poder en líderes de ambos bandos: por un lado, los evangélicos ultraconservadores que nutren la ambición de imperio en USA, como han denunciado algunos de sus compatriotas (Chomsky, M. Radford Ruether); por el otro, el califa mediático Osama Bin-Laden, quien se alimentó durante una temporada en el Sudán de la mitología acerca del *Makhdi*: la figura de un líder que reuniría a los musulmanes para encabezar la guerra definitiva contra sus enemigos. La lectura posible de la *yihad* en el Corán como una incitación a la guerra contra los impíos (al igual que otros paralelos en el Primer Testamento o en el Apocalipsis)²¹⁴ sólo podría ser *desactivada* por una sociedad civil que comprenda los riesgos del fanatismo, en un planeta amenazado de muerte. Es lo que está ocurriendo en Irán, frente a los despropósitos del actual presidente, Ahmadineyad; y en USA, contra el empeño en proseguir la guerra de Afganistán.

Después de tal panorama, cabe una reflexión que discierna lo más perdurable de la imaginación apocalíptica. El fortalecimiento de la conciencia moral no consiste en representar por cauces fantásticos el premio a las obsesiones inconfesables, contra el enemigo interno o externo, sino en que los deseos reprimidos y proyectados en sueños, visiones cifradas o *utopías* puedan expresarse a través de un diálogo abierto, para que la realidad se alimente de las capacidades personales, en estado aún germinal; y la *libido dominandi* pueda ser corregida por la crítica.

La imaginación prepara el camino para una nueva cultura donde cada vez sea más sensible la justicia. Las utopías han contribuido decisivamente a tal proceso, pero no siempre demostraron aquella capacidad para la burla de uno mismo que tenían gracias a la experiencia de Aristófanes, Tomás Moro o Cervantes. Muchas veces han sido interpretadas con excesiva parcialidad, como es el caso de las imágenes sobre el “reino de Dios” que sirvieron de pretexto para el dominio. O bien entendemos tal

²¹⁴ Vid. sobre la sacralización de la violencia en el Primer Testamento y en la ideología apocalíptica, una revisión de los pensadores e intérpretes que la han sometido a crítica (XABIER PIKAZA, R. GIRARD, etc.), en mi libro *Memoria y esperanza*.

categoría como una llamada al empoderamiento de los minusvalorados en el marco de una *asamblea humana* que abarca a todos los habitantes de este planeta, o bien lo guardamos en el arcón de los sueños convertidos en pesadillas por la *libido dominandi*.

d. La crítica de la duración social: parábolas subversivas

La mera fantasía de un mundo imposible: un no-lugar, fue lógicamente burlada por pensadores afines a la Ilustración durante siglos recientes. Por ese medio criticaban libremente los absurdos de su entorno histórico palpable, a través de la comparación y de la parodia²¹⁵, en continuidad con la intención humorística de Tomás Moro: los viajes fantásticos de Jonathan Swift; los *Micromegas* de Voltaire; que a su vez inspiraron el *Erewhon* de Samuel Butler o el *Principito* de Saint-Exuspery, respectivamente. En realidad, tales ejemplos preludian las grandes obras del género de la ciencia-ficción²¹⁶, las cuales no se dedican a inventar el futuro, tanto como a criticar el presente y a prevenir las consecuencias de los males estructurales.

La fantasía utópica, por un lado, y las novelas de H. G. Wells, Philip K. Dick o Stanislaw Lem, por otro, tienen el mismo efecto perlocutivo que el *realismo maravilloso* donde se representan en clave grotesca las formas reales de injusticia, con ayuda de imágenes tomadas de la cultura cómica popular. Las máscaras alucinantes y esquizoides de un falso afecto que encubre la represión organizada (Miguel Delibes, *Parábola del naufrago*); la prosopopeya de la individualidad singular frente al pueblo (Augusto Roa Bastos, *Yo, el supremo*); los hábitos instituidos por el tirano (García Márquez, *El otoño del patriarca*); el apego a la tradición que define la identidad colectiva como si fuera íntima y natural (Carlos Fuentes, *Terra nostra*); la parafernalia del poderoso (Gonzalo Torrente Ballester, *Crónica del rey pasmado*); los mecanismos de la violencia generalizada entre rivales (Laura Restrepo, *Leopardo al sol*); son

²¹⁵ “Así en el sitio como en todo lo demás, es esta península perfectísimo antípoda de nuestra Hispania”, MIGUEL AVILÉS (ed.), *Sinapia: Una utopía del Siglo de las Luces*, Madrid, Editora Nacional, 1976, 134.

²¹⁶ ROBERT SCHOLÉS, ERIK S. RABKHIN, *La ciencia ficción: Historia. Ciencia. Perspectiva*, Madrid, Taurus, 1982, 44-46 (sobre ALDOUS HUXLEY), 84-88 (PHILIP K. DICK), 97-101 (STANISLAW LEM), 192-193.

denunciados por medio de la parodia. Éstas y otras ficciones se dirigen a romper la inercia de los hábitos reproducidos que pretenden extenderse en el tiempo y el espacio, como si fueran irreductibles: la duración social.

Las parábolas de Jesús²¹⁷ introducen la parodia popular y el extrañamiento grotesco con la intención de poner en contraste dialógico las voces sociales inauditas con el imaginario fabricado por los códigos de pureza o por la representación simbólica de la honra en la casa familiar, donde sus componentes se preocupan más del decoro y del orden aparente que de la solidaridad y el reconocimiento personal (cf. Mc 3, 21.31-35). No es casual que la mostaza sea un arbusto que prolifera en estado silvestre (Mc 4, 30-32); ni tampoco que los pajarillos a quienes alberga una vez madurado sean los mismos que se comen los cultivos. Tampoco es un dato externo a la parábola de *la mujer que oculta el fermento dentro de la masa* –ni a la intención de Jesús enunciador (Lc 13, 20 Q)- el hecho de que la levadura sea considerada casi contaminante por un precepto anecdótico que concede primacía al pan ácimo en la celebración del éxodo de Israel, para hacer memoria del hecho de la liberación. Es también significativo que las mujeres y su vida cotidiana sean rodeadas por un seto, construido por las reglas de pureza del Levítico y su ampliación en la Misná, para separarlas del modelo de pureza patriarcal y sacerdotal. Por fin, el acto realizado por la mujer con la levadura en la masa es descrito en griego con un verbo que produce extrañamiento: *en-kryptein*, “ocultar dentro”. La intención subversiva parece clara.

Concretamente, aquellas parábolas donde los amos terratenientes se comportan con una generosidad demente, contra cualquier expectativa razonable, de similar modo que las visiones humorísticas sobre el juicio final (el hombre rico, Lc 12, 16-21; Lázaro y Epulón, Lc 16, 19-31), critican de forma directa o indirecta la *duración* del patriarcado, mientras se burlan de los hábitos del poder y de la riqueza que se habían

²¹⁷ Vid. BERNARD BRANDON SCOTT, *Hear Then the Parable: A Commentary on the Parables of Jesus*, Minneapolis, Fortress P., 1989; JOHN DOMINIQUE CROSSAN, “El Reino y la Sabiduría”, en id., *Jesús: Vida de un campesino judío*, 313-351 (324ss.). DOUGLAS OAKMAN, BRANDON SCOTT y CROSSAN han señalado la ironía liberadora y subversiva de las parábolas del reino en muchas expresiones: el crecimiento de una semilla y de un fermento que son considerados nocivos por quienes pretenden dictar su propia ley a la creación.

presentado con una apariencia semidivina. El *oikodespotēs* que las protagoniza parece desconocer las reglas “naturales” de la economía: acoge de nuevo al hijo que ha gastado su hacienda; paga el mismo salario a todos los jornaleros, aunque apenas trabajasen una hora; alaba al *oikonomos* que ha perdonado las deudas a sus clientes morosos. De tal manera no conseguirá enriquecerse, pero hace posible que los esclavos dejen de serlo, sin que otros ocupen su lugar, gracias a un desarrollo solidario de sus capacidades en libertad (Lc 15, 4-32; 16, 1-12; Mt 20, 1-16; 21, 28-32; 18, 23-35; Lc 19, 11-27 Q, etc.).

Lo que es transformado por medio de las parábolas es el carácter atribuido a la divinidad suprema en el ámbito de los imperios: una *paternidad virtual* (*fictive kinship*) que representa los modales del patrón y del emperador; una casa y una familia ficticias, donde se hacen patentes las estructuras de dominación y las rivalidades por el poder. Al igual que se burla abiertamente de los rituales introducidos en la vida cotidiana por los puristas *haverim* (el lavado de manos, la pureza externa), Jesús también desmonta por medio de la parodia la *publicidad representativa* del amo en la figura de un *pater familias* (o del Padre como el amo). Además, introduce un nuevo dinamismo en la relación de quienes ocupan distintos estatus en el *oikos* o en la hacienda esclavista. Lo que ese “amo ausente” desea –un amo que no es amo, sin dominio- no es que le sirvan a él como esclavos, sino que se sirvan los unos a los otros como hermanos (Mc 13, 34-35; Lc 12, 42-46 Q).

El ejemplo paradigmático de cómo es sometida la realidad económica y política a una crítica burlesca son las celebraciones de las bodas y del banquete²¹⁸. Comienzan por representar un contexto propio de las relaciones entre pares distinguidos (*haverim*), patrones y clientes o entre amos y esclavos, servidos y servidores; pero acaban produciendo una comunidad de iguales. A causa de una metáfora en movimiento, los pobres y los discapacitados, las mujeres y los maldecidos por las reglas de pureza, a quienes se consideraba indecorosos para mostrarse en el espacio público (la mesa del banquete), por contraste con el puritano; defectuosos para entrar

²¹⁸ Mc 2, 13ss.; 6, 34ss.; 8, 2ss.; 14, 3-9; 14, 17ss. y par.; Lc 14, 16-24 Q; Lc 7, 36-50; 11, 37-54; 14, 1-15; 15, 1-32.

en el espacio sagrado (el Templo), a diferencia del sacerdote; e indignos para un ritual de comunión entre cualquier patrón y sus clientes, se convierten en protagonistas.

A diferencia de las tragicomedias sobre Heracles (el drama satírico *Alcestris*), los gigantes grotescos de Rabelais o la personificación de la miseria en la filmografía de Luis Buñuel (*Viridiana*, *Nazarín*), la entrada de los pobres en el banquete no representa el desorden instituido o el caos destructor del *nomos*, sino que sacia la esperanza de justicia con signos corporales e intramundanos. Tales símbolos hacen patente un orden mucho más profundo, gracias a la expresión consumada de la comunidad nueva, con nuevas formas de relación.

Marcos no utiliza las parábolas narrativas que aparecen en Lucas y/o Mateo; quizá no las conoce, o quizá hay otros referentes en su relato que expresan lo mismo. Es lo que ha ocurrido en el acontecimiento del banquete de Leví, desde el principio de la vida pública de Jesús (Mc 2, 13 ss.); en las dos liturgias multitudinarias, una con judíos (Mc 6, 34-44), otra con judíos (los Doce) y gentiles, “en aquellos días” que recorría territorio pagano (Mc 8, 1-10); en el contacto sensual con la mujer que unge a su amado (Mc 14, 3-9); por fin, en la entrega corporal de sí mismo durante la Última Cena, como alimento de la esperanza creyente (Mc 14, 22-25). La práctica anticipada del reinado de Dios-a en una comunidad abierta y equitativa es la respuesta desbordante a la expectativa de Israel, que llena de alegría a quienes participan del acontecimiento *con-reinando* (Lc 14, 15).

El mismo o similar sentido que nos comunica el *habla en parábolas*, a través de narraciones subversivas y por medio de imágenes invertidas (la grandeza de Dios se revela en la semilla más pequeña, el fermento, un candil), también es comunicado, con toda la seriedad posible, por el relato de la Pasión. Cuando Jesús habla con el Padre llamándolo “Abbá” (Mc 14, 36), para rogarle que le libre de sus perseguidores, está situándose y poniéndonos en la situación de descubrir que no es un patrón ni el dueño del universo, al que manejaría conforme a su antojo. Aunque no deja de actuar, no va a hacerlo por medio de una intervención espectacular, que confirme su eminencia por el dominio. Su acto es el para siempre del amor definitivo y total. Su efecto es el fin de

la duración fantástica, que eternizaba a los amos en figura divina; y el comienzo del fin de su duración social.

En consecuencia, es defendible un cierto parentesco entre el mundo narrado por los evangelios y el imaginario construido por el género de las utopías: una vida conforme al amor divino ha comenzado en algún rincón de la tierra²¹⁹. Pero el modo en que se expresa es subversivo: la equiparación entre los últimos y los primeros (Mc 10, 31 par.), por medio de una prohibición razonable, para que los ambiciosos no dominen, sino que sirvan (Mc 10, 42-45 par. Mt; Lc 22, 25-27).

e. Ideología y utopía

Paul Ricoeur desarrolla una incitación de Mannheim²²⁰ para destacar el potencial de la utopía. En contraste con la ideología, que colabora a la legitimación del orden establecido, la utopía ofrece motivos para transformarlo y colabora de un modo u otro a su destrucción. La ideología es un producto de la élite dominante; la utopía, un símbolo de los grupos sociales ascendentes. La utopía es juzgada irrealizable por aquéllos; las ideologías son denunciadas como simulacros por éstos. El mejor ejemplo de ese contraste lo he descrito al analizar los temas comunes al monacato y a las corrientes revolucionarias o mendicantes, entre el alto y el bajo medievo. El *milenio*, contemplado por el estamento jurídico de los orantes y curatores, simboliza sus privilegios, a la espera de entrar calmosamente al cielo; el *milenario*, en la imaginación utópica de quienes permanecen fuera o en las fronteras del orden feudal, representa sus esperanzas de redención en este mundo, contra el poder de la muerte.

Ahora bien, no es difícil notar que ese juego de espejos se produce en el marco de una dialéctica por la defensa vs. la conquista del poder, de tal modo que se ocultan y llegan a anularse los elementos válidos de ambas posturas, los cuales habían sido *deformados* por esa especie de rivalidad metafísica:

²¹⁹ Cf. un estudio del programa del Jesús histórico en el marco de la utopía por MARY ANN BEAVES, *Jesus and Utopia: Looking for the Kingdom of God in the Roman World*, Minneapolis, Fortress, 2006.

²²⁰ Vid. RICOEUR, *Ideología y utopía*, 206ss., 289-302.

- por un lado, el caudal de las tradiciones asumidas en el mundo de la vida común, que eran convertidas en tónica exclusiva y excluyente de la retórica conservadora (nacionalismos, integristas, etc.);

- por otro lado, las nuevas prácticas que están abriendo el mundo para que la integración social pueda realizarse en un nuevo escenario, con quienes hasta entonces eran apartados de la mesa común y arrojados a un infierno predestinado.

Aunque los aspirantes a ocupar los puestos de privilegio tardasen poco en reproducir un indeseado Hades, por debajo de su Olimpo utópico, sin embargo, en las utopías reside una aspiración más universal y más profunda: un mundo *vivable* que se ha hecho real, en lugar de las pesadillas acostumbradas. Las ficciones acerca de viajes al septentrión o al trasmundo no tendrían sentido si no apelasen a una posibilidad realizada, con la intención de prefigurar el fin de esta era de iniquidad²²¹.

La literatura apocalíptica, en el marco de diversos milenarismos, ha empleado el mismo artificio para engañar a una muchedumbre desposeída con la oferta de una destrucción global que hiciera triunfar *pronto* la justicia. Desde el s. XIX hasta hoy, distintas ideologías se aprovecharon de la desesperación con un fin semejante: diseñar una estrategia violenta para destruir el mundo viejo y *luego ya veremos*²²². Se presentaban disfrazadas por mitos de la vida buena: la comunidad afectiva o *Gemeinschaft*, el reino de la abundancia tecnológica.

Los evangelios entroncan desde su raíz con el humanismo de las utopías maduras, e interpretan sus convenciones formales de otra manera. Si los mejores deseos de los seres humanos y la sed de justicia han tenido un espacio-tiempo en el que realizarse, la memoria se convierte en motivo de esperanza. A diferencia del mero experimento, su eficacia no puede basarse en el voluntarismo de una secta, ni en un

²²¹ Los socialismos utópicos han servido para anticipar formas de vida más humanas (la educación social, el cooperativismo), a pesar de la dureza con que fueron criticados por contraste con el -así llamado por MARX y ENGELS- "socialismo científico". Una perspectiva integradora de todos estos aspectos nos la ofrece PAUL RICOEUR, *Ideología y utopía*, especialmente las tres últimas conferencias, dedicadas a MANNHEIM, SAINT-SIMON y FOURIER.

²²² Vid. las utopías genuinas de GEORGE ORWELL, *1984* y *Rebelión en la granja*, donde realiza una parodia eficaz de los totalitarismos en boga durante los años 30 del pasado siglo. Calificarlas de "anti-utopías" sólo es posible si ignoramos la ironía que caracteriza al género de manera central en la tradición humanista. En todo caso, habría que pensar si llamamos "utopías planas" a las que se desarrollaron en la línea (neo)platónica, es decir, a los programas racionales de una sociedad perfecta.

programa estatal de educación de masas, sino en la posibilidad real de que el ser humano desarrolle sus capacidades para la convivencia fraterna²²³.

La forma que la utopía adquiera en nuestro tiempo ya no puede confundirse con la institución ilusoria de una sociedad perfecta, ni un modo de producción o de acción infalibles, ni una comunidad aislada de su entorno para realizar el idilio. Tanto la acción comunicativa de quienes participan en una sociedad abierta, como las parábolas sobre el crecimiento y la maduración, sirven para simbolizar *la utopía en proceso*.

Razón y evolución

a. La gratuidad originaria

La *interacción social* entre personas vivas no ocurre únicamente como consecuencia de la necesidad que tienen de *producir su vida* cooperativamente para garantizarse la subsistencia, lo cual da pie a una mítica del héroe que se las arregla por sí mismo, después de triunfar sobre la necesidad, es decir, sobre los demás: el *Self-Made Man*. Hay una gratuidad genuina y constante a lo largo de la existencia humana que se simboliza en la capacidad de comunicar y en el hecho mismo de la comunicación.

Es posible consentir que el lenguaje, y todas aquellas capacidades *interpersonales* que se desarrollan en una sociedad, están al servicio de la persona *desde que comienza a existir*, como la ley es sometida al ser humano, o el trabajo está al servicio de las necesidades expresadas en forma de derechos fundamentales. El lenguaje *no suplanta a la realidad*, sino que es parte de ella, la hace inteligible y la

²²³ Vid. la síntesis y el estudio histórico de JOSÉ MARÍA IRABURU, *Evangelio y utopía*, Pamplona, Fundación Gratis Date, 1998, aunque el modo antitético de presentarlo resulta parcial, p.ej. al considerar “no-cristianas” las utopías renacentistas (MORO, BACON, CAMPANELLA). No pueden olvidarse propuestas reales por hacer viable un mundo acorde con los evangelios y con la dignidad humana, que han implicado a cientos de miles de personas, MANUEL M. MARZAL, *La utopía posible: Indios y jesuitas en la América colonial (1549-1767)*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992; SANTIAGO RIESCO, “Lukotola, donde otra vida es posible”, *Humaniza sin piedad*, blog en www.religiondigital.com.

recrea. La cultura no puede separarse de la naturaleza, ni viceversa, como tampoco el significante se basta sin el significado, excepto en el sistema de una máquina carente de sensibilidad. El lenguaje no sólo es articulado por el cuerpo, sino que lo expresa. Si la relación necesita de *signos*, es porque el sentido, además de personal, también era radicalmente corporal.

No sirve de pretexto para la injusticia instituida una lógica evolutiva que era resultado del contexto pre-humano: la lucha por la vida. Entre humanos, esa lógica fue superada desde el principio. De otro modo, habríamos sido eliminados por inadaptación hace decenas de miles de años. Al contrario de lo que presumirían Nietzsche o el creacionismo, desde sus respectivos polos, no tenemos un perfil biológico que encaje plenamente en ningún ecosistema, sino que estamos obligados a fabricar el propio cooperativamente y a ofrecerlo gratuitamente a nuestras crías: el hogar, la comunidad, la cultura²²⁴.

La vida de las personas comienza por la relación interpersonal y acaba si se hace imposible, a causa del abandono, en medio de la guerra o bajo la explotación provocada por un orden económico que sigue esclavizando a una parte de la humanidad, cuando priva a personas de capacidades y de relaciones no coyunturales, además del producto de su trabajo. Aunque conozco historias reales de *hombres-lobo*, a causa de infanticidios frustrados, como el mítico Edipo, subsisten en calidad de *pastores*, que colaboran en la supervivencia de los animales de quienes obtienen sus recursos, como debieron de hacer las culturas cazadoras-recolectoras desde los orígenes del *homo sapiens* y siguen haciéndolo en el círculo polar ártico, en África del Sur o en la selva amazónica²²⁵. La acción humana aparece siempre configurada por un marco comunicativo, interpersonal, es decir, gracias a una estructura de

²²⁴ Cf. JUAN DELVAL, "El puesto del hombre en la naturaleza", en id. *El desarrollo humano*, Madrid, Siglo XXI, 1995, 3-22.

²²⁵ Aunque los paralelismos entre las culturas actuales y los clanes paleolíticos sean dudosos, sobre todo si nos referimos al Paleolítico inferior, los estudios de campo permiten comprobar que las relaciones sociales eran más igualitarias que en el Mesolítico o el Neolítico (culturas sedentarias) y que la relación con el medio se fundaba en el conocimiento y el cuidado, en términos que hoy calificamos de ecológicos o como conducta adaptativa, vid. CATHERINE PANTER-BRICK, ROBERT LAYTON y P. ROWLEY-CONWY (eds.), *Hunter-Gatherers: An Interdisciplinary Perspective*, Cambridge, Cambridge UP, 2001.

capacidades y servicios, fuente generosa de sentido, mucho antes que por una estructura reseca de dominio, al borde del absurdo.

La hipótesis de una sociedad originaria que gozaba de condiciones óptimas para la supervivencia (*Original Affluent Society*, OAS)²²⁶ no es contradicha por la precariedad de sus recursos técnicos, puesto que eran dotados con capacidades similares a las nuestras en otros ámbitos: el lenguaje, el conocimiento experimental del medio. Ciertamente sólo se trata de una hipótesis, cuya principal base sería la abundancia de recursos en los ecosistemas con presencia humana temprana, así como una menor o casi inexistente competencia entre los grupos sociales²²⁷. Pero resulta especialmente problemática para una teoría que pretenda explicar el desarrollo humano como una continuación del devenir evolutivo, gracias a una inteligencia manipuladora, en vez de como un salto cualitativo desde una mayor presión ecológica al medio re-construido por la cultura.

De hecho, la *inteligencia maquiavélica*²²⁸ no ha contribuido a que otras especies desarrollen sus culturas respectivas, ni es demostrable que haya cooperado más que de forma parasitaria al desarrollo humano, a causa de los condicionamientos que ha impuesto a quienes interactúan, en la dirección de afrontar las tendencias (auto)destructoras por ella generadas. Tener al lobo en casa es un gran riesgo, a veces mortal, motivo siempre de ansiedad y de dolor, pero las estrategias de afrontamiento por parte de los más vulnerables (desposeídos, mujeres, esclavos) han conducido directamente a la construcción de un marco jurídico para los derechos y los deberes humanos, a lo largo de un proceso milenario. Lo que me parece por completo iluso es

²²⁶ Propuesta por MARSHAL SAHLINS en 1966, frente a la habitual visión de las sociedades paleolíticas como si estuvieran al borde o por debajo de la supervivencia, a diferencia del próspero Neolítico. Vid. SAHLINS, "The Original Affluent Society", en id. *Stone Age Economics*, Londres, Routledge, 2004 (1974) 1-39.

²²⁷ Otros autores presentan la OAS como un ideal todavía no realizado, en vez de un paraíso perdido, con unas resonancias schillerianas (*Poesía ingenua y poesía sentimental*) de las que quizá no son conscientes, cf. PETER ROWLEY-CONWEY, "Time, Change, and Archaeology of 'Hunter-Gatherers': ¿How Original is the 'Original Affluent Society'?", en CATHERINE PANTER-BRICK et al. (eds.), *Hunter-Gatherers*, 39-72 (65).

²²⁸ Cf. RICHARD BYRNE y ANDREW WHITEN (eds.), *Machiavellian Intelligence: Social Expertise and the Evolution of intellect in Monkeys, Apes and Humans*, Oxford, Oxford UP, 1988; *Machiavellian Intelligence, II: Extensions and Evaluations*, Nueva York, Oxford UP, 1997; D. ERDAL y ANDREW WHITEN, "Egalitarianism and Machiavellian Intelligence in Human Evolution" en P. MELLARS y K. GIBSON, (eds.), *Modelling the Early Human Mind*, Cambridge, Cambridge UP, 1996, 139-150.

defender, como hizo Hegel o sugieren autores contemporáneos, que ese *ambiente humano* fuera propiciado por los *héroes dominadores*. Desde luego, tampoco por una dictadura de los sacerdotes, los filósofos, el proletariado, los financieros y petroleros o quienquiera.

¿Era el ser humano un Maquiavelo en ciernes desde que surgió o las actitudes estratégicas para conquistar el dominio, acaparar los recursos, subordinar a las mujeres y violentar a los débiles son resultado de un cúmulo de *desvíos*: el patriarcado, la propiedad exclusiva y el acaparamiento, la estratificación social, la jerarquización política? La cultura no basta por sí sola para garantizar la justicia y la solidaridad, a la vista de las contemporáneas. Pero los seres humanos somos capaces de compartir una historia de aprendizaje que nos permita transformar las bases materiales de la vida. Tampoco podemos negar por prejuicio que nuestros ancestros pudieran desarrollar el tejido de un mundo vital (símbolos y tradiciones) donde la memoria colectiva garantizase el trasfondo necesario para unas relaciones interpersonales satisfactorias.

La radical humanidad del lenguaje y del *mundo vital* que lo sostiene ha servido de argumento a Sócrates frente a los rétores que cobraban por “enseñar a hablar”, tanto como a Jesús en conflicto con los hipócritas que se habían adueñado de la escritura/Escritura. No sólo es posible *valorar la gratuidad* de las palabras que fluyen de modo metafóricamente “natural”, excepto si lo impide una tiranía padecida, intolerable. También se nos comunican ilimitadamente los bienes más necesarios, al menos en intención, a la vez que reconocemos al cuerpo un valor matricial en la semántica de cualquier lengua²²⁹. La mayoría de las historias que contamos entre humanos tienen como nudo o peripecia la celebración por disfrutar del lenguaje, las relaciones interpersonales, la sexualidad, la vida o el cuerpo, y el duelo cuando nos son hurtados.

²²⁹ Cf. acerca de la perspectiva corporal con que se construye incluso el lenguaje abstracto, por medio de metáforas conceptuales, distintas obras de semántica cognitiva, a cargo de GEORGE LAKOFF, MARK JOHNSON y RONALD LANGACKER, entre muchos otros.

En concreto, la relación materno-filial, la sexualidad deseada y la libre reproducción en una comunidad no son obstáculos puestos a la razón, sino el fundamento de cualquier desarrollo humano, en la medida que la cultura actúa reflexivamente sobre lo que es *dado*, más allá de la selección natural. Otro asunto muy distinto es el modo en que las culturas administran el lenguaje, el cuerpo, sus capacidades y, de modo específico, el control injustificado que imponen a otras personas en una sociedad concreta. Los esclavos bajo el esclavismo, los obreros (más o menos especializados) en el capitalismo, las mujeres en una sociedad patriarcal, son etiquetados como manipulables por las élites dominantes. Pero nada indica que lo sean por naturaleza, excepto la ideología.

Los seres vivos, incluidos los humanos, se comunican por medio de códigos, tanto con otros seres como con su propio cuerpo, a través del sistema nervioso. Las inferencias *intuitivas* que pueden hacer los niños durante su primer año y medio²³⁰, acerca de los objetos y todavía más sobre las reacciones que esperan en otros agentes, especialmente sus cuidadores, demuestran que las capacidades humanas tienen una base genética²³¹. Pero el sentido de cualquier símbolo en cualquier cultura, comenzando por las emociones, se genera en la relación social desde el seno de la madre, como han descrito desde hace un siglo el interaccionismo simbólico y autores de diferentes órbitas (Humboldt, Vygotski, Buber, Habermas).

De acuerdo con Sara Hrdy, no sólo las mujeres, sino aquellos miembros de la comunidad que participan en la relación (cuidado, crianza) con seres *tan vulnerables* como las crías *hominis*, fueron quienes más contribuyeron a desarrollar las capacidades específicamente humanas (el lenguaje, el razonamiento), a través de la

²³⁰ Vid. LUCA SURIAN, STEFANIA CALDI y DAN SPERBER, "Attribution of Beliefs by 13-Month-Old Infants", *Psychological Science*, 18, 7 (2007), 580-586.

²³¹ Una lengua no puede autogenerar el sentido como un sistema eterno, excepto por el mecanismo autorrecursivo del mito, que lo pretende sin conseguirlo. Las lenguas cambian junto con las culturas. Tampoco podría ser extraída del individuo como parte de su código genético, por lo demás indescifrable si no es gracias al lenguaje. Por similares causas, la realidad objetiva sólo *habla* a los seres humanos. Los *índices* naturales se incorporan al tejido simbólico del lenguaje, a diferencia de los animales que exploran el medio ambiente en busca de estímulos inmediatos. Cf. ÁNGEL LÓPEZ GARCÍA, "Biología y lenguaje", en id. y BEATRIZ GALLARDO PALAUS (eds.), *Conocimiento y lenguaje*, Valencia, PUV, 2005, 53-84, esp. 79 ss.

empatía²³², hasta generar un mundo intersubjetivo que pudiera comunicarse de una generación a otra. En sus investigaciones, Tomasello ha puesto si cabe mayor énfasis en destacar la validez de la hipótesis de Vygotski sobre el origen ontogenético de la inteligencia humana, cuando es aplicada a la filogénesis. Las “funciones superiores” surgen de la cooperación social, en todas sus dimensiones²³³, antes que de la competencia, la cual ha amargado ostensiblemente la vida de la mayoría de los humanos y marca las relaciones sociales entre primates²³⁴.

b. Aprender razonando

Sperber y Mercier²³⁵ localizan el origen de la racionalidad en el acontecimiento social donde ocurre la argumentación, de acuerdo con la tradición retórica, antigua y nueva. Su investigación pretende, explícitamente, servir de bisagra entre dos posturas extremas: un optimismo creacionista y un pesimismo biologicista. Me temo que esa opción por los extremos deja sin tratar lo crucial: el lenguaje se origina y se desarrolla junto con un *mundo de la vida* (*Lebenswelt*, según Husserl, Schütz y Habermas), donde las acciones simbólicas y comunicativas tienen sentido.

²³² Se trata de una lectura hipotética, pero rica en sugerencias, sobre el origen de las capacidades específicamente humanas en la crianza comunitaria y familiar de los-as niños, durante las etapas genésicas de la evolución del género *homo*, vid. SARAH BLAFFER HRDY, *Mothers and Others: The Evolutionary Origins of Mutual Understanding*, Cambridge, Belknap/Harvard, 2009. Otros investigadores, desde perspectivas muy diversas, como R. PETER HOBSON, *The Cradle of Thought: Exploring the Origins of Thinking*, Nueva York, Oxford UP, 2004, especialista en autismo, y MICHAEL TOMASELLO, *The Origins of Human Communication*, cit., experto en el terreno interdisciplinar de las ciencias sobre la cognición (primatología, aprendizaje), coinciden en explicar el origen interactivo y cooperativo del lenguaje y del pensamiento a partir de la primera infancia. Vid. incitaciones a profundizar esa línea según PETER T. ELLISON, “A Growing Thought”, *Evolutionary Psychology*, 7, 3 (2009), 442-448.

²³³ La propuesta de TOMASELLO es que “al principio, las habilidades de comunicación cooperativa se originaron y fueron usadas sólo en actividades que eran colaborativas durante todo su transcurso (y, por tanto, estructuradas por unas metas y por una atención comunes, que proveyeron el trasfondo conceptual común necesario). Sólo más tarde fue la comunicación cooperativa cooptada por un uso [no colaborativo] y por propósitos no cooperativos como mentir”, *Origins of Human Communication*, 170.

²³⁴ Vid. M. TOMASELLO y JOSEP CALL, *Primate Cognition*, Nueva York, Oxford UP, 1997, 233 ss. Aunque los autores ponen en duda la capacidad de los primates para manifestar un acto intencional orientado al engaño, como defienden R. BYRNE y A. WHITEN, de todas maneras subrayan la frecuencia de las interacciones competitivas entre machos y entre hembras a causa de la comida o el emparejamiento, que condicionan las alianzas de los predominantes y las hembras que protegen a sus crías u otros machos subordinados (ibid. 206 ss.).

²³⁵ DAN SPERBER y HUGO MERCIER, “Reasoning as a Social Competence”, en H. LANDEMORE y J. ELSTER (eds.), *Collective Wisdom*, 2009, en prensa.

A mi modo de ver, el uso del lenguaje es, de por sí, una alternativa a la lógica del dominio, el interés autocentrado y la violencia desde su origen evolutivo. Tal es su *relevancia constitutiva*, con cierta independencia o, a veces, en contradicción con las intenciones ostensibles de quienes lo utilizan. Gracias al lenguaje humano podemos interpretar los valores en acciones concretas con autonomía respecto de sus agentes, sobre el trasfondo de un mundo vital que no podemos dominar. En cualquier cultura humana, las esferas sociales del cuidado, la crianza, la interdependencia (maternidad/parentalidad, nutrición y alimento, enseñanza-aprendizaje), son imprescindibles y originarias, aun cuando fueran sometidas a una minusvaloración humillante por los agentes del dominio, el acaparamiento y la violencia. El hecho de que estemos dispuestos a dar cuenta de nuestras acciones y a asumir el punto de vista de los-as otros, sin excluir el plano de la comunicación mística, no es un tema apropiado a la metafísica, sino una seña de identidad de la especie humana, que nos caracteriza como *razonables*. No hay ninguna cultura donde la negación de tales presupuestos no sea impuesta por medio de la violencia: el silencio o la sumisión.

Como desgranar Sperber y Mercier, la experimentación corrobora sobradamente que la habilidad de razonar se despliega en situaciones argumentativas con gran ventaja sobre el razonamiento individual, todavía mejor dentro de un grupo cooperativo (“assembly bonus effect”, “two wrongs make right”) que entre contrincantes. Si alguien discute o razona en solitario, es frecuente que sus argumentos sean desviados por la posición de partida (“confirmation bias”) o sirvan sólo a la pretensión de justificar los errores propios y atacar al contrario (“motivated reasoning”, “reason-based choice”). Si no encuentran otro motivo mejor, quienes razonan se aferran a sus intuiciones, sean o no correctas.

Según Sperber y Mercier, la argumentación racional tiene dos caras, las cuales difieren notablemente: la producción de razonamientos tiene como finalidad más relevante la justificación, mientras que su interpretación permite valorar si los argumentos son buenos o malos y si la información es genuina o no. En el marco de una discusión, tales ventajas tienden a diluirse, porque apenas valoramos lo que escuchamos. También ocurre con los grupos, cuando son demasiado homogéneos:

discuten artificialmente y se polarizan. En consecuencia, cuanto más abierto e integrador sea el grupo entre diversas perspectivas, tanto más probable será que encuentre soluciones *reales*.

Turner y Fauconnier²³⁶ se refieren a la imaginación activa cuando explican la singularidad del lenguaje humano como resultado de la “integración conceptual” entre redes o “espacios mentales” muy diversos entre sí. “A través de la integración en doble perspectiva, traemos lo que nos es ajeno –incluida la física cuántica– a nuestra esfera nativa, y por ese medio lo comprendemos, lo manejamos y organizamos. Lo que es extranjero deviene una segunda naturaleza. Exóticas extensiones se convierten en un terreno familiar a escala humana”²³⁷. A mi modo de ver, la integración de distintos mundos, campos semánticos y conceptos (*conceptual blending*), por medio de la imaginación anticipadora, hasta sus mayores logros (el perspectivismo: *double-scope blending*)²³⁸, es explicable en algún momento de la historia del género *homo* y en el desarrollo de cada ser humano como un salto cualitativo propiciado por unas condiciones sociales favorables y mediado por la relación interpersonal que somos capaces de *internalizar*, según nos dieron a comprender Vygotski²³⁹ y G. H. Mead²⁴⁰, a partir de distintos modelos. Antes que se expandiera por medio de la ficción literaria y las hipótesis científicas, la integración en perspectiva doble comienza por la empatía entre humanos, quienes también han tanteado en busca de un diálogo cara a cara con el Misterio, desde los orígenes del lenguaje.

²³⁶ MARK TURNER y GILLES FAUCONNIER, “The Origin of Language as a Product of the Evolution of Modern Cognition”, en BERNARD LAKS (ed.), *Origin and Evolution of Languages Approaches, Models, Paradigms*, Londres, Equinox, 2008, 133-155.

²³⁷ M. TURNER, “What Are We: The Convergence of Self and Communications Technology”, en KRISTÓF NYÍRI (ed.), *Integration and Ubiquity: Towards a Philosophy of Telecommunications Convergence*, Viena, Passagen, 2008, 21-28 (22).

²³⁸ Cf. M. TURNER, *The Literary Mind*, cit.; M. TURNER y G. FAUCONNIER, *The Way We Think*, cit.; M. TURNER, “The Way We Imagine”, cit.

²³⁹ Vid. JAMES J. WERTSCH, *Vygotsky y la formación social de la mente*, Barcelona, Paidós, 1988, 75-92.

²⁴⁰ Vid. GEORGE HERBERT MEAD, *Espíritu, Persona y Sociedad desde el punto de vista del conductismo social (Mind, Self and Society)*, Buenos Aires, Paidós, 1959 (1934).

En ese mismo ambiente se ha formado el razonamiento²⁴¹, antes que fuera concebido como una lógica del pensamiento individual. Podemos comprobarlo, además de por experimentos psicológicos recientes, a través de la historia de la Filosofía. La ironía socrática comienza por ser una técnica de diálogo que promueve la apertura mental de los interlocutores a la cooperación en la búsqueda de la verdad; pero fue convertida por la pluma de Platón en un monólogo, apenas interrumpido por preguntas artificiosas y meras señales de un aburrimiento sostenido. Por último, Aristóteles diseñó la dialéctica en el *Organum* como un método rigurosamente deductivo, a partir de las primeras verdades o axiomas.

En el marco del diálogo abierto, libre de coacciones autoritarias, las *inferencias reflexivas* no se ejercen directamente sobre la percepción de los fenómenos, sino sobre una acción simbólica, cuando nos vemos urgidos a dar razón de ella: una afirmación, una promesa, una obra de arte. Es probable que los bisontes de Altamira y, todavía más, los pictogramas esquemáticos en el Sahara o en el Levante ibérico, fueran explicados por sus autores o por los chamanes durante el transcurso de un rito de iniciación. Los símbolos que todavía hoy se interpretan en los ritos chamánicos son metáforas que amplían el ámbito de la empatía interpersonal a los demás seres vivos y al Misterio, de modo que sea posible a quienes participan ponerse en el lugar del otro y *hacerlo hablar*. Desde luego, el resultado de cualquier iniciación mística no será el conocimiento científico del mundo objetivo, sino una actitud más proactiva de la persona hacia la escucha y la comprensión de la alteridad, que se realiza en cualquier esfera social de comunicación, incluida la ciencia.

Las condiciones sociales y la relación favorables al salto *integrador* surgen en el ámbito de una comunidad de aprendizaje, donde todos sus miembros, a pesar de sus diferencias de capacidad o de habilidad, están dispuestos a ponerse en el lugar de el- la otro para comprender sus necesidades y sus motivos. En el plano de la ontogénesis, el desarrollo humano de cualquier persona, desde la infancia a la vida adulta, ocurre a

²⁴¹ Cf. varias obras de DAN SPERBER et al., comenzando por "Intuitive and Reflective Beliefs", *Mind and Language*, 12, 1 (1997), 67-83, hasta la reciente "Intuitive and Reflective Inferences", con H. MERCIER, en J. ST. B. T. EVANS y K. FRANKISH (ed.), *In two minds: Dual processes and beyond*, Nueva York, Oxford UP, 2009, 149-170.

través de continuos procesos de iniciación en nuevos mundos: géneros discursivos y esferas sociales de comunicación, según Bajtín y la etnometodología (la escuela, los tribunales, el periodismo); “juegos de lenguaje”, según Wittgenstein, como en un taller de reparaciones o un partido de fútbol; “mundos posibles” en el imaginario de la literatura o de la física, de acuerdo con Bruner. Aunque haya una predisposición genética que lo haga posible, como resultado de la evolución natural hasta hace apenas 50.000 años, lo cierto es que ocurre.

La hipótesis de que el razonamiento no sólo tenga un origen social, sino que sea un hecho colectivo, como sugieren Sperber y Mercier, conduce a la *falacia de Fuenteovejuna*, que esconde la libertad y la responsabilidad personal so capa de una inducción al error por algo (el interés colectivo, el dominio natural, la violencia legítima) o alguien (la obediencia debida), y presenta la cultura como si fuera un mero “epifenómeno” de mecanismos sistémicos. Con tales parámetros, no habría diferencia cualitativa entre la intuición y la reflexión racional, entre la emotividad y la reflexividad estética que nos la hace comprensible. De hecho, así lo sostiene un naturalismo extremo.

Por el contrario, el *aprendizaje que razona* se realiza en una comunidad inclusiva y en una sociedad abierta a la participación de todos/as sus miembros, donde pueden corregirse mutuamente y asumir la aportación de los otros (sus voces, sus valores), sin que se lo impidan los ídolos de la individualidad a ultranza. Basta con que desarrollemos una somera reflexión sobre el propio proceso de aprender (la imitación, los cánones) para darnos cuenta de que la gratuidad en las relaciones y un modelo de identidad porosa son mucho más beneficiosos para la persona que cualquier mito de la competencia por el dominio, con ayuda de la violencia, dirigido al acaparamiento, *goal-minded*.

La mera concurrencia de diferentes grupos sociales en el escenario público no es una metáfora de la guerra ni de la piratería, sino una modalidad (o muchas) de juego cooperativo, en la que caben perfectamente reglas favorables a la inclusión que sólo excluyan el daño a la persona. Desde luego, no ha sido así en los mercados financieros, ni en las relaciones políticas y económicas internacionales, ni en un

capitalismo liderado por el *metaengaño* de Maquiavelo o de Sir Francis Drake: aprovechar la confianza o la debilidad del otro ser para manipularlo y devorar hasta ser devorado.

c. Lo más relevante

Un aspecto interesante de la teoría de Sperber y Wilson sobre la *relevancia pragmática* de cualquier acto lingüístico es la sugerencia y la prueba experimental²⁴², ambas comparables a las ofrecidas por Hrdy, de que la esfera social y el discurso donde tiene lugar el razonamiento han surgido de la precaución humana frente a un uso manipulador de los símbolos: el discurso estratégico o el simple engaño. Un ejemplo moderno sería la ley de la evolución natural, cuando es utilizada como premisa en un ámbito que no le es propio: la ética, la política, el derecho, incluso la economía.

Hrdy propone que la intersubjetividad adquirió su significación funcional durante la filogénesis por la necesidad que los más vulnerables (los-as niños) tenían de determinar “quién les ayudaría y quién les haría daño”²⁴³. A mí modo de ver, a partir de los datos experimentales, ese factor no es tan específico del desarrollo humano como la relevancia –en términos de Sperber- con que se hace ostensible e interpretable, por medio de la inferencia, *la intención de cuidar* frente a otras: la indiferencia y el abandono, la agresión.

Así pues, un argumento debe mostrar su relevancia, tanto para el-la hablante como para el-la interlocutor, si quiere ser eficaz. Por lo general, la exigencia de que los seres humanos hagamos ostensibles nuestras intenciones favorecerá a la muchedumbre y, a la vez, al mejor argumento. Pero la mera necesidad de que las intenciones individuales confluyan en un signo común no evita, por sí sola, que puedan formarse grupos con intenciones contrarias, como hoy ocurre en el escenario

²⁴² Cf. OLIVIER MASCARO y DAN SPERBER, “The Moral, Epistemic, and Mindreading Components of Children's Vigilance towards Deception”, *Cognition*, 112, 3 (2009), 367-380.

²⁴³ SARAH B. HRDY, *Mothers and the Others*, 66.

globalizado del planeta y en medios locales, al ritmo que impone el márketing, la propaganda política o el proselitismo.

Para ser exactos, a la tendencia intuitiva de premiar el argumento que más me conviene, con el fin de establecer un vínculo entre intenciones individuales y cooperar, hay que añadir otra más sofisticada: la capacidad de dar razones por los propios actos ante una demanda correlativa de responsabilidad, en un contexto social cada vez más integrador y equitativo, gracias a un proceso de aprendizaje compartido, en forma de espiral. Cada generación rehace un tramo de la filogénesis, pero añade nuevas experiencias a la memoria cultural y al diálogo intercultural.

Me parece que la teoría de Habermas sobre una *pragmática racional* y universal que subyace a cualquier acción comunicativa podría ser reformulada de un modo menos formalista. Su propuesta abre paso a un marco más amplio para entender esa motivación inocultable: la posibilidad de que cualquier persona sea urgida a dar razones sobre sus actos, los cuales tienen siempre, entre humanos, una dimensión simbólica, la cual atañe a tres dimensiones o “mundos” temáticos: objetivo, social y subjetivo(s); a sus reglas intrínsecas, constantes y variables, a semejanza de la estructura lingüística. Cualquier acto de habla o discurso, además de estar bien construido, se refiere a nuestro *mundo de la vida*. Por eso es *relevante*.

No sólo es que comuniquemos porque deseamos sinceramente entendernos, en la línea del principio de cooperación propuesto por Grice²⁴⁴. En el desarrollo humano ha resultado crucial que *el contexto sea relevante para comunicar*, mucho más de lo que la gramática y el formalismo podían admitir. Hoy lo reconocemos sin gran dificultad, con la ayuda del Wittgenstein maduro (1953) y otros muchos teóricos o analistas, tras veinte años de investigación en las ciencias sociales y cognitivas. El lenguaje y el pensamiento verbal no se distinguen únicamente por su formalización, sino por el hecho de integrar los diversos sentidos que se infieren tanto del texto como del contexto. Eso sí, el discurso se caracteriza por su virtualidad para organizar el

²⁴⁴ Es oportuno recordar las máximas de la conversación según GRICE (cantidad: información, cualidad: verdad, relación: relevancia, manera: claridad, bajo el principio general de la cooperación), *Studies in the Way of Words*, Cambridge, Harvard UP, 1989, que funcionan a modo de presuposiciones para asegurar una comunicación exitosa.

mundo con ayuda de los cánones culturales y la intención relevante para el hablante o el significado ostensible para el intérprete, de acuerdo con la teoría de Sperber.

La situación comunicativa no es una variable arbitraria, como han probado los investigadores que estudian el modo en que internalizamos las relaciones sociales, más allá de una lógica formal, binaria o difusa, desde el origen de la cultura humana. Todavía más enraizado en el mundo vital que la gramática, a mi modo de ver, se halla el contexto humano donde tal demanda cobra sentido: la relación interpersonal en que nos (auto)comprendemos y las formas narrativas con que lo hacemos. No sólo buscamos el entendimiento, sino el desarrollo en sí mismo: el aprendizaje de la identidad y la re-creación de la sociedad.

Precisamente porque *el contexto también es relevante*, me parecería una reducción injustificable si limitáramos la inteligencia humana al ámbito de la lógica formal y los discursos separados por la modernidad: ciencia, ética, derecho y estética. El descrédito contra la memoria cultural como una fabulación iría mejor dirigido a las formas de evaluar a el-la otro que se asientan sobre estereotipos infundados, es decir, sobre prejuicios, tanto en el mundo antiguo como en el contemporáneo, en el discurso narrativo como en el discurso científico.

Además de una intención relevante y ostensible, en el sentido que sea, la comunicación estratégica hace gala de recursos para ocultar y no decir. Las estrategias de la burla y la humillación, el dominio o el acaparamiento, no se limitan a usar la ironía explícita, sino que se fundan en una tópica previamente articulada: aquello de lo que no se desea dar razones ante nadie, como si fuera incuestionable. La mentalidad autoritaria, como investigó la escuela de Frankfurt, construye un pensamiento dogmático que interfiere la libre argumentación tanto a quienes lo sostienen, como a quienes pretenden cuestionarlo²⁴⁵. Lo más *lógico* es que un

²⁴⁵ T. W. ADORNO, E. FRENKEL-BRUNSWIK, D. J. LEVINSON, R. N. SANFORD, *The Authoritarian Personality*, Nueva York, Harper and Row, 1950; ANASTASIO OVEJERO BERNAL, "El autoritarismo: Enfoque psicológico", *El Basilisco*, 13 (nov. 1981 – jun. 1982), 40-44. La personalidad autoritaria se caracteriza por rasgos tales como: disposición a la obediencia a los superiores, a la arrogancia y al desprecio de los inferiores y de todos los que están privados de fuerza o poder. Piensa en términos de poder, reacciona con gran intensidad ante todo lo que afecta las relaciones de dominio: intolerante frente a la ambigüedad, se refugia en un orden estructurado de manera elemental e inflexible, hace uso marcado

pensamiento prejuicioso y sectario se exprese por medio de sofismas, no por falta de convicción, sino porque carece de motivación para ofrecer argumentos ante un *inferior* o un interlocutor despreciado, de partida.

Tampoco basta con argumentar de modo formalmente impecable para que la tónica del discurso, de donde parten las premisas en cualquier razonamiento, sea más verdadera. El uso de un falso silogismo, el entimema (Aristóteles, *Retórica* 1355a 4ss.), permite a quien construye un discurso retórico que sea persuasivo para una parte de la audiencia, aunque produzca rechazo en otra parte, dentro del marco de un juego de lenguaje reglado por la ley de la mayoría; a no ser que se introduzcan las correcciones oportunas para incluir a las minorías. El modo de *parecer convincente* es tan simple como sostener el discurso sobre una premisa que pueda ser compartida por un grupo y provocar una reacción polarizada contra sus enemigos. Los *Caracteres* de Teofrasto sirvieron como fuente de inspiración a rétores y a autores teatrales por igual, aun cuando no fueran más que esquemas costumbristas; como hoy se expresa en castellano, nada más que *tópicos*. Pero hay épocas y públicos que los aceptan gustosamente.

No sólo la deducción a partir de axiomas *incuestionables*, sino también la experiencia aportada por el método científico es susceptible de manipulación en la vida cotidiana y, todavía más, en el marco de un sistema: la economía o la política. Los prejuicios alimentados por una mala utilización de la ciencia contra otros seres humanos (p.ej. la eugenesia) son incontables y todavía nos asaltan de vez en cuando. La pista por la que se deslizan tales argumentos es la trasposición de una ley científica a un ámbito donde no es necesaria en absoluto: el derecho, la psicología.

En consecuencia, habría que investigar los medios gracias a los cuales una sociedad puede reflexionar acerca de sus prejuicios, sea para falsar una hipótesis, sea para interpretar un símbolo, una vez que la polarización ideológica ha hecho inviable un proceso de argumentación incondicionado y abierto a la participación de todos. Por desgracia, ese bloqueo de la comunicación racional ha sido mucho más frecuente de

de estereotipos en su forma de pensar y de comportarse; acepta todos los valores convencionales del grupo social al que pertenece.

lo que solemos imaginar, tanto en la historia pasada como en la reciente²⁴⁶. En España, la contaminación informativa ha llegado al punto que hayamos aplazado *sine die* muchos debates: la guerra de Irak o la actual guerra en Afganistán, el modelo económico más sostenible, el marco de la libertad religiosa, la educación, la situación y los derechos de los inmigrantes.

Suponer que los “pueblos primitivos” carecían de una racionalidad imaginativa y reflexiva ha sido, precisamente, uno de los prejuicios más graves, que se remonta al desprecio de los griegos contra los bárbaros, cuyas lenguas no entendían. La pregunta sobre cuándo se inició realmente el lenguaje y el razonamiento, no sólo como una especie de “sistema formal”, constituido desde su origen (un sistema-2, diferente del instinto o de la intuición), sino como una capacidad para el aprendizaje permanente, puede ayudarnos a desmontarlo²⁴⁷.

La estrategia de la polarización encuentra eco en una sociedad, no sólo porque utiliza premisas falsas y entimemas persuasivos, sino porque se asienta en un marco cultural específico donde adquiere su sentido: las ideologías en conflicto. A su vez, el choque ideológico ha encontrado un modo de legitimarse por referencia a *lo más sagrado*. Durante más de un milenio, el esquema subyacente a las ordalías por conquistar el dominio fue, como antes comprobamos, la visión apocalíptica del mundo, construida sobre un rabioso dualismo. En nuestra época, sigue siendo influyente, tanto en el Islam como en USA. Pero se ha hecho necesario recurrir a otra fuente de legitimidad: la ley natural por antonomasia. La metaficción del mundo como un escenario para la lucha por la vida, so capa de la evolución natural, ha colonizado parcialmente el ámbito de las ciencias sociales y humanas, en mayor medida el

²⁴⁶ Todavía después que los supervivientes del horror nazi hicieran una crítica demoledora de la mentalidad autoritaria, en plena era McCarthy, hubo oportunidad para reflexionar sobre los modales con que habían operado los super-consejeros de los presidentes Johnson y Nixon, durante la guerra de Vietnam, a cargo de HANNA ARENDT, *Crisis de la república*, Madrid, Taurus, 1973 (1972⁴). Tres décadas después, el motivo del documental *Fahrenheit 9/11* ha sido el despliegue propagandístico que acompañó a la preparación y ejecución de la guerra de Irak.

²⁴⁷ Cf. las investigaciones más recientes (HRDY, SPERBER/MERCIER, TURNER/FAUCONNIER, TOMASELLO), que se sitúan en una tradición milenaria: SÓCRATES, VICO, ROUSSEAU, HERDER, quienes se habían planteado preguntas muy similares.

discurso de la publicidad política y el márketing. Pretende instalarse como paradigma del desarrollo in-humano, en última instancia.

Pero la ley de la competencia (la guerra o la selección económica) no asegura ni siquiera nuestra supervivencia como especie, tanto menos el desarrollo personal de quien se ha aherrojado a sus exigencias (prejuicios, modelos, prototipos). Cualquier crisis o cisma en el ámbito de la aldea y aun del clan obligaban a plantearse las consecuencias del “bloqueo”. La “aldea global” ha manifestado el mismo efecto a una escala que nos permite abordarlo como especie, además de como un individuo racional o como un grupo bienintencionado, en otras escalas.

Acerca del origen de la mimesis y la reflexividad en la cultura humana, concluye Merlin Donald: “La herramienta narrativa es la fuerza básica directiva en el trasfondo del uso del lenguaje, particularmente el habla: la habilidad para describir y definir hechos y objetos descansa en el centro de la adquisición del lenguaje. Las herramientas narrativas de grupo conducen a una versión colectiva de la realidad; la narrativa es casi siempre pública”²⁴⁸. Más allá de los ritos que se limitan a re-producir los mitos con el fin de iniciar a nuevos miembros en la comunidad, la función y el desarrollo del drama social era, y todavía es, tratar acerca de los cismas entre sus miembros, con una profunda y sorprendente reflexividad. Lo que Victor Turner probó en el caso de la cultura ndembu, otros muchos investigadores lo han comprobado en culturas tradicionales. Yo mismo pude hacerlo en convivencia con los mixtecos de Guerrero y Oaxaca, México²⁴⁹. La solución de los problemas planteados por cualquier forma de agresión o de rivalidad en la aldea era canalizada a través de la asamblea y el consejo de ancianos, con exclusión de cualquier violencia. La representación del drama podía extenderse durante días; pero todos sabían, por la experiencia de muchos casos anteriores y las reglas que organizaban su interacción, que concluiría en la reparación del daño y una reconciliación efectiva, excepto en casos muy graves o recalcitrantes, si es que los agresores o los contendientes querían permanecer en la comunidad. A la

²⁴⁸ M. DONALD, *Origins of the Modern Mind*, 257.

²⁴⁹ He tratado acerca de ello en el libro *La lengua mixteca en la Montaña Baja de Guerrero: La identidad amenazada de un pueblo migrante*, especialmente el cap. “Más allá del ritual: una comunidad de aprendizaje” y en la sección “Las raíces del lenguaje: Marcos sociales de la memoria”.

vista de tales recursos, cabe afirmar que la construcción de un derecho penal en sociedades urbanas, cada vez más estratificadas y jerarquizadas, produjo una regresión en el desarrollo de tal capacidad, hasta someterla a la recurrencia de los mitos dominantes, en perjuicio de los más vulnerables: mujeres, esclavos, plebe. No es casual que los profetas en Israel se presentaran como nostálgicos de las asambleas de aldea donde era representado el drama y como narradores de los motivos ocultados por los más poderosos, en defensa de los pobres y desposeídos con violencia²⁵⁰.

El primer grado de la reflexión ha consistido, ahora y siempre, en averiguar cómo aconteció algo y cuáles fueron los agentes y sus móviles. No se trata sólo de capturar al criminal o de achacar una culpa, como en el discurso forense, sino de reconstruir la situación. No es cierto que haya una “historia subyacente” de puros hechos o una lógica seca bajo las tramas húmedas de las diversas memorias, como presumía el estructuralismo. Lo que podemos reconstruir es una pluralidad de motivos, cuya relevancia depende, tanto de la intención del hablante como –es necesario subrayarlo– de los valores compartidos que salen a la luz. El interés actual de mucha gente por el *gossip* o los *reality-shows*, tanto como por las grandes obras del arte, el cine y la literatura, responden a la necesidad de poner los trapos al sol.

Parece obvio que en sociedades autoritarias y estratificadas, como las que hemos padecido durante milenios, los únicos procesos que hacían posible un aprendizaje más profundo se producían entre *los iguales*, separados por su estatus: aristocracia, varones libres, esclavos, mujeres, redes de parentesco patriarcal o matrilineal. Ahora bien, antes que se construyeran la religión o el arte, para simbolizar el valor de toda persona o para legitimar la supremacía de *algunos*, en el principio de la cultura, el lenguaje surgió, precisamente, contra los presupuestos que habían hecho innecesaria su existencia hasta entonces: la intuición de que el más fuerte o adaptable sería mecánicamente seleccionado, en virtud de los medios que le favorecen.

²⁵⁰ Vid. una reconstrucción del proceso vivido en la Historia de Israel, a través de la interpretación crítica de sus textos sagrados, en los caps. I “Historias desde el principio” y II: “Una memoria subversiva: La tradición de Israel”, de mi libro *Memoria y esperanza*.

Gracias al lenguaje, los inicios de la cultura no serían idílicos, pero cabe la hipótesis de que *favorecieran mucho a los-as más vulnerables*. La comunicación verbal hace posible la empatía con el que sufre; por lo cual un silencio impuesto es, de por sí, una figura del dominio. La economía creadora del lenguaje ha sido realmente eficaz para el desarrollo humano y un desafío a la mera competencia entre intereses que se esfuerzan por *reducirlo* a una sola voz o un *sermo sublimis*.

Ahora bien, tal desarrollo no será un retorno al paraíso perdido, porque nunca ha existido: ni la sociedad equitativa (aunque formalmente igualitaria), ni el matriarcado de Bachofen, ni aun menos el constructo de “los antiguos superiores a los modernos”. Marshall Sahlins, en el transcurso de un elogio a los pueblos cazadores-recolectores, por su correcto autocontrol en el uso de los medios, de modo que sea posible una relativa abundancia para todos, comenta apresuradamente los mecanismos que utilizan para mantener el equilibrio con el ecosistema²⁵¹. En ausencia de una cultura realmente centrada en la persona, la práctica del infanticidio indirecto o el abandono de los ancianos o enfermos que no pueden seguir el ritmo nomádico del clan es un fracaso ostensible de su lucha por la subsistencia. Hay otros medios para controlar la demografía, pero ni siquiera cabe plantearlos si no reflexionamos en común sobre los fines, a través de la religión, el arte o la argumentación racional.

Lo que nos han aportado el *drama social*, en términos del antropólogo Victor Turner, y la audiencia/lectura reflexiva, durante milenios, es un mayor desarrollo de mi/nuestra capacidad de comprender, la cual se *llena* con las voces de todos los personajes, tanto más cuanto el perspectivismo y el dialogismo alcanzan a integrar grupos sociales, géneros y memorias antes separadas por fronteras sacras²⁵². La actuación/interpretación (*performance*) de las memorias y las historias nos ha ayudado

²⁵¹ SAHLINS, “The Original Affluent Society”, 34.

²⁵² En el capítulo anterior vimos que entre la narración eficaz y el relato capcioso hay una diferencia cualitativa, aunque varíe notablemente de una cultura a otra. Cuando un grupo social pretende esclarecer la verdad del sentido y de lo sentido, son los testigos quienes sacan a la luz la trama de los motivos, por medio del contraste entre sus versiones, incluso si fabrican una retórica para sostener el engaño y manipular la memoria colectiva. En cuanto pretendiéramos demostrar que la eficacia comunicativa, la persuasión y el engaño son inseparables, como en el razonamiento de algunos rétores (antiguos y modernos), una mentira infantil, que no deja de serlo ni aun en boca de un adulto ansioso e irreflexivo, llegaría a adquirir el rango de ideología.

a superar la trampa del individualismo épico, la dialéctica o el pacto estratégico entre muchos, a la vez que (si es que) insistimos en aproximarnos de modo cooperativo a la verdad. Era algo inaccesible al silogismo mejor construido y a cualquier forma de razonamiento lógico, por difuso y probabilístico que hoy sea. A tal virtualidad se refería Aristóteles cuando prefirió la *poesía* a la Historia por su *atención al conjunto (kata-holon)*, mientras los historiadores de su época se quedaban en la superficie de los hechos.

Ambos discursos, poesía e historia, junto con sus redes cognitivas, se han integrado mutuamente en las culturas modernas, por medio de la Historia oral o las vidas narradas en la novela, que inscriben dentro de sí la fantasía simbolizadora y el relato de la existencia cotidiana. Pero no por eso han desaparecido mágicamente las fronteras entre mundo físico y persona, actuación e invención, verdad y mentira, sino que han cambiado de signo, como fruto de un aprendizaje constante.

El derecho divino de unos contra otros fue puesto en cuestión de modo cada vez más abarcador, hasta su crítica por la Ilustración, para que la dignidad humana fuera reconocida en cualquier persona. De similar manera, el dogma de la evolución natural no puede convertirse hoy en norma del mundo social ni en patrón de mi mundo subjetivo, excepto contra la vida y la dignidad de otros. Ni el autoritarismo ni el relativismo moral son *naturales* e insuperables, sino que consisten, como nos han contado los testigos, los ensayos, los dramas y las novelas, en un juego sadomasoquista entre amos y esclavos (Hegel, Marx, Freud) o en una rivalidad lacerante que fabrica víctimas propiciatorias (René Girard²⁵³, Ignacio Martín Baró²⁵⁴). De humanos es cuestionarlo.

En germen desde el principio, lo más verdadero, por su valor intrínseco e inalienable, es la integridad de la persona que goza y sufre, su dignidad y su gracia. Gracias a un aprendizaje comunicado por los cánones culturales (arte, literatura, religiones), regulado por discursos autónomos (ética, derecho, ciencias), asumido por diversas instituciones sociales (escuela, universidad, medios de comunicación) y

²⁵³ RENÉ GIRARD, *El chivo expiatorio*, Barcelona, Anagrama, 1986 (1982).

²⁵⁴ IGNACIO MARTÍN BARÓ, *Psicología social de la guerra: Trauma y Terapia*, San Salvador, UCA, 1992.

proseguido en el ámbito de los movimientos civiles, negar esa verdad *nos* parece mentira o ideología, por muchos medios que utilice: el-la más vulnerable es lo que más valor tiene, *lo más relevante*. Afirmarlo sigue constituyendo un desafío, que atañe a los humanos presentes, pasados y futuros, o a quienes pudieran compartir su *condición* intuitiva y reflexiva de aprendices (extraterrestres, replicantes, ciborgs, qué más da): en conjunto.

3. Razón y revelación: Esquema del aprendizaje histórico

El siglo pedagógico

El breve tratado de Lessing *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (La educación de la especie humana, 1778), a pesar de su originalidad, se construyó desde la perspectiva ilustrada sobre una muchedumbre que debe ser instruida (*Erziehung*) en el uso de la razón, como si el mismo enunciador no estuviera necesitado de formación/aprendizaje (*Bildung*). En el tránsito desde el humanismo renacentista (Erasmus, Moro, Luis Vives, Cervantes, etc.), la Ilustración había perdido la memoria: las tradiciones del mundo vital ya no formaban parte del currículo promovido por la teoría pedagógica, ni la práctica se inspiraba en las formas de la cultura popular, con excepciones.

Jovellanos, Olavide y Moratín, en España, recurren al teatro como medio de adoctrinamiento, destinado a la masa urbana con el patrocinio del Antiguo Régimen: la comedia sentimental. Aunque con medios muy limitados, se desarrollan instituciones escolares para educar a los nobles y al pueblo: las Escuelas Pías en España. Muchos pensadores trabajan como instructores residentes en las mansiones de la nobleza o de una burguesía acomodada, a quienes se dirige el género de la “novela pedagógica”: el *Emilio* de Rousseau, que exalta la figura del pedagogo en la tarea de sacar a la luz el buen natural. De un modo muy distinto, la experiencia pedagógica de Pestalozzi en la

educación del pueblo llano, comparable al celo religioso de José de Calasanz o Juan Bautista la Salle, se vierte en la primera parte de *Leonardo y Gertrudis*, donde resalta el papel de la madre en la educación; lo cual contrasta vivamente con la autoexaltación del pedagogo ilustrado. Finalmente, los discursos de Rousseau, Lessing o Condorcet tienen sentido en un espacio público cada vez más abierto, donde se suceden los proyectos para transformar la sociedad desde el poder, hasta llegar al cataclismo de la Revolución francesa.

De hecho, el pedagogo Lessing difiere de la filosofía más señalada en la cultura francesa y anglosajona, Rousseau y Hume, respectivamente, quienes propugnaban, cada uno a su manera, una *religión natural*, acorde con los principios de la razón y con la privacidad de la vida burguesa. Lessing piensa y escribe en el contexto de la *Aufklärung* alemana, en diálogo implícito con Kant y Herder, quienes disienten en muchos sentidos, pero coinciden en dar cabida a la tradición religiosa en sus escritos.

Ambos autores representan dos polos diversos: la pretensión kantiana de edificar una fe racional y formular un teísmo moral, que sea digno de una “voluntad santa”, lo cual le hace próximo a la ingenuidad deseada por Rousseau; y la visión de Herder sobre la Historia de la humanidad como un análogo del desarrollo individual, desde la infancia a la madurez, que incluye las religiones en el marco de las culturas nacionales y encuentra en ellas el ideal de *Humanität*: el ser humano a imagen de Dios²⁵⁵. Lessing viene a situarse entre ambos polos: al igual que Rousseau (*Cartas desde la montaña*, I), considera que los evangelios son textos humanos y deben ser interpretados como tales, aunque contienen una enseñanza moral y espiritual que desborda las formalidades de la razón y la estimula a profundizar en su comprensión²⁵⁶.

En consecuencia, se atrevió a publicar los escritos póstumos de Reimarus, donde alguien ejercía por primera vez la crítica histórica sobre la Biblia y consideraba al Jesús

²⁵⁵ JOHANN GOTTFRIED HERDER, “Otra filosofía de la historia para la formación de la humanidad (*Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, 1774)”, en id., *Obra selecta*, ed. Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 1982, 275-367.

²⁵⁶ Vid. GOTTHOLD EPHRAIM LESSING, “Neue Hypothese über die Evangelisten als bloss menschliche Geschichtesschreiber betracht” (1778) en id., *Theologischer Nachlass*, Berlin, 1784, 42-75; ed. por KARL LACHMANN, FRANZ MUNCKER, *Lessings Werke* (1886-1924), t. 16, Leipzig, Göschen, 370-91; ed. ing. por HENRY CHADWICK, “New Hypothesis Concerning the Evangelists Regarded as Merely Human Historians” en *Lessing’s Theological Writings*, Stanford, Stanford UP, 1956, 65-81.

originario un líder sedicioso judío contra el imperio romano, al estilo de otros más o menos contemporáneos, únicamente destacable por su enseñanza moral²⁵⁷. Sin embargo, Lessing se esforzó por permanecer en comunión con la iglesia luterana, como el propio Kant, mientras defendía el derecho al libre pensamiento en cuestiones de fe. Tomó de Herder el testigo para valorar la revelación como un medio necesario para el desarrollo de la humanidad. Ahora bien, de acuerdo con un programa ilustrado, formuló su plan desde la perspectiva del pedagogo, no del aprendiz: *Erziehung*, no *Bildung*.

El ilustrado minusvalora los sinópticos frente a Juan: “el evangelio de la carne” frente al “evangelio del Espíritu” (*Neue Hypothese*, 64), con un sesgo interpretativo que se remonta al padre latino Jerónimo. Lo menos que se puede decir al respecto es que era una lectura elitista. Contempla el judaísmo como un hermano menor del cristianismo. Mientras Herder ponía el foco sobre las tradiciones orales que nutrieron la memoria de los evangelistas²⁵⁸, Lessing atiende a la proclamación de un axioma: “la inmortalidad del alma”. Lo cual sólo es parcialmente contradictorio con su Historia de la educación de la especie humana. Le interesa más el producto que el proceso, la filosofía que la cultura popular, la educación antes que el aprendizaje. No se plantea otra virtualidad en el hecho de aprender que adquirir determinadas ideas: sean dogmas o sean principios filosóficos. La existencia del ser humano en relación no es el fin del aprendizaje, sino una didáctica.

Después de un “siglo pedagógico”, Schiller, Hegel y la generación romántica tuvieron una noción más clara –aunque en un territorio reducido a la conciencia- de

²⁵⁷ Por lo demás, REIMARUS también fue el primero en considerar que la enseñanza de Jesús era extraída enteramente de la Torá, su perspectiva atendía sólo al destino del pueblo judío y su pretensión mesiánica se orientaba a establecer un reino terrenal, cf. HERMANN SAMUEL REIMARUS, “Los fines de Jesús y de sus discípulos”, en la edición de los hermanos LESSING, *Fragmente eines Ungenannten*, 1774-1777-1778).

²⁵⁸ HERDER, en la contemporaneidad de LESSING, defendió la originalidad de una tradición oral y, por tanto, de múltiples fuentes, para explicar la coincidencia entre los tres sinópticos, en lugar de un hipotético Ur-Evangelium, *Vom Erlöser der Menschen nach unsern drei ersten Evangelien* (1796); *Von der Regel der Zusammenstimmung unserer Evangelien*, 1797. Entre los defensores de la “hipótesis de la tradición oral”, vid. PAPIAS, apud EUSEBIO DE CESAREA, HE, 39, 4; W. KELBER, *The Oral and the Written Gospel*, Filadelfia, Fortress, 1983; JAMES G. DUNN, “Oral Tradition”, en id., *Jesus Remembered*, Grand Rapids, Eerdmans, 2003, 192-210; SÖNKE FINNERN, *Die Traditionshypothese als Alternative zur Zweiquellentheorie: Ihre neueren Vertreter, ihre Argumente, ihre Beurteilung*, Giessen, 2002, <http://www.traditionshypothese.de/texte/finnern.html>

que la persona consiste en un proceso de formación: *Bildung, Bildungsroman*. La utopía educativa tiene como base la ingenuidad de la razón natural que sirvió de inspiración a Rousseau para hacer una crítica radical de la cultura, pero hace suyo, con la anticipación de un siglo, el principio del aprendizaje constructivo. El destino del aprendizaje no es una institución, sino la persona misma.

Esquema del aprendizaje histórico

En el eje de tales procesos, Lessing²⁵⁹ ofreció un esbozo del aprendizaje histórico desde las culturas tradicionales a la modernidad, comparable al de Giambattista Vico entre sus antecesores y preferible, al menos por su concreción, a otras hipótesis más sofisticadas, las cuales conciben el proceso de secularización como una pérdida irreversible de sentido, por razones muy diversas (el positivismo de Comte, la racionalidad estratégica de Max Weber, la nostalgia de Heidegger, la crítica de Karl Löwith). Aunque no tenemos espacio para revisar esas posturas, es perceptible que están sacrificando algo/alguien en el camino, en prenda de una ambigua nostalgia por la unidad del mundo frente al pluralismo, mientras en su entorno social eran re-sacralizados los poderes de la ciencia y del estado o los mesianismos violentos.

Por el contrario, autores posteriores a la segunda guerra mundial, como Blumenberg y, especialmente, Habermas, conciben el aprendizaje histórico al modo de un crecimiento, por analogía entre la filogénesis y la ontogénesis. Quizá fuera más realista una metáfora, al gusto de Blumenberg: el parto, que aparece en boca de los profetas (Is 21, 3; 26, 17; 66; Os 13, 13), para dar cuenta del dolor que está costando la Historia, junto con la experiencia agraciada de un “ser humano que ha venido al mundo” Jn 16, 21.

A pesar de las limitaciones antes dichas, en el breve tratado de Lessing encontramos un esquema del aprendizaje histórico que asume el horizonte de la

²⁵⁹ No es casual que el mejor resumen de su pensamiento lo encontremos en una *Introducción a la exégesis del Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 2001 (1994⁴), escrita por GEORG STRECKER y UDO SCHNELLE.

tradición judeocristiana, a diferencia del enciclopedismo. La intuición es crucial, porque la cultura ilustrada desconocía otra idea de desarrollo humano que no fuera el progreso técnico. En todas las demás dimensiones de la vida social, lo más apropiado era reconocer la superioridad del mundo clásico, para dedicarse a imitar sus modelos. La polémica entre *antiguos y modernos* en el terreno de la creación parecía decantarse a favor de los antiguos, en buena medida porque los llamados modernos eran aduladores de la monarquía absoluta y exaltaban la literatura romance, la cual era asociada por los ilustrados con la barbarie medieval.

Lessing abrió la ventana a otra comprensión del proceso histórico, que se hace cargo del concepto lineal de la Historia manifestado en el texto bíblico, desde el Génesis al Apocalipsis, aunque a través de crisis, recaídas y retrocesos, al mismo tiempo que asumía el deber pedagógico de la Ilustración en su propio tiempo. De tal manera, un librepensador daba respuesta al desafío planteado por Reimarus con un lenguaje secular. La primera parte de su *Erziehung* fue publicada, de modo explícito, con esa intención.

La Historia de Israel y de Jesucristo ha de ser comprendida en su realidad histórica, pero tal condición no excluye, sino que demanda la comprensión de un proceso en su desarrollo, el cual había sido esbozado por Herder, en las raíces de una segunda modernidad: el historicismo, más allá del orden físico y mecánico que imaginaron los primeros ilustrados. Conviene subrayarlo, porque la concepción del devenir humano durante el s. XVIII era degenerativa, lo que se hace patente en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, de Rousseau, el cual tuvo una enorme influencia: el ser humano había sido corrompido por la civilización, a partir de un origen idílico. La aporía era entonces tan evidente como lo sigue siendo hoy: no hay otro progreso que el técnico, puesto que cuanto mayor sea el adelanto en ese terreno, mayor es la pérdida en el otro: la moralidad.

Por eso Schiller, cuando quiso imaginar con sus contemporáneos un horizonte nuevo para la libertad, desprendido de la mera nostalgia por el paraíso perdido, lo expresó en aquellas categorías, con ayuda de Rousseau (el idilio), Kant (la libertad práctica, la idea moral) y Lessing (la educación). El poeta *sentimental*, el de su tiempo

y el del futuro, convierte en aspiración al ideal lo que el poeta *ingenuo* experimentaba como armonía con la naturaleza (*Sobre poesía ingenua y poesía sentimental*, 1795). El camino para llevar a la práctica tal esperanza consiste en la *educación estética del ser humano* (*Briefe über die Aesthetische Erziehung des Menschen*, 1795), en paralelo a la propuesta de Lessing.

El *currículo* de la humanidad no es un ethos clásico, virtuoso, impasible y ahistórico, sino una historia de aprendizaje. La educación es para el individuo lo que la Revelación ha sido y está siendo para un pueblo (*Die Erziehung*, 3). De igual modo que la educación saca a la luz lo que las capacidades del ser humano pueden concebir por sí mismas, de igual modo la revelación no le ha dado nada que su propia razón no pudiera alcanzar de por sí, sólo que con mayor rapidez (id., 4); lo cual es un principio del aprendizaje constructivo. Puesto que el proceso de enseñanza-aprendizaje era ineludible, lo más lógico es que los primeros humanos no pudieran concebir más que una pluralidad de dioses (id., 6-7). De similar modo, los comienzos de Israel no fueron menos difíciles. La revelación a un pueblo entre todos, y precisamente el que estaba en las peores condiciones: sumido en la marginación bajo el poder de Egipto, tiene como fin orientar y acelerar el proceso (id. 8-9 y ss.).

La relación de Dios con su pueblo, como el hecho educativo, al que Lessing considera su análogo, ocurre en forma de encuentro y relación dialógica; así se atreve a plantearlo, en ciernes. No era una noción que Lessing pudiera adquirir de la teología dogmática en su tiempo, aunque se hiciera manifiesto a los-as lectores de la Biblia, a partir de los modelos de la fe de Israel: Abrahán y los patriarcas, Moisés, los profetas y, singularmente, la relación personal entre el Padre y el Hijo, según los evangelios. Lo han ido rescatando de la narración bíblica tanto la teología dialéctica de Karl Barth, al hilo del personalismo emergido entre las dos guerras, como la constitución *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II²⁶⁰, después de un periodo de reflexión profunda durante la posguerra mundial. Como descubre Lessing con ayuda de la Biblia, el aprendizaje de

²⁶⁰ « En consecuencia, por esta revelación, Dios invisible habla a los hombres como amigos, movido por su gran amor y mora con ellos, para invitarlos a la comunicación consigo y recibirlos en su compañía” *Dei Verbum*, 2.

Israel –el primogénito de los hijos- no estaba destinado únicamente a sí mismo, sino a formar maestros para los demás pueblos (*Erziehung*, 18), después que también ellos mismos hubieran aprendido en su relación con los ajenos (id., 19 y 35 ss.); de lo cual es testimonio el profetismo expresado durante el exilio babilónico: el Deutero-Isaías.

La profundidad del plan divino sólo se revela en Cristo, el “primer Maestro confiable y práctico de la inmortalidad del alma” (id. 53; 58 ss.). No obstante, el plan no se detenía en el hecho mismo de la Revelación, sino que estaba orientado a la educación de la humanidad. Lessing comprende que en el texto de la Revelación, además del monoteísmo, del cual era portador Israel, y de la resurrección (o su versión filosófica, como Lessing prefiere: “la inmortalidad del alma”)²⁶¹, se contienen otras posibilidades prefiguradas, para que la razón humana pueda educirlas por sí misma, en correspondencia con lo revelado (*Erziehung*, 4 y 72). A esa nueva fase llama Lessing el “evangelio eterno”, en unos términos que evocan la teología de la historia propuesta por Joaquín de Fiore a finales del s. XII. Pero, a estas alturas, cabría denominarla, sencillamente, *modernidad*: un mundo social en permanente reforma, sin olvidar las terribles y dolorosas zonas de sombra que nos hemos obligado a atravesar, por olvido de lo aprendido.

Una de esas formas internas era la libertad humana. Más allá del concepto o de la idea moral, la libertad se manifiesta en el proceso histórico de las sociedades, a través de estructuras que la hacen posible: el espacio público de opinión, la democracia, la sociedad abierta, una economía de mercado libre. Sin embargo, la libertad no puede subsistir sino en equilibrio con otras formas cuyos legítimos portadores y agentes reales son las personas en relación con otras personas. No estamos tratando con ideas en el mundo de las ideas, sino con personas vivas capaces de aprender a través del diálogo desde el propio seno de las madres, porque, de hecho, les hablan.

Tales otras formas no son desconocidas, ni necesitan nombres de procedencia extraterrestre, como a veces imagina la ciencia-ficción. Podemos reconocerlas en las

²⁶¹ Esa “idea sublime” no sólo se anuncia en el Nuevo Testamento, sino también en la tradición judía de los rabinos (Misná, Talmud; lo cual parece ignorar Lessing (cf. *Erziehung*, 52).

historias sagradas de nuestra cultura (o de otras culturas), aunque en los evangelios han adquirido una relevancia paradigmática: la justicia y el amor. Es la sociedad civil, no una dictadura de clase, la que promueve y proporciona los motivos (además de la fiscalidad) a un estado subsidiario del bienestar, que garantice la equidad entre quienes se relacionan socialmente. El odio neoliberal a la socialización deja a sus propios hijos sin otra identidad que la lucha aislada por la subsistencia, con la única garantía de que *trunfen*.

“Es en esta coyuntura histórica cuando el Concilio y la Iglesia lanzan de nuevo el mensaje cristiano sobre la libertad del ser humano. El mensaje es tan viejo como la Biblia. Lo primero que la Biblia tiene que decir acerca del humano es que fue hecho a imagen de Dios [...] Así también, en el Nuevo Testamento, la primera verdad acerca de Cristo nuestro Señor es que es Liberador, Aquel que nos libera hacia una libertad más alta”²⁶². John Courtney Murray, como otros pensadores y teólogos en el pasado siglo, completa el trabajo de Lessing en un momento de oportunidad histórica, después de la crisis más grave del capitalismo, el horror de la segunda guerra mundial y los genocidios del totalitarismo (la Shoá, el exterminio gitano, la bomba atómica, el genocidio coreano), en plena lucha del movimiento por los derechos civiles contra la discriminación racial y contra la guerra de Vietnam, cuando era necesario discernir entre alternativas posibles para la construcción de la sociedad. “[...] La noble frase ‘la sociedad libre’ [“the free society”] no puede tener más que un significado vacío y formalista si el cuerpo político es hipotecado por odios, sean raciales o religiosos. Comprendemos, en una palabra, que la libertad como el fin político más alto sólo puede realizarse en tanto que la sociedad se basa en la verdad, se orienta a la justicia y es animada por el amor”. La sociedad vive en un continuo proceso de liberación, que atañe también a la justicia y al amor. “El ser humano nunca es más que un aprendiz en el uso de la libertad. Su dominio le elude. La posesión de la libertad, como la posesión de la verdad, es el término, siempre sólo aproximado, de una ardua educación. La experiencia secular nos ha enseñado todo esto, mientras la era de la modernidad

²⁶² JOHN COURTNEY MURRAY, “Freedom in the Age of Renewal”, *American Benedictine Review*, 18 (sep. 1967), 319-324, disponible en <http://woodstock.georgetown.edu/library/Murray/1967D.htm>

corría su curso. Y si hay alguien que no ha aprendido estas lecciones, será porque se ausentaron de clase, fugados de la escuela de la historia”.

Paradójicamente, o no tanto, esa sociedad que ha valorado la libertad por encima de las demás formas de relación personal (la justicia, el amor), se ha dedicado durante las últimas décadas a limitar la libertad de otras culturas para que ensayen otros modelos, incluso aquellos que eran compatibles con los derechos humanos: una democracia socialista en América Latina, desde el amargo 1973 de Chile. No es que yo prefiera vivir en el pasado, sino que la memoria me parece necesaria para evitar que la violencia vuelva a ser sacralizada por rivales en beligerancia, como está ocurriendo en Colombia, Venezuela, Honduras. Formo parte de aquella muchedumbre organizada de jóvenes que rechazaron la doctrina de los bloques militares durante los años ochenta, ahora en situación de ceder paso a otras generaciones. Pero la herencia que traspasamos sigue incluyendo el dominio de potencias con armas nucleares sobre un planeta amenazado por la crisis ecológica, cuyos efectos se han hecho sentir desde hace tiempo contra los campesinos pobres de América Latina, África y Asia; es decir, la mayoría de la humanidad. Mientras la Asamblea de Naciones Unidas es silenciada por los mass-media, los dueños del mundo tienen todas las cadenas y agencias a su disposición; y todo para hacer, al final, *mutis por el foro*.

A consecuencia de ese desastre humanitario global que se nos viene encima, tanto como de las llamadas “guerras de baja intensidad”, en conflictos locales estimulados por medio de una polarización ideológica²⁶³, ha sido prácticamente imposible que los esfuerzos locales e internacionales a favor del desarrollo durante cuarenta años dieran frutos, más que en situaciones excepcionales. Los fondos (cada vez más limitados, en proporción a la riqueza) procedentes de los países ricos, a través del sistema de Naciones Unidas, la cooperación bilateral o las redes globales de solidaridad (iglesias cristianas, organizaciones musulmanas, ONGs no confesionales, como la red OXFAM, el Foro Social Mundial), se han ido reorientando desde la ayuda al desarrollo hacia la ayuda humanitaria en situaciones de emergencia que se repiten y

²⁶³ Como explicaba ya hace dos décadas IGNACIO MARTÍN BARÓ, *Psicología social de la guerra*, cit.; *Psicología de la liberación*, Madrid, Trotta, 1998; *Poder, ideología y violencia*, Madrid, Trotta, 2003.

se agravan, durante las últimas dos décadas. Es un hecho sólo conocido por los especialistas, a causa de una inquietante ausencia de análisis en los medios de información globalizados.

Las metodologías de intervención social se han adaptado a las nuevas situaciones: “acción” humanitaria, resolución de conflictos, trabajo con víctimas, *targeting* de los desplazados internos, además de los refugiados en países fronterizos, incidencia política en defensa de los derechos humanos, nuevo derecho de intervención humanitaria, vinculación estratégica entre ayuda de emergencia y desarrollo. Pero el aprendizaje que ha resultado de la experiencia histórica, después de la caída del muro de Berlín, debería dar cuenta de lo vivido y lo sufrido en nuestras relaciones personales, por todo el planeta.

El déficit del amor y de la justicia, desde el plano de la familia a la globalidad, pasando por la comunidad de vecinos o la sociedad democrática, implica una desvaloración de la libertad, que disminuye las oportunidades de vida real. Hay que asomarse a la literatura, el cine y el arte testimonial para reconocerlo, junto con las estadísticas que describen fríamente las migraciones de millones de trabajadores y familias, los primeros en padecer la crisis, muchas veces sin reconocimiento legal; el aumento del número de pobres, niños que crecen desnutridos o personas al borde de morir de hambre; el crecimiento *técnico* de los abortos, como si no dejara huella; la desintegración de las comunidades de base, en el más amplio sentido, mientras el sistema económico deshace lo andado durante más de un siglo por el movimiento obrero: la jornada de ocho horas, porque el trabajo debe servir a la vida. Por el contrario, el desarrollo de las capacidades personales en un contexto favorable: la participación en la economía, la política y la cultura, es hoy el nuevo nombre de la libertad. *Development as freedom*.

Pero habría que añadir un capítulo a ese conjunto de motivos, que impulsan la consecución de los Objetivos para el Desarrollo del Milenio: la participación en comunidades religiosas plurales, siempre que estén dispuestas a asumir como propios, a partir de sus propias raíces, los valores de una sociedad abierta. El desarrollo humano ha sido visiblemente ralentizado o impedido por una polarización

que convertía en líderes mesiánicos a los violentos y exaltaba a los grupos ultraconservadores en la sociedad, además de en sus respectivas religiones, como guardianes de la sacralidad; como si la humanidad dependiera de ellos. ¿Dónde han adquirido esos hábitos? ¿Es posible un desarrollo humano sin las religiones, o sin la convivencia con ellas? ¿Hay algo de verdad en una religión sin desarrollo humano?

La negación ideológica del aprendizaje: bipolarización

La amenaza de las religiones sobre la libertad se ha convertido en un tópico global tras la desaparición del bloque soviético, sobre todo a partir del trauma provocado por el terrorismo difuso de la venganza integrista. El foco de ésta última, no puede olvidarse, se encuentra en el conflicto israelo-palestino, tan desconcertante y tan manipulado desde aquella reunión infausta del Consejo de Seguridad de la ONU en 1948, que cerró el paso a la constitución de un estado pluriétnico en la geografía del actual estado de Israel.

Sería un motivo de esperanza que Europa se convirtiera en casa de todos los pueblos, después de haberlos invadido a casi todos y haber contemplado pasivamente el genocidio de judíos, gitanos y enemigos ideológicos. Quienes apelamos a la tradición cristiana en el marco de la Unión Europea podríamos empezar por revisar con sentido crítico nuestra memoria y reconocer esa prioridad²⁶⁴, en concordia con los movimientos sociales no violentos que están promoviendo la inclusión social en el tejido cotidiano del mundo de la vida.

El fantasma ideológico de la polarización global oculta los intereses puestos en juego por grupos concretos en situaciones determinadas, tanto creyentes como no creyentes: aquellas personas y organizaciones (sectas, partidos o naciones, agentes económicos) que no han asumido la realidad del aprendizaje histórico, mientras utilizan interesadamente los símbolos de la violencia sagrada, religiosa o secularizada, para absorber el caudal de las aguas crecientes en río revuelto. Durante las dos

²⁶⁴ A esa tarea se dedican muchas personas, de quienes he obtenido los motivos para el libro *Memoria y esperanza*.

últimas décadas, China y la Rusia postcomunista se han sumado a ese escenario sin introducir, hasta ahora, mayor racionalidad en las relaciones internacionales.

La segunda modernidad [re-modernización], esta época comenzada a final de los años setenta como salida al ciclo posmoderno [...], tras la sima moral de la segunda guerra mundial, nos hace que todos seamos emigrantes. Está removiendo las bases de todo, especialmente de los derechos laborales, para recontractar a todo el planeta en otras condiciones más favorables a la explotación neoliberal [...]. La removilización de todo el planeta [...] no es sólo contractual, sino que tiene un motor que está [...] haciendo desaparecer las comunidades, a favor de un nuevo individualismo neoliberal; tiene otro motor que afecta al propio modelo de cambio social, por el que la sociedad pone en riesgo todo en cada nueva decisión [...]; y tiene una nueva vertiente cultural [...] porque vacía la cultura de contenidos trascendentales y la torna en puro imaginario²⁶⁵.

Ya he puesto nombre a esa última tendencia, que se remonta a la vertiente ideológica de las *vanguardias*, desde inicios del s. XX: “constructivismo radical”. La apariencia de que la realidad fuera manipulable en su conjunto como una materia prima entregada a la acción de un sujeto racionalizador, estratégico, tuvo su centro en la planificación del estado soviético, hasta hace veinte años. Hoy se ha situado en el núcleo “inteligente” de las redes económicas: la “fuerza de trabajo autoprogramable”, como es llamada por Manuel Castells. Concretamente, aquellos que toman las decisiones en redes jerárquicas de información y comunicación, como las empresas transnacionales, el capital financiero y el poder militar, quienes pretenden obrar con una lógica por completo independiente del *mundo de la vida*²⁶⁶.

²⁶⁵ FERNANDO VIDAL, JULIO L. MARTÍNEZ, “Introducción”, en id., *La prueba del ángel: Religión e integración social de los inmigrantes*, Madrid, UPCO, 2006, 21-31 (23-24).

²⁶⁶ En USA, año 2009, están sencillamente boicoteando las reformas emprendidas por el gobierno de Obama, a quien acusan de *socialista*: el cierre del campo de concentración de Guantánamo, la reforma del sistema sanitario (para que los médicos puedan, por fin, ejercer de tales, según Hipócrates), el desmantelamiento progresivo de la amenaza militar, para dejar paso al diálogo en la resolución de conflictos globales, la sustitución del petróleo por energías alternativas, para afrontar el cambio climático, la reforma y el control del sistema financiero, después de la crisis. Pero lo que en realidad impide que esos “sistemas independizados” sean sometidos a un control democrático es que las políticas nacionales en el ámbito de las grandes potencias sigan velando únicamente por intereses particulares o por su preeminencia conjunta sobre el planeta. Y así será mientras los órganos de decisión les estén celosamente reservados: Consejo de Seguridad de la ONU, Instituciones Financieras Internacionales; G-8, G-14, G-22; OTAN.

Las dificultades opuestas por el totalitarismo a la libertad y a la convivencia, todavía vigentes en China, Cuba o Corea del Norte y en países extremadamente ricos como Arabia Saudí o las potencias petrolíferas del Golfo, se reproducen hoy en forma de impedimentos a la libre circulación de personas que escapan de una desigualdad cuyas proporciones descomunales sólo recordamos sincopadamente. Una vez establecidos en el país de destino (USA, Europa occidental, las pequeñas potencias asiáticas, los países árabes del Golfo, Sudáfrica, la India), la población inmigrante se enfrenta a una negación sistemática de su realidad, comparable a la situación vivida, con otros parámetros, por los cristianos en Roma, por los judíos en Europa durante siglos, por los esclavos africanos en América o Sudáfrica y por los palestinos en un estado monoétnico: Israel.

Aun así, son evidentes los efectos positivos de una convivencia que no se limite a la cohabitación entre una mayoría supuestamente uniforme y diversas minorías étnicas, sino que dé lugar a comunidades de aprendizaje inclusivas, a través de instrumentos como la educación intercultural. El efecto no tiene por qué ser la disolución de lo diverso en una amalgama homogénea, sino un aprendizaje a partir de las tradiciones propias, gracias a lo que he llamado la “relevancia de la comunicación”:

La gente va formándose en el seno de una familia y una comunidad religiosa y confiesa una fe, pero sólo hasta el momento en que se presenta públicamente con esa identidad, cuando vive su particular *prueba del ángel*, es cuando sabe si le van a poder el vértigo, el miedo escénico o la vergüenza; si su religiosidad es una fe vivida o una institución de contexto. La fe se prueba en ese salto [...], en la socialización de su identidad religiosa, cuando su fe es convivida ²⁶⁷.

La metáfora es obtenida por Julio Martínez y Fernando Vidal de una representación tradicional, que procede del medievo, aunque su partitura fuera escrita en el s. XVII. Su puesta en escena corre a cargo de la ciudad entera desde sus inicios: el *Misteri d'Elx*. La trama tiene por objeto la “dormición” de María, *Mare de Deu*, y su ascensión al cielo. Los niños ilicitanos que harán el papel de “Ángel” son probados previamente para saber si sufrirán vértigo al ser descolgados desde la cúpula de la

²⁶⁷ *ibid.*, 22.

Basílica de Santa María. Con ayuda de esa imagen, los autores han interpretado 55 entrevistas a inmigrantes de la Comunidad Valenciana, acerca de su vivencia religiosa. La investigación cualitativa permite sacar a la luz muchos sentidos implicados por la religiosidad personal y comunitaria en el proceso de socialización, dentro de sociedades cada vez más complejas, como las que están surgiendo de las migraciones planetarias.

Cabría subrayar uno de esos aspectos: el trauma provocado por pruebas que superan cualquier resistencia humana, también la de personas excepcionales, incluso la de comunidades religiosas perfectamente estructuradas. El efecto del trauma puede ser, sencillamente, una manifestación de clamor contra la injusticia, a través de cauces para la participación democrática. Pero en contextos cerrados, donde la acción comunicativa está sometida a represiones o, paradójicamente, donde la expresión libre sólo provoca una fría indiferencia, el mareo del Ángel, sea el sujeto creyente, sea el *Angelus novus* del que hablaba Walter Benjamin, puede arrastrar a todo tipo de aberraciones ideológicas.

Por poner un ejemplo, la oportunidad vivida por las mujeres para que se integren dentro del mercado de trabajo en una imperfecta igualdad de condiciones debería hacer posible la reformulación de los roles masculinos y femeninos, especialmente en el ámbito de tareas que corresponden a la maternidad/paternidad y al cuidado, con el apoyo subsidiario del Estado social. Como se quejaba Simone Weil²⁶⁸, el concepto jurídico de persona no es suficiente para conseguirlo, en la medida que esconde las diferencias y hace imposible su integración equitativa. De hecho, sólo ha ocurrido en algunos países nórdicos (permisos de maternidad/paternidad) o, singularmente, en Irlanda (salario social), mientras que el resto de Europa y USA, aunque con diversos grados, ha contemplado un aumento de la crueldad, a causa de la presión económica ejercida sobre una capacidad inalienable de las mujeres: la maternidad.

Los investigadores cuantitativos apenas se fijan en el hecho de que la procreación en países como España o Italia produce un efecto exactamente contrario

²⁶⁸ SIMONE WEIL, *La persona y lo sagrado* (1942-1943), publicado por *Archipiélago*, 43 (2000), 79-103.

en mujeres y varones: ellas se ven obligadas a cuidar al hijo, además de trabajar, mientras que ellos, absurdamente, redoblan su productividad. A alguien le parecerá ejemplar, a causa de una mentalidad anclada por valores patriarcales; pero en la práctica significa que los hombres evaden la co-responsabilidad y arrastran consigo a las mujeres, hasta que las familias renuncian sencillamente a tener hijos. Los empresarios ponen trabas a un nuevo modo de socializarse y defienden la estructura del patriarcado con argumentos irracionales contra una ampliación del derecho, a pesar de la evidencia: la natalidad en España y en toda Europa está muy por debajo del nivel de “reemplazo generacional”. Pocos hombres, dentro de la estructura de los sindicatos, se plantean la posibilidad de reivindicar la equidad entre géneros en el permiso de *maternidad/paternidad*, la solución que ha demostrado ser más adecuada en los países escandinavos. En Irlanda, la sociedad ha decidido a sostener a las madres a través de un subsidio directo, de modo que puedan legítimamente prescindir de la *carga paterna*, si fuera el caso, con un doble beneficio: poner coto a la violencia doméstica, tal como nos ilustran las vidas narradas de sus víctimas.

Haciendo uso de la metáfora antes citada, la *prueba del ángel* en una sociedad re-modernizada supera todas las estrategias de afrontamiento que poseían las mujeres inmigrantes. Como resultado, al menos en España, el aislamiento social de las mujeres trabajadoras y, en especial, las inmigrantes, corre parejo con un aumento del número de abortos, año tras año. Pero nadie propone una alternativa viable, que se haga cargo de la situación de esas mujeres y promueva su derecho a la maternidad, como sería lógico. La actual Ley de Salud Sexual y Reproductiva no ha integrado esa realidad compleja, sino que se ha centrado sobre el aborto y la instrucción técnica, como si el amor, la corresponsabilidad conyugal y la familia fueran realidades *superestructurales*, innombrables, en vez de valores civiles. No conozco ni una sola declaración concreta y explícita por parte de autoridades religiosas en tal sentido: subsidio social, derecho a la vivienda, etc. La mujer que aborta es considerada criminal por los grupos integristas, sin posibilidad de réplica. De tal manera, la religión se ha convertido en fetiche de una crueldad generada por el

sistema económico y una *negación colectiva del aprendizaje*, por muy evidente que sea la experiencia histórica.

Las siguientes palabras de Murray acerca del catolicismo pueden aplicarse a todas las culturas, si rechazan la experiencia que se obtiene a través de convivir entre grupos sociales y personas diferentes, en el horizonte de una comunidad inclusiva. El pensamiento, los seres humanos comunes, la sociedad, se han movido, desde el medievo, hacia la autonomía, la secularidad y la libertad religiosa. “También es cierto que la Iglesia no se ha unido a ese peregrinaje humano. Al contrario, se ha opuesto al movimiento histórico del ser humano hacia la libertad”²⁶⁹; aunque solicita amabilidad en el juicio sobre tal cuestión. Por mi parte, entiendo que la dialéctica polarizadora entre laicismo e integrista religioso, entre culturas cristianas e Islam, es una pantalla de humo que impide aprender a unos y a otros. El liberalismo que ha procedido jurídicamente contra la crueldad política, para beneficio de la humanidad en su conjunto, también ha tolerado todas las crueldades imaginables del sistema económico, del patriarcado y del poder militar. Los liberales toleran el aborto, pero no promueven *realmente* el derecho social a la maternidad. En consecuencia, la actividad liberadora del movimiento obrero, del feminismo y del movimiento pacifista o antibélico, ha ocurrido contracorriente. Puede inscribirse en la historia de un Misterio que sobrecoge, tanto como en la autocrítica de la Ilustración.

El concepto hoy vigente de la libertad como desarrollo de las capacidades humanas en un contexto social concreto, no en el mundo de las ideas, permite que afrontemos una nueva fase de aprendizaje histórico. Una persona no puede ser libre si carece de oportunidades y de capacidades para plantearse, al menos, una alternativa. A pesar de las enormes dificultades que se ven obligados a afrontar, millones de migrantes arriesgan incluso la vida por pasar al otro lado de la frontera y aprovechar las oportunidades (mucho más limitadas de lo que creían) que les ofrezca el mercado de trabajo en el Norte. Pero el desarrollo de esas u otras capacidades en su propio país (el trabajo gratificante, la participación política) o incluso en el país de destino (la

²⁶⁹ MURRAY, “Freedom in the Age of Renewal”, cit.

vida comunitaria, la familia, la educación superior) sigue siendo ilusorio, a causa de un orden económico que *pone demasiadas pruebas*. La polarización crea una ideología sobre la inmigración (“mala” vs. “buena”), en vez de analizar la realidad.

He señalado la presión brutal que recae sobre mujeres inmigrantes que se quedan embarazadas, sea porque han hecho solas el *salto del ángel* y tienen que afrontar costes aun antes de comenzarlo (clandestinidad, usura), sea porque han iniciado apenas el proceso de integración junto con sus familias, bajo el peso de una hipoteca o una exigencia mucho mayor que la media en el puesto de trabajo. La generación “uno y medio” de menores y jóvenes inmigrantes que no tienen la nacionalidad sufre la misma falta de expectativas. No pueden visibilizar, todavía, alternativas que desarrollen sus capacidades para integrarse en la sociedad a través de la educación superior, de modo que entre el 60 y el 80% no participan de ese derecho.

Sostengo que las respuestas a esos callejones sin salida, los cuales afectan a miles de personas, no provienen sólo de un proceso de Ilustración. La información y hasta la buena formación ayuda a deliberar en el espacio público, pero no es suficiente para tomar decisiones que afectan a las estructuras económicas y sociales o que comprometen la propia posición social, el capital o el usufructo del Estado²⁷⁰: leyes y programas de vivienda pública, inclusión social, en favor del derecho a la maternidad/paternidad, para promover la cooperación internacional, afrontar el calentamiento global gracias a una economía sostenible, que vayan más allá de las componendas. De otro modo, las crisis no suponen un aprendizaje real, sino un agravamiento de los problemas estructurales.

Más allá del juego de espejos que deforma los rostros, el ajeno y el propio, las comunidades religiosas (iglesias cristianas, Islam) disponen de una memoria, en forma de historias humanas sagradas, para comprender las vidas reales, reconocer la trascendencia del rostro en el-la Otro-a y actuar en consecuencia. Es posible interpelar

²⁷⁰ Vid. la última y comprometedor carta de BENEDICTO XVI, *Amor en la verdad* (2009).

a ella, sin temor a que se rompa un pacto tácito: la exclusión del lenguaje religioso y aun de la identidad religiosa en el espacio público²⁷¹.

Habría que calificar de “giro copernicano” el uso de los símbolos religiosos para el análisis histórico de la autoridad en el mundo moderno que hizo Hanna Arendt. Reconoce la validez de las tradiciones narrativas para comprender nuestra situación vulnerable en el mundo. Sitúa en las revoluciones burguesas el nuevo origen de una autoridad que no procede del dominio –ni funda el derecho en la obediencia–, sino que consiste en el servicio a un grupo humano, mientras permanece unido: “la habilidad humana, no sólo de actuar, sino de actuar en compañía de otros”²⁷².

El “contrato social” definido por Rousseau para que la sociedad civil se dote de unas leyes y de un estado no consiste primeramente en establecer un orden jerárquico, sino en la comunicación de “promesas mutuas”. Por lo cual, la soberanía no sería, en su mejor versión, sino “la facultad inherente de hacer y cumplir las promesas”²⁷³.

Arendt toma a Jesús como testimonio de que el perdón es la más humana de nuestras acciones. Si las personas valoran realmente un espacio político no-violento, necesitan abrirlo una y otra vez por medio de las promesas y del perdón: “sólo a través de esta constante liberación mutua de lo que unos y otros han hecho, los seres humanos permanecemos como agentes libres; sólo por medio de una voluntad permanentemente dirigida a cambiar sus opiniones y comenzar de nuevo, puede a unos y a otros serles confiado tan importante poder de comenzar algo nuevo”²⁷⁴. De tal manera no estamos simplemente secularizando la conversión, sino que intentamos comunicar el valor de la *metanoia hacia el rostro de la persona viva*.

²⁷¹ JOSÉ CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, Univ. of Chicago, 1994; CHARLES TAYLOR, “Liberal Politics and the Public Sphere”, en id., *Philosophical Arguments*, Cambridge, Harvard, 1995, 257-287; JÜRGEN HABERMAS, *La inclusión del otro: Estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós, 1999; “Fe y saber” (14 de Octubre de 2001); *Fundamentos morales prepolíticos del Estado liberal* (enero 2004), ed. online de MANUEL JIMÉNEZ REDONDO; JULIO L. MARTÍNEZ, *Consenso público y moral social: Las relaciones entre catolicismo y liberalismo en la obra de John Courtney Murray, s.j.*, Madrid, UPCO, 2002.

²⁷² HANNA ARENDT, *On Revolution*, Londres, Penguin, 1965, 44.

²⁷³ ARENDT, *The Human Condition*, Chicago, Univ. of Chicago, 1958, 244-245.

²⁷⁴ *ibid.*, 240.

La humanidad común

Para sorpresa de muchos, Habermas viene solicitando desde hace varios años a los creyentes que contribuyan al desarrollo humano a través de una recta secularización, en el mejor sentido de la palabra: la *metáfora* que reconoce en cualquier capacidad humana un carisma y que vincula, en nuestra época, las vivencias religiosas con la espiritualidad que se manifiesta en la práctica de una relación interpersonal orientada al entendimiento. De tal manera, los contenidos que integran nuestra memoria podrían, y deberían, ser compartibles en una búsqueda común de la verdad, cuyo servicio se oriente al bien común. Podemos añadir a esa solicitud, expresada con respeto, el consejo de Jesús: tanto la Ley como la Revelación encarnada en su propia persona están al servicio del ser humano (Mc 2, 27; 10, 45).

El conjunto de este ensayo se dedica a explorar la comunidad de vida, antes que de intereses, entre razón y revelación, ambas fundadas por la *gracia* y gratuitamente dadas en forma de carismas, aunque prefiera emplear los términos actuales: lenguaje secular y lenguaje religioso. De hecho, una persona creyente puede utilizar ambos discursos en situaciones distintas. Para Habermas es una asimetría que puede traducirse en servicio.

Entre el lenguaje religioso y el lenguaje secular no hay diferencia de mundo ni de historia, como ha venido a mostrarse de manera cabal durante los últimos dos siglos, a través de la investigación histórico-crítica acerca del texto y del contexto de la tradición bíblica. Compartimos un mismo *mundo de la vida*, gracias al cual las tradiciones aportan sentido a nuestra interacción comunicativa: lengua, personalidad, historia ²⁷⁵.

²⁷⁵ Vid. HANS KÜNG, Proyecto de una ética mundial, Madrid, Trotta, 1991; Reyes Mate, De Atenas a Jerusalén: Pensadores judíos de la modernidad, Madrid, Akal, 1999; FRANCISCO JAVIER DE LA TORRE, El modelo de diálogo intercultural de Alasdair Macintyre: el diálogo entre las diferentes tradiciones, Madrid, Dykinson, 2001; Derribar las fronteras: Ética mundial y diálogo interreligioso, Madrid, UPCO, 2004; JUAN MASIÁ, El otro oriente: Más allá del diálogo, Santander, Sal Terrae, 2006. Cf. el interés suscitado por la figura de PABLO DE TARSO, en el origen de la cultura occidental y de una "universalidad universal", REYES MATE, JOSÉ A. ZAMORA (eds.), Nuevas teologías políticas: Pablo de Tarso en la construcción de Occidente, Barcelona, Anthropos, 2006. Destaco de HANNA ARENDT su reflexión póstuma sobre PABLO en La vida del espíritu, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984 (1975), especialmente la segunda parte, dedicada al análisis de la voluntad. La libertad de obrar conlleva una constante reflexividad. Podríamos añadir: una constante reinterpretación de la memoria, individual y colectiva, que sólo así puede personalizarse en nuevos proyectos de vida, sin huir de la responsabilidad. Al igual que el apóstol de Tarso (Rm 9-11), recuerdo que no hay humanidad posible si no somos capaces de integrar

La racionalidad comunicativa es tan relevante –incluso más, por sus raíces místicas– para creyentes adscritos a alguna de las grandes religiones o de las iglesias históricas, como para quienes han heredado de la revolución científica y de la Ilustración una comunidad organizada por la búsqueda de verdad y la única fuerza del mejor argumento. Los mundos temáticos (objetivo, social, subjetivo) hace tiempo que no son neutralizados por el lenguaje religioso, excepto en corrientes fundamentalistas o integristas que niegan validez al conocimiento científico y/o –es necesario subrayarlo en el contexto español– a una ética civil fundada en los derechos humanos.

Sin embargo, nos diferenciamos en cuanto al horizonte *último* con que los símbolos son interpretados. La persona de Jesús no es únicamente un sujeto histórico, ni aun siquiera el mero agente que ha construido el relato de los evangelios por la relevancia de sus hechos y dichos para una comunidad humana, sino el signo pleno de la presencia de Dios-a entre los humanos, quien nos permite conocer nuestro propio Misterio y, sobre todo, confiar en la realidad última, interpersonal, del Misterio divino, que se ha revelado una comunión entre personas. Aun cuando llegemos a ser un solo sujeto, como ya lo son las personas divinas, con igual contenido de conocimiento, memoria, voluntad y con-sentimiento, seguiremos siendo personas con una identidad histórica, un rostro *distinto* y unas capacidades/carismas que comienzan por la relación y llegan a su plenitud por el amor.

Como ya he argumentado anteriormente, no es necesario ni útil inventarse diferencias en cuanto a los modelos de mundo que regulan formalmente nuestras percepciones y lenguajes. Lo que resulta incoherente en un lenguaje secular, también lo es en un lenguaje religioso, y viceversa. Todavía más importante: un acto humano malo o bueno es igualmente malo o bueno sea cual sea nuestra religión o nuestra ideología. La fe fundada en mentiras es una falsa fe; pero, desde una disposición abierta al diálogo, puedo argumentar lo mismo que Jesús: ¿por qué me desprecias? (Jn 18, 23). Tanto en creyentes como en no creyentes, una racionalidad

a los judíos, pero también al Islam y las “identidades de resistencia” frente a la globalización de que habla MANUEL CASTELLS. Sólo si tomamos seriamente en consideración la hermenéutica de las religiones y el diálogo intercultural (no sólo con expertos) acerca de una justicia global, podremos revertir el “occidente” de la violencia mundializada.

autosecuestrada, reducida a la técnica y esclavizada a fines egoístas por los sistemas político o económico, que pone entre paréntesis el derecho a la vida, la libertad religiosa y los valores universales cuando cuestionan sus prácticas, está necesitada de una regeneración profunda por medio del testimonio acerca de la sacralidad misteriosa, trascendente, de cada persona: su vida, su ambiente y su horizonte de desarrollo vital, desde que entra en relación con la madre.

Me parece casi ridículo plantear un debate pendiente sobre las religiones en la sociedad democrática convirtiendo en tema central el uso de símbolos religiosos como el crucifijo o el velo en espacios públicos, cuando lo que se puede y debería exigir, de acuerdo con una mínima racionalidad común, es que acaben los ghettos autogenerados por un derecho sacro contra los derechos humanos. No son razonables en una sociedad abierta y democrática la discriminación de las mujeres, las asociaciones *legales* que impiden incluso la libre elección de sus representantes. El supuesto tácito de que sean asociaciones de tipo empresarial, que ofertan productos simbólicos, me parece casi grotesco. A lo largo de tres décadas, no han faltado las voces que lo solicitaran desde el interior de las religiones, al menos entre los católicos: además de un amplísimo elenco de teólogas, religiosas o laicas, también Karl Rahner, Leonardo Boff, Hans Küng o, hace poco, el cardenal Martini.

Ojalá que lo dicho sea bien entendido. No se trata de influir, *desde el Estado*, sobre el contenido de las tradiciones religiosas, sino de reconocer que el proceso de aprendizaje mediado por la fe y la razón nos afecta a todos: la sociedad civil en pleno. Nadie puede solicitar libertad cuando niega los derechos civiles a sus subordinados jerárquicos, ni siquiera los dueños del capital, que se someten al control de representantes sindicales. ¿Qué tipo de privilegios pretenden conservar los últimos herederos de la monarquía absoluta y el feudalismo, como si fueran *exigidos por Dios*?

El polo de la revelación

Por el lado de la revelación o, por ser más exactos, de quienes deberían interpretarla al servicio de la sociedad, el aprendizaje también es un hecho, que corre

parejo al devenir histórico, aunque hay que señalar los obstáculos que interpone una mentalidad dogmática. Con esto no quiero decir que sea imposible extraer *dogmas* (gr. “opinión fundada que compromete públicamente”, Hch 16, 4) de la memoria cultural, donde se condensan los símbolos que abren el mundo a la realidad del Misterio, sino que su forma de expresión originaria sigue siendo la vida narrada y el relato de la vida, donde la persona se autorrevela en relación con el-la Tú.

El irlandés Avery Dulles reduce a cinco modelos las explicaciones sobre la revelación en la historia de la teología²⁷⁶: *Revelación como doctrina* (la neo-escolástica y el magisterio católico hasta el Vaticano II, la doctrina reformada de la “Sola Scriptura”), *como Historia* (historia de la salvación, historia universal: C. H. Dodd, Oscar Cullmann, W. Pannenberg, J. B. Metz, Ignacio Ellacuría y la teología de la liberación), *como experiencia interior* (modernismo, mística: F. Schleiermacher), *como presencia dialéctica* (Karl Barth), *como “nueva conciencia (new awareness)”* (Karl Rahner, Paul Tillich, Torres Queiruga), a los que el mismo Dulles ha añadido un sexto, no formulado como tal: *la mediación narrativa y simbólica*.

A éste último he hecho referencia en los capítulos anteriores, por ser el más adecuado a la hermenéutica y a la fenomenología. “La comunicación simbólica puede servir como una herramienta dialéctica para trascender las diferencias entre modelos, al corregir algunos de sus defectos y establecer una teología coherente” que no encaja en otro modelo. La revelación no ocurre sólo como una experiencia interior o como un encuentro inmediato con Dios, sino que está mediada por el símbolo: un signo externo, que se desempeña más allá de la conciencia y sugiere más de lo que pueda describir o definir. Es útil precisamente para “expresar y mediar la autocomunicación de Dios”. Los símbolos no se limitan a transmitir información sobre hechos, sino que invitan a participar en la experiencia. Podríamos decir que son mediadores de lo que significan (“realizing symbols”). Entre todos los símbolos, considero que la mediación más sugerente e integradora es la vida narrada, como he argumentado durante el análisis de las formas con que cualquier ser humano *aprende*.

²⁷⁶ A. DULLES, *Models of Revelation*, Dublin, Gill and MacMillan, 1983, cap. 2.

La concepción más cercana a una historia de aprendizaje de los seres humanos con el Misterio, además de la narración bíblica por sí misma, sería la propuesta por Andrés Torres Queiruga²⁷⁷, con el nombre de “mayerútica histórica”. El autor nunca hace una definición, sino que se pregunta: “cómo una revelación que aparece en la palabra *externa* de la Biblia puede ser, de verdad, revelación *para nosotros*”²⁷⁸. Antes había afirmado que “el mediador despierta y genera la conciencia, pero ésta no queda prisionera de su palabra, sino que se dirige por sí misma al objeto: mediador y comunidad, una vez pronunciada y aceptada la palabra, quedan idénticamente referidos a la realidad. Ésta se convierte por sí misma en principio absoluto, en centro inmediato de la vivencia”²⁷⁹. El mismo Queiruga explica la cercanía de sus argumentos con la “educación” de Lessing, además de someterla a crítica²⁸⁰. En la línea de ambos, podría ser útil una “filosofía cristiana” que se dedicara a comunicar de forma comprensible lo que ha aprendido con ayuda de la revelación, sin adoptar los modales de un discurso doctrinal, ni caer en el esoterismo.

Acerca de la posibilidad futura y la realidad histórica de una “filosofía cristiana” trató Étienne Gilson en sus obras²⁸¹. Junto con Josef Pieper, ambos consideraron que la metafísica y la epistemología tomista seguía siendo paradigma de un pensamiento acorde con la Revelación: la “*adequatio rei et intellectus*”, la proporción inmanente entre la inteligencia que conoce y la “cosa”. De tal manera, más que servir como mediadores de la tradición bíblica y de los evangelios con los lenguajes del espacio público donde estamos llamados y aun exigidos a dar razones, se esforzaron por mediar entre el magisterio católico de su época, que seguía considerando el tomismo una institución exclusiva, y el lector filósofo.

²⁷⁷ A. TORRES QUEIRUGA, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid, Cristiandad, 1987.

²⁷⁸ *ibid.*, 464.

²⁷⁹ *ibid.*, 136.

²⁸⁰ *ibid.*, 147-152.

²⁸¹ E. GILSON, *La filosofía en la edad media: De los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Madrid, Gredos, 1965² (1922, 1947²); *Reason and Revelation in the Middle Ages* (Richards Lectures, 1937), Nueva York, Scribners, 1938; *History of Philosophy and Philosophical Education* (Aquinas Lecture to the Aristotelian Society of Marquette University, 1947), Milwaukee, Marquette University Press, 1948; *Dios y la filosofía*, Buenos Aires, Emecé, 1945; *Elementos de filosofía cristiana*, Madrid, Rialp, 1969.

En nuestro tiempo ya no es necesario ser tomista para entender la Revelación, como reconocen la carta *Fides et ratio* y las primeras de Benedicto XVI. Aun así, continúan haciendo referencia a Tomás de Aquino a manera de prototipo *en su contexto medieval* y, sólo por analogía, en el nuestro: “Esta filosofía ha de ser el punto de encuentro entre las culturas y la fe cristiana, el lugar de entendimiento entre creyentes y no creyentes. Ha de servir de ayuda para que los creyentes se convenzan firmemente de que la profundidad y autenticidad de la fe se favorece cuando está unida al pensamiento y no renuncia a él” *Fides et ratio*, 79. Cualquiera sabe que la física y la filosofía actuales son completamente distintas al pensamiento con el que dialogaba el Aquinate en su propia época, de manera que el mejor aprendizaje consistiría en adoptar sus actitudes, que no evaden ni rechazan a ningún interlocutor: griegos, musulmanes.

En realidad, el concepto de *philosophia Christi* fue planteado por primera vez en la obra de Erasmo, como incitación y sentido de la tarea planteada a los humanistas cristianos del s. XVI: la *secularización* del trabajo por la paz, la práctica del perdón y de la reconciliación, la sabiduría cristiana del amor en la vida personal y pública, que no puede ser exclusiva de ningún agente, clero, sabios o nobleza. Lo que manifiesta el humanismo de su tiempo por toda Europa, a pesar de las diferencias notables entre el neoplatónico Ficino, el nórdico Erasmo o el exiliado Luis Vives, es la exigencia sentida de reconocer un espacio público para el diálogo y el aprendizaje, así como una ética civil cuyas raíces se encuentran tanto en el humanismo clásico (Sócrates, Cicerón, Séneca, Plutarco, etc.), como en los evangelios. Además, ese espacio de la razón práctica no puede ser acaparado por la filosofía académica, puesto que lo más sublime se ha expresado en *sermo humilis*: los evangelios. Al contrario, lo exaltado por el prestigio *épico* (violencia sagrada, militarismo, violación, piratería y despojo) es *locura*. La cultura popular es el ambiente reconocido de los evangelios, del que la Revelación extrae, además de sus imágenes, también su sentido cómico: la parodia de la avaricia, la violencia y el prestigio.

Gracias a Tomás de Aquino y al humanismo renacentista, hace tiempo que distintas voces en las iglesias han reconocido la posibilidad de que la razón llegara a

conocer por sí misma, como habían señalado Lessing y el propio Pablo (Rm 1, 19-20; 2, 14), las formas cruciales de la vida²⁸². La Revelación no es un impuesto, sino un servicio a la persona (cf. Mc 2, 27-28).

Así pues, sugiero que la proporción entre la persona humana y el Misterio de Dios podría encontrarse mucho mejor en el diálogo que compromete a quienes participan en el trabajo de *pensar*, como en cualquier esfera de la vida cotidiana (en la actividad económica, en la amistad y, sobre todo, en el amor humano), antes que por una mera adecuación entre intelecto y cosmos, que la física moderna ha transformado rotundamente. Toda la persona, inteligencia y emoción, entendimiento e imaginación, razón y fe, es llamada al encuentro con Otro-a e interpelada por una alteridad no dominable, que plantea exigencias fundadas únicamente en el amor. Esa integridad interpersonal, sobre la que enraizan los derechos y los deberes humanos, es siempre recuperada por la razón que dialoga con la fe, en una historia *abierta* de aprendizaje, como alternativa a la creencia irracional en el progreso tecnológico a cualquier precio.

“Es necesario que en la autocrítica de la edad moderna confluya también una autocrítica del cristianismo moderno, que debe aprender siempre a comprenderse a sí mismo a partir de sus propias raíces”²⁸³, declaró hace poco Benedicto XVI. Lo ha

²⁸² Aunque no lo diga JUAN PABLO II con tanto énfasis: “La denominación [filosofía cristiana] es en sí misma legítima, pero no debe ser mal interpretada: con ella no se pretende aludir a una filosofía oficial de la Iglesia, puesto que la fe como tal no es una filosofía, [sino que se refiere a] los progresos importantes del pensamiento filosófico que no se hubieran realizado sin la aportación, directa o indirecta, de la fe cristiana.

Dos son, por tanto, los aspectos de la filosofía cristiana: uno subjetivo, que consiste en la purificación de la razón por parte de la fe [...] Piénsese, por ejemplo, en los problemas del mal y del sufrimiento, en la identidad personal de Dios y en la pregunta sobre el sentido de la vida o, más directamente, en la pregunta metafísica radical: « ¿Por qué existe algo? ». Además está el aspecto objetivo, que afecta a los contenidos. La Revelación propone claramente algunas verdades que, aun no siendo por naturaleza inaccesibles a la razón, tal vez no hubieran sido nunca descubiertas por ella, si se la hubiera dejado sola [el Dios personal, la dignidad, la igualdad y la libertad]. Se puede mencionar, como más cercano a nosotros, el descubrimiento de la importancia que tiene también para la filosofía el hecho histórico, centro de la Revelación cristiana” JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, 76.

²⁸³ “[...] En el siglo XX, Theodor W. Adorno expresó de manera drástica la incertidumbre de la fe en el progreso: el progreso, visto de cerca, sería el progreso que va de la honda a la superbomba. Ahora bien, éste es de hecho un aspecto del progreso que no se debe disimular. Dicho de otro modo: la ambigüedad del progreso resulta evidente. Indudablemente, ofrece nuevas posibilidades para el bien, pero también abre posibilidades abismales para el mal, posibilidades que antes no existían. Todos nosotros hemos sido testigos de cómo el progreso, en manos equivocadas, puede convertirse, y se ha convertido de hecho, en un progreso terrible en el mal. Si el progreso técnico no se corresponde con un progreso en la formación ética del hombre, con el crecimiento del hombre interior (cf. Ef 3,16; 2 Co 4,16), no es un progreso sino una amenaza para el hombre y para el mundo” BENEDICTO XVI, *Spes salvi*, 22.

puesto todavía más en claro por medio de una carta dedicada al análisis de las causas de la crisis, es decir, a la crítica, y a la propuesta de alternativas: *Amor en la verdad* (2009). Sin embargo, no ha sido capaz de perdonar e integrar en ese proyecto a personas como Hans Küng o, a quien siento aún más próximo, Leonardo Boff, ambos empeñados en el diálogo con la sociedad civil a favor de la vida y de la liberación real. La autocrítica al progreso de la Iglesia católica como una estructura apabullante, que hubiera perdido la memoria de su ser *asamblea* (*ekklēsia*) y la consciencia de su diversidad, a la vez que sobre las desigualdades internas rubricadas por el derecho canónico, apenas acaba de empezar.

La naturalidad metafórica de la razón

a. Razones y narraciones

No es difícil reconocer que el contexto histórico (político, social, económico) en que se enquistó la dialéctica entre Ilustración y apologética, desde mediados del s. XVIII, ha variado de fundamentos. Al menos, el contexto realmente *nuevo* de una sociedad abierta hace más sencillo integrar los motivos de la fe religiosa con la racionalidad comunicativa, aunque tendamos a reproducir por motivos ornamentales e ideológicos una solidaridad de grupo y aun de secta: laicismo vs. integrista. Entre la diversidad de pensadores/as, como se trasluce en la historia de la filosofía, todos han participado en configurar nuestro mundo de la vida común, sea para tejer la fibra del aprendizaje, sea para destejer los prejuicios y las burdas legitimaciones de cualquier bando.

El único legado que perdura del Concilio Vaticano I, antes que concluyera abruptamente por la entrada en Roma de las tropas del rey constitucional de Italia, para dar fin a la monarquía papal, ha sido el reconocimiento explícito del origen y los

finés divinos de la razón, junto a la fe: la búsqueda de la verdad²⁸⁴. Las reiteradas apelaciones a su colaboración no tendrían sentido si no fuera respetada su autonomía. No se trata de una razón impuesta desde el poder, que la Ilustración pretendió situar en el sitio vacío del autoritarismo y la violencia sagradas, para gobernar férreamente la historia del progreso tecnológico hacia una sociedad perfecta, a precio de sangre; sino un concepto de raíces diversas, desde Sócrates hasta Rousseau, pasando por Tomás de Aquino, el *derecho de gentes* y el ambiguo (barroco) iusnaturalismo: la *razón natural*.

Tal concepto había sufrido una depuración –quizás percibida por miembros de aquel concilio, quizás sólo a medias-, a través de la Ilustración tardía, que lo situaba en las antípodas de la *Herrschaft* sagrada: una razón crítica con cualquier ideología que pretendiera cegar el sentido de lo humano. El corazón tiene sus razones, dicen Pascal y Rousseau; la ciencia necesita de la razón práctica, traduce Kant. Gracias al “giro lingüístico” (*linguistic turnpoint*) efectuado por el ala antropológica de la filosofía alemana (Hamann, Herder, Humboldt), antes de lo que suele anotarse²⁸⁵, podemos explicar los fundamentos de esa *naturalidad metafórica* en cada ser humano por medio de una capacidad para comunicar que se orienta al entendimiento en cada uno de sus actos²⁸⁶.

²⁸⁴ “La misma santa madre Iglesia sostiene y enseña que Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana partiendo de las cosas creadas; “porque lo invisible de él se ve, partiendo de la creación del mundo, entendido por medio de lo que ha sido hecho” Rm 1, 20. Sin embargo, plugo a su sabiduría y bondad revelar al género humano, por otro camino, y éste sobrenatural, a sí mismo y los decretos eternos de su voluntad, como quiera que dice el apóstol: “Habiendo Dios hablado antaño en muchas ocasiones y de muchos modos a nuestros padres por los profetas, últimamente, en estos mismos días, nos ha hablado a nosotros por su Hijo” Heb 1, 1-2” Const. Dogmática *Dei Filius*, cap. II. Vid. el comentario de BERNARD SESBOUÉ, “La Constitución dogmática *Dei Filius* del Concilio Vaticano I”, en B. SESBOUÉ, CHARLES TEOBALD, *La palabra de la salvación*, t. 4, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1997, 205-245 (217s.). “Aquí radica el meollo dogmático de un posible conocimiento natural de Dios: la “naturaleza” no debe comprenderse sólo como creación –algo que resulta lógico en el contexto de la historia bíblica-, sino también al revés, es decir, la creación debe comprenderse como “naturaleza” –cosa que discutían algunos Padres conciliares cercanos al tradicionalismo. ¿Cómo encontrar, si no, un terreno común entre la Iglesia y la sociedad y cómo sostener que el hombre que no tiene a su disposición los medios para acceder a la revelación, puede sin embargo encontrar a Dios, una posibilidad que *lo obliga* en conciencia?” *ibid.* 219.

²⁸⁵ Vid. DONATELLA DI CESARE, “De la razón al lenguaje: el giro lingüístico en la filosofía de Humboldt”, *Wilhelm von Humboldt y el estudio filosófico de las lenguas*, Barcelona, Anthropos, 1999, 25-29; LUIS GARALZA, “Filosofía y lenguaje en la obra de Wilhelm von Humboldt”, *Revista internacional de estudios vascos*, 48, 1 (2003), 237-248, esp. 244ss.

²⁸⁶ Vid. JÜRGEN HABERMAS, “Introducción: Accesos a la problemática de la racionalidad”, en *id.*, *Teoría de la acción comunicativa*, I, 15-196.

La racionalidad inmanente a la práctica humana “se pone de manifiesto en que el acuerdo alcanzado comunicativamente ha de apoyarse en *última instancia* en razones”. La disposición de la persona a dar razón de sus actos y responder a las críticas implica que “las manifestaciones o emisiones racionales son también *susceptibles de corrección*. Podemos corregir las tentativas fallidas si logramos identificar los errores que hemos cometido. El concepto de *fundamentación* va íntimamente unido al de *aprendizaje*. También en los procesos de aprendizaje juega la argumentación un papel importante. Llamamos, ciertamente, racional a una persona que en el ámbito de lo cognitivo-instrumental expresa opiniones fundadas y actúa con eficiencia; sólo que esa racionalidad permanece contingente si no va a su vez conectada a la capacidad de aprender de los desaciertos, de la refutación de hipótesis y del fracaso de las intervenciones en el mundo”²⁸⁷. Al introducir el concepto de “fracaso”, Habermas está pasando del plano de la validez formal al de los valores, que requieren muchas veces un testimonio contrafáctico.

Los criterios con que una cultura considera una vida feliz, pueden no ser suficientes en otra. Ocurre que una misma actuación sea juzgada heroica por un sindicato y criminal por un empresario: p. ej., que un obrero detenga el funcionamiento de una hormigonera (de modo que su carga se inutilice) o una serie de trabajo en cadena para prevenir un accidente laboral. Con el fin de que los criterios puedan contrastarse sería necesario un proceso de argumentación. Desgraciadamente, suele ocurrir que el obrero sea despedido por exceso de celo, sin que sepamos nunca si su acción “fracasó”. Ciertamente que no hubo accidente, pero quizá no lo hubiera habido de todas formas, arguye un empleador. Es decir, que la disposición al entendimiento, a recibir críticas y a corregir los errores no produce resultados mágicos.

Habría que tener en cuenta otras dimensiones en el acto humano: su simbolismo, su coherencia en una historia de vida. No podemos convertir la razón comunicativa en un mero instrumento del consenso, dado que los acuerdos entre socios o aliados no son considerados universalmente válidos. La apertura al diálogo nos predispone a un

²⁸⁷ *ibid.*, 36-39.

encuentro con el Misterio, sobre todo si (sentimos que) somos juzgados injustamente, como ocurre en la mayoría de los casos, porque no todos los aspectos de la situación pueden ser resueltos argumentativamente (a veces ni siquiera los principales: p.ej. las prácticas necesarias para que el libre mercado no sea una pantalla para el abandono). Esa continua entropía del sentido sería parcialmente *recuperable por medio de la memoria y de la narración*.

Además de los argumentos, y sin anularlos, la vida narrada tiene valor en sí misma y es la raíz dinámica del desarrollo humano, gracias a la cual nos resulta posible comprender la historia del aprendizaje, así como distinguir sus tendencias. Lo que caracteriza al género *ensayo* es el esfuerzo por conjugar ambas formas: el devenir y la lógica, la complacencia estética con la racionalidad²⁸⁸. No es casual que haya decidido organizar los argumentos en una secuencia narrativa, desde las primeras formas a las más complejas, desde el aprendizaje infantil a la madurez de la razón.

Ahora bien, a diferencia de aquellos modelos que reconstruyen el desarrollo humano como la adquisición de una lógica o la facultad de construir juicios prácticos, al modo de Kant²⁸⁹, me he referido a las formas narrativas y simbólicas que se gestan en la práctica cotidiana del mundo de la vida, desde la primera infancia. No tendría sentido seguir exaltando a unas cuantas figuras de la perfección, por muy nobles, buenas y santas que sean, si dejáramos de reconocer en cualquier vida narrada un aspecto de la humanidad común, en forma de capacidad/carisma y de experiencia²⁹⁰; especialmente en las vidas de las mujeres, los migrantes, los minusvalorados y los pobres²⁹¹. “Así como durante siglos hemos escuchado las voces de hombres y las

²⁸⁸ Vid. PEDRO AULLÓN DE HARO, *Teoría del ensayo: como categoría polémica y programática en el marco de un sistema global de géneros*, Madrid, Verbum, 1992.

²⁸⁹ Vid. JEAN PIAGET, *El criterio moral en el niño*, Barcelona, Fontanella, 1971 (1932); LAWRENCE KOHLBERG, *Psicología del desarrollo moral (Essays on Moral Development)*, Bilbao, Desclée, 1992. Cf. otros modelos sobre el desarrollo moral y la conciencia religiosa que revisan o completan a KOHLBERG, en KATHLEEN STASSEN BERGER, ROSS A. THOMPSON, *Psicología del desarrollo: Adulthood y vejez*, Madrid, Panamericana, 2001, 30-34.

²⁹⁰ Vid. MIGUEL GARCÍA BARÓ, “Las experiencias fundamentales”, en id., PEDRO RODRÍGUEZ PANIZO, CARLOS DOMÍNGUEZ MORANO (eds.), *Experiencia religiosa y ciencias humanas*, Madrid, PPC, 2001, 5-36; *De estética y mística*, Salamanca, Sígueme, 2007.

²⁹¹ Cf. desde distintas perspectivas los libros ya citados de JEROME BRUNER, así como CAROL GILLIGAN, *La moral y la teoría: Psicología del desarrollo femenino (In a Different Voice Psychological Theory and Women's Development)* México, FCE, 1985 (1982).

teorías del desarrollo que su experiencia posee, así hemos llegado a notar más recientemente no sólo el silencio de las mujeres, sino la dificultad de oír lo que dicen cuando hablan; y sin embargo, en la voz diferente de las mujeres se encuentra la verdad de una ética de atención y cuidado, el nexo entre relación y responsabilidad, y los orígenes de la agresión en la falla de la conexión”²⁹².

b. La persona capaz de relación: algo más que un símbolo

El hecho de que los primeros estudiosos del lenguaje, entre la Ilustración y el historicismo, utilizaran el llamado *paradigma de la conciencia*, no significa que sus aportaciones hayan quedado invalidadas por las teorías de la comunicación, en la medida que encontraron anticipadamente la salida de la cárcel subjetiva a donde nos había conducido la introspección desde Descartes, pasando por Kant, hasta la crisis agónica del idealismo. En realidad, el “giro lingüístico” y comunicativo, que reconoce la relevancia de la relación, su práctica y sus símbolos, comienza por ellos.

Quizá no seamos todavía conscientes del daño provocado por la “falacia epistemológica” desde los inicios de la modernidad, acerca de la cual Walter Benjamin nos puso sobre aviso, ya en su primer ensayo (*Sobre el programa de la filosofía futura*, 1918): la relación unívoca entre sujeto y objeto, en la medida que reduce la psique a una máquina y la realidad-otra a un quantum de información. Creo que los monstruos descritos por Adorno y Horkheimer en la *Dialéctica de la Ilustración* podrían tener ese perfil concreto: la reducción de la diversidad significativa de la vida y del ser humano a una materia inerte ante las manipulaciones de la ingeniería subjetiva. Tal esquema ha funcionado en la educación de las élites europeas para enterrar el humanismo como información sobrante. Ni siquiera toma en consideración la agonía *patente* de la supervivencia, a través del rostro más próximo; pero tampoco es capaz de percibir el *pathos* sublime de nuestra vulnerabilidad, tal como es revelado por el valor estético logrado.

²⁹² GILLIGAN, *La moral y la teoría*, 280.

Así pues, más allá de una supuesta naturalidad de la máquina, resultado de una formación deshumanizante en quienes dirigen la globalización, como si el desarrollo técnico justificara toda clase de desmanes (positivismo, liberalismo económico a ultranza, materialismo dialéctico), fue muy oportuno que Rousseau, Herder, Lessing o los hermanos Humboldt, cada uno a su manera, investigaran la *naturalidad metafórica* de la razón en varias dimensiones de *la persona capaz de relación*: en la razón práctica, aunque limitada al terreno abstracto de la conciencia (Kant); en el sentimiento y en la experiencia, a pesar de su marcado subjetivismo (Schiller, Schleiermacher); en la educación, para poner las primeras bases del libre aprendizaje (Rousseau, Humboldt); en el lenguaje (Herder, los hermanos Humboldt); en una historia transcultural del aprendizaje que no conduce a la sustitución del ser humano por la máquina o el sistema (Herder, Lessing), como, al contrario, llegó a ocurrir con las filosofías de la historia.

La capacidad innata para el lenguaje, así como la diversidad hecha posible por las culturas, ha sido investigada por la antropología a partir de los hermanos Alexander y Wilhelm Humboldt: *energeia*, además de *ergón*; un dinamismo que precede y desborda los productos de la actividad lingüística²⁹³, la cual no se manifiesta únicamente en la creación poética, simbólica y metafórica, sino también en la comprensión del trabajo verbal. “Hablar con otro no es en modo alguno comparable a la transmisión de una cosa material”²⁹⁴, sino de una intención y un estímulo para la acción. No es posible la autocomprensión sino a través de la acción comunicativa²⁹⁵. Lo cierto es que el fervoroso individualismo de Humboldt le impidió desarrollar un estudio más profundo de la *energeia* verbal en la relación interpersonal y sobre la

²⁹³ Vid. WILHELM VON HUMBOLDT, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, ed. de ANA AGUD, Barcelona, Anthropos, 1990. El autor publica esta obra en 1836, como introducción a un estudio sobre la lengua kawi de la isla de Java (*Einleitung zum Kawi-Werk*), vid. DONATELLA DI CESARE, *Wilhelm von Humboldt y el estudio filosófico de las lenguas*, 4. Todavía es más sorprendente comprobar hasta qué punto las expresiones más apasionadas de HUMBOLDT contra una filología analítica que pretenda fijar las estructuras de una lengua como un fósil de su *energeia* eran una respuesta a su propio esfuerzo por describir el *kawi* (además de al positivismo filológico de sus contemporáneos). La lengua no es “el torpe producto inerte de la descomposición científica”.

²⁹⁴ HUMBOLDT, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano*, 78.

²⁹⁵ *ibid.*, 77ss.

realidad dialógica del lenguaje. Aun así, su sensibilidad ilustrada hacia la “unidad del género humano” le permitía declarar lo siguiente: “Sin embargo, la comprensión no podría reposar en la actividad espontánea del interior de cada hombre, como hemos visto que ocurre, y el hablar unos con otros en comunidad tendría que ser cosa diferente de un puro despertar en el oyente su propia capacidad lingüística, si en la diversidad de los individuos no estuviese contenida la unidad de la naturaleza humana, meramente escindida en las individualidades discretas [...]”²⁹⁶. A mi modo de ver, tal escisión no es genética, sino social, y puede ser reunida por medio del trabajo cooperativo, en las familias como en los tribunales, en las empresas como en las escuelas.

La teoría humboldtiana del lenguaje se desarrolla en el marco (¿antropológico o humanista?) de una visión sobre el ser humano irreductible a ninguno de los sistemas que se disputaban su control: el estado y el mercado. El ser humano no puede “ser sacrificado al ciudadano”. Aunque se desempeñara como funcionario, la educación propugnada por Wilhelm von Humboldt está en las antípodas del modelo de socialización que terminó por imponerse a través del estado prusiano y, finalmente, por

²⁹⁶ *ibid.*, 78-79. La gramática generativa ha intentado formalizar esa capacidad con un éxito limitado, NOAM CHOMSKY, *El lenguaje y el entendimiento*, Barcelona, Seix Barral, 1986⁴; *El conocimiento del lenguaje: su naturaleza, origen y uso*, Madrid, Alianza, 1989; *Una aproximación naturalista a la mente y al lenguaje*, Barcelona, Prensa Ibérica, 1998; *New Horizons in the Study of Language and Mind*, Cambridge, Cambridge U.P., 2000; RAMÓN BAYÉS (ed.), *¿Chomsky o Skinner? La génesis del lenguaje*, Barcelona, Fontanella, 1977; MASSIMO PIATELLI (ed.), *Teorías del lenguaje, teorías del aprendizaje: el debate entre Jean Piaget y Noam Chomsky*, Barcelona, Crítica, 1983; aunque CHOMSKY reconoce no haber “inventado” nada, sino que reduce a un modelo asimilable en la era cibernética una reflexión mucho anterior y con más amplio horizonte. De hecho, el estudio que leí primero y con más atención fue *Lingüística cartesiana: Un capítulo en la historia del pensamiento racionalista*, Madrid, Gredos, 1969 (1966), donde al menos confiesa haber basado su modelo en una tradición, aunque reduce la diversidad de sus fuentes: LEIBNIZ y la gramática de Port-Royal (sin referencia al jansenismo) en un mismo lote con los hermanos HUMBOLDT. Algo similar hacen los teóricos del “constructivismo radical”. La mejor crítica a esa y cualquier otra tecnología del lenguaje puede encontrarse, probablemente, en MANUEL CRESPILO, *Historia y mito de la lingüística transformatoria*, Madrid, Taurus, 1987, quien no ha dejado de trabajar en la recuperación de una memoria olvidada sobre las raíces de la filología en la hermenéutica, a través de las ediciones de E. ROHDE, *Psique: El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad de los griegos*, Málaga, Ágora, 1995 y de ARTHUR SCHOPENHAUER, *Parerga y paralipómena*, 3 vols., Málaga, Ágora, 1997. En el ámbito de la psicología, la validez de la hermenéutica para la comprensión de la cultura y del aprendizaje ha sido asumida por JEROME BRUNER, especialmente en el estudio ya citado, *The Culture of Education*, donde ofrece una alternativa “culturalista” a la perspectiva todavía dominante en la psicología (cognitiva) norteamericana: el “computacionalismo”; al mismo tiempo que reconoce un influjo real a éste último en la sociedad a través de las TICs.

el Tercer Reich. “La educación debe limitarse a formar seres humanos, y no a determinado tipo de ciudadanos”.

En nuestra época, el planteamiento es diferente, en la medida que el Estado ha sido parcialmente domesticado por el reclamo de los derechos humanos, económicos y sociales durante dos siglos; mientras que el mercado ha dejado de ser libre para convertirse en omnipotente, como un niño criado con excesiva permisividad, hasta despreciar la norma moral: un “tirano”. El imperio global de los mercados financieros y la planificación de las transnacionales no es ningún fantasma inventado por el extremismo ideológico, sino la consecuencia de una colonización perceptible, cada vez más acentuada, del mundo de la vida común, tanto el espacio público de opinión como el espacio íntimo de relación, por los prototipos fabricados en el horno de los nuevos dueños, bajo la presión totalitaria que ejercen los centros del poder económico mundial.

Si hiciéramos caso a Humboldt, la educación debería formar las capacidades humanas de reflexión intrapersonal, relación interpersonal e inserción ecológica en el ambiente de la vida sostenible, “y no a determinado tipo de productores y consumidores”. Pero hoy es todavía más necesario es integrar todas las inteligencias: humanismo y práctica, así como inteligencia y conciencia moral. Aunque la concepción idealista de la *Bildung* que ofrece Humboldt sea un producto evidente de la escisión sufrida por el varón burgués (en nuestro tiempo, también de la mujer emancipada), entre el escenario de su intimidad en la vida cotidiana, en la familia o en el círculo creador de cultura, respecto de su funcionalidad económica y política, sin embargo, nos permite recuperar el aliento para imaginar otras *posibilidades reales* en el desarrollo humano²⁹⁷.

²⁹⁷ “Si queremos nombrar una idea que se haya hecho cada vez más visible a lo largo de la historia; si queremos alguna idea que demuestre la muy discutida, pero aun más veces mal entendida, superación de la humanidad: es la idea de que la humanidad aspira a eliminar las fronteras, causadas por prejuicios y pensamientos parciales, que se han colocado entre los hombres; y tratar a toda la humanidad independientemente de su religión, nación o color como una gran tribu de hermanos, como un todo, cuyo fin es el libre desarrollo de sus fuerzas interiores. Este es el fin último exterior de la sociabilidad y a la vez es la dirección natural del hombre hacia una ampliación indefinida de su ser” HERBERT SCURLA, *Wilhelm von Humboldt: Werden und Wirken*, Düsseldorf, Claassen, 1976.

La búsqueda que emprendieron, en relación personal, Schiller y Humboldt, para indagar las raíces comunes a la sensibilidad pasiva y el entendimiento activo, apenas sugeridas por la crítica kantiana de la razón, llevó a este último a determinar el ámbito de la imaginación (*Einbildungskraft*), como una fuerza creadora e interpretadora²⁹⁸; mientras que sus investigaciones posteriores reconocieron (mucho antes que Sapir y Whorf) que el lenguaje es “el órgano que forma el pensamiento”²⁹⁹. Pero ha sido necesario un siglo de investigación sobre el aprendizaje infantil para concretar el modo en que tal capacidad se manifestaría, con más simplicidad de lo construido por modelos matemáticos o computacionales, en unas estructuras, probablemente innatas³⁰⁰, que hagan posible la adquisición de una semántica organizada a través de formatos, modelos de mundo y mundos posibles, sucesivamente, junto con un *estilo de comprensión narrativa* que podemos reconocer en las formas de organizar la memoria desde la primera infancia, incluso antes que se desarrolle la gramática del lenguaje: una secuencia lógica, un agente, un horizonte de expectativas (y su ruptura), la entonación social (voz, perspectiva, foco). Lo he descrito con detalle y gozo en la primera parte del ensayo.

Así pues, la intimidad entre razón y fe no sólo ocurre en la conciencia moral, como consecuencia de un largo proceso de desarrollo, sino también en la comprensión necesaria desde la primera infancia, para que la confianza no sea un producto de la idolatría al Más Fuerte o la ideología de la clase, el género, la nación dominadora. La imitación de las vidas narradas no consiste únicamente en un modelado social³⁰¹, sino en el reconocimiento de la persona en todas sus dimensiones, que la razón natural hace posible desde muy temprano. Además del aprendizaje *zonal*, descrito por el

²⁹⁸ “Un poder sintético que proporciona una visión global del territorio explorado mediante el análisis y la crítica, permitiendo presentir lo que éstos no pueden alcanzar”, JACQUES QUILIAN, *La anthropologie philosophique de Guillaume de Humboldt*, Lille, PU Lille, 1991, 376.

²⁹⁹ W. HUMBOLDT, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano*, 74. “En cada lengua está inscrita una manera peculiar de ver el mundo”, *ibid.* 83.

³⁰⁰ “En los niños no se da, pues, un aprendizaje mecánico del lenguaje, sino un desarrollo de su capacidad lingüística; lo prueba el hecho de que [...], a despecho de la inmensa diversidad de circunstancias, todos los niños aprenden a hablar y a entender sobre poco más o menos a la misma edad, con un margen de variación muy estrecho” *ibid.* 80.

³⁰¹ La indagación sobre el aprendizaje a través de la literatura es el tema de mi libro *Aprendices y lectores*.

constructivismo (Vygotski), a través de la imitación del par más capacitado en esferas sociales concretas (el hogar, el juego infantil, la escuela, las técnicas), también habría que rescatar las formas de aprendizaje que hacen posible la integración de todos esos mundos dispersos en una trama viva, orientada por valores, el primero de los cuales, por orden de adquisición, sería precisamente la sacralidad de la persona. Sobre el trasfondo del mundo de la vida común y en el horizonte a que da lugar, el paradigma que se nos ha ofrecido para integrar la comprensión de la persona han sido los evangelios y, en general, las *historias humanas sagradas*, tanto para creyentes como para agnósticos o no creyentes³⁰². De lo que se trata ahora es de interpretarlos sin anteojeras³⁰³.

c. La fuente vulnerable de la razón

Si hubiera obviado esta categoría me habría quedado sin razones con que argumentar algo más que un estado de necesidad en el individuo o en el colectivo que reclaman la realización de sus derechos, con la intención de llevarlos a la práctica. La vulnerabilidad es una dimensión *pasiva presente* en la vida y la relación de cualquier persona, sea del género que sea. Además de los factores habitualmente señalados para significar el ser vulnerable (necesidades comunes y necesidades especiales, situaciones de riesgo) habrá que reconocer el hecho de que los conflictos hacen vulnerables tanto a los agresores como a los defensores, a los rivales miméticos como a los chivos expiatorios³⁰⁴, aunque aparentemente en distinto grado. No es casual que la esperanza de vida de las mujeres en cualquier cultura, incluso en los países gravemente afectados por la pandemia del SIDA, sea mayor que los varones. Más allá de un interdicto añejo para que *ellas no hagan la guerra*, lo cierto es que no quieren hacerla.

³⁰² Vid. XAVIER TILLIETTE, *Le Criste des philosophes: du Maître de sagesse au divin Témoin*, Namur, Culture et vérité, 1993.

³⁰³ Lo he intentado como un investigador participante de la memoria cristiana en el libro *Memoria y esperanza*.

³⁰⁴ Vid. RENÉ GIRARD, *El chivo expiatorio*, cit.

Ahora bien, la vulnerabilidad de la población civil en una guerra, de las mujeres en el sistema económico capitalista, de los menores y las mujeres en familias desestructuradas, de los homosexuales, los extranjeros o las minorías étnicas en sociedades homófobas, xenófobas o etnocéntricas, de las personas que padecen enfermedades crónicas, es acompañada de una dimensión activa para que pueda expresarse. El modo de hacerlo no es sólo la forma jurídica de un derecho, sino como una capacidad comunicativa que nos ha permitido a todos reconocer al ser vulnerable, en los otros como en mí mismo, durante el proceso de una liberación todavía en ciernes: la demanda de solidaridad, aunque algunas personas la expresen y no sea escuchada³⁰⁵; el clamor organizado de quienes sufren opresión frente a las estructuras que les reprimen o les agreden; las formas de organización y participación que desarrollan todas las capacidades de quienes eran condenados al olvido.

Una de tales formas de organización participante es llamada por Elisabeth Schüssler-Fiorenza la *wo/men ekklesia*, es decir, una asamblea de mujeres que incluye a varones en compromiso por su liberación³⁰⁶. Ciertamente, ese núcleo de una resistencia activa para transformar el orden de la injusticia y propiciar el reconocimiento de los derechos ha sido fundamental en la historia de cualquier cultura. Las tradiciones judeocristianas han dejado testimonio, sea por autores en su mayoría masculinos, sea por autoras femeninas, sobre el papel crucial de las *wo/men ekklesiai*, mucho más eficaz para el logro de los derechos y el desarrollo de las capacidades que las venganzas contra el imperio. La épica guerrera de los oprimidos se imponía por medio de violencia, casi siempre indiscriminada, y era ahogada por una violencia todavía peor y aún más generalizada, a costa de las mujeres. La mecánica del terror en los primeros compases de todas las guerras (incluida la guerra civil española) es infernal: violaciones y asesinatos de mujeres o niños en los vientres de sus madres, mutilaciones. No insisto más ahora, porque sus vidas están siendo incluidas en la memoria histórica que ustedes conocen, sin *borrar* a ninguna persona por sus ideas o

³⁰⁵ SIMONE WEIL, *La persona y lo sagrado*, cit.

³⁰⁶ E. SCHUSSLER-FIORENZA, *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, Bilbao, Desclée, 1989.

su posición social. Tampoco pretendo disuadir por medio de un relato terrorífico a quien vive ahogado por la indignación, sino prevenir lo que decía Albert Camus: “eso no lo hace un ser humano” (*El primer hombre*).

Ya en el Primer Testamento aparece la *wo/men ekklesia* actuando en estrategias culturales de afrontamiento para subvertir y revertir el poder del Faraón, especialmente durante los dos primeros capítulos del Éxodo. En las culturas que conozco han sido las mujeres quienes se han responsabilizado de la resistencia civil en situaciones de crisis, desastre humanitario o guerra, junto con algunos varones. También hay que reconocer sus roles, al principio infravalorados y cada vez más protagonistas, en las corrientes culturales de renovación: el chamanismo, los cultos místéricos, las primeras comunidades y la literatura apócrifa cristiana, la mística femenina medieval, la antropología inclusiva del humanismo, la opinión pública literaria de la Ilustración, los movimientos sociales desde finales del s. XVIII hasta los actuales: el movimiento interclasista a favor de los pobres, los movimientos feminista, pacifista y antibélico, campesino, obrero, contra la esclavitud y el colonialismo, indígena, gitano, ecologista, antinuclear, inmigrante. Su intervención es más evidente en las redes de solidaridad actuales, la cooperación al desarrollo y la acción humanitaria, la defensa y promoción de la familia y de los homosexuales que quieren formarla.

El uso de la mujer como materia prima del deseo masculino, a través de la objetualización de su imagen o de su maltrato físico y psicológico por la violencia patriarcal, se ha hecho patente en los códigos de pureza y contaminación, en una dialéctica pasiva con la pornografía y las formas obscenas del dominio que se recrean en las violaciones. De hecho, en vez de proteger, como era supuesto, a las mujeres, la obsesión por la pureza las amenaza con sanciones penales que consisten en una violación simbólica. La violencia sagrada es simbolizada, de uno u otro modo, por el agente masculino. Por el contrario, el rechazo de las mujeres a ser categorizadas como víctimas por naturaleza ha fundado una historia sagrada de la emancipación femenina, como respuesta a las agresiones.

Pero cada una de esas historias está profundamente unida a la historia de los varones que son igualmente manipulados, violentados o tratados como chivos

expiatorios de la rivalidad mimética entre el poder y sus aspirantes-replicantes. Sólo porque la mayoría de las personas pobres en el mundo son mujeres; porque la mayoría de las víctimas son mujeres, hasta el punto que la violencia doméstica es la causa principal de muerte entre las jóvenes, de 18 a 40 años, en muchos países; porque el trabajo de las mujeres ha sido sistemáticamente infravalorado en el orden de cualquier sistema económico, hasta la fecha; por eso y en tales contextos, la defensa de los derechos humanos, la no violencia activa y la historia de la libertad como desarrollo de las capacidades humanas (salud, educación, trabajo, participación política) sigue teniendo como protagonistas a las mujeres. No estoy hablando de un estigma místico, sino de una realidad inocultable. En todo caso, la única huella que permanece imborrable es la memoria de los agresores, hombres o mujeres. Cuando las víctimas, en un contexto distinto, dejan de ser *amenazables*, también dejan de ser víctimas.

El movimiento feminista, desde Mary Wollstonecraft a fines del s. XVIII hasta la fecha, ha redundado en beneficio de toda la humanidad, incluida la otra mitad. Durante milenios, la dignidad de las víctimas ha sido reivindicada por la memoria colectiva a través de las mujeres, como se hace patente en el evangelio de Marcos, durante y después de la cruz (Mc 15, 40 – 16, 8), de manera contrafáctica y aun contra la ambigüedad del narrador. Ellas no contemplan a Jesús como al Señor del Mundo, ni lo abandonan por no serlo, sino como el compañero crucificado y resucitado. Es obvio que el reconocimiento de los derechos de la mujer libera a los agresores potenciales o reales de un pacto tácito con la estructura del patriarcado que les/nos hacía aborrecibles, en los términos utilizados por Jesús (Mc 8, 34s.; 9, 42ss.): “ay del que humilla”.

Pero en las vidas narradas de quienes son más vulnerables *de hecho* no se manifiesta una metáfora de lo que fuera natural. La *libido dominandi* no se apoya en el derecho natural de unos para someter a los otros, por su mayor violencia o por su astucia homicida. No es más que un artificio, una engañifa y una *metaficción*: el constructo social que produce la subordinación de género, como también la desigualdad entre pueblos, etnias, grupos sociales o personas. Los juegos simbólicos

con el supuesto de la debilidad son hábitos impuestos al cuerpo por unas formas determinadas de socialización, explicaba Pierre Bourdieu³⁰⁷. La prevalencia de la fuerza sobre el cuidado es el producto de una estructura. Podría ser de otra manera.

El exterminio de unos o la supervivencia de otros no puede ser achacado a un imperativo de la evolución, al menos desde los orígenes del *homo sapiens*, sino al impacto de la cultura. Todos somos vulnerables, en un grado muy difícil de cuantificar: a la enfermedad, la desnutrición o el accidente, la catástrofe o la violencia. No hay unos humanos *más mortales* que otros. Lo cual no impide que, desde hace pocos años, el uso de la información genética para clasificar los *grados de vulnerabilidad* en herencia pueda convertirse en un pretexto para legitimar la más abyecta discriminación, si no es sometido a un protocolo exclusivamente sanitario, que resguarde la dignidad humana de los agravios provocados por la *ley natural* de la economía capitalista. Tan natural como la amenaza de muerte que pende sobre mil millones de hambrientos.

d. ¿Razón de mujer o razón de amor?

La racionalidad metafórica que comunican muchas mujeres a través del diálogo humano, además de las capacidades comunes a cualquier persona, no consiste en la vulnerabilidad, por tanto. Habría que preguntarles a ellas si consentirían en sostener tal valor a la maternidad, la cual ha sido a veces marginada del proceso emancipatorio, a causa de un mimetismo difícil de evitar.

La moralidad del honor y la vergüenza, en las culturas mediterráneas, como en la mayoría de las culturas tradicionales (con excepción de sociedades matrilineales y matrilocales) se había apropiado de *la metáfora materna*, bajo el dominio semántico de la fertilidad y de la virginidad. El símbolo de la “mujer fértil” reducía la capacidad femenina a una analogía de la vida biológica, pre-cultural e infrahumana; el símbolo de

³⁰⁷ Vid. P. BOURDIEU, *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama, 2000.

la virginidad imponía a las mujeres jóvenes un sello de propiedad en el intercambio entre una familia patriarcal y otra, entre el padre y el esposo.

Sin la mediación de esos dos símbolos no podríamos explicarnos que muchas mujeres hayan recurrido al mantenimiento *voluntario* de la virginidad para escapar del control de los varones. Tal estrategia ha sido parcialmente exitosa en el ámbito del cristianismo, desde los primeros siglos, por varias razones: la virginidad caracterizaba a la mujer libre frente a la esclava, como puede advertirse en las tramas de la novela griega y bizantina. Más relevantes por su impacto en la sociedad bajo romana y feudal fueron las comunidades de vírgenes que podían organizarse y autorregularse para garantizar el *empoderamiento* femenino, sobre todo cuando el contexto de las asambleas cristianas hizo cada vez más difícil su participación en los ministerios de gobierno, así como el reconocimiento público de los ministerios del cuidado³⁰⁸. Partimos de una base sólida para confirmar la originalidad del proceso: en el evangelio de Marcos se afirma positivamente la *superioridad* del cuidado y del servicio persona a persona en la comunidad (Mc 9, 34 – 10, 45), contra lo que era establecido por el *habitus* patriarcal y sacerdotal: el asco al contacto. Las alegorías posteriores para justificar un dominio absoluto no hacen más que poner de manifiesto la contradicción con la vida narrada de Jesús.

³⁰⁸ Habría que diferenciar 1) la estrategia adoptada por mujeres para hacerse cargo de sus propias vidas y de su misión en las iglesias, tal como nos es relatada en los *Hechos de Pablo y Tecla* (solidaridad entre mujeres casadas y célibes), pero también en otros contextos posibles (comunidades de mujeres vírgenes y viudas, a las que se refiere IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Smyrn.*, 13, 1; mujeres profetisas en el montanismo, con una ideología milenarista, etc.), vid. E. SCHÜSSLER-FIORENZA, *‘En memoria de ella’. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, Bilbao, Desclée, 1989, 90-91, respecto de 2) el *enkratismo* propagado como una doctrina que desprecia el cuerpo y el matrimonio, de la que habla CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, entre la condena y la asimilación idealista, en su tratado sobre el matrimonio (*Stromata*, III), vid. JEAN DANIELOU, “El enkratismo”, en id., *Teología del judeocristianismo*, Madrid, Cristiandad, 2004, 120-123. Ahora bien, la violencia patriarcal hacía difícil la primera opción sin la segunda. Otras muchas narraciones del conjunto de *Hechos apócrifos de los apóstoles* (*Pedro, Juan, Tomás*, la literatura pseudoclementina), procedentes de diversas regiones y periodos (entre la segunda mitad del s. II y mediados del III), recomiendan la continencia e incluso la separación de matrimonios, pero no describen redes de ayuda mutua entre mujeres, sino más bien un código de honor adscrito a la iglesia: Jantipa separada de su marido Albino y una concubina del prefecto Agripa (Hechos de Pedro), Maximila, separada del procónsul Egeato (Hechos de Andrés), Migdonia, quien abandona a su marido por denunciar a Tomás. “Han cambiado mucho los tiempos desde 1Pe 3, 1ss., donde se aconsejaba a la mujer aguantar, incluso en el caso del marido no creyente. Ahora se le propone como alternativa, con los riesgos que esta postura pueda conllevar, la virginidad como exclusividad divina” FERNANDO RIVAS REBAQUE, *Desterradas hijas de Eva*, 49.

La maternidad y el cuidado no están unidos por una necesidad biológica, ni únicamente por un impuesto cultural del patriarcado. Por el contrario, el desarrollo de una racionalidad fundada en el cuidado es crucial en la filogénesis de esta peculiar especie y en la ontogénesis de cada ser humano, como se ha revelado en la experiencia cotidiana y, a escala planetaria, por el efecto contraproducente del *descuido global*. Pero es un hecho simbólico que las formas culturales de la maternidad hayan permitido el desarrollo de la *cuidanza* contra la marea del dominio (*Herrschaft*), de modo que hasta los varones podamos aprender hoy a *tener entrañas* hacia cada ser vivo en singular. Mi mujer estaba embarazada, dio a luz y me hizo corresponsable de la crianza de un niño, hasta sus doce meses de hoy, mientras transcurría este libro. Por eso me es un poco más fácil reconocerme aprendiz.

¿Es el amor de los amantes una realidad femenina? En gran medida lo ha sido, a diferencia de una masculinidad que convertía la violación en signo de su *enkrateia*, como denuncia Michel Foucault en la *Historia de la sexualidad*³⁰⁹. Frente a la facundia cuantitativa de los violadores de esclavas, las historias de amor durante siglos han convertido a las mujeres en aprendices y maestras de la intimidad.

No me parece casual que la expresión del amor personalizado comenzase por Safo en Grecia, por el Cantar de los Cantares en Israel y por las jarchas (así como sus estilizaciones masculinas: cantigas de amigo, lírica provenzal) en las culturas románicas medievales. A diferencia de una erótica del consumo de cuerpos, aunque pueda comunicar sentido estéticamente valioso, la perspectiva femenina histórica sobre el *eros* y las relaciones entre sexos, desde la amistad al matrimonio, se caracteriza radicalmente por integrar todas las dimensiones humanas. No estoy hablando del amor platónico, ni de un espiritualismo impuesto a las mujeres privadas de la capacidad de elegir, de gustar y de sentir placer. Habría que reconocer, más bien, que el descubrimiento de la sexualidad femenina ha sido fundamental para la emancipación de hombres y mujeres, a causa de patrones culturales que asociaban estrictamente, por medio de interdictos y mutilaciones, la relación sexual con la

³⁰⁹ M. FOUCAULT, *Historia de la sexualidad, II: El uso del placer*, México, Siglo XXI, 1984.

procreación. Además de los métodos anticonceptivos, y todavía con mayor certeza, el placer femenino puede ser compartido por los amantes sin que se produzca un embarazo no deseado.

Dicho esto, la defensa de la maternidad (o la paternidad) libremente elegida y socialmente promovida, desde la concepción y durante todos los años de minoridad infantil, frente a la tendencia –que nadie dice desear- a instituir el aborto como un falso y doloroso método anticonceptivo, por muy barato que le resulte al Estado, compromete a ambos géneros en el desarrollo de capacidades para la responsabilidad, el cuidado y la educación de la nueva vida en relaciones humanas equitativas, equilibradas, gratificantes, gracias a los nuevos modelos de familia.

No es, ni volverá a ser tolerable que se categorice la intimidad como un sacrificio del ser pasivo, receptáculo y mero portador, a costa de la persona y el cuerpo de las mujeres, homosexuales o transexuales, en aras de un modelo subordinante. Si la vida y el placer tienen un valor sagrado para ambos amantes, más allá de una puesta en escena unilateral, instrumental, cuantitativa, consiste en un aprendizaje de la alteridad y la comunión por el amor.

Un diálogo que prescinda de los simulacros

La fe y la razón no son idénticas, ni es deseable que se confundan: la modernidad, más allá de la apologética, ha permitido distinguir ambas tradiciones, que llegaron a confundirse durante la Contrarreforma, a pesar de Tomás de Aquino. Me parece que la hermenéutica está bien encaminada cuando solicita que los creyentes se hagan cargo de otras memorias en distintas tradiciones culturales, a través de la escucha y la libre argumentación sobre sus historias sagradas, al mismo tiempo que reconocen criterios compartibles para evaluar los hechos históricos: objetividad, eticidad y derecho, veracidad y valor estético; a los que deberíamos añadir un concepto trascendente de la verdad, abierto al Misterio indeterminable.

Más allá de cualquier muro que ya es ruinoso, los evangelios han servido de paradigma para una *concentración de lo sagrado* en la persona viva: en la memoria de

las víctimas, en la esperanza de su redención y en el testimonio público de la vida amenazada. El anuncio de la resurrección de Jesucristo es histórico por sus efectos, como ha explicado Jon Sobrino³¹⁰, pero no puede ser reducido a una historia política en la que dominan los agresores, sin que salga perdiendo toda la humanidad. El Jesús narrado por los evangelios no es un cabecilla apocalíptico fracasado, ni un Pantocrátor; otro asunto es quién realmente sea, lo cual sigue animando a miles de investigadores por todo el planeta.

A diferencia del esquema propuesto por Lessing, la historia del humano aprendizaje no aboca a la sustitución de las narraciones transmitidas –ni de las historias sagradas en otras culturas religiosas- por un “evangelio eterno” que refleje los ideales de la razón, en obediencia al supuesto de que la Razón fuera el nuevo nombre del Espíritu divino³¹¹. La razón (metafóricamente) natural no puede evitar la historicidad, sino que le es constitutiva: el espíritu hegeliano con minúsculas, es decir, la historia común de la humanidad, sigue consistiendo en un diálogo abierto. Ratzinger –lo incluyo en el diálogo- subraya que las estructuras son siempre susceptibles de transformación por la libertad en el encuentro y el paso de una generación a otra. El progreso moral, a diferencia del progreso técnico, no es acumulativo, sino que consiste de manera radical e irreductible en un aprendizaje que no puede ser sustituido por un *patrimonio*: “Una consecuencia de lo dicho es que la búsqueda, siempre nueva y fatigosa, de rectos ordenamientos para las realidades humanas es una tarea de cada generación; nunca es una tarea que se pueda dar simplemente por concluida. No obstante, cada generación tiene que ofrecer también su propia aportación para establecer ordenamientos convincentes de libertad y de bien, que ayuden a la generación sucesiva, como orientación al recto uso de la libertad humana y den también así, siempre dentro de los límites humanos, una cierta garantía también para el futuro” *Spes salvi*, 24-25.

³¹⁰ SOBRINO, La fe en Jesucristo: Ensayo desde las víctimas, Madrid, Trotta, 1999.

³¹¹ Vid. infra otras referencias a HENRI DE LUBAC, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, 1. *De Joaquín a Schelling*, 2. *De Saint-Simon a nuestros días*, Madrid, Encuentro, 1989 (1979), así como una síntesis sobre el diálogo más actual entre razón y fe en MASSIMO BORGHESI, “Cristianismo y filosofía, entre modernidad y posmodernidad”, *Communio*, jul.-sep. 1999, 310-324.

Ahora bien, si no podemos eludir la tarea de cada generación, en resumidas cuentas, hacernos cargo de nuestra vida junto con una ambigua herencia que debemos discernir: males y bienes *globales*, también es cierto que la historia en su conjunto tiene sentido a la luz de la razón y de la fe, como una continua incitación al desarrollo humano. Trata sobre lo mismo que cualquier vida narrada, incluyendo a los evangelios: ser persona en relación con los demás, dentro de un mundo vital cuyas estructuras son, desde el principio, comunes, y con el Misterio en cada prójimo, tal como Jesús aprendió. El “aprendizaje de la esperanza”, todavía más el del amor, tienen una historia. Me es necesario actualizar la memoria y abrir el futuro a las demandas de las víctimas, sin caer en la racionalización de la venganza.

¿Justificación del mal?

a. Lo sobrenatural es la persona

Para una conciencia *superior*, la noticia de un accidente que hubiera provocado víctimas (una, decenas, miles) daría pie a una reflexión sobre la caducidad de la existencia humana y la aspiración a un estado perfecto, sobrenatural, en el que fuéramos libres de la contingencia por ser parte de este universo físico: materia, cuerpo, pasibilidad. De ahí que las mentes privilegiadas infravalorasen los esfuerzos por transformar la materia en un hogar habitable para esos seres vulnerables que tienen las horas contadas.

Por el contrario, la posibilidad de convertir al ser humano en una máquina inoxidable (el *ciborg*) o someterlo al poder de las máquinas ha llegado a convertirse en imágenes por medio de la ciencia-ficción, sobre todo en aquellos autores que sacan a la luz el *currículo oculto* de la modernización, para denunciar el horror a que nos están conduciendo.

Ambos polos no se anulan, sino que coinciden paradójicamente en despreciar a las víctimas para exaltar a los dominadores. ¿No hemos imaginado a la divinidad durante milenios como una supermáquina caracterizada por su *inhumanidad*: su impasibilidad, su perfección, su todopoder creador y destructor? Las antiguas cosmologías que imaginaban una jerarquía entre dioses, criaturas eternas y seres mortales; la teología natural, dedicada a simbolizar la divinidad por medio de lo eminente en el orden cósmico; la metafísica *preocupada* por las propiedades del ser perfecto, inmutable y eterno, por la negación de todo lo finito, mutable e imperfecto, tuvieron su momento en la historia transcultural de aprendizaje. Venían a sustituir las imágenes antropomórficas de dioses proyectados como dobles humanos, ambivalentes (*doppelgänger*): en continua rivalidad con otros dioses y hombres de poder; figuras psíquicas, encarnaciones de nuestros deseos, ambiciones y temores.

Pero quizás estuviéramos sacrificando una parte crucial del buen sentido a través de los símbolos más antiguos, cuando mostraban a algunos dioses compasivos en relación íntima con los humanos. Quizás estábamos imaginando a una divinidad insoportable para el ser finito, cuando hacíamos uso de argumentos que provocan terror, en lugar de amor. El resultado fue que tanto la filosofía como la teología se hicieran insensibles a la corporalidad y la concreción de la vida humana en cada persona, a la situación de quien padece injusticia a causa de una limitación física o de su posición social. Las esperanzas de llegar a ser como los dioses exigían renunciar a la vinculación con la humanidad, a la compasión por las víctimas y al trabajo por la justicia.

La novela *Solaris* de Stanislaw Lem, y su versión cinematográfica por Steven Soderbergh, nos permiten compadecer a los presos de una promesa de eterna felicidad para unos pocos, al mismo tiempo que nos predisponen para que los deseos más profundos del corazón humano puedan ser reconocidos en cualquier contexto. El deber de una vida buena no puede ser alienado respecto de la esperanza en una buena vida; el ansia de eternidad en el amor no puede ser separada de la sed de justicia en la tierra; sobre todo, no podemos separar el *cuidado* de la *libertad*, como si hacerse cargo de la contingencia, de la vulnerabilidad y del dolor humanos restringieran

la libertad divina y la libertad humana o privaran a algunos de participar en la perfección y la impasibilidad *sobrenaturales*. Ha ocurrido al contrario: la ambición perfeccionista ha absorbido el escenario de lo humano, además de impedir el desarrollo equitativo de las capacidades que manifiestan el misterio de la libertad en cualquier persona, a través de un universo de relaciones.

Lo que las religiones han definido como la dimensión sobrenatural del ser natural, la aspiración al infinito del ser finito ³¹², no puede consistir en un desprecio del cuerpo, del mundo y de la relación personal, sin caer en la *fábrica del monstruo* que sustituye al Misterio por una supermáquina. Nada humano me es ajeno (Catulo, Séneca, Dostoievski), aunque me mueva a compasión, a indignación, a un amor que reconoce la presencia del Misterio en cada ser. La “purificación de las pasiones” no consiste en su eliminación por medio de la *ascesis*, tanto como en su humanización por medio de la *estética*: los sentimientos. No es casual que ambas palabras tengan la misma etimología: sensibilidad.

Al menos en las sociedades occidentales, los psicólogos que se preocupan sensiblemente por afrontar la realidad con su investidura emotiva, acompañar a las víctimas, sanar los traumas y sus secuelas (el síndrome de estrés postraumático), trabajar el *duelo* por medio de la acogida, la aceptación incondicional y la recuperación de las capacidades de relación personal, junto con el tejido social destruido por un desastre humanitario, sin utilizar parches ideológicos (las doctrinas del olvido y de la apatía), pueden enseñarnos mucho más que las teorías sobre una supermáquina ³¹³.

³¹² HENRI DE LUBAC, “Donum perfectum” en id., *El misterio de lo sobrenatural (Le Mystère du Surnaturel)*, Madrid, Encuentro, 1991 (1946, 1965), 115-116. “...Uno debe preguntarse solamente por qué se puede fijar un fin sobrenatural al hombre, sin suprimir con ello su naturaleza, y por qué Dios no puede hacerlo con una naturaleza infrahumana [...] En toda ontología formal de la naturaleza, del fin, etc., no pueden utilizarse estos conceptos sino de una manera analógica” (KARL RAHNER, “Naturaleza y gracia”, en *Escritos teológicos*) LUBAC, “La paradoja cristiana”, ibid., 117-125. “No es una presunción prometeica, sino la audacia de su esperanza [...] Los cristianos han oído la palabra: “Deus habitat lucem inaccessibilem”; pero otra palabra ha resonado igualmente a sus oídos: “Accedite ad Eum, et illuminamini”. Del mismo modo que creen humildemente en la primera, también otorgan su confianza a la segunda, en la noche de este mundo” LUBAC, “La paradoja ignorada por los gentiles”, ibid., 141-142.

³¹³ Vid. CARLOS MARTÍN BERISTÁIN et al., *Reconstruir el tejido social: un enfoque crítico de la ayuda humanitaria*, Barcelona, Icaria, 1999; AMALIO BLANCO y LUIS DE LA CORTE (eds.), *Psicología de los derechos humanos*, Barcelona, Icaria, 2004.

¿Para qué nos sirven las vidas narradas, sino para formar el interior y aprender con otro ser humano? El evangelio de Marcos no pretende ocultar los cambios internos y externos del protagonista. Jesús vive sentimientos enfrentados ante una muchedumbre que le comunica sus necesidades (Mc 1, 32-34.38; 6, 30ss.) o ante la solicitud de los enfermos (Mc 1, 40ss.; 7, 27ss.; 9, 19ss.). Pero hace patente durante su camino, de muchas maneras, los signos de una preocupación viva y profunda por el empoderamiento de los más vulnerables en el reinado corresponsable *con* Dios-a (Mc 5, 19.34.41; 6, 34; 7, 29; 8, 2; 8, 15ss.; 9, 35ss.). Así hasta el punto de convertir esa inversión revolucionaria en el símbolo de su incidencia sobre el orden del mundo, de manera definitiva: “Pero muchos primeros serán últimos, y los últimos, primeros” Mc 10, 31. “El Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y dar su vida en rescate por muchos” Mc 10, 45. Frente al tópico de la piedad (gr. *eleos*) ejercida de arriba abajo, individualmente, Jesús expone con claridad el sentido antiguo y nuevo del amor (heb. *hanum we rahum*; *hesed we ‘emet*, expresado en comunidad, gr. *agapē*) que reconoce, valora y promueve la persona del otro/a, en correspondencia con el amor recibido (Mc 1, 11): “Tú eres”. La fe es tuya (Mc 5, 34), la palabra es tuya (Mc 7, 29), etc.

Tal es el signo visible de la presencia personal del Misterio, que trasciende los límites del cosmos, llámese sobrenatural o, en términos más concretos y explícitos: libertad, amor relacional y autotrascendente, vida más allá del sistema³¹⁴. En nuestro entorno mediático, un científico y teórico de la ciencia como Stephen Hawking, mientras interpreta y explica los orígenes del cosmos, sus leyes constantes, aunque variables en distintos sistemas de referencia, a la vez que se muestra vulnerable hasta el extremo en una silla de ruedas, al límite del silencio, está sirviendo como signo espontáneo del Misterio en cada uno de nosotros. No es un “cristiano anónimo”. Es un

³¹⁴ ANTONIO GONZÁLEZ, *Teología de la praxis evangélica*, Santander, Sal Terrae, 1999, realiza un análisis muy pormenorizado del “esquema de la ley” (con independencia de la validez de su imagen del hombre) en todas las culturas, que pretende identificar al ser humano por sus méritos o por su éxito en este mundo. De la esclavitud a un sistema de “enmascaramiento” (J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, Santander, Sal Terrae, 1987) que denigra al fracasado y al pobre para establecer un reino de la mentira según la lógica cosmocéntrica de los *kosmokratores*, puede redimirnos la fe en Jesucristo, si acepta y reconoce a la persona amada.

ser humano, que sufre la iniquidad al tiempo que la trasciende. Por eso plantea paradojas incitadoras.

La última entrevista que le hicieron tardó varias semanas en contestarla. “La cuestión es: ¿el modo en que comenzó el universo fue escogido por Dios por razones que no podemos entender, o fue determinado por una ley científica? Yo estoy con la segunda opción”. El hecho de que el universo sea comprensible intelectualmente, pero moralmente inaceptable y espiritualmente indigno de ser imitado, nos sitúa ante un panorama completamente distinto a quienes admiraban la cosmología teleológica de Aristóteles o, posteriormente, la física unidimensional de Newton. Las leyes del cosmos no son sublimes ni misteriosas. La necesidad de conocerlas remite una y otra vez a la viabilidad de la vida en este pequeño planeta³¹⁵. ¿No es suficiente motivo para investigar?

b. No hay quien justifique el mal, excepto la teodicea

Quizás ahora sea posible atender a las quejas de quienes no soportan la contradicción entre sus convicciones más profundas y la justificación de los males del siglo por medio de alguna especie de “saber sobre lo divino” (teosofía, teodicea)³¹⁶. Concretamente, los muchos intentos de justificar a la divinidad, como si fuera análoga al cosmos o como si la creación se diera por concluida, tienden una y otra vez a confundir la fábrica del ser humano con la creación, la sociedad con el cosmos.

Las teodiceas están presentes en todas las culturas, allí donde una religión se ocupa de racionalizar el mundo como una burocracia, según Weber³¹⁷: cosmologías

³¹⁵ La expectativa de un desastre planetario no es una ley científica. La predicción fatal es una forma de religión como cualquier otra, que puede cegar a una sociedad acerca de las causas culturales de la injusticia; y de una solidaridad real para afrontarlas. Afirmo que el origen aparentemente arbitrario del universo no nos determina a ser arbitrarios. Podría servirnos para contrastar la libertad con que podemos actuar. Sin embargo, tal libertad, la libertad de HAWKING o de mi madre afectada por un ictus cerebral, tiene otro origen: trasciende el cosmos que la hace (im)posible.

³¹⁶ Vid. algunos ecos del trauma provocado por la violencia religiosa (antisemita) en la obra de LESSING, *Natán*; el monólogo de Iván Karamázov en DOSTOIEVSKI, *Los hermanos Karamázov*. También es notable la reacción moral ante el sufrimiento por el médico Rieux, a diferencia de la teodicea de Paneloux, ALBERT CAMUS, *La peste*.

³¹⁷ MAX WEBER, “Contribución a la sociología de las religiones mundiales (*Einleitung*)”, en id., *Sociología de la religión*, Buenos Aires, La Pléyade, 1978 (1906-1915).

sagradas, “teología natural”, teología negativa. Pero han sido sometidas a crítica filosófica ³¹⁸, de manera que la metafísica de raíces persas o griegas (como hemos visto en un capítulo anterior) no pueda servir nunca más para justificar los males como un complemento de los bienes, ni un medio para obtener el buen fin (un bien mayor), ni una consecuencia de la caída precósmica o del pecado original, ni una motivación objetiva para la bondad del predestinado, en los diversos modelos que subyacen a la actual teoría de sistemas.

Como es sabido, la misma revolución interna que supuso la memoria de la Shoá en la filosofía de la historia y en la teología de las tradiciones judeocristianas, fue producida en el teísmo/deísmo filosófico que adoraba el orden cósmico bajo el patronazgo de Leibniz (*Theodicee*), Pope (“Todo está bien”, *Essay on Man*, 1733) y de Newton, cuando ocurrió el terremoto de Lisboa (1-11-1755). Los argumentos filosóficos acerca del problema del mal (metafísico, físico y moral, en el orden de Leibniz) cambiaron profundamente de tono, hasta dar pie a la superación de la teodicea leibniziana por Kant (1791) ³¹⁹. Comentando el *Poema sobre el desastre de Lisboa*, de Voltaire, Alicia Villar dice: “Las víctimas inocentes, la muerte de los niños cierra toda posible discusión, pues se exige el silencio que acompaña a los duelos. Es un escándalo puro y duro. ¿Cómo pensar siquiera que el desastre podía ser merecido? Entonces, ¿por qué afectó el terremoto a los habitantes de Lisboa y no a los de Londres o París? Las absurdas consideraciones de los predicadores no merecen dedicarles más tiempo, y Voltaire volverá de nuevo a interpelar a los filósofos

³¹⁸ Vid. JOSÉ GÓMEZ CAFFARENA, *Metafísica fundamental*, Madrid, Cristiandad, 1983²; JOHANN BAPTIST METZ (ed.), *El clamor de la tierra: El problema dramático de la teodicea*, Estella, Verbo Divino, 1996; JUAN ANTONIO ESTRADA, *Dios en las tradiciones filosóficas*, 1. *Aporías y problemas de la teología natural*, Madrid, Trotta, 1994; *La imposible teodicea: La crisis de la fe en Dios*, Madrid, Trotta, 1997.

³¹⁹ I. KANT, *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea*, Madrid, UCM, 1992 (1791). En el curso de Filosofía Moderna de la UPCO (1996-97), fue uno de los temas transversales que nos hicieron reflexionar, de la mano de ALICIA VILLAR, quien había editado un libro (*Voltaire-Rousseau: En torno al mal y la desdicha*, Madrid, Alianza, 1995) con los principales documentos de la polémica entre ROUSSEAU (teísta, inspirado en AGUSTÍN y LEIBNIZ, acababa de clamar contra la civilización por la pérdida naturaleza en el *Discurso sobre las ciencias y las artes*) y VOLTAIRE, un deísta que se hizo escéptico, hasta narrar en el satírico *Cándido* las desgracias de un personaje optimista que se ha formado con LEIBNIZ en el “mejor de los mundos posibles”. Otro artículo posterior de ALICIA VILLAR radicaliza la perspectiva humana sobre el mal físico, que produce un mal moral: el sufrimiento humano, y provoca terror acerca de la posibilidad de un “mal metafísico”: “El sufrimiento y las catástrofes naturales: una reflexión filosófica”, *Cuenta y razón*, 136, 2 (2005), 13-27, disponible en <http://www.cuentayrazon.org/>

optimistas. A ellos les reprocha elucubrar con excesiva calma y paz las causas de las tormentas, explicable por no haber sido afectados directamente por el sufrimiento, pues cuando el dolor nos alcanza nos hacemos sensibles y humanos. Entonces, la queja es inocente y los gritos legítimos. Estos versos explican por qué Voltaire se llamaba a sí mismo el nuevo Job: es humano y legítimo protestar ante el sufrimiento. No es posible explicar racionalmente la impotencia, o la inacción de Dios ante las víctimas. Este es el gran enigma³²⁰. “El nuevo Job” concluye el poema con una virtual paráfrasis del libro bíblico: “Instruido por el dolor y la vejez, / Lamentando la debilidad de los desdichados humanos, / Mi corazón compadece y gime sin murmurar, / Sin acusar al Dios al que debo implorar”.

Precisamente porque la historia común de la humanidad ha dejado de aspirar a la perfección de la máquina, adonde todavía la conduce una racionalidad instrumental sin capacidad de diálogo, sería necesario cambiar los modelos sistémicos de legitimación antes aludidos por otro paradigma radicalmente distinto: la relación personal. Por cuanto esa relación personal puede reconocer la analogía entre el ser humano y el Misterio, cuando ama y respeta la libertad del ser amado, también está en condiciones de clamar y esperar respuesta, como han hecho los creyentes en la situación de Job o del Israel sometido a servidumbre, azotado hoy por las plagas de un Egipto globalizado³²¹, sin escape; como hacen muchas mujeres ante una imagen patriarcal de lo divino; como hizo Jesús en el contexto de su tortura y ejecución, primero en el huerto de Getsemaní, después en la cruz del imperio.

“Al concienciarme de la situación de *después de lo de Auschwitz*, me asediaba el problema de Dios en su más notable, en su más antigua y discutida versión, en la forma precisamente del problema de la teodicea, y no ciertamente en su talante existencialista, sino –en cierto modo- en su talante político: el hablar de Dios como clamor por la salvación de los otros, de los que sufren injustamente, de las víctimas y

³²⁰ *ibid.*

³²¹ Vid. GUSTAVO GUTIÉRREZ, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, Salamanca, Sígueme, 2001⁴ (1986); JON SOBRINO, *Terremoto, terrorismo, barbarie y utopía: El Salvador, Nueva York, Afganistán*, Madrid, Trotta, 2002.

los vencidos en nuestra propia historia”, clama Metz³²². Antes de Auschwitz, el problema se planteaba en un plano filosófico, más que práctico, como ya he anotado. Sin embargo, Kant no siguió a Rousseau para construir un ensayo de teodicea, sobre el supuesto de un universo dirigido por el Sumo Poder, sino más bien para atender su apelación última a la conciencia moral, donde puedo afrontar la injusticia y el sufrimiento. “El sufrimiento de las víctimas hace urgente transitar desde la compasión y los sentimientos humanitarios a la solidaridad, aunque sólo sea porque las personas que se sienten parte de un grupo solidario, superan mejor los infortunios que quienes se encuentran absolutamente aislados. Y es que, en los momentos de peligro, la voluntad de seguir teniendo esperanza, a pesar de todo, se hace mayor”³²³. La *gnosis* ha demostrado ser un afecto patológico, enajenado, hacia la máquina o la supermáquina; mientras que el amor tiene por sujeto al ser humano.

Aquello que la razón humana, en un diálogo intracultural o intercultural, reconoce justo –sea por medio de la Ley recibida de la tradición, revelada a sus antecesores; sea por el testimonio actual de la conciencia moral (Rm 1, 14-15)-, no podría ser realizado por una humanidad presa en la cárcel interior del sujeto, que enjuicia todo y a sí mismo sin esperanza de redención (Rm 7, 15-25). Necesita de ese interlocutor: el Tú inmanente y vulnerable, trascendente y eterno, que se arriesga a estar próximo.

El perdón llega a gestarse en mí por la fe de una comunidad en la resurrección del Crucificado; pero también ocurre, aunque a muchos creyentes les cueste reconocerlo, a través de una historia de aprendizaje que permita a la sociedad salir del

³²² METZ, “Un hablar de Dios sensible a la teodicea”, en METZ (ed.), *El clamor de la tierra*, 7-28 (8).

Promueve la sustitución de la teología natural y de la metafísica por un *teísmo moral*, que CAFFARENA explica con claridad en el tratado ya citado.

³²³ ALICIA VILLAR, “El sufrimiento y las catástrofes naturales”, conclusión. La autora ha explorado el proceso humanizante a que dan lugar los sentimientos de solidaridad y compasión: “Para terminar, habría que recordar que la compasión, como emoción, no da solución a los problemas, pero impulsa nuestras decisiones morales. La emoción debe estar acompañada por una visión auténtica de lo que sucede, pero ¿por qué negar la influencia de los afectos? Prescindir de los sentimientos supone negar maneras de ver el mundo que parecen esenciales para comprenderlo con plenitud. La compasión nos lleva a situarnos en el punto de vista de las víctimas, pero no nos condena a la desesperación. Cuando se sabe que se es algo para otros, se evita pensar que se es totalmente superfluo. Además, la comprensión compasiva contribuye al dismantelamiento de los estereotipos en los que se apoya el odio colectivo (Martha Nussbaum)”, “La compasión ante las víctimas: Una reflexión filosófica”, *Cuenta y razón*, 134, 1 (2004), 21-26. Vid. A. VILLAR, MIGUEL GARCÍA BARÓ (coords.), *Pensar la solidaridad*, Madrid, UPCO, 2004; idem (eds.), *Pensar la compasión*, Madrid, UPCO, 2008.

dominio de unas estructuras injustas, de la espiral de violencia, trauma y venganza o de una mentalidad persecutoria. Es lo que ha ocurrido en el contexto de Sudáfrica, a través de las víctimas que reclaman la renuncia al uso de la violencia; el diálogo y el reconocimiento en verdadera igualdad como única salida. Por lo demás, conviene recordar siempre –o imaginar posible- que la memoria es eterna; y que cualquier reflexión se funda en ella.

Más allá de la mera credibilidad

Las objeciones a la credibilidad de los milagros desde el tiempo de Reimarus y Lessing se basan en una misma demanda de veracidad a todos quienes compartimos la condición humana, vulnerable y radicalmente necesitada. Ciertamente, el universo es una criatura en gestación, de la que no se puede predicar perfección contra sus víctimas. Pero en nuestra época también es patente, gracias a la crítica, que las sociedades existen en estado de aprendizaje, tanto más cuanto más disponibles para renovar sus estructuras en servicio a las personas que la integran, o lo harán en el futuro.

El hecho de que los milagros fueran usados –todavía hoy- como pruebas para soportar un poder injusto o para sacralizar un sistema ideológico, como si fuera la *perfecta societas*, impedía que pudiéramos reconocer su sentido. Tan absurda era la situación, que podía resultar comprensible hasta el que alguien pidiera a Dios que dejara de hacer milagros mientras no dejaran de ser manipulados sus signos; o bien, lo que es prácticamente igual, que el racionalismo rechazara los argumentos apologéticos sobre la credibilidad del cristianismo por medio de los milagros. Si atiendo a los evangelios como relatos imperfectos de la historia oral, puedo comprender que Jesús pidiera a quienes eran sanados que no lo difundiesen (Mc 1, 44; 5, 43; 8, 36), es decir, si interpreto bien, que no le atribuyeran el hecho como un signo de poder, aunque ellos celebrasen de todas maneras su nueva condición como un testimonio del amor misterioso en relación con ese humano singular. La verosimilitud de esas

actitudes me interpela, en la medida que he vivido, lo he experimentado y tengo vida por delante.

¿Cómo distinguir la magia respecto del milagro, los prodigios (*thérata*) respecto de los signos (*semeía*), e incluso unos signos de otros? A contracorriente con las inercias del positivismo, en el discurso común a apologetas y contradictores, el criterio de distinción no reside en lo empírico, sino en el significado de esos actos singulares. La aparente naturalidad con que se usan para acreditar a los autores de milagros frente al resto de los mortales, es decir, para la canonización de santos y santas, produce en la audiencia un efecto ambiguo. Comunica una fría y estratégica indiferencia hacia las personas que son sanadas, al mismo tiempo que son reducidas por el discurso a objetos meramente pasivos del don, como si la gracia estuviera condicionando la pasividad. Precisamente por esa causa los signos llegan a confundirse con la magia, cuya pragmática consiste en demostrar la potestad del agente.

¿Eran esas actitudes las que caracterizaron a quienes estaban en relación, sanador-a y sanado-a, en cada caso? ¿O tal impresión es provocada por un marco de referencia, el cual otorga un sentido convencional a hechos que tenían un valor mucho más profundo en sí mismos? El extremo de ambigüedad ocurre en el caso de las sanaciones diferidas, es decir, cuando quienes están afectados por un mal demuestran una fe suficiente para ser sanados únicamente a través de la oración. De hecho, son los casos que resultan más atractivos como causas de canonización, porque acreditan automáticamente la santidad del intermediario desde el trasmundo. Pero deberían servir justamente como prueba de que, sea cual sea el bien que ocurra, depende sobre todo de la relación entre la persona creyente y el Misterio personal.

Así pues, en la medida que determinados signos instituyen un carisma de dominación, ajeno incluso a sus portadores, por su funcionalidad en un sistema político, era necesario prevenimos sobre su irracionalidad: los efectos colaterales de la estratificación hierocrática (el foco puesto sobre la potestad de un agente virtual), las formas de violencia implícita contra los excluidos (los no-sanados, los no-santos, los no-canonizados), la legitimación de la *Herrschaft*. Por el contrario, en el relato de los

evangelios el signo es inseparable de la persona sanada (“tu fe”, “tu palabra”) y, todavía más, de la relación interpersonal entre el Misterio y el ser humano, en el marco de un proceso existente, vivo y personalizador: un diálogo siempre actual.

Al igual que los principios racionales de la conciencia moral, los *deseos humanos* pueden obtener un reconocimiento en cualquier contexto, que no obedece sólo al positivismo del *genoma*, sino a las condiciones objetivas, subjetivas y sociales de la vida humana en este planeta: la igualdad de oportunidades, el desarrollo de las capacidades, los derechos civiles, económicos y sociales, comenzando por el derecho a la salud y a la vida. La investigación genética debería tenerlo en cuenta. Podemos cambiar nuestro código genético. La cuestión es que *seamos capaces de orientar los cambios con una justicia mayor que la ley selectiva de la evolución* o del milagro arbitrario.

Pues bien, la relación de Jesús, como un sanador popular, con quienes salen a su encuentro, se caracteriza por su acogida, su apertura incondicional, la ausencia de discriminación. La interpretación del hecho por Jesús y por la persona sanada aún producen extrañamiento: “Tu fe te ha salvado” (Mc 5, 34), “A través de tu palabra” (7, 29), etc. La relación establecida no sólo afecta al paciente, sino también al médico, quien descubre y hace público el objetivo de sus interacciones: devolver su dignidad pública, el control de su vida y la plena confianza en el amor divino a quienes sufrían iniquidad (Mc 3, 4.22ss.; 5, 19, etc.; Lc 7, 22-23 Q). “¿Es lícito en sábado hacer el bien en vez del mal, salvar una vida en vez de destruirla?” Mc 3, 4. Ese humano se juega la vida por el prójimo.

En consecuencia, ¿quiénes están haciendo signos del amor divino entre nosotros? ¿Quiénes son mediadores de la *dynamis* que sana a los enfermos, rehabilita a los excluidos, reconoce el valor humano de los minusvalorados, promueve la vida desde su comienzo, *durante su desarrollo*, hasta su final? Me parece que son todas y cada una de las personas puestas en relación de servicio y la comunidad a que dan lugar. La pregunta sobre el sentido de los signos nos conduce inevitablemente a cuestionar las estructuras que los manipulaban. Pero aún sería mejor que nos permitiera descubrir la miriada de pequeños o grandes signos del amor humano-divino

a través de personas abiertas al Misterio, incluso quienes nunca admitirían ser clasificados dentro de la categoría “milagro”, quizá porque ellos mismos hacen uso de la palabra con esa evaluación social (la arbitrariedad) que provoca repulsión.

En un contexto radicalmente humano, en la intimidad de una o millones de personas que *contemplan el dolor del mundo*, puedo reconocer que el clamor de muchos se dirige a una divinidad personal para que revele *a cada ser, a todos y de una vez para siempre*, la proximidad de su amor. Queremos que *esto acabe, sin acabar*. Hemos superado imperceptiblemente el complejo cultural de la resignación a la desgracia como un destino o un castigo divino, la cual era dominante en tiempos de Jesús; todavía hace menos de un siglo, en medio de un terremoto; incluso ahora, en culturas *del temor*³²⁴. Aunque la imagen de la voluntad divina en ámbitos sectarios siga atada a la antigua columna, el bálsamo contra el dolor humano ya no consiste en predicar la apatía, sino en reconocer los motivos humanos y humanizadores de quien desea vivir, en vez de morir; quien prefiere *libremente* morir para que otro viva; quien no soporta una vida disminuida hasta el extremo; o los motivos personales de quien prefiere vivir, en vez de arriesgarse. Como en la historia narrada por la película *Haut les coeurs*, no es prescriptivo adorar a una figura religiosa para evitar un aborto, cuando la vida de la madre está en riesgo. Lo mejor es desear que vivan ambos, porque ambas vidas son sagradas. Consintamos que la medicina no se detenga ante prejuicios absurdos: quiere salvar.

³²⁴ “Una de las necesidades humanas prioritarias para poder enfrentar una crisis sin derrumbarse es poder darle una explicación lógica que no deje a la persona con la sensación de vivir en un mundo impredecible, en el que su capacidad para controlar la realidad es nula. Buscar lógica a las cosas es el primer elemento de fortalecimiento y control personal y comunitario.

Las explicaciones que la gente atribuye a lo ocurrido oscilan entre argumentaciones míticas o religiosas, y aquellas que ofrecen una explicación centrada en los problemas ambientales como producto de la intervención humana. Otras, afirman que estos eventos se suceden cada 8 o 10 años sin que puedan encontrarle sentido a lo ocurrido...

“Allá donde me muevo nos pasa algo. Sólo espero que allá a donde vayamos no nos vuelva a castigar Dios de nuevo”.

Entre las personas que entienden lo ocurrido como producto de la destrucción de la naturaleza, ofrecen y solicitan opciones para tratar de prevenir nuevos acontecimientos, como avanzar en la reforestación, recabar información antes de que sucedan las cosas para poder evitarlas, así como permanecer unidos para afrontar nuevas desgracias” Situación psicosocial de los sobrevivientes del huracán Stan, Programa psicosocial de Chiapas, Octubre 2005.

Al contrario, una mentalidad estrecha nos impide incluso valorar esa posibilidad. La dialéctica inercial, heredada del pasado, cuando no aprendíamos, sigue impidiendo el diálogo entre razón y fe acerca del valor de la vida, como si la esperanza de bienestar pudiera ser un pretexto para negar tal valor o la defensa de la autonomía personal impidiera el diálogo con el Misterio³²⁵.

¿A quién puede extrañar en nuestra era que los ciegos quieran ver, los sordos oír, los cojos andar, es decir, que cualquier persona pueda reclamar igualdad de oportunidades con el fin de participar en una comunidad planetaria, incluso cuando la sociedad en que ha nacido no dispone de los recursos para garantizarla? Los “milagros” son deseos radicalmente humanos, o carecen, efectivamente, de cualquier valor real, como la lámpara de Aladino. Más allá de un montaje propagandístico, del menguante criterio de credibilidad en una burocracia religiosa o de la simple tentación contra la libertad, el medio más adecuado para experimentar la proximidad con el Misterio sería el compromiso libre con una sociedad humana *cosmopolita*, para promover el bien común; comenzando por facilitar el desarrollo de quienes son privados de capacidades a causa de cualesquiera condicionamientos. Lo cual no puede significar que las personas con necesidades especiales sean abandonadas, ni aun siquiera en el límite de su desarrollo físico, como un deportista que ha pasado la edad. El acompañamiento es la base de cualquier signo compartido de esperanza. El compromiso se dirige hoy a que todos seamos reconocidos capaces de relación humana por una sociedad re-estructurada gracias al principio de inclusión.

Una red de estructuras de servicio necesita, en primer lugar, que la sociedad civil se autorregule a través de códigos deontológicos, como el compromiso hipocrático, la responsabilidad corporativa o los convenios entre empresarios y trabajadores. Pero esas reglas de juego no son suficientes, sino preparatorias para que el conjunto de la

³²⁵ La madre tiene que decidir por sí misma si quiere tener un hijo y un enfermo terminal se plantea muchas veces si acabar con todo y cómo. La cuestión estriba en que nadie puede pensar por mí o por nosotros; ni tampoco debería prevalecer en el mundo real el derecho de uno sobre el otro. Lo que yo decida afecta a la vida de los demás. Pero todas las vidas son igualmente sagradas. Dicho de otro modo, la decisión debería ser previa: *evitar* el embarazo no deseado, preparar una muerte digna por medio de un sencillo protocolo. Por no hacerlo, se monta el escenario de la polarización, en el que muchos se creen con derecho a entrar, juzgar y condenar (cf. Lc 6, 36-38 Q). Más allá de eso, ningún escenario justifica la persecución y el deseo de venganza, como debería ser obvio.

sociedad, por incitación de los movimientos sociales y de las comunidades religiosas, en la medida que sean *comunidades de aprendizaje*, crezca en mayor comunicación hacia los márgenes.

Si compartimos la memoria de quienes padecen las injusticias es más fácil fundamentar, en una conciencia distribuida entre todos (no “colectiva”, sino corresponsable) y en un mundo de la vida (*Lebenswelt*) intercultural, aquella legislación concreta que convierta en derechos los principios de la ética civil. También se hará plausible la apertura del conocimiento científico hacia personas con rostro conocido. Como ya hacen algunos medios de comunicación, de acuerdo a sus propios objetivos, celebraríamos el signo de la persona rehabilitada e incluida por su sociedad, de modo que pueda vivir *tal como es* y quiere ser, sin perjuicio contra nadie. Como hace tiempo que intentan distintos grupos y personas, propiciaríamos, sin fabricar víctimas, la transformación visible de las comunidades religiosas en comunidades sanadoras. Las historias concretas de vida nos hacen comprensible la actualidad de la *dynamis* que Jesús ejerce en los evangelios; pero resultan inasimilables por ideologías totalizadoras, especialmente por los usuarios del terror, todavía menos cuando pretenden acotar la imagen divina y ocultarla en un recinto con “las cosas sacras” (*rei sacrae*).

No intento producir otra vuelta de tuerca en el discurso de la apologética, sino reconocer con simpleza que la realidad puede ser transformada por los valores; la acción simbólica incide en el mundo, a través de la cultura; la búsqueda de la verdad y del bien es motivada por la esperanza creyente. La utopía es formulada por Jesús y por las tradiciones orales en forma de ficciones que toman una situación cotidiana por metáfora de otro mundo posible: las parábolas. Pero la existencia histórica de Jesús es intrínsecamente utópica, más allá de la *ambición de apocalipsis* o de una fantasía dialéctica entre amigos y enemigos. La relación con el Misterio significado en su entorno humano sigue alentando a cualquier persona y orientando a una comunidad socialmente estructurada (familias, centros educativos y universidades, hospitales, ciudades, naciones u organizaciones internacionales, movimientos sociales, redes de solidaridad global, microestructuras de servicio) para que pongamos nuestras

259

capacidades y recursos al servicio de los pobres y los excluidos de un bienestar al que todos tenían derecho³²⁶.

³²⁶ Vid. CONC. VATICANO II, *Const. pastoral Gaudium et spes*, 1965; ADELA CORTINA, *Ética civil y religión*, Madrid, PPC, 2002; *Por una ética del consumo: La ciudadanía del consumidor en un mundo global*, Madrid, Taurus, 2002; *Ética de la razón cordial: Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, Oviedo, Nóbél, 2007; id. (ed.), *Construir confianza: Ética de la empresa en la sociedad de la información y las comunicaciones*, Madrid, Trotta, 2003; XABIER ETXEBERRÍA, *La ética ante la crisis ecológica*, Bilbao, Univ. de Deusto, 1995; *Ética de la ayuda humanitaria*, Bilbao, Desclée, 2004; LUIS GONZÁLEZ CARVAJAL, *Con los pobres contra la pobreza*, Madrid, Paulinas, 1991; *Entre la utopía y la realidad: Curso de moral social*, Santander, Sal Terrae, 1998; id., VÍCTOR RENES et al., *Pobreza y exclusión social: Teología de la marginación*, Madrid, PPC, 1999; id., FERNANDO VIDAL et al., *Medios de comunicación y religión en España: Una investigación sobre el estado de la comunicación mediática Iglesia-sociedad*, Madrid, SM, 2005; JULIO L. MARTÍNEZ (ed.), *Exclusión social y discapacidad*, Madrid, UPCO, 2005; JUAN MASIÁ, *La gratitud responsable: Vida, sabiduría y ética*, Madrid, UPCO, 2004; *Tertulias de bioética: Manejar la vida, cuidar personas*, Santander, Sal Terrae, 2005; id. (ed.), *Ser humano, persona y dignidad*, Bilbao, Desclée, 2005; REYES MATE, *Mística y política*, Estella, Verbo Divino, 1990; *Justicia de las víctimas: Terrorismo, memoria, reconciliación*, Barcelona, Anthropos, 2008; JOHANN BAPTIST METZ, *Memoria passionis: Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Santander, Sal Terrae, 2007; CONSTANTINO QUELLE, *Derechos humanos y cristianismo: Comentarios patrísticos y textos pontificios*, Madrid, PPC, 2005; JOSEPH RATZINGER (BENEDICTO XVI), *Dios es amor*, 2005; *Amor en la verdad*, 2009; JON SOBRINO, *El principio misericordia*, Santander, Sal Terrae, 1992; FRANCISCO JAVIER DE LA TORRE, *Deontología de abogados, jueces y fiscales: Reflexiones tras una década de docencia*, Madrid, UPCO, 2008; id. (ed.), *Dignidad humana y bioética*, Madrid, UPCO, 2008; MARCIANO VIDAL, *Moral de actitudes*, Madrid, PS, 1995⁸; *Para comprender la objeción de conciencia y la insumisión: Propuestas éticas y materiales de reflexión*, Estella, Verbo Divino, 1995; *Nueva moral fundamental: El hogar teológico de la ética*, Bilbao, Desclée, 2000; *Para orientar la familia posmoderna*, Estella, Verbo Divino, 2001; *Orientaciones éticas para tiempos inciertos: Entre la Escala del relativismo y la Caribdis del fundamentalismo*, Bilbao, Desclée, 2007; F. VIDAL, *La agenda de investigación en exclusión y desarrollo social*, Madrid, Cáritas, 2007.

II. Historicidad del canon

1. El contexto incluido

Lectura canónica y lectura contextual

En el espectro amplio de la teoría y la crítica de la literatura, de similar manera que en la exégesis de los textos sagrados, parece fácil detectar una tensión de superficie entre la *lectura canónica* y la *lectura contextual* de la tradición literaria. Es bien conocido que la filología comienza por ocuparse de fijar los textos sagrados y/o de las obras clásicas, tanto en la India (gramáticos del sánscrito: Panini, Patanjali) como en Occidente (gramáticos helenísticos de la biblioteca de Alejandría). Con la intención de encontrar modelos literarios sobre los que fundamentar su gramática, realizan una selección de las obras que pertenecen al canon y desarrollan una clasificación de sus géneros³²⁷.

En un principio, tales operaciones estaban directamente relacionadas con el contexto del diálogo vivo, la cultura oral y la audiencia a la que se dirige cualquier texto escrito en un marco ritual, es decir, las esferas sociales de comunicación donde tales géneros toman sentido. Las obras “clásicas” han sido propiamente textos sagrados para la cultura donde se originaron; y de otro modo aún lo son, aunque hayan ido diferenciándose los valores estéticos y los religiosos en el curso de la tradición occidental, como es posible comprobar con ayuda de los historiadores. Es conocido que las obras de Homero o el teatro griego tenían una consideración *sacra* a ojos de los primeros “filólogos y copistas” que se encargaron de transmitirlos, con una estimación superior a los demás libros de una biblioteca tan variada como la alejandrina. No sólo eran inviolables, sino que servían de modelo en la educación y

³²⁷ Vid. L. D. REYNOLD, NIGEL WILSON, *Copistas y filólogos: Las vías de transmisión de las literaturas griega y latina*, Madrid, Gredos, 1995²; RUDOLF PFEIFFER, *Historia de la filología clásica* (History of classical scholarship from 1300 to 1850), 2 ts., Madrid, Gredos, 1981 (1976); JULIO TREBOLLE, MIGUEL PÉREZ, *Historia de la Biblia*, 63-69.

como guía de vida. Cualquier sociedad considera sagrados a sus clásicos, aun cuando no tengan el específico valor de revelación, si los comparamos con los textos bíblicos o el Corán.

En sentido estricto, los retoños de la clase privilegiada o los aspirantes a entrar en una de las castas dominantes se han nutrido de los modelos seleccionados en su particular universo, por muy universales que aparenten ser³²⁸. El uso de la escritura como un capital cultural en manos de unos pocos³²⁹ ha arrastrado una y otra vez a descontextualizar el texto canónico, hasta el punto de dejarlo sin audiencia: la pronunciación ininteligible de una lengua muerta o un signo opaco de distinción social³³⁰. El primer paso consiste en fijar una lengua –el sánscrito³³¹, el hebreo, el *sermo gravis* o *sublimis*- diferenciada de las lenguas en uso por el vulgo, así como en considerar ciertas obras como dignas de ser entendidas por la “primera clase” (*classis*)³³².

Quienes han pretendido recuperar el sentido del texto en su horizonte de producción para poder entenderlo, inevitablemente han tenido que recuperar también su contexto, donde las obras canónicas llegaron a serlo gracias a su valor (estético, existencial, sagrado) para la audiencia. En el caso de los evangelios, por muchos motivos, tal recepción procede de los actos comunicativos de esa persona llamada Jesús, a quien *revelan* a través de palabras y hechos con un sentido místico.

³²⁸ Vid. FRANCISCO RODRÍGUEZ ADRADOS, “El modelo clásico como constante histórica”, *1616: Anuario de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada*, II (1979), 48-57, disponible en <http://www.cervantesvirtual.com>.

³²⁹ Recuerdo la cita de AULO GELIO: “classicus adsiduusque aliquis scriptor, non proletarius” (“un escritor con clase y con posibles, no un proletario”), *Noches áticas*, XIX, 8, 15, en el s. II, quien diferencia de tal modo dos estilos *sociolectales*. A su vez, GELIO parece haber citado a su admirado FRONTÓN. Ambos participan de los gustos elitistas de la Segunda Sofística, cf. JAVIER URÍA VARELA, “Classicus adsiduusque scriptor, Gell. XIX 8”, *Estudios clásicos*, 113 (1998), 47-58.

³³⁰ Cf. las críticas posmodernas al canon que organiza nuestras bibliotecas y la enseñanza de la literatura, JOHN GUILLORY, *Cultural capital: The Problem of Literary Canon Formation*, Chicago, Univ. of Chicago, 1993; y la defensa numantina de HAROLD BLOOM en *El canon occidental*. Un resumen del debate desde sus antecedentes es ofrecida por ENRIC SULLÀ (ed.), *El canon literario*, cit., en forma de antología, y argumentada por J. M^a. POZUELO YVANCOS, R. M^a. ARADRA, *Teoría del canon y literatura española*, cit.

³³¹ Acerca de la función cortesana del sánscrito y su declive en otras situaciones políticas, vid. SHELDON POLLOCK, “The Death of Sanskrit”, *Comparative Studies in Society and History*, 43, 2, 392-42, http://www.columbia.edu/itc/mealac/pollock/sks/papers/death_of_sanskrit.pdf

³³² URÍA VARELA, “Classicus adsiduusque scriptor”, 54.

Canonizar la historia para interpretar sus signos

Así pues, una separación fronteriza entre lectura canónica y lectura contextual, entre distintos valores de verdad, entre el sentido histórico y el sentido espiritual³³³, entre la realidad sagrada y la realidad profana, resulta inevitablemente superficial, porque apenas penetra en la médula del texto o, dicho en términos bíblicos, en su corazón.

Una disputa de expertos, casi bizantina, entre la historia de la literatura y la crítica literaria, entre la crítica contextual o extrínseca y el inmanentismo formalista, puede anular la interrelación entre ambos, de modo que nos haga incapaces de comprender el sentido y apreciar el valor de una obra en el confín de un proceso diacrónico. Sea una obra clásica por excelencia, como el *Cántico espiritual* de Juan de la Cruz, en la perspectiva del desarrollo vivido por la lírica popular en lengua romance hasta el s. XVI; sean los propios evangelios, situados en el marco de la historia de la tradición de Israel, representada visiblemente por el canon. La Biblia comienza por sus orígenes comunes con toda la humanidad: el Génesis, y despliega una Historia de historias, obviamente incompleta, hasta el presente de los redactores o el contexto de una apocalíptica ambiciosa y xenófoba durante los ss. III a.C. – I d.C., con la que sintonizan de distinto modo el libro de Malaquías, en la clausura de la Biblia hebrea, y el Apocalipsis joánico, al final de la Biblia cristiana. En el *Cántico* y en la Biblia, cada uno a su modo, la diacronía y el contexto se integran en la forma que da sentido a la obra; la obra adquiere su pleno sentido en el contexto, como culminación de un proceso.

Bajo esa luz, comprobamos que la Biblia ha servido para *canonizar* la Historia de la humanidad de un modo coherente e intencional: de principio a fin, en consonancia con otros textos sagrados a los que refiere por connotación intertextual (cosmogonías como *Enuma Elis*, *Los trabajos y los días*, *Popol Vuh*), aunque haya abierto paso, a diferencia de otros, a una investigación sobre el sentido que los signos (“palabras y

³³³ Vid HENRI DE LUBAC, *Histoire et Esprit: L'Intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, Cerf, 2002 (1950).

hechos”)³³⁴ tienen en el contexto de una Historia común, disponible para ser interpretada y nuevamente configurada por los seres humanos.

Es lógico que esa evaluación global termine por repercutir sobre el propio texto: los evangelios reinterpretan la tradición con una actitud crítica, que busca mayor sentido para transformar la imagen del Misterio y de la autoridad, frente a la sacralidad supuesta a los *crucificadores*. Aunque el canon bíblico tiene que ser considerado el estadio culminante de un proceso³³⁵, donde el texto adquiere un valor global (*sensus plenior*), no podemos ignorar que su actualidad consiste en someter a revisión todo lo anterior: el conjunto de la tradición³³⁶, en virtud de criterios holísticos: “el sábado se hizo para el ser humano” Mc 2, 27, y no al revés.

Los evangelios no están exactamente al final, sino en el *presente* de los redactores y de la audiencia actual. Nos piden un cambio de corazón para comprender todo lo transmitido, incluso aquella tradición a la que dan inicio y todas las historias que le *sucedemos*³³⁷. Una vez transformado nuestro horizonte de interpretación, a la luz de ese texto, cualquier persona y cualquier pueblo son potencialmente signos reveladores.

Un canon alternativo

La necesidad de recuperar el contexto originario es mucho mayor, si cabe, cuando nos referimos al *textus receptus* de los evangelios, dado que fueron escritos en la lengua vulgar (*koinē*) y, especialmente durante los primeros siglos del cristianismo, significaron una revolución cultural: la exaltación del *sermo humilis*³³⁸. Además, a

³³⁴ Dei Verbum, 2.

³³⁵ Vid.. B. METZGER, The Canon of the New Testament; J. TREBOLLE, La Biblia judía y la Biblia Cristiana. Introducción a la historia de la Biblia, Madrid, Trotta, 1998, 161-284; ANTONIO PIÑERO, Guía para entender el Nuevo Testamento, Madrid, Trotta, 2006, 43-61.

³³⁶ Dei Verbum, 16.

³³⁷ Vid. el comentario de LUIS ALONSO SCHÖKEL a *Dei Verbum*, 2-6, “Carácter histórico de la Revelación”, en SCHÖKEL et al., *Concilio Vaticano II: Constitución Dei Verbum*, Madrid, BAC, 1969, 139-165. “Siendo la revelación histórica, también en su medio, la teología tiene que participar de ese carácter” *ibid.*, 161. Acerca de los conceptos que aquí manejo (sentido literal, “sensus plenior”, etc.), L. A. SCHÖKEL, A. M^a. ARTOLA (dir.), *La palabra de Dios en la historia de los hombres: Comentario temático a la Constitución ‘Dei Verbum’ sobre la Divina Revelación*, Bilbao, Univ. de Deusto, 1991.

³³⁸ Vid. diversos estudios de AUERBACH, cit. infra.

través de ellos se expresan los motivos de una revolución social y política, acorde con tal lenguaje, en el seno de las asambleas/*ekklesiai* cristianas, aunque fuera limitada y reprimida por un contexto más amplio³³⁹: el imperio romano, primero; las monarquías nacionales (incluido el papa-rey), después. Por medio del relato de Marcos, las tradiciones orales que proceden de testigos de *última clase* son elevadas al rango de canon para la fe que busca comprender. Hacía falta un cambio interior para desafiar de modo tan *logikós* al *logos* del imperio.

Tal alternativa se ha demostrado más fructífera que la tendencia a prescindir de la historia de Jesús y a reducir su persona a un catálogo de dichos esotéricos, que pudieran ser interpretados con indiferencia del contexto. Si lo importante fuera la *cosa* con independencia del *lenguaje*, sería más *canonizable* una forma simple: 1) el documento Q, a donde fueron a parar, según los investigadores de la *Third Quest*, los dichos de Jesús que se habían transmitido oralmente durante generaciones, y siguieron haciéndolo, al menos, hasta mediados del siglo II (Papías, 2Clem, Hegesipo, incluso Ireneo); 2) el evangelio de Tomás, que reprodujo aquel género temprano en época más tardía, por lo que se hizo patente la mistificación entre dichos originales e interpolaciones al servicio de un grupo gnóstico, como los representados en el *canon de Nag-Hammadi*; 3) el *Diatessaron* de Taciano, que redujo la imagen de Jesús a una sola: el asceta enemigo de la sexualidad. No es de extrañar que ocurriera, puesto que también Mateo y Lucas introdujeron dichos de cuño propio (Lc 15, 8-10) o claramente instrumental (Mt 16, 18-19), junto con los transmitidos por fuentes comunes.

El caso es que la persona viva se significa por medio del lenguaje y, más en concreto, por la vida narrada, aunque ese significante no sea unívoco ni abstracto, sino fruto de cuatro interpretaciones distintas, que a su vez contienen las “memorias” de la relación interpersonal que un gran número de personas mantuvieron en distintas situaciones. Dicho así, parece complejo. Pero es la sustancia de la vida cotidiana. La primera parte de este ensayo es un elogio de la simplicidad: la narración y los símbolos configuran al ser humano desde antes de nacer. Esa realidad, no la

³³⁹ Vid. RICHARD A. HORSLEY, NEIL ASHER SILBERMAN, *La revolución del Reino: Cómo Jesús y Pablo transformaron el mundo antiguo*, Santander, Sal Terrae, 2005 (2002).

abstracción idealista, explica por qué es imprescindible el contraste de las interpretaciones y la crítica a la ideología, así como por qué los dominadores y aspirantes al dominio prefieren ignorarlo.

El canon no fue cerrado por las asambleas cristianas, sino que se argumentó la fiabilidad de algunos textos frente a quienes los manipulaban (Marción, Valentín, ebionitas, montanismo), así como el carácter espúreo de algunas obras. Pero basta con señalar las tendencias dentro de las iglesias a generar más y más textos (*Apocalipsis de Pedro, Pastor de Hermas, Carta de Bernabé, Didakhē, Didascalía*, literatura pseudoclementina; y otros textos añadidos por la iglesia etiópica: *Sínodos, Clemente, Libro de la Alianza*), que iban sumándose al corpus inicial: los cuatro evangelios y las cartas paulinas o joánicas. Cabría argumentar –lo que han hecho diversos exegetas, desde Lutero- que ya se incluyeron demasiados, dado que el criterio de apostolicidad era susceptible de manipulación, y lo fue desde muy temprano.

Considero que el contraste de interpretaciones no implica su exclusión mutua, ni legítima a quienes usan la violencia para dominar a otros intérpretes, aislados o en grupo. La crítica a las sectas gnósticas nunca debió conducir a su etiquetado ni a su borrado. Por una parte, como ya investigué en una obra más extensa (*Memoria y esperanza*), el influjo del gnosticismo perduró a través del monacato durante la edad media, sin que sus portadores fueran conscientes. Por otra parte, la negación de la gnosis impidió que continuara el diálogo con el helenismo, en un contexto de tolerancia religiosa, como el que inauguró el edicto de Milán (312 d.C.). Al contrario, el paso siguiente fue todavía peor: la persecución contra los “paganos” (380 y ss.), sin tomar en cuenta que ese peculiar paganismo, como se hace patente por los escritos de Plotino o de Juliano, era el resultado de una interculturalidad de dos siglos con el cristianismo, sobre todo en Alejandría. El “choque de civilizaciones” se traduce siempre en violencia pura y dura, así como en una ignorancia celosa y recalcitrante, aunque sea tan sutil como la de Cirilo, metafísico del Logos. Admito con gusto que la

comprensión intercultural no es de mi propiedad, sino que la comparto con muchas personas de mi generación, aunque tengamos distintos puntos de vista³⁴⁰.

El uso del término *κανών* (gr. “vara de medir”) con el sentido de regla o criterio normativo de selección no lo encontramos en la gramática de los filólogos alejandrinos, nombrados por los Ptolomeos de Egipto, sino que procede del cristianismo, en el contexto deliberativo de sus asambleas³⁴¹. De hecho, los *cánones* de los primeros concilios, antes y todavía después de la juridización iniciada por aquel imperio “convertido” al cristianismo, pueden contemplarse a la luz de unas estructuras sociales que se oponen a la *hierocracia* imperial, presidida por el emperador divinizado y orquestada por sus clientes políticos y económicos. Los obispos que en ellos se reunieron eran elegidos, en su mayoría, por las iglesias locales, donde coinciden plebeyos y curiales, esclavos y amos, mujeres y varones, antes que las diócesis coincidieran con el nuevo patrón de la administración imperial.

Los evangelios, dentro del marco más amplio de la Biblia judía y cristiana, son el principal testimonio que se ofrece en las asambleas y en los concilios episcopales para reconocer el paradigma de Jesucristo crucificado y resucitado, frente a los triunfos del emperador, y para desarrollar una nueva moralidad frente a la Ley, que evitara tanto el culto al emperador como la violencia sagrada. La primera persecución organizada por cristianos en occidente contra otros cristianos: la defección y ejecución de Prisciliano en Hispania (385), todavía causó indignación a personas como Martín de Tours, que no tenían memoria de nada parecido en tres siglos. El “sea anatema” de los cánones dejó de ser un préstamo alegórico del Deuteronomio (LXX), para aplicarse contra el cuello del enemigo interior y exterior.

³⁴⁰ Mientras escribo este libro, me ha sorprendido una película a cargo de ALEJANDRO AMENÁBAR, *Ágora* (2009), que denuncia el fanatismo contemporáneo contra la sabia Hipatia de Alejandría, linchada en tiempos del patriarca Cirilo. No es una mera ficción, aunque el guión no sea rigurosamente histórico.

³⁴¹ En el Nuevo Testamento, el primer uso jurídico-político de *κανών* lo encontramos en Pablo, con el fin de oponerse a la validez de la Torá para dominar la “carne” de los cristianos, en lugar del Espíritu que inspira a quienes hacen el bien: “Porque nada cuenta ni la circuncisión, ni la incircuncisión, sino la creación nueva. Y para todos los que se midan con esta regla (καὶ ὅσοι τῷ κανόνι τούτῳ στοιχήσουσιν), paz y misericordia, lo mismo que para el Israel de Dios” Gál 6, 1-16.

Autos de fe

Habría que comenzar reconociendo la enorme diversidad de procesos por cuyo medio obras y autores adquieren un valor sagrado ante una audiencia determinada. Los esfuerzos unidireccionales por establecer un conjunto de obras con finalidades estratégicas, al servicio de una institución, sólo describen la actividad de un grupo social y sus objetivos, por muy influyentes que hayan llegado a ser en la historia, y todavía más en la historiografía, a través de los medios de control que tuvieron o tienen a su disposición. Si confundiéramos el proceso de aprendizaje histórico a través del canon con la eficacia de tales medios sólo conseguiríamos reducir la cultura a su dimensión sistémica y, aun dentro de ella, a los efectos que han tenido el dominio, el dinero, la violencia, el patriarcado y el etnocentrismo sobre quienes los ejercen: las figuras del sujeto individual y del sujeto colectivo, el héroe y la masa reunidas por un *auto de fe*.

Es difícil imaginar un escenario más propio del infierno que el representado por Dante, para simbolizar el dominio de una ideología contra sus enemigos, aunque sea investida con la mejor poesía de su tiempo. Si Dante hubiera gobernado, habría sido un tirano. Pero no es recordado por sus condenas, en lo cual no se diferenciaba de la élite gobernante, ni sigue integrado en un canon transcultural por su inmisericordia, sino por la lucidez de una forma que se abre en camino *hacia la salida del infierno*.

Desde hacía milenios, la imagen total de la cultura era diseñada con parámetros muy similares por la dialéctica de lo puro contra lo contaminado, lo sagrado contra lo profano, la civilización contra la barbarie. El Deuteronomio planifica una religión totalitaria, que nunca llegó a materializarse, pero fue instrumentada y globalizada por la ideología apocalíptica³⁴². El dualismo platónico en la *República* programa la expulsión de los poetas, junto con la violación colectiva de las mujeres, aunque no se realizara excepto a modo de coartada ideológica para la estructura feudal: *bellatores, curatores, laboratores*. El helenismo asimilado por la estructura del imperio romano, como una especie de estilo de vida para distinguir a las élites (*curiales*), no tuvo

³⁴² Vid. un estudio detallado en mi libro *Memoria y esperanza*.

empacho en excluir del mundo visible las obras de los cristianos, por boca de Celso o de Porfirio. Seguidamente, la asimilación de los emblemas imperiales por la teocracia, a través de un largo proceso que culmina en los ss. XI-XIV, condujo a la traducción del anatema como una difamación colectiva contra la nueva literatura (la vigilancia en las universidades sobre autores como Tomás de Aquino), contra las creaciones femeninas (la vigilancia sobre la mística, hasta la quema de Margarita Porete, entre otras mujeres y varones), contra la cultura popular (la prohibición de las representaciones en los templos, con excepciones como el *Misteri d'Elx*), contra judíos y conversos, desde finales del s. XV. La revolución francesa reprodujo tal infierno en la época del terror y, después, la vigilancia de la policía napoleónica sobre los creadores que ponían en cuestión su canon³⁴³.

El grado extremo de esa rivalidad mimética lo constituyen las religiones civiles que tomaron de las tradiciones religiosas sus signos más depravados, es decir, los *ritos de la dominación total*³⁴⁴: el Tercer Reich, el nacional-catolicismo, el realismo social en los países soviéticos o la revolución cultural en China; pero también un estado nacional que se inviste de sacralidad (la *razón de estado*) y la tiranía del mercado (financiero) global. Para que una obra o un autor participase de tal canon, así como para hacer un uso oficial y consagrado de sus contenidos, era necesario un rito de iniciación en el dominio, la violencia y la humillación de los inferiores: el terror aplicado específicamente contra quienes la propaganda considera “no aptos para la vida” o contra las “clases decadentes”; la provocación ideológica del desarraigo por la desconfianza mutua y una “conciencia de hombres y mujeres convertidos en seres superfluos”, explica Hanna Arendt.

³⁴³ P.ej., MADAME DE STAËL, vid. HANS ULRICH GUMBRECHT, “‘Cual Fénix de las cenizas’ o del canon a lo clásico”, en E. SULLÀ (ed.), *El canon literario*, 61-90 (75 ss.).

³⁴⁴ Vid. HANNA ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1974; ERVING GOFFMAN, “On the Characteristics of Total Institutions”, en id., *Asylums: Essays on the Condition of the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, Nueva York, Doubleday, 1961.

Poligénesis

Ese modelo terrorífico es agitado demasiadas veces en las discusiones académicas como una *línea de sombra* entre canon y anti-canon. Creo que a él se refiere, básicamente, Frank Kermode cuando intuye los modales de un espectro casi invisible: la secularización de las manifestaciones más perversas del canon³⁴⁵ (junto con el anti-canon). “Creo que las instituciones confieren valor y privilegio a los textos y que autorizan maneras de interpretar; y que la cualificación precisa para ser un miembro veterano de tales supone la aceptación, no completa, desde luego, de ese estado de cosas. Y supongo que debe considerarse que esta situación es imperfecta. Instituciones como las nuestras son reflejo de una sociedad más amplia a la que sirven, sociedad que puede ser injusta. Pero, ¿de qué otra manera podríamos proteger el sentido oculto?”³⁴⁶. La comparación con el canon eclesiástico durante la *edad oscura* está definiendo la línea de sombra (cf. Joseph Conrad, *The Shadow Line: A Confession*) que el crítico debería atravesar, en tales términos que podría hacerlo sin pestañear, también, un tribunal de la Inquisición, el Politburó, el piloto de un bombardero que sobrevuela un país ocupado. He ahí en qué consiste el fantasma de una secularización irracional: la confusión de “lo sagrado” por antonomasia con las formas ultraconservadoras de la religión, bajo el imperio de un misterio terrorífico. A diferencia de tal supuesto, que sólo puede valer para una especie de casta esotérica, a punto de extinguirse, la manera de abordar la formación de los cánones y sus funciones en las culturas comienza por investigar su poligénesis.

Aunque no pretendo agotar las posibilidades descriptivas, propongo distinguir tres perspectivas posibles para la reconstrucción práctica y teórica de los cánones culturales, en el proceso de su aprendizaje y de su enseñanza: etnográfica (*emic*), sistémica (*etic*) y sapiencial (*meta*).

³⁴⁵ F. KERMODE, “El control institucional de la interpretación” (1979), reimp. *The Art of Telling: Essays on Fiction*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1983, 168-184, en ENRIC SULLÀ (ed.), *El canon literario*, Madrid, Arco, 2003, 91-112 (96-105).

³⁴⁶ *ibid.* 111.

2. Perspectiva emic: Los cánones en proceso genético

Tradición viva

La tarea etnográfica o etnopoética del anciano o la anciana, hombres o mujeres chamanes, sabios y sabias, troveros y troveras, folkloristas y antropólogos, consiste desde el origen en recopilar y difundir las formas de la cultura oral, al mismo tiempo que las hacen suyas o crean otras nuevas. Habría que tratar extensamente sobre sus procedimientos en otra obra dedicada a la tradición oral.

Especialistas en filología (Menéndez Pidal, Armistead), en etnología (Propp, Turner), en literatura comparada (Albert Lord) o en una *historia de las tradiciones* (*Traditionsgeschichte*), como la perfeccionada por Jan Vansina, nos han permitido tomar conciencia sobre una variedad de formas orales y, en consecuencia, una diversidad de medios de transmisión en el amplísimo cauce de lo tradicional. Cada uno de los géneros está regulado por distintos procedimientos que facilitan la creación, la transmisión o la interpretación, en muy diversa medida. Mientras la lírica popular se situaría en un extremo, por el mayor celo en la conservación de formas y motivos, lo cual no impide, en absoluto, la creación de “mil variantes”³⁴⁷ y nuevos cantos; el romancero y la épica³⁴⁸ se caracterizan por combinar los recursos mnemotécnicos con la creatividad o con la adaptación al contexto social, a partir de un caudal de recursos disponibles (un “texto virtual”), según unos, o del texto memorizado, según otros. El cuento folklórico, en un género distinto a la poesía romanceada o narrativa, tiende a

³⁴⁷ Vid. MARGIT FRENK ALATORRE, “La poesía oralizada y sus mil variantes”, id, *Entre la voz y el silencio: La lectura en tiempos de Cervantes*, México, FCE, 2006² (1997).

³⁴⁸ Los especialistas en la épica medieval y los estudiosos del romancero hablan de realidades que se diferencian cada vez más, a partir de un remoto origen, en un proceso por el que el romance se asimila finalmente a la *balada*. La interpretación clásica de MENÉNDEZ PIDAL, dice que el *romancero viejo* se origina por la disgregación de los cantares de gesta. Sea como fuere, el romancero nuevo es una mezcla de muy distintos temas, en el que cada vez se hace más evidente el influjo de la lírica popular. La persistencia formal de los romances viene a demostrar que lo interesante para la audiencia ya no es la actualidad de *lo heroico*, al que se refiere LORD en su estudio de la épica oral, sino el placer estético de la versificación, el canto y la ficción.

conservar los motivos, organizados funcionalmente, pero introduce muchas variantes en la composición: actantes y actores, sucesos, localización, etc.

Por el contrario, la *historia oral* tiene sus propias reglas de lenguaje. Aunque pueda sufrir alteraciones, está sujeta a una comunidad de testigos directos o indirectos que tienen la facultad de corregir los errores de perspectiva y rechazar (o no) las manipulaciones ideológicas dirigidas a reinventar la memoria compartida. Aun cuando la forma sea tan significativa en la historia oral como en la tradición, el modo en que la memoria personal es adoptada por una comunidad más amplia consiste principalmente en la valoración social del discurso referido. Por tal motivo, la tensión entre distintas perspectivas no puede ser negligida por el historiador, ni reducida a una sola voz sin *escuchar a los otros*.

Conviene subrayar que esa tradicionalidad nunca erradicada, a pesar de los cambios estructurales en la sociedad, es el fundamento de la *memoria colectiva*. No es una amalgama sin control, sino una memoria organizada por la pragmática de su comunicación en distintos rituales cotidianos. Una de sus dimensiones, al menos, es histórica: el acontecimiento y su enunciación. Sus agentes perciben los cambios de una generación a otra, y de una cultura a la vecina. Las formas de hacer memoria nos informan sobre la reflexión que una sociedad obtiene de los símbolos y los procedimientos para identificarse, socializarse o cuestionar la injusticia, dentro de un marco cultural, económico y político determinado.

Formación de los géneros

Esa manera de entender el canon, por muy difusa que parezca, no deja de tener el efecto canónico por antonomasia. Colabora en la construcción de prototipos y de géneros todavía en ciernes. Percibe los gustos y las necesidades de su audiencia. Toma en cuenta sus voces y sus valoraciones. Al cabo de un proceso multiseccular, queda disponible para que el teórico (antropólogo, poetólogo, etc.), como intentó hacer Mijail Bajtín con la cultura cómica popular, o la filología románica (Dámaso Alonso, Leo Spitzer, Margit Frenk, etc.) con la lírica de protagonista femenino, pueda rastrear la

genealogía de una forma cultural, desde sus orígenes hasta su expresión de máximo valor estético en una cultura, o en varias que se comunican entre sí.

Siguiendo esa vía, tendríamos que dejarnos sorprender por la reflexividad del proceso; no sólo porque tales o cuales tradiciones se hayan conservado durante siglos, sino todavía más porque el valor de las formas literarias *oralizadas*, compuestas para ser actuadas ante una audiencia, se corresponde misteriosamente con el que habían poseído y recreado en su expresión oral. Las jarchas o algunas canciones *pop*(ulares) tienen una lectura mística, como los poemas de Teresa de Jesús guardan una lectura erótica. Las utopías cómicas de un actor mixteco que improvisa durante una fiesta popular, en el seno más recóndito de la Sierra Madre del Sur, tienen tanta o más fuerza exaltadora que la profecía escatológica de Isaías, las comedias imaginativas de Aristófanes o el *Elogio de la locura*.

El canon del aprendizaje y los cánones culturales

Las relaciones internas que descubre el investigador o el ensayista entre formas tan alejadas en el espacio o en el tiempo, como hace García Gibert³⁴⁹ al comparar el *Libro de Job* y la poesía zen (o el teatro noh con la narración dramatizada de un sufí, el haiku con la seguidilla, etc.), no son meramente estructurales, ni dependen, obviamente, de influencias mutuas³⁵⁰. No basta con armar un sistema binario de implicaciones y contrariedades para explicar la cultura y sus analogías. También éstas son fruto de un devenir con sentido propio: un aprendizaje posible del ser humano y de su sociedad en contextos históricos semejantes y diversos, a la vez.

El método estructural, que tan grato ha sido a los analistas de la cultura popular durante décadas, tiene utilidad explicativa, pero no puede generalizarse como una metafísica. Hace ya un siglo que insiste en la reducción de la cultura a un sistema, la muerte del sujeto y la proclamación de lo impersonal, como fruto de un libre regodeo en la (auto)destrucción. Es una herramienta o una capacidad en el proceso de

³⁴⁹ JAVIER GARCÍA GIBERT, *Con sagradas escrituras*, Madrid, Machado, 2002.

³⁵⁰ Tales como la presencia de una comunidad budista en Alejandría o de vikingos en América, etc.

aprendizaje, pero no es el fundamento. En lugar de rebelarnos contra la humanidad por hacer uso de simulacros, por haber dependido del poder y del dinero, por esclavizar o subordinar a sus semejantes, dejemos que las personas salgan de ese estado de “falsa conciencia” bajo cuyos efectos no somos siquiera responsables: el “estado de estructura” donde no parece haber aprendizaje, ni parece que los cánones tengan vida.

Las isomorfias o meras coincidencias entre la filogénesis biológica, la ontogénesis psicológica y la socialización en distintas culturas dependen de procesos de aprendizaje humanos, desde la primera infancia a la madurez, que ningún sistema puede simular, por muchos factores variables que introduzcamos en su programación: el azar, lo casual y lo probable vs. la necesidad, lo causal y lo fatal. La semejanza entre humanos se refiere a cada persona viva, a su libertad y a su búsqueda de sentido, no a una entelequia metafísica o sistémica.

Dicho de otra manera, son las *formas canónicas del aprendizaje*, aun con toda su diversidad contextual, las que fundamentan la existencia de los muy diversos cánones, personales o sociales, aunque sea necesario comprender y explicar tanto las semejanzas como las diferencias culturales; tanto las tendencias a reflexionar sobre la forma (inteligencia), como a hacer de la forma el instrumento de una estrategia creativa (habilidad, racionalidad instrumental). He comenzado por investigar las primeras formas: capacidades (el lenguaje, la narración, la actuación recreadora, la inventiva fascinante y la retórica afectiva), estrategias simbólicas (la crítica, la ideología, la utopía), modelos de mundo, marcos culturales, temas y géneros en el diálogo entre razón y revelación. La comunidad del ser humano con el Misterio sigue alentando el proceso del desarrollo humano incluso cuando todas nuestras estrategias se han demostrado insuficientes, inviables o perniciosas, hasta la desesperación. Es una meta-comunidad que nos permite reflexionar, ahora, sobre el conjunto de los cánones aprendidos en nuestras vidas.

Muchas personas en nuestras sociedades se sienten amenazadas por la diversidad de cánones y por una “falsa conciencia” acerca de su comunicabilidad. La inercia o la apatía multicultural preceden lógicamente a la interculturalidad, pero no la

impiden, sino en un momento agónico, cuando los grupos sociales o las naciones se enfrentan por el control de los cánones institucionales, sobre los que hablaré después. Si seguimos siendo agentes de las tradiciones, en lugar de someternos pasivamente al control de las instituciones, percibiremos (igual que lo hacían ancianos y ancianas, sabios y sabias, chamanes y antropólogos) que es posible aprender de otras culturas.

Canon abierto, cánones cerrados

Los géneros discursivos de la vida social están conectados a los géneros literarios, sean poéticos (la lírica popular, las narraciones, el teatro), sean didácticos o científicos, por lo que continúan siempre nutriendo con nuevas formas el marco de un canon abierto, aunque sean desechadas por los cánones cerrados³⁵¹.

En el *campo literario* de la sociedad española durante los últimos dos siglos, un ejemplo de canon abierto (cada vez más abierto, de hecho) serían las vidas narradas: historia oral, autobiografías, *Bildungsromane*, *blogosfera*. Otro ejemplo, esta vez de canon cerrado (cada vez más cerrado), sería la poesía, junto con sus instituciones (editoriales, crítica especializada, sociedades o academias de autores y lectores, etc.), lo cual se hace patente en la implacable selectividad de sus agentes con criterios de *distinción*, en términos de Bourdieu³⁵²: capital social (relaciones públicas); capital simbólico (circulación del prestigio); capital cultural (control de las influencias y de la intertextualidad); capital escolar (control de las instituciones educativas).

El montaje de las generaciones (del 27, del 50, novísimos) y su justificación funcional como analogía de una poderosa familia, sirve para ilustrar el hecho. José Carlos Mainer utiliza el tinglado de la poesía como primer análogo de una concepción cerrada y elitista del canon: "Autoridad viene de autor y, como recordó E. R. Curtius, el

³⁵¹ En el extremo, los cánones más cerrados segregan sendas ideologías, que pretenden legitimar la exclusividad de una lectura y oponen violentamente el canon a un anti-canon, la lectura oficial contra las herejías. En la historia del cristianismo, las primeras lecturas oficiales proceden paradójicamente de las herejías (a quienes responden Ireneo, Clemente de Alejandría, Tertuliano), lo cual hace pensar sobre la pluralidad en que se forma cualquier canon.

³⁵² Vid. BOURDIEU, *La distinción: Criterios y bases sociales del gusto* (La distinction : critique sociale du jugement), Madrid, Taurus, 1988 (1979).

primer uso de la palabra *classicus*, en la prosa de Aulo Gelio [*Noches áticas*, XIX, 8], certificaba, por un lado, la resolución de una duda gramatical y, por otro, oponía la condición del escritor contribuyente y solvente [*adsiduus*] a la del escritor aficionado y *proletarius*³⁵³. Después describe operaciones de construcción del canon como las “generaciones” y concluye: “La historia de la literatura española tiene una indisimulada nostalgia por construirse sobre un esquema dominante”³⁵⁴. Quizás hubiera que matizar esta afirmación: quiénes padecen esa nostalgia, mientras la sociedad sigue haciendo lírica a través de medios no valorados por la institución que sea.

Tales prácticas se declaran herederas de la élite aristocrática para ignorar los modales de una sociedad abierta, donde el público tiene *alguna* razón. La prueba más fehaciente es el cortocircuito entre canción popular y poesía elitista, que no impide la comunicación en otros ámbitos: el flamenco, la “poesía hablada” (*Spoken Word*), las redes de difusión por internet. Por poner un ejemplo llamativo, el autor latino citado por Mainer, Aulo Gelio, participó del elitismo que caracterizaba a la Segunda Sofística (ss. II-III d.C.), para quienes sólo los clásicos, y su propia clase, *tenían derecho a existir*. El género que cultiva Gelio en sus *Noches Áticas* no es otro que los *apomnemonemata*: las “memorias” acerca de la vida cotidiana cuyos protagonistas son filósofos u hombres de letras. De hecho, su primer modelo es la obra dedicada por Jenofonte a Sócrates. Pues bien, a ese mismo género fueron adscritos los evangelios por Justino, filósofo en Roma a mediados del s. II³⁵⁵. Ninguno de los protagonistas es *classicus*, ni *adsiduus*, sino *proletarius*; además, el griego usado por los redactores (si lo hubieran escrito en arameo, no habría sido distinto), no es elevado, sino bajo y popular: *sermo humilis*. Sin embargo, los evangelios han sido apreciados por una audiencia mucho más numerosa que las *Noches áticas*. Más allá del número, cualquier humanista, comenzando por Erasmo, comprende que su valor estético es incomparable.

³⁵³ MAINER, “Sobre el canon de la literatura española del s. XX”, en E. SULLÀ (ed.), *El canon literario*, 271-299 (291).

³⁵⁴ *ibid.* 293.

³⁵⁵ Cf. “las memorias de los apóstoles” *Apol.* 67, 3; *Diál.* 100, 4; 101, 3; 102, 5; 103, 6.8; 104, 1; 106, 1.4; o, simplemente, “las memorias” *Diál.* 105, 1.5.6; 107, 1; [de él, *autou*] 106, 3.

El proceso que hemos descrito, sin entrar en detalles, se ha hecho un poco más reflexivo gracias a la historia y la teoría literarias en las culturas europeas, p.ej. en las catalana, gallega o vasca, que han conseguido, finalmente, desprenderse de los impedimentos políticos que lastraban su desarrollo. Aunque también puedan fabricarse sus propios obstáculos: el imperio repetitivo de la norma y la prohibición de la interculturalidad o del bilingüismo.

3. Perspectiva etic: Sistemas e instituciones

La perspectiva del sistema describe, como en el caso de la crítica anglosajona o, de manera más formalizada, la sociología de Pierre Bourdieu, la *Empirische Literaturwissenschaft* (ELW) de S. Schmidt, la teoría de los polisistemas de Even-Zohar³⁵⁶ y la semiótica de la escuela de Tartu³⁵⁷, las fuerzas y los vectores por medio de los cuales explicamos el dinamismo del canon en una cultura, desde el centro a la periferia y viceversa.

Los estudios sistémicos han tomado como base los modelos utilizados para explicar la evolución literaria (Tinjanov)³⁵⁸, el cambio (Mukarovski)³⁵⁹ y la periodización histórico-literaria en culturas institucionales, donde el espacio público es gobernado o

³⁵⁶ Cf. JOSÉ MARÍA POZUELO, "El canon en las teorías sistémicas", en id., ROSA MARÍA ARADRA SÁNCHEZ, *Teoría del canon y literatura española*, Madrid, Cátedra, 2000, 77-90

³⁵⁷ J. M^a. POZUELO, "Iuri Lotman y el canon literario", en id., ROSA MARÍA ARADRA, *Teoría del canon y literatura española*, 91-103.

³⁵⁸ JURIJ TINJANOV, "Sobre la evolución literaria" (1927), en T. TODOROV (ed.), *Teoría de la literatura de los formalistas rusos*, 89-101. "La evolución literaria, como la de otras series culturales, no coincide ni en su ritmo ni en su carácter con las series que le son correlativas [social, económica, etc.], debido a la naturaleza específica del material que maneja. La evolución de la función constructiva se produce rápidamente; la de la función literaria se realiza de una época a otra; la de las funciones de toda la serie literaria, reclama siglos" *ibid.*, 97. La explicación social de tales cambios no puede ser directa. "La vida social entra en correlación con la literatura ante todo por su aspecto verbal" *ibidem*.

³⁵⁹ "Toda transformación de la obra artística es provocada –motivada– de algún modo desde el exterior, ya sea directamente por la evolución de la sociedad o por el desarrollo de alguno de los ámbitos de la cultura [...] No obstante, el modo como se liquida un impulso exterior y la dirección en la que influye en la evolución del arte se fundamentan en presupuestos contenidos en la propia estructura artística [...] El arte] expresa las propiedades y el estado de la sociedad, pero en modo alguno es la consecuencia inmediata de su estado y organización" JAN MUKAŘOVSKÝ, *Arte y semiología*, Madrid, Alberto Corazón, 1971, 57-58.

férreamente ordenado por medios de control tales como el poder (la burocracia estatal) y el dinero (las redes jerárquicas del mercado). El análisis del sistema literario entronca con la sociología de las instituciones, tanto en el plano sincrónico, como en el diacrónico.

Ahora bien, cabe matizar que el recurso a la teoría de sistemas no puede ser generalizado sin deformar la realidad. Tal explicación es circunscrita a un periodo histórico determinado, en el cual los elementos que integran el sistema permanecen más o menos estables. Pero un sistema no informa sobre nada más que lo ya sabido: el mapa de unidades semánticas que introducimos para iniciar una simulación *de lo que ocurre en realidad*. La inversión entre las posiciones (arriba-abajo, centro-periferia) no se prolonga mecánicamente, a no ser que estemos propugnando un modelo metafísico como el estoico o el hindú (cosmos-caos, eterno retorno, samsara); lo cual no se corresponde con la realidad. Los románticos no vuelven al poder después del realismo; no es esperable que regresemos al medievo cuando concluya la modernidad, etc., aunque tal idea haya tentado a muchos teóricos (Peter Berger, Umberto Eco). La sucesión de caos y orden no basta para explicar el devenir histórico, a la vista de las diferencias en el paso de unos periodos a otros³⁶⁰.

Es necesario hacernos cargo de la complejidad y reconocer la continuidad/discontinuidad en las tradiciones culturales, por medio de un esfuerzo comprensivo. Iuri Lotman lo intenta en sus obras postreras, aunque no llega a salir del marco sistémico, por medio de una teoría sobre lo casual: el texto imprevisible, creativo, singular, como un *objet trouvé*, hace explotar el sistema. “Obliga” a crear una lengua que lo interprete³⁶¹. La introducción de una teoría de la creatividad para asumir lo imprevisible no altera el marco del sistema, como se hace evidente por la sustitución de la libertad por “lo casual”, como el azar físico en la teoría del universo que propone

³⁶⁰ Es posible sospechar que los conceptos operativos de autoorganización, autorreflexividad, autoconciencia, tal como se aplican de forma traslaticia en todas las teorías sistémicas (NIKLAS LUHMANN, SIEGFRID J. SCHMIDT, SEMIÓTICA DE TARTU), son una prolongación del mismo error que llevó a su crisis al idealismo: el ideal de un sujeto cerrado, con el agravante de que el sistema literario no es más que un análogo del sistema físico, por isomorfía.

³⁶¹ I. LOTMAN, Sobre el papel de los factores casuales en la evolución literaria, 1989; La cultura e l'esplosione, 1992; apud POZUELO, “Iuri Lotman y el canon literario”, 99 ss.

Jacques Monod. Tales categorías convierten la relación, la comunicación, la persona, la libertad, los valores, la sociedad, etc., en un simulacro.

Tendríamos que arriesgarnos a dar el salto hacia una teoría del lenguaje no sistémica, que reconozca la relevancia de la comunicación interpersonal, la interacción social y el mundo vital presupuesto (*Lebenswelt*) para vivir historias, construir sistemas, actuar en la vida cotidiana o argumentar acerca de lo que se daba por sentado (incluida la teoría de sistemas). Si los textos innovadores nos motivan a crear una lengua que los interprete es por algún modo de empatía con la obra-símbolo como análogo de la persona³⁶². Me parece que la relación entre el signo previsible (canónico) y las formas imprevisibles (la sorpresa) es fundamental en el estudio del aprendizaje, como vimos al comienzo de este ensayo. Pero sería más sencillo dejar que interviniera la libertad y la alteridad de las personas que se comunican, en un nivel lógico superior al sistema, con capacidad para aceptar los cambios y rechazar las catástrofes.

En el primer apartado de este capítulo me he referido al aspecto más negativo del canon institucional: los efectos de la dominación sobre la vida social. No obstante, las instituciones que se han encargado de la literatura son muy diversas. Algunas han servido para relacionar los cánones de las diversas esferas sociales de comunicación en el horizonte de un aprendizaje común. Otras han pretendido uniformar el lenguaje y subordinar unos estilos a otros, e incluso aniquilarlos.

En lo que sigue, voy a señalar los modelos institucionales de canon que han tenido continuidad en la Historia de nuestras historias, hasta el tiempo presente. ¿En cuál de ellos situamos el trabajo de la Historia literaria y la tarea de la Literatura Comparada? ¿No habría que esforzarse por integrar todos los modelos, después de una reflexión más profunda sobre lo canónico?

³⁶² “En esencia, cualquier personalidad del otro”, admite LOTMAN (apud POZUELO, *ibid.*, 100), con la intención expresa de permitir la subversión contra la propia idea de sistema.

El canon de la muchedumbre

El orden religioso de la polis, desde mediados del s. VI a.C., organiza, selecciona y produce, con el apoyo financiero de coregos, los festivales de teatro en honor de Atenea, dentro del cual interviene el público que toma parte en el ritual sagrado. Su origen, como señala Rodríguez Adrados, debió de estar en los rituales de la fiesta popular ateniense³⁶³. Aunque la agencia del público sea decisoria específicamente en el certamen de las obras premiadas y de los autores que, en consecuencia, serán invitados a continuar, su participación más activa consiste en la interpretación y en la imitación, a través de la catarsis. La preocupación platónica por la imitación de los poetas, que creció de grado hasta decretar su expulsión (como un tabú o un índice inquisitorial), sólo tiene sentido en el marco del ritual sagrado ateniense y en una *institución de masas*. Es significativo que el teatro romano diera sus mejores frutos en la época republicana, mientras que la enorme infraestructura desplegada por el imperio para dotar de un marco propagandístico al culto al emperador, en centenares de ciudades, no sirviera para la creación de obras con valores permanentes; aun considerando que muchas se hubieran perdido por circunstancias azarosas.

En paralelo directo o indirecto con tal modelo, se desarrolla el hecho teatral en los siglos de oro españoles o en la Inglaterra isabelina. La regulación oficial de la esfera de comunicación como un ritual de la religión política se hace evidente en el conjunto de la actividad teatral, no sólo en aquellos géneros controlados por la institución, como el *auto sacramental*. La autoridad del público no es mayor ni menor por el hecho de que la infraestructura sea sostenida a través de la venta de entradas al público, en lugar de por los ricos evergetas que demandaban prestigio a las masas. Más relevante es que el público sea quien selecciona el canon potencial de las obras que se estrenan y el canon factual de las obras que han alcanzado éxito suficiente para ser repuestas en el cartel.

³⁶³ F. RODRÍGUEZ ADRADOS, *Fiesta, comedia y tragedia: Sobre los orígenes griegos del teatro*, Madrid, Alianza, 1983 (1972)

Basta comparar esas instituciones con otros ejemplos para reconocer sus semejanzas y diferencias: 1) el teatro neoclásico en España o en Francia, por iniciativa del despotismo ilustrado, incluso después de la Revolución francesa; 2) el espectáculo burgués: teatro, ópera, etc. En el primero de los dos ámbitos, la imposición de un canon oficial no consiguió formar al público, sino que provocó su huida, con excepción de algunas obras pertenecientes a un nuevo género: la *comedia sentimental* (Moratinos, Olavide). En el segundo, la institución de masas se fragmenta entre formas, espacios y públicos diversos. El teatro burgués comenzó su apogeo como un negocio independiente del Estado, pero sólo ocasionalmente se planteó como objetivo la reunión (interclasista, intercultural, interactiva) de la generalidad del pueblo, con todas sus historias, sus voces y sus valores sociales a cuestas, como nos muestran las grandes obras de Chejov, Ibsen o García Lorca.

Las diferencias en la estructura institucional del teatro ideológico (propagandístico, didáctico) y del espectáculo burgués respecto de un teatro popular residen básicamente en el grado mayor o menor de participación que sea reconocido al público en la comunicación, no tanto en la estructura de la obra (teatro *reglado* o no reglado, como decían los neoclásicos), ni en el género teatral.

En nuestra época, la continuidad de la institución donde se representa la autoridad de la muchedumbre para establecer un canon es garantizada por los *mass-media*. Pero las condiciones que se dieron en los tres ejemplos arriba citados (Atenas, ss. VI-V a. C.; Siglos de oro; Renacimiento inglés) para la creatividad de narraciones profundas y complejas, podrían darse mejor en la producción y difusión del arte cinematográfico que en medios caracterizados por su *frivolidad normativa* o su vida efímera³⁶⁴.

Así pues, el precedente y el análogo permanente del teatro llamado *clásico* (como del *cine clásico*) serían las historias sagradas que se representan en ritos religiosos

³⁶⁴ Aunque hay muchas excepciones: narraciones que elaboran la memoria colectiva, como *Cuéntame*: informativos de formato rupturista, como *Callejeros*. Más allá del formato de una televisión educativa y de cualquier didactismo, el auge del cine documental y su difusión televisiva interviene decisivamente en los procesos de aprendizaje personal; a través de ellos, en el desarrollo humano. Son ejemplos de que la *calidad estética* ha desbordado los estrechos parámetros de mentes aisladas en una torre construida por esclavos.

para reunir a una asamblea plural en comunicación con el Misterio. En ese marco, la reflexividad acerca del conjunto de la existencia humana ha sido destacada por Victor Turner³⁶⁵ como una constante, desde el “drama social” que hace uso de los rituales para resolver conflictos en una cultura tradicional, hasta el drama moderno que permite, de nuevo, la participación del público en una *performance* irrepetible. Ese impulso a *salir del propio papel* (hábito o rol), para reflexionar sobre los roles sociales en un contexto “liminar” (ritos de iniciación) o “liminoide” (cultura moderna), inspira tanto la interpretación de la audiencia como la creatividad de los autores.

Bibliotecas y antologías

El sistema de la literatura helenística se preocupó por transmitir y editar los clásicos de la cultura griega, como un capital simbólico disponible para las élites. La Biblioteca de Alejandría sirvió de modelo para la selección, edición e interpretación de textos muy diversos, desde Homero y Platón a la astronomía o la agronomía, hasta el punto de crear un género singular de biografías sucintas y funcionales con que presentar a los autores. Por su medio, la relevancia de lo canónico se amplía desde los textos que eran sagrados por su contenido, su forma y su función en un ritual, hacia todas las obras que tienen interés específico en alguna de las áreas del discurso y de la *episteme*: retórica, filosofía, historia, teología, música, poesía, geografía, ciencia y técnica. Las bibliotecas monásticas; los traductores oficiales de Bagdad o de Toledo, y hasta los buenos oficios de la UNESCO por promover y preservar un “patrimonio” (sic) literario mundial, obedecen a unos intereses similares.

Lógicamente, también podemos encontrar bibliotecas restringidas al interés de quienes la usan: la identidad étnica, los textos sagrados, la profesión (derecho, medicina, arquitectura). Destacan por su interés histórico aquellas que nos describen una cultura sectaria, cuyos textos no se habían transmitido por medios oficiales, como

³⁶⁵ V. TURNER, “Frame, Flow and Reflection: Ritual and Drama as Public Liminality”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 614 (dic. 1979), 465-498.

los rollos descubiertos en las cuevas del Mar Muerto (Qumrán), los textos preservados en la genizah de la sinagoga de El Cairo y los códices ocultos en Nag-Hammadi.

Las bibliotecas y las antologías son complementarias, pero entre ellas hay una diferencia de objetivos: un canon dentro del canon, que obedece al uso de estas últimas en la educación. Una de los criterios más obvios de selección es el género y el tema. Las primeras antologías son de carácter sapiencial: los *Proverbios* hebreos, las colecciones de *gnomoi* (la *Antología griega*), las sentencias de Confucio (*Luen-yu*) y de sus seguidores, las colecciones egipcias (en las paredes de los templos), los *Apotegmas* de los padres y madres del desierto, etc.

Las escuelas destinadas a la formación de los cortesanos y funcionarios en cualquier monarquía elaboraron sus propios cánones. El sistema educativo organizado por gramáticos y rétores en la polis helenística o en el imperio preparó un currículo para los distintos grados en el *cursum* de la formación del orador y, después, del administrador imperial. Sus herederos y transmisores culturales planearon la educación de nobles y clérigos en las artes liberales (Trivium, Quadrivium), que sobrevivirán a lo largo de la edad media, a través de distintas reformas, hasta el modelo de universidad anglosajón.

Las academias filosóficas no son tan distintas de las escuelas, aunque se hiciera patente en la sociedad helenística una oposición entre orador y filósofo³⁶⁶, que terminó por disolverse bajo el patrocinio de los emperadores romanos (Adriano, Marco Aurelio, etc.), durante la segunda sofística. Las colecciones de dichos y anécdotas como las *Vidas de filósofos ilustres* responden a una política cultural, que pretendía asegurar la fidelidad de una clase al emperador. Es el tiempo en que el imperio promovió la exaltación de una nueva élite a su servicio, quienes se formaban en Atenas o en Beirut, y recorrían el Mediterráneo y Oriente, de ciudad en ciudad.

En los marcos institucionales hasta ahora enumerados no parece que la modernidad occidental haya inventado mucho, excepto introducir mejoras de utilidad técnica, como las formas de catalogación; las relaciones cada vez más estrechas entre

³⁶⁶ Vid. BRUCE KIMBALL, *Orators and Philosophers: A History of the Idea of Liberal Education*, Nueva York, College Entrance Examination Board, 1995³ (1986).

bibliotecas y escuelas para reconfigurar el canon, a expensas de muchos libros perdidos; el impacto de las nuevas tecnologías (códices, imprenta, TCI). Eso sí, desde que el imperio romano se disolvió y las potencias europeas se consolidaron, a lo largo de muchos siglos, comenzaron a formarse cánones nacionales que servían para simbolizar una identidad cultural, aunque la sorprendente variedad en el ritmo de canonización entre unos pueblos y otros (por este orden: italianos, franceses, alemanes, ingleses, norteamericanos, españoles y latinoamericanos, catalanes, gallegos, vascos, etc.) merece ser explicada con más detalle. “Precisamente las Historias de la literatura de cada país son un excelente campo de estudio de este singular cambio de perspectiva desde el universalismo de una cultura anclada en la tradición clasicista, que fundamentaba la canonicidad en valores universales poseídos por los textos, hacia la construcción por cada nación de su historia particular, que narró no sólo los textos seleccionados, sino que hizo depender esa selección del *modelo narrativo* que dio lugar a esa Historia”³⁶⁷.

En su obra *Literatura europea y edad media latina*, Curtius dedica un capítulo a la selección de la literatura operada a través de las escuelas medievales (la enseñanza de las artes liberales), la cual no obedece a un criterio estético, sino doctrinal; y otro más a la clasicidad y el canon literario, que resume y completa Maria Rosa Lida: “En la Edad Media la tradición de los estudios literarios, del derecho y de la Iglesia se apoya en un canon de autores. En los estudios literarios se forma un canon ecléctico de autores antiguos, basado en el cristiano y el pagano, y representado con variantes en Dante y en Chaucer. El canon isabelino y el de Luis XIV están mucho más cerca del medieval que del actual. De las literaturas modernas, la italiana es la primera en fijar su canon, como defensa contra la competencia de la literatura latina humanística. Francia sistematiza en el siglo XVII su clasicismo: su éxito no emana de la excelencia del sistema, sino de su afinidad con el alma francesa, muy fuerte en el siglo de su hegemonía política. El Siglo de Oro español, ajeno a toda sistematización, conserva la

³⁶⁷ J. M^a. POZUELO, “Canon e historiografía literaria”, 1616, XI (2006), 17-28 (23).

variedad de sus fuentes medievales, árabes y latinas: apenas si en lo formal le afecta el influjo italiano”³⁶⁸.

El canon universitario

Las universidades tienen una historia larga y variada, pero comienzan por significar un encuentro entre diversos cánones (cortesano y monástico; judío, cristiano, griego, musulmán), aunque estuvieran sometidas durante siglos a un estricto y atormentador control por la rivalidad violenta entre poderes, dentro y fuera de la institución, que se significa en forma de expulsiones y persecuciones mutuas, como las sufridas por los lectores del Talmud (1240); los filósofos aristotélicos, incluido el propio Tomás de Aquino (1277); los franciscanos de distintas corrientes, y, después, Guillermo de Ockam (1339-1340); Rabelais y un largo etcétera. Tan sólo una de ellas fue efectuada por la institución eclesial (el obispo de París, Esteban Tempier, contra el aristotelismo), aunque toda la sociedad y todos sus poderes, incluido el sacro emperador, eran concebidos como miembros de un mismo cuerpo, para desgracia de sus partes más vulnerables.

Los historiadores discuten acerca del grado de libertad que fuera reconocido a los universitarios (cátedra, expresión, conciencia, de más a menos)³⁶⁹. Aunque no pudiera hablarse de autonomía, lo cierto es que eran un poder instituido, dotado de privilegios y con capacidad para participar en los concilios; aun así, no todos fueron conciliaristas en el marco de las disputas por controlar la Iglesia. Las condenas tenían que ver con la construcción del (anti)canon, de una manera o de otra: contra el aristotelismo y, después, el ocamismo. Más sugerente es la memoria de los debates que su solución

³⁶⁸ “La oposición «clásicos y románticos» carece de sentido para España e Inglaterra (que no poseen «clásicos»), para Alemania (donde «clásicos» y «románticos» coinciden en tiempo y espacio) y para Italia. Y es absurdo, como señalan los franceses de nuestros días, atribuir vigencia universal a las particulares circunstancias francesas” LIDA DE MALKIEL, *Perduración de la literatura antigua en Occidente*, Barcelona, Ariel, 1975, 271-286.

³⁶⁹ Vid. J. M. H. THIJSEN, *Censure and Heresy at the University of Paris, 1200-1400*, Filadelfia, University of Pennsylvania, 1998; LUCA BIANCHI, *Censure et liberté intellectuelle à l’Université de Paris (XIII-XIV siècles)*, París, Les Belles Lettres, 1990; ALAIN BOUREAU, « La censure dans les Universités médiévales. Note critique », *Annales*, 2 (2000), 313-323; ABEL LÓPEZ FORERO, “Censura en la universidad medieval”, *Historia Crítica*, 34 (2007), 232-247, disponible en <http://www.scielo.org.co>

traumática por el poder. “Es de hecho desde finales del s. XIII cuando la Universidad de París guardó celosamente (en el *Liber rectoris* y los *Libri nationum*) no solamente sus estatutos y privilegios, sino también los reglamentos que prescribían aquello que podía o no enseñarse, estudiarse, discutirse o afirmarse. A la misma época se remontan [...] las primeras selecciones que contenían las listas de artículos condenados por las autoridades eclesiásticas y académicas”³⁷⁰: estatuto de 1255 (lista de textos para leer y comentar en clase); estatuto de 1272 (prohibición de tratar cuestiones teológicas), estatutos anti-ocamistas de 1339-1340.

En consecuencia, habrá que admitir la visibilidad de un aprendizaje histórico a través de la historia de la universidad europea; la apertura de la cultura universitaria, al hilo de las revoluciones políticas; así como su estatus cada vez más autónomo y más crítico por los impedimentos a tal autonomía. Lo cual no impide que la institución sea analizada críticamente como un “campo académico” donde se acumula una forma de capital y se disputan posiciones sociales, de forma razonable y abierta o estratégica y dañina, como en los episodios antes citados.

Supongo que la cuestión crucial no sólo es demográfica (la irrupción de una “universidad de masas”) u organizativa (las reformas propiciadas por la revolución de 1968), sino que reside en la práctica de cada persona o grupo: la creación y la administración de la cultura³⁷¹, en servicio a quién. El movimiento estudiantil en Europa, desde 1968, pasando por 1986-1987, hasta la reciente protesta contra una homologación automática por medio del plan Bolonia, sigue planteando las mismas demandas. La adaptación de los títulos y los currículos universitarios a los sistemas económico y político ha desplazado la decisión sobre los cánones a una esfera en la que no hay deliberación democrática, ni vinculación racional entre las necesidades y las capacidades que se forman en la educación superior³⁷².

³⁷⁰ L. BIANCHI, « Un Moyen Âge sans censure ? : Réponse à Alain Boureau », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 3 (2002), 733-743 (735).

³⁷¹ Vid. PIERRE BOURDIEU, *Homo Academicus*, Paris, Minuit, 1984.

³⁷² Hay muchas profesiones posibles que no son contempladas por el mercado, precisamente las que emergen para afrontar la crisis económica y ecológica: servicios sociales específicos (inmigrantes, mujeres maltratadas, ancianos, personas con problemas de salud mental, familia), cooperación al desarrollo y acción humanitaria, terapia psicosocial, educación intercultural, recuperación del hábitat, 286

La alternativa podrían ser carreras de amplio espectro y con un canon humanista, que recupere el valor de las artes liberales; o, con mayor cercanía, la metodología del *Seminarium* impulsado por Humboldt y desarrollado por la universidad alemana, después de 1968. No obstante, los itinerarios formativos que pretenden llenar esos y otros vacíos tropiezan, pronto o tarde, con el mismo problema: la repulsión del mercado. Dan lugar a vidas difícilmente viables, las cuales acaban por confundirse con la marginalidad que se sentían llamadas a integrar e incluir, a la vez que dan oportunidad a experimentar aventuras, no siempre deseadas. El modo en que puedan expresar un saber será el propio de la vida cotidiana: la narración y el ensayo.

Es significativo que Humboldt condicionara su desempeño como funcionario prusiano a la defensa de la libertad de cátedra y la autonomía universitaria, al mismo tiempo que integraba en el canon de las humanidades las obras de las culturas orientales, así como el habla de otros pueblos, a través de una lingüística profundamente transformada (y transformadora). El paso desde los gramáticos alejandrinos que anotan las obras clásicas, hasta la etnometodología que se ocupa de la lengua hablada, como de un clásico vivo, es considerablemente largo: un aprendizaje con sentido histórico. A su vez, gracias a ese rotundo cambio de marco, hemos podido recuperar los valores ocultos en un texto canónico, por medio de nuevas preguntas.

En primera y última instancia, el canon es la vida narrada de cualquier persona y las preguntas canónicas son siempre actuales: ¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me cabe esperar?

El canon del poder

La variedad de instituciones que he señalado, en una secuencia no casual, pertenecen o están subordinadas a lo que Bordieu llamaría el “campo del poder”. Todas ellas son de hecho fundaciones políticas con objetivos más o menos comunes

en determinadas épocas: la representación del imperio y de los grupos gobernantes, quienes se significan por el uso de una lengua (*sermo nobilis* o *sublimis*) separada del *sermo humilis*. Los cánones de las bibliotecas, las antologías y, posteriormente, las universidades, tienen en común modelos de virtud en apariencia únicos, selectos o separados de la muchedumbre: heroicos, militares y patriarcales, jerárquicos y despreciativos contra los anti-modelos humildes.

La tradición oral de la cultura popular (*Kleinliteratur*) no fue aceptada ni aun tomada en cuenta por los cánones, con excepciones como los personajes de los diálogos socráticos, la comedia ática y romana de masas, la novela cómica latina (Apuleyo, Petronio) y los coloquios de Luciano. Aun en tales casos, el modo de representación es subordinante: la alteridad era anti-canónica. El lenguaje humilde corresponde a los géneros bajos, mientras que el lenguaje elevado es propio de la clase superior (*classicus*).

La mayor parte de las sátiras corresponden a una mentalidad elitista y ejercen la sanción social para expulsar de su seno a los arribistas: la sátira romana, en general, pero también la mayoría de los diálogos de Luciano. No corresponden al ámbito de la comedia popular que permite poner en un mismo nivel, en situación dialógica y en contraste cómico, aquellos lenguajes que caracterizaban a las élites. El género ideal de una “sátira menipea”, imaginado por Mijail Bajtín³⁷³ en el trasfondo de una larga genealogía, la cual concluiría en el relato dialógico de Dostoievski, sólo tiene existencia escrita en Aristófanes y el Sócrates referido por otros, como algunos dichos (*khreiai*) en boca de filósofos cínicos. Podemos suponer una cierta continuidad en la cultura oral y la *Kleinliteratur*, a través del comos, la farsa, la commedia dell’arte, la *risa paschalis*, etc. La búsqueda de Bajtín no era arbitraria, pero estaba condicionada por aquello que deseaba encontrar en el “canon popular”: la comedia grotesca³⁷⁴, antes que la trama sentimental (Menandro, el *romance* griego), la lírica o la autobiografía.

³⁷³ MIJAIL BAJTIN, *Problemas de la poética de Dostoievski*, México, FCE, 1986 (1979).

³⁷⁴ Cf. BAJTIN, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento: el contexto de François Rabelais*, Madrid, Alianza, 1984.

El campo literario de la Antigüedad no fue radicalmente alterado por los tremendos cambios en la estructura del imperio, ni aun siquiera por la tolerancia con el cristianismo y su posterior declaración como religión oficial: Basilio, Ambrosio, Jerónimo o Agustín se formaron en la misma cultura. Como explica Auerbach, el público de la literatura latina no parece cambiar a lo largo de centenares de años, mientras que la cultura oral, comenzando por la lengua, no deja de evolucionar³⁷⁵. Era difícil que se entendieran entre sí, aun cuando las élites fueran bilingües.

La irrupción del *sermo humilis* en la cultura oficial no llegó a madurar hasta el Renacimiento. Su vehículo fueron, de nuevo, los evangelios, en su lengua original a través del humanismo, y en las lenguas vulgares por medio de la Reforma. Mientras tanto, el canon de las élites latinas en la Antigüedad tardía y en el medievo permaneció casi idéntico, sostenido por los clásicos de la oratoria y la filosofía, la historia y la poesía, la gramática.

Tal saber era apropiado como un *patrimonium* o como un linaje en el proceso de socialización nobiliar y clerical, para servir de vehículo al dominio, aunque con una función especial: la *distinción* entre sus iguales y sus inferiores. Lo cual fue reconocido incluso por los pueblos bárbaros que heredaron el imperio y lo fragmentaron. En medio de nuevos conflictos, figuras como Isidoro de Sevilla, Remigio el galo, León y Gregorio Magno, transmitieron a las élites una cultura ampliada por la tradición cristiana, escindida entre la vocación evangélica y la representación clásica del poder. Lo paradójico de tal continuidad a lo largo de más de dos mil años, sobre la cual se funda cualquier idea de canon en occidente, es que los poderosos detentadores de la *paideia* y de su correspondiente capital simbólico tuvieron que ceder la posesión a quienes les vencían de forma violenta: las invasiones bárbaras, las revoluciones.

El Estado surgido de la Revolución Francesa abrevió radicalmente los contenidos del canon para hacerlos funcionales: los clásicos grecorromanos, especialmente las *Vidas paralelas* de políticos ilustres, se encarnan en los oradores de la Asamblea, en el consulado y en el imperio. Aunque Napoleón prestara oídos a la recomendación de

³⁷⁵ ERICH AUERBACH, *Lenguaje literario y público en la Baja Latinidad y en la Edad Media*, Barcelona, Seix Barral, 1969 (1958).

añadir un canon de escritores “modernos”, como le proponía Chateaubriand, en realidad se limitó a los clásicos de la incipiente nación francesa. Pues bien, ni aun así logró que el pueblo se reuniera en el espectáculo oficial, excepto para su coronación y, de buen o mal grado, para sus guerras mesiánicas.

Gumbrecht presenta el cambio de la siguiente manera: ¿por qué son consagrados los clásicos en ese periodo? (es decir, los nuevos cánones nacionales: francés, alemán, español, etc.). “¿Qué ocurrió entre 1790 y 1810? O, por decirlo con una inocencia menos artificial, ¿explican los cambios sociohistóricos de los tiempos de la Revolución y del Imperio el cambio en la relación con la literatura durante este periodo?”. La explicación posterior de Gumbrecht permite comprender una de las dimensiones del sistema Literatura: la legitimación del nuevo poder. La Revolución quiso cumplir la profecía de la Ilustración y, a la vez, sustituir las ideologías de las clases que antes se opusieron por una identidad nacional. Pero

tras los acontecimientos del primer año de la Revolución, empezó a desarrollarse una tensión entre la autorrepresentación del Estado y la experiencia diaria de los ciudadanos, que sufrían sus defectos, entre el *sens voulú* y el *sens vécu*, entre el nivel de percepción oficial y los contenidos de las experiencias, muy divergentes, de una multitud de nuevas situaciones y formas de existencia sociales [...] Desde entonces [...] las formas de comunicación literaria ya no se correspondían con las distintas clases o grupos sociales sino que, más bien, constituían un *subsistema social particular* (“estado de autonomía”) cuya identidad se desarrollaba en relación con la actuación de una nueva función para el conjunto de la sociedad. Esta función consistía en mediar entre las representaciones oficiales (autorrepresentaciones del Estado) y las formas de experiencia cotidiana³⁷⁶ [...]

Esta cita nos ayuda a explicar el surgimiento de un canon nacional, promovido por el Estado, de la misma forma que parecía necesaria una religión civil cuyo único y pulcro objetivo fuera *llenar* las funciones cohesivas de lo sagrado, por medio de una imitación parcial de sus valores más conservadores: el poder, la violencia sagrada, el mesianismo viril, militar y acaparador, como he venido criticando a lo largo del ensayo.

³⁷⁶ HANS ULRICH GUMBRECHT, “‘Cual Fénix de las cenizas’ o del canon a lo clásico”, en E. SULLÀ (ed.), *El canon literario*, 61-90 (81-82).

Los nacionalismos violentos en nuestro entorno histórico más cercano (exYugoeslavia, Irlanda del Norte, Euzkadi, Ruanda, Israel o Palestina, USA, China, etc.) no han hecho más que repetir el mismo error/horror.

Las instituciones hasta ahora enumeradas han seguido desempeñando su labor transmisora. En periodos determinados han surgido obras y autores capaces de reunir a la generalidad del pueblo, lo cual debería servir para reconocer su clasicidad: Schiller, Manzoni, Walter Scott, Dickens, Galdós, Lorca, Delibes, etc.; novelistas y poetas latinoamericanos³⁷⁷. Podríamos incluir muchas de las novelas etiquetables hoy como *Bildungsroman*, probablemente el género más clásico en la consideración social. Son obras características del “canon de la muchedumbre”, tanto como Cervantes o Shakespeare, lo que podría comprobarse por medios estadísticos. Pero la generalidad de los gustos se escindió de forma patente, desde el s. XVIII, entre la literatura de consumo fungible, que conforma el “canon de un día”, tan diversa como los grupos sociales; y otros cánones específicamente modernos.

El canon de los autores (y los críticos) modernos: la ruptura estética

En cuanto a la estructura del propio sistema literario, la modernidad ha llegado a institucionalizar, como antes señalé, la *ruptura estética*, aunque sólo en determinadas condiciones pueda servir como seña de un nuevo periodo histórico-literario. Lo *moderno* se significa culturalmente y, de manera muy relevante en la literatura, por una actualidad (lat. *modernus*, “de ahora”) que transforma el lenguaje, los estilos, las reglas y el canon. A pesar de lo que indica una falsa etimología, no es que lo moderno proceda de las modas, sino al contrario: el francés *mode* (lat. *modus*, “modo”) pasó a significar “lo que está de actualidad”.

³⁷⁷ “La decisión de vivir exclusivamente de la literatura, sin ingresos de otra fuente ni mecenazgos privados –es decir, con el exclusivo mecenazgo del público lector- acarrea explicables claudicaciones que únicamente algunos artistas de talento consiguen superar en beneficio de la propia obra. A través de este prisma es preciso observar a Lope, a Shakespeare, a Molière, a Cervantes, a Balzac y, claro está, a Galdós, junto con otros muchos escritores cuyos esfuerzos se centraron en atraer a masas de lectores o espectadores, ya sumergidos en unos determinados gustos, hacia alturas de mayor exigencia estética”, RICARDO SENABRE, “Traducciones y modas narrativas”, en id. *Literatura y público*, 67-77 (75-76).

José María Pozuelo considera que el canon literario consiste más en una especie de gramática que en un aprendizaje exigido, la cual cambia con la época, en virtud de un “principio de legitimidad”³⁷⁸. Por mi parte, considero que esas dos dimensiones no se excluyen, sino que son perceptibles desde la perspectiva que corresponde a un “aprendiz de escritor”.

Dentro del marco tradicional que nos describe el “mester de juglaría” o las reglas para construir un género determinado (romance, novela, comedia), el escritor tiene que adquirir un oficio, como el arquitecto que empieza por ser albañil, de manera que adquiere su habilidad a la vez que participa en una esfera social de comunicación, cada vez más especializada: la aldea, la corte, el clero, el mundo teatral o el público interclasista de los pliegos de cordel y los almanaques.

La cultura moderna no hace más que cambiar las reglas de tales esferas sociales junto con sus “juegos lingüísticos” (el teatro, la novela, la lírica *diferenciada*), e introducir otros nuevos: el periodismo, la oratoria política en la democracia, el folletín por entregas o el drama romántico. De modo más específico, la sociedad burguesa genera un nuevo itinerario para la educación del escritor que se relaciona con otros escritores en su propia esfera: el arte o la poesía. Una vez desaparecido el mecenazgo que desempeñaban reyes y nobles, y como alternativa a una “tiranía del público”, los cultivadores del arte por el arte hacen de las dificultades para sobrevivir un modo peculiar de prestigio. En ese contexto, el canon de los escritores y los críticos literarios o artísticos sólo ocasionalmente coincide con el de una audiencia de lectores y lectoras más amplia, a su vez repartida por géneros y clases sociales: teatro burgués, comedia popular, novela rosa, folletín.

Cierto que el “principio de legitimidad” sobre el cual se construyen los diversos cánones configura el *habitus* de un productor cuyo adecuado enclasmiento (*allocation*) garantiza la “homología” de la obra con (el gusto y la posición social de) sus consumidores³⁷⁹. Pero esa explicación teórica no tiene en cuenta que los

³⁷⁸ POZUELO, “Canon literario y campo sociológico”, 109-110

³⁷⁹ “La homología de posiciones y la orquestación más o menos perfecta del *habitus* favorece un reconocimiento práctico de los intereses, de los cuales el locutor es el portavoz, y de la forma particular de la censura que prohíbe su expresión directa: y este reconocimiento en el doble sentido da

escritores no son una especie pura, sino que su *habitus* es el resultado de una mezcla entre grupos sociales, esferas de actividad y géneros diversos. Si no perdemos de vista la relación entre el canon literario, la literaridad de un texto y, sobre todo, su valor estético, podremos comprobar la persistencia de algunas obras y algunos textos en el cruce entre los cánones particulares, como resultado de un aprendizaje transfronterizo. Lo cual da que pensar sobre la insustancialidad y la ineficacia de una mera “homologación” como estrategia creativa, más o menos consciente, por parte de los autores. Su aprendizaje remite a otro canon, que no es estrictamente dictado por un solo grupo de consumidores, sino que surge de la sociedad en su conjunto, comprendida como un *mundo vital*. A esta explicación me remito de modo constante para explicar la vigencia de las grandes obras en el cruce entre diversos cánones sociales, a la vez que defendiendo el valor transcultural de las vidas narradas en cualquier contexto.

Pero me voy a detener en la teoría de Pierre Bourdieu por su utilidad para explicar el específico “canon de los artistas”. El formalismo y las teorías sistémicas de base estructuralista o funcionalista han determinado en la *ruptura* categorial (desautomatización, texto impredecible, etc.) el principio de organización que debería explicar la historia del canon como un reajuste en el sistema Literatura, aun cuando haya factores externos (fuerzas sociales, otros sistemas culturales, la creatividad) que lo condicionen. Pierre Bourdieu quiere diferenciarse de la sociología literaria hasta entonces cultivada precisamente por su esfuerzo en respetar la especificidad del *campo literario* a diferencia de otros campos culturales y sociales. No participa de una “lectura externa” que reduce la obra a un reflejo de la infraestructura o a la expresión de un grupo social. Pero tampoco admite, a diferencia de la “lectura interna”, que la obra sólo pueda ser explicada dentro de un sistema literario sin referentes históricos³⁸⁰.

directamente acceso, fuera de toda operación consciente de desciframiento, a lo que el discurso quiere decir” BOURDIEU, *El sentido práctico*, Madrid, Taurus, 1991, 98.

³⁸⁰ Lo cierto es que ni los métodos de la sociocrítica, a un lado, ni la evolución literaria explicada por TINJANOV, al otro, se ajustan a ese panorama de contrarios.

Bourdieu se apoya en la sociología de Weber para interpretar que lo específico del arte moderno sería la regla del extrañamiento respecto de las convenciones dominantes en la sociedad burguesa: “la ruptura herética con las tradiciones artísticas vigentes halla su criterio de autenticidad en el desinterés [...] El campo literario o artístico es, en todo momento, la escena de una lucha entre los dos principios de jerarquización: el principio heterónimo, favorable a los que dominan el campo económica y políticamente (p. ej., el «arte burgués»), y el principio autónomo (p. ej., el «arte por el arte»), que sus defensores más desprovistos de todo capital específico tienden a identificar con el grado de independencia con respecto a la economía, haciendo del fracaso temporal un signo de transacción con la vida mundana”³⁸¹.

La identificación previa del principio de autonomía estética en el proceso de racionalización moderno (a diferencia de otros *campos*: poder, economía, derecho, religión) hace más comprensible que el análisis de Bourdieu sobre *Las reglas del arte* comience por un estudio pormenorizado de todos los factores en juego dentro del campo literario en que Flaubert produjo *La educación sentimental* (1864-69). La lucha entre los promotores del arte burgués, que actúan desde el campo del poder, cuyo éxito se mide en categorías tales como la tirada de libros, número de representaciones de una obra teatral, honores, etc., con los artistas que cultivan valores autónomos, empieza a tener lugar precisamente en esa época: un realismo ramplón frente a la obra de arte excepcional³⁸².

Sin embargo, el análisis de Bourdieu permite señalar que la lucha por posiciones privilegiadas en el campo literario reproduce una lógica común (*nomos*) a los demás campos de la modernidad: la acumulación de capital (simbólico, cultural, social), como expresión de un *habitus* dominante, jerarquizador y autopoético, cuya figura emblemática sería el *Self-Made Man*. El canon que resulta de la autonomía literaria como una “vocación” y una creencia, pero también un principio de exclusión, puede ser perfectamente asumido por los agentes protagonistas en el campo del poder

³⁸¹ PIERRE BOURDIEU, “El campo literario: Prerrequisitos críticos y principios de método” (1984), *Criterios*, 25-28 (en. 1989-dic. 1990), 20-42, disponible en <http://www.criterios.es/pdf/bourdieuCampo.pdf>

³⁸² P. BOURDIEU, *Las reglas del arte: Génesis y estructura del campo literario*, Barcelona, Anagrama, 1995 (1992).

(mecenazgo oficial) o en el campo de la economía (la poesía como *objeto* de lujo), con el objetivo de distinguirse respecto de grupos sociales subordinados: la cultura de masas, las *otras* naciones.

De tal manera, el capitalismo vino a recuperar los modales de la “publicidad representativa” en el Antiguo Régimen, al mismo tiempo que reivindicaba la posesión del mundo conquistado como consecuencia del *progreso*. No es en absoluto casual que el canon de la “alta cultura” prescindiera de los clásicos más críticos con la representación del dominio y del dinero, junto con la literatura actualmente crítica, en nombre de una pureza estética. Frente al conservadurismo disfrazado de autonomía, opone Bourdieu una idea de Goethe: “Nuestra opinión es que conviene al hombre suponer que existe algo incognoscible, pero que no debe poner límites a su búsqueda”.

Génesis y contradicciones de lo moderno

Los primeros en señalarse como representantes de lo *moderno*, con autosatisfacción (antes de la *Querelle* entre antiguos y modernos, la revolución romántica, las vanguardias estéticas e ideológicas), fueron los protagonistas y los *cronistas* de la conquista de las Indias en el s. XVI, quienes pretendían haber superado a los héroes e historiadores clásicos. En la secuencia histórica, el término “moderno” había aparecido entre los ss. XII y XIV con una connotación peyorativa, para denotar una tradición reciente (la escolástica universitaria, incluida la nueva ciencia en ciernes), frente a la corriente clásica³⁸³ que se deseaba recuperar, junto con el poder de Roma, traspasado temporalmente a Avignon y a las universidades.

³⁸³ Vid. EUGENIO GARIN, *La revolución cultural del Renacimiento*, Barcelona, Crítica, 1981 (1967); PAUL OSKAR KRISTELLER, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, comp. de MICHAEL MOONEY, México, FCE, 1982, sobre todo la primera y la segunda partes, en relación con la Antigüedad clásica y la Edad Media); *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, México, FCE, 1970 (1961), sobre Petrarca, Valla, Ficino, Pico de la Mirándola, Pomponazzi, Telesio, Patrizzi, Giordano Bruno, esp. el apéndice “Los antecedentes medievales del humanismo renacentista”. El término “modernos” abarca desde TOMÁS DE AQUINO y los condenados en 1276 hasta GUILLERMO DE OCKHAM y sus congéneres. El representante de la luz poética y teológica sería el DANTE; después PETRARCA, etc. “La polémica abierta en el s. XII contra los ‘modernos’ que avanzaban cual nuevos bárbaros sacrificando la *humanitas* en aras del tecnicismo científico anticipa paso por paso la polémica que se desencadena en el s. XIV”.

Antes que se formara una conciencia de lo nuevo (*Rinascimento*, modernidad), la dialéctica con “los modernos” convierte en programa utópico la imitación de todo lo clásico, comenzando por las virtudes heroicas, hasta alcanzar la rabia pura de Giordano Bruno, a las puertas del Barroco. Únicamente comienza a hablarse de Renacimiento a mediados del s. XVI, después de dos siglos; mientras que lo “moderno” comienza a identificarse con una idea de progreso a cualquier precio gracias a la experiencia revolucionaria del contacto con el Nuevo Mundo³⁸⁴; y por la *virtud* de su saqueo³⁸⁵. El orgullo moderno (la *virtù* de Maquiavelo o de Bernal Díaz del Castillo, el *héroe* de Baltasar Gracián) no puede confundirse con la mediación ética, teológica, científica y estética de los humanistas (Pico della Mirándola, Lorenzo Valla, Ficino, Erasmo, Vives, Bacon, etc.), en el cruce de tres épocas: medieval, renacimiento y modernidad.

La apertura canónica del humanismo sigue siendo un horizonte aún no recuperado, después de cinco siglos, si consideramos seriamente la irrupción de muchos *indeseados* en los cánones de la literatura oficial, con ayuda de la imprenta: la lengua vernácula, sea la cultura oral o la literatura oralizada (lírica popular, romances, patrañas, coloquios, etc.), con el sustento de clásicos olvidados (Luciano, Apuleyo, etc.), pero muy significadamente de los evangelios; la literatura escrita por mujeres, tanto sabias (p.ej., la española Oliva Sabuco, cuando era todavía muy joven), como místicas que *desbordan* la clausura (Teresa de Jesús) y religiosas aventuradas (por distintos motivos: Mary Ward, Juana Inés de la Cruz), todas ellas opuestas explícitamente a las convenciones patriarcales; la llamada de las culturas tratadas como periféricas a un cambio de paradigma: literatura americana (*Popol Vuh*, *Nican Mopohua*, *Chilam Balam*, etc.) y asiática, junto con las culturas africanas. Por último o por principio, las interpelaciones a los imperios para que dejen de serlo: la justicia

³⁸⁴ “Una visión progresiva de la Historia”, resume JOSÉ ANTONIO MARAVALL, *Antiguos y modernos: Visión de la historia e idea de progreso hasta el renacimiento*, Madrid, Alianza, 1998 (1965), 453. De esos polvos vinieron estos lodos. Vid. la perspectiva crítica de STELIO CRO, “Los cronistas primitivos de Indias y la cuestión de antiguos y modernos”, *AIH*, 9 (1986), 415-425.

³⁸⁵ Vid. la sociología de IMMANUEL WALLERSTEIN, ya citado, acerca de la construcción del *sistema-mundo* desde esa época.

entre los pueblos (Francisco de Vitoria, Bartolomé de las Casas) y la convivencia pacífica entre las religiones (Nicolás de Cusa, *De pace fidei*).

Canon mestizo

Si bien es lógico reconocer la diferencia y la autonomía entre cánones culturales, en lugar de subordinar unas cuantas obras selectas a la jerarquía de un supercanon imperial (p.ej., obras latinoamericanas en un programa de inglés USA)³⁸⁶, también deberíamos ser capaces de comprender que una sociedad multiétnica y multicultural (Latinoamérica, USA, España/Europa) no puede ignorar la oportunidad de que sus cánones se intersecten *como resultado de una integración real*: encuentros interpersonales, procesos interculturales, mestizaje.

Ese dinamismo apenas está comenzando en España, aunque ha repercutido de inmediato en el currículo de las enseñanzas secundarias. Pero el canon *regional* latinoamericano se plantea desde hace tiempo reunir en una cultura mestiza las historias de la literatura latinoamericana en distintas lenguas. Walter Mignolo cita la literatura chicana (*Bless me, Última* de R. Anaya) y la literatura testimonial (Rigoberta Menchú)³⁸⁷, dado que están escritas por autores/as cuyo *canon vocacional* no podría ser el de la literatura elitista, ni aun siquiera el de una latinoamericanidad sólo en español:

³⁸⁶ WALTER MIGNOLO, "Los cánones y (más allá) de las fronteras culturales (o ¿de quién es el canon de que hablamos?)" (1991), en E. SULLÀ (ed.), *El canon literario*, 237-270 (261-262).

³⁸⁷ Aunque sus antecedentes es posible encontrarlos en las vidas narradas de esclavos afroamericanos durante el s. XIX, así como las narraciones de los supervivientes acerca de los campos de concentración nazis, la literatura testimonial tuvo su auge en Latinoamérica entre los años 60-80 del siglo pasado. Entre la historia y la autobiografía, nos hablan las "víctimas de la barbarie, la injusticia, la violación del derecho a la vida, a la libertad, a la integridad física", H. JARA, R. VIDAL, *Testimonio y literatura*, Minneapolis, Institut for the Study of Ideology and Literature, 1986, 2-7. Podemos citar *Biografía de un cimarrón*, 1966 y la *Canción de Raquel*, 1970, de Miguel Barnet (Cuba); *Hasta no verte Jesús mío*, 1969, *La noche de Tlatelolco*, 1971, de Elena Poniatowska (México); *Los hijos de Sánchez*, 1964, de Oscar Lewis (México); *Operación masacre*, 1969, y *El caso Satanowski*, 1973, de Rodolfo Walsh (Argentina); *La montaña es algo más que una inmensa estepa verde*, 1980, de Omar Cabezas (Nicaragua); *Tejas verdes: diario de un campo de concentración chileno*, 1974, de Hernán Valdés (Chile); *Secuestro y capucha* 1979, de Cayetano Carpio (El Salvador); *Miguel Mármol. Los sucesos de 1932 en El Salvador*, 1972, de Roque Dalton (El Salvador); *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, de E. Burgos, 1983 (Guatemala); *Las cárceles clandestinas en El Salvador*, 1978, de Ana Guadalupe Martínez (El Salvador); *Los zarpazos del puma* 1989, de Patricia Verdugo (Chile), entre muchas otras.

Mientras que, por un lado, la literatura latinoamericana contemporánea se ha beneficiado del boom de la novela, aumentando su reconocimiento internacional y acumulando varios Premios Nóbel, también ha sido testigo [...] de nuevas prácticas discursivas] que sugieren un cambio en el concepto de literatura y una evolución en la formación del canon. La tensión entre el impacto sociológico de dichos cambios y la resistencia académica a incorporarlos a los programas ilustra, una vez más, las tensiones entre los niveles vocacional y epistémico en los estudios literarios [...]. Sería mejor intentar un movimiento descentralizador para crear un hueco con el mismo peso para las expresiones discursivas testimoniales amerindias o chicanas, a la vez que se daría cuenta de la variedad de formas canónicas bajo la superficie de uniformidad de una lengua y una cultura estándar³⁸⁸.

No es claro que la mejor manera de abordar el canon sea reducir el debate a un marco nacional, sin reconocer los riesgos que entraña. ¿Tiene algo que ver el canon de la literatura española con el de la literatura latinoamericana? En caso afirmativo, ¿comprende las historias de la literatura amerindias? Cabe preguntarse, casi veinte años después de 1992, para qué sirvió el montaje celebrativo acerca del Quinto Centenario del encuentro entre culturas. ¿Hemos abierto alguna línea de investigación sobre los problemas que acabo de plantear? Ciertamente que antes de establecer una alianza explícita o tácita entre blancos y criollos, más vale permanecer callados. Pero es lamentable que, en el ámbito del comparatismo, sean otros países (USA, Francia) quienes se dedican a investigar sobre las culturas amerindias, mientras España se limita únicamente a *hacer uso* de los inmigrantes latinoamericanos, muchos de ellos bilingües.

Dado que la literatura en lengua vulgar comenzó a difundirse impresa en la segunda mitad del s. XV, el dato acerca de cuándo y cómo fue reconocida políticamente la existencia de un canon vernáculo pertenece a una historia crítica de las instituciones; sólo de modo secundario a la historia del sistema o del *campo* literario. En todo caso, podríamos replantearnos la tesis de Gumbrecht: "Sólo a través de los 'clásicos' la literatura, ahora transformada en un subsistema social autónomo,

³⁸⁸ MIGNOLO, "Los cánones y (más allá) de las fronteras culturales (o ¿de quién es el canon de que hablamos?)", 248-249.

ha sido capaz de demostrar, durante el s. XIX, una identidad manifiesta dentro y fuera de los límites de su propio sistema”³⁸⁹. Ahora bien, ¿de qué identidad (quién, qué sujeto) estamos hablando? ¿No estamos asistiendo a un cambio de paradigma que pone en relación la categoría de “canon literario nacional” con otros cánones, a causa de un encuentro más horizontal entre culturas y una demanda razonable de equidad? ¿Cuáles son los caminos de salida que está construyendo la sociedad, por sus propios recursos, para evitar la incomunicación entre distintas culturas e incluso entre usuarios de una misma lengua?

La interculturalidad tiene efectos en los cánones de ambos comunicantes, como sabemos por experiencia, pero el influjo de la parte más débil en una relación social puede ser ocultado por el fuerte. Desde luego, la historia de Latinoamérica desde hace quinientos años, o de USA desde hace poco más de un siglo, nos ilustra sobre la imposibilidad de que una parte devore a la otra, ni siquiera por exterminio, a causa de la profunda huella que las víctimas dejan en la memoria cultural; cuánto más si los herederos de otras culturas las mantienen vivas y en desarrollo constante. Una relación equitativa no consiste en provocar la explosión de uno mismo para que el interlocutor degluta mis restos, sino en reconocer e integrar su existencia, así como los frutos avanzados del mestizaje.

La estrategia menos razonable, aunque poderosamente retórica, consistiría en imponer la superioridad del canon occidental o en fabricar un canon imperial jerarquizado. Pero hay otros caminos que vamos a explorar al ritmo en que lo están haciendo nuestros conciudadanos y congéneres, cuya investigación corresponde, por relevancia temática, a la literatura comparada. Por este orden: el poder de la opinión pública para defender valores reales y sensibles; además, la eficacia histórica de un aprendizaje intercultural para desarrollar la vida, resolver los conflictos, comprender profundamente la alteridad.

³⁸⁹ HANS ULRICH GUMBRECHT, “‘Cual Fénix de las cenizas’ o del canon a lo clásico”, 88. El historiador nos ayuda a replantear la cuestión unas páginas antes, al mismo tiempo que se responde a sí mismo: “[...] un subsistema social particular (‘estado de autonomía’), cuya identidad se desarrolla en relación con la actuación de una nueva función para el conjunto de la sociedad. Esa función consistía en mediar entre las percepciones oficiales (autorrepresentaciones del Estado) y las formas de experiencia cotidiana (la experiencia específica de los ciudadanos respecto a sus necesidades)” *ibid.*, 82.

Canon *semper reformando*: el espacio público de opinión

La opinión pública en una sociedad abierta comienza a fraguarse en el seno del Antiguo Régimen. El humanismo significa la primera acometida contra el aristocratismo cultural, pero fue a tropezar con sus propios límites y un muro reforzado por el edificio de las monarquías absolutas en el Barroco, so capa de la guerra de religiones. En la Inglaterra posterior a la revolución liberal; en la Norteamérica que empieza a formarse como un acuerdo entre racionalistas y distintas confesiones cristianas; en la Francia de la segunda mitad del s. XVIII, así como en Alemania, al principio con el apoyo propagandístico del estado prusiano, surge una sociedad de hombres ilustres que ejercen la crítica libre y racional; pero esa idealidad, todavía vigente hoy, sigue condicionada por estrategias que emanan de los sistemas político y económico.

Es lógico que la emergencia de los movimientos sociales (obrero, feminista, anticolonial, altermundialista, homosexual) se deje notar en la construcción del sistema literario y que tales alteraciones incomoden a algunas personas, a veces en un grado alarmante. Sin embargo, hasta instituciones honoríficas como las academias de la lengua, institutos profesionales de la crítica o similares son conscientes de que los cambios sociales y culturales modifican los cánones, todavía más si dan lugar a géneros nuevos³⁹⁰. El proceso de la modernidad ha obligado, desde muy temprano (círculos literarios y culturales de la burguesía en el Antiguo Régimen, ateneos y círculos obreros en la sociedad burguesa, grupos feministas en sociedades patriarcales, grupos étnicos de presión en sociedades etnocéntricas) a que los medios de comunicación se hicieran cargo de una tensión intercultural, que ha dejado de ser

³⁹⁰ “Una vez más, el debate se centra en la tradición femenina en sí misma. Si pensamos en términos de la formación del canon, se trata del canon alternativo. Hasta que los problemas estéticos puedan ser completamente formulados en el contexto feminista, será imposible argumentar, en el mercado general de las ideas literarias, que las novelas de Henry James deberían dejar sitio (aunque sea un poco) a los diarios de su hermana Alice. En este aspecto, sospecho que la mayoría de nuestros colegas masculinos considerarían que tal petición, incluso en el nombre de Alice James y menos aún en el de la “costurera de ropa interior masculina”, es poco más que una forma de ‘discriminación inversa’ [...]” LILLIAN S. ROBINSON, “Traicionando nuestro texto: Desafíos estéticos al canon literario”, en E. SULLÀ (ed.), *El canon literario*, 115-137 (136-137).

latente y se expresa en las esferas públicas, entre quienes eran clasificados al margen (culturas de países colonizados, literatura de autoría femenina, obras producidas por etnias minoritarias, literatura popular o de transmisión oral, culturas juveniles) y quienes todavía considera el canon un patrimonio. El medio digital ha surgido en el momento oportuno para canalizar la diversidad globalizada y ofrecer un espacio abierto, horizontal y gratuito al surgimiento de un mundo de la vida común, como alternativa a la globalización económica, jerárquica y deshumanizadora, como las manos del rey Midas.

Ahora bien, la mediación externa, como cualquier técnica, no basta para crear una nueva realidad, ni para explicar su génesis. Hay un *fuego misterioso* que predispone al público, tanto la crítica como una gran variedad de lectores o audiencia, para comprender e integrar nuevos lenguajes, géneros y obras logradas, en un canon internamente diversificado. El conjunto de este ensayo debería servir para que intuyamos en qué consiste tal *fuego*, además de las condiciones meramente externas que ofrecen las sociedades abiertas a la participación y al encuentro casual.

También es lógico que los críticos formados en comunicación *interna* con los cánones alternativos (feminista, latino, afro, indígena, migrante o mestizo), tanto en el contexto de USA como de España/Europa, hagan una reivindicación implícita del valor inmanente al *kairós* de reconocer la alteridad a través del lenguaje: el-la Otro-a existe y puede expresarse en diálogo conmigo si aprendo a leer, reconocer y valorar sus signos. Las coincidencias en las últimas generaciones de la crítica a este respecto no son casuales, sino que sacan a la luz un nuevo mundo de la vida y una inteligencia más integradora de la realidad, a través del símbolo:

Mientras Hortense Spillers hablaba, me di cuenta de que, para mí, gran parte del trabajo como crítico e investigador constituye un intento por aprender a hablar con las cadencias fuertes y convincentes de mi madre. Reformar el núcleo del plan de estudios, dar cuenta de la elocuencia comparable de las tradiciones africana, asiática y de Europa del Este [junto con las tradiciones latinas y amerindias], es empezar a preparar a nuestros estudiantes para su papel como ciudadanos de una cultura del mundo, educados a través de una noción verdaderamente humana

de “las humanidades”, y no [...] como centinelas del último baluarte fronterizo de la cultura masculina blanca occidental, los Guardianes de las Obras Maestras³⁹¹.

Considero que la herencia durable de las vanguardias en el arte y en la literatura, junto con los movimientos sociales en el espacio de comunicación pública (*Öffentlichkeit*), no ha consistido en la destrucción de ninguna capacidad, ni mucho menos en la deshumanización programada por las ideologías, sino en la apertura mental, social y valorativa de una cultura particular a la pluralidad *global* de los lenguajes y, muy especialmente, a las vidas narradas. Aunque el proceso de apertura haga uso de la ruptura anticanónica como método para provocar un cambio perceptivo en el *campo literario*, habremos descubierto su conexión profunda con el *mejor* dinamismo de la tradición occidental, si recuperamos el hilo de una historia de aprendizaje mediada por símbolos comunes.

Mi experiencia tampoco ha sido que la atención solicitada por educadores y críticos hacia las grandes obras de las tradiciones culturales me impidan comprender las voces de los otros en las vidas narradas, sino justamente lo contrario. Su grandeza reside en la escucha atenta del narrador o del poeta a la *diversidad con rostros* que subvierte los monólogos dominadores y sus mónadas incommunicables, autoritarias, violentas. Es grotesco imaginar que Shakespeare, Cervantes, las hermanas Brönte, Dostoievski, Naguib Mahfuz, Safo o Juan de la Cruz produjeran sus obras para aniquilar un caudal de voces enemigas, en la arena de la lucha por la supervivencia, aunque padecieran los efectos de la opresión y la marginación en su entorno cultural: la cárcel, las deudas, la clandestinidad, la misoginia, el exilio, el celo intolerante o la inclemencia. Su intención de *hacerse oír* desde el fondo de esa experiencia construye la forma, con los símbolos que han escuchado e interpretado.

¿Existe un valor estético que sea reducible a un mundo etéreo, desconectado de la realidad entorno? El género fantástico y la poesía pura no son el núcleo del canon; son géneros entre otros muchos, que tienen formas específicas de producir el *efecto*

³⁹¹ HENRY LOUIS GATER, JR, “Las obras del amo: Sobre la formación del canon”, en E. SULLÀ (ed.), *El canon literario*, 161-187 (186-187).

*estético*³⁹². Como vimos en el transcurso de mi indagación sobre los formatos originarios del aprendizaje (capacidades como la imaginación, la narración y el canto o modelos como la utopía), la sublimidad no es meramente subjetiva, ni tampoco unívoca. Ha sido configurada por la cultura en correlación con lo sagrado, lo cual no es una garantía suficiente para la trascendencia, sino que describe las convenciones de una sociedad concreta. Pero nos permite entrar en relación interpersonal, para descubrir que cualquier sacralidad se concentra en la persona viva. No basta con enunciar tal idea: es posible participar del Misterio por medio de las obras logradas, gracias a su valor estético, y en cada vida narrada, por su valor en sí misma. Ambos órdenes (la estética, el mundo vital) se complementan, no se excluyen.

Si alguien pretendiera, en nombre de los emblemas que caracterizan a una secta determinada (una escuela crítica, el nacionalismo, el etnocentrismo, la exclusividad de un género o el integrismo religioso), empujar fuera de los cánones las vidas narradas que reclaman atención ante la opinión pública (la sed de justicia, las necesidades convertidas en capacidades de expresión, el eros y la *agapē*), como si fueran *profanas*, habría que preguntarle cuál es la institución que oculta. ¿Qué hay al otro lado de la línea de sombra?

La superpoblación, la repleción malthusiana, es el auténtico contexto de las angustias canónicas.

En la actualidad, no pasa ni un momento sin que nuevas oleadas de lemmings académicos, obcecándose en su propio exterminio, proclamen las responsabilidades morales del crítico, aunque con el tiempo este moralismo remitirá³⁹³,

dice Bloom, haciendo uso de un lenguaje filonazi. Quizá remita mi réplica a ese discurso autocentrado cuando las relaciones que establezcamos *a través de la*

³⁹² Recordemos las dimensiones del efecto estético que había presentado en los capítulos anteriores. La obra literaria, oral u oralizada interpela a la audiencia para ser interpretada en varios momentos u operaciones, sucesivas o simultáneas: 1) la atención o concentración en la palabra/símbolo; 2) la identificación (empática) con la entonación (pragmática) y la construcción (semántica, imaginativa) del texto; 3) el sentimiento (la emotividad + el sentimiento estético); 4) la reflexividad sobre otro ser humano incorporado al texto (el personaje, signo verbal de la persona) y sobre sí mismo reunido con el otro en el símbolo que puedo interpretar; 5) la imitación y el aprendizaje, que comienza por la mera forma y concluye en la propia vida.

³⁹³ HAROLD BLOOM, *El canon occidental: La escuela y los libros de todas las épocas*, Barcelona, Anagrama, 1995, 25.

literatura sean menos injustas y la crítica de altos vuelos demuestre mayor capacidad de comprensión hacia sus propias raíces: la memoria cultural de que participan.

4. Perspectiva meta: Los caminos de la sabiduría

¿Cuál podría ser la perspectiva de un **metacanon**, que pusiera en relación los distintos cánones culturales? ¿Un sistema de sistemas? ¿Una lista de obras selectas que incluyera a todas las culturas yuxtapuestas, como en una Historia de la *Weltliteratur*? El macrosistema queda a cargo de la última generación de ordenadores. La lista siempre será mejor descrita por las encuestas –si es que hablamos del canon construido socialmente, y no de *mi canon* como experto en objetos humanos- que por los críticos literarios.

Me parece que tal perspectiva está disponible desde el principio de nuestra ontogénesis y, probablemente, de la filogénesis como especie, en la forma de una historia de aprendizaje. Elisabeth Schüssler-Fiorenza hace uso de un nombre con resonancias en todas las culturas: “los caminos de la sabiduría”³⁹⁴.

No voy a repetir lo ya argumentado a lo largo de este ensayo: las formas canónicas son cruciales en el desarrollo infantil desde muy temprana edad, a manera de formatos o guiones para que sea posible la comunicación. Todas las esferas sociales y los modos de interactuar se apoyan en reglas, que se traducen en capacidades para quienes intervienen en ellas, por medio de un aprendizaje técnico de saberes tradicionales: símbolos, procedimientos, actitudes. Más profundo y continuado es aquel desarrollo hecho posible desde las raíces de la propia cultura, a lo largo de la vida, para distinguir lo valioso en un plano transcultural. En ese proceso, compartido con muchos, va alumbrándose el *metacanon*. De nuevo es necesario recordar su

³⁹⁴ ELISABETH SCHÜSSLER-FIORENZA, *Los caminos de la sabiduría: Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*, Santander, Sal Terrae, 2004 (2001).

nombre tradicional: la *sabiduría*, hecha persona, trans-formada por la experiencia para la comprensión interpersonal.

La permanencia de tales formas y valores no es automáticamente metafísica, como lo sería el efecto para-físico de la *dominación total* en un sistema cerrado, del que fuera imposible escapar. El agente dominador, sea un semidios, rey, caudillo, jerarca, maestro, orador, experto en propaganda, *construye* a sus víctimas (*efectúa algo*) como si fueran barro o materia prima. Muy al contrario, el metacanon de la sabiduría está sometido a la crítica *razonable* en un diálogo continuo.

Quizás mi explicación le parezca a los lectores una manera de imponerse con astucia o demostrar superioridad con hipocresía, como ha sido, de hecho, típico del letrado en su relación con otras personas. Por tanto, hay que insistir en lo que conocemos por medio de las vidas narradas en cada una de nuestras culturas: para el trato con el Misterio no hacen falta letras, sino símbolos probados, gustados, cosechados en la experiencia. No podemos rechazar esa dimensión inmanente de la trascendencia sin negarnos el derecho a vivir cruzando fronteras, desde la primera infancia, entre esferas sociales, géneros y culturas. Sólo si cubro con un velo de indiferencia la memoria del aprendizaje, reunida gracias a una serie nutriente de interlocutores (padres/madres, hermanos, amigos, compañeros, críticos, aprendices-maestros reales o virtuales, a través de los textos), podría inventarme nuestro propio pasado como una figura autopoética, sea individual o sea colectiva, dominadora de la individualidad o del colectivo. Pero tal figura carece tanto de gracia como de dignidad. Se autoconsuela diciendo que está más allá de la condición humana.

Como es sabido, Jauss propuso transformar la Historia de la literatura en una Historia de la recepción, lo cual daba lugar a un ideal incitante pero irrealizable. Para llevarlo a la práctica, sugería que la investigación histórica procediera por medio de “catas” sincrónicas que permitan situar una obra en periodos determinados, para compararlas y relacionarlas posteriormente³⁹⁵, hasta reconstruir una secuencia aceptable. Dado que el canon no consiste propiamente en una “lista”, sino en el orden

³⁹⁵ JAUSS, “La Historia de la literatura como provocación de la ciencia literaria” (1967), en id., *La historia de la literatura como provocación*, Barcelona, Península, 2000, 137-193.

de los valores dentro de un sistema literario, el estudio de su historia podría hacer uso de una o varias obras (“clásicos”), a modo de *testigos*, para comprobar las variaciones de su recepción en sucesivas sincronías, antes de aventurarse a proponer una hipótesis más amplia.

Con ese propósito, la última parte de este ensayo se dedica a resumir a grandes rasgos el modo en que se ha construido una obra que es, a su vez, un canon cultural: la Biblia. De tal manera habré esbozado lo que podría ser una *historia del metacanon como aprendizaje trans-cultural*, desde luego que sin la ambición de agotarla. La perspectiva que me ha sido humanamente posible es la del intérprete enraizado en una cultura. Quizás otros puedan intentar esa reconstrucción desde culturas distintas.

No ignoro que ese libro en concreto no se presenta en nuestro tiempo como una obra literaria, pero lo mismo podríamos decir de la *Ilíada* o del teatro griego en su contexto original. Ya son muchos los lectores que por su cultura (no judíos ni cristianos) o por su oficio (críticos o investigadores) han intentado comprender la Biblia como un texto literario, sin marginar sus demás sentidos.

Pues bien, de tal manera descubriremos que el valor estético de tales o cuales obras, cuando nos salen al encuentro o nos han encontrado, no se explican solamente por medio de una entidad exenta a la que llamamos “Literatura”, sistema literario o serie literaria, sino por la relación que establecemos como intérpretes entre una red de valores, sobre el fondo viviente de tradiciones comunes que renovamos en cada lectura. La autonomía del autor y del público lector no es disminuida en absoluto, al menos en nuestra época, por el hecho de que el conjunto de la cultura sea un organismo disponible en cada acto de creación y de interpretación. Además, tanto la obra como la persona son signo de otra realidad, acerca de la cual indagamos por medio del texto: el Misterio más allá de cualquier sistema.

No sólo resulta imposible abstraerse del valor ético o de la objetividad para interpretar un hecho estético, con las únicas categorías de la belleza y la sublimidad, sino que tampoco podemos cerrar la puerta de acceso a los valores existenciales, de que hablaremos en la clausura de este ensayo, los cuales nos obligan a la opción y el compromiso sensible: verdad o mentira, diálogo o monólogo/dialéctica, memoria u

olvido, placer o dolor, bien o mal, vida o muerte, ser vivo o cosa, persona o mundo, violencia o resistencia/vulnerabilidad, perdón o resentimiento, mística o doblez, amor u odio. No se trata de conceptos opuestos en un sistema binario, sino de dilemas en el camino de la sabiduría. De hecho, nuestro juicio estético se funda en todas esas opciones, además de otras circunstancias relevantes. Tales valores no son independientes del cuerpo ni de las necesidades humanas, a partir de las cuales se desarrollan nuestras capacidades de relación personal: la nutrición/asimilación, la sexualidad, la comunicación verbal y no verbal. El metacanon es la persona misma, tanto su vida narrada como la construcción poética que se ofrece a dialogar con nosotros.

Es de hecho posible que no haya prácticamente coincidencias entre dos lectores/as que se sientan a compartir sus preferencias, incluso aunque fueran críticos: sus cánones individuales. Pero lo que resultaría inquietante es que el trato cotidiano con los símbolos de tantas procedencias, en la madurez de la vida, nos impidiera entender el valor, sea cual sea, de un texto. Sobre la actitud fundamental para interpretar indaga la última parte del ensayo. Todo comienza por la escucha.

5. El canon de las Escrituras: Pluralidad y ósmosis

Aunque los cánones, en el marco de las grandes religiones, no admiten variación aparente, es innegable su apertura a una extraordinaria variedad de interpretaciones. Éstas aspiran a su vez, pronto o más tarde, a formar parte del canon, de una manera explícita o subrepticia, como resultado de la mayor o menor flexibilidad del centro empoderado para aceptar cánones locales, reformas en el ritual o ampliaciones. Las nuevas tradiciones se desarrollan hasta el punto de remodelar el marco hermenéutico, aun sin variar el núcleo central; p.ej., la Misná y el Talmud, la cábala; la teología

patrística, el derecho canónico, la doctrina, las hagiografías, la mística, la investigación sobre el Jesús histórico.

La historia de la recepción forma parte de la historia del canon, al mismo tiempo que contribuye a gestar una canonicidad más participativa, gracias a nuevas formas de relación social: géneros, rituales, medios de comunicación extensiva y horizontal, que colaboran en crear nuevas esferas sociales de interacción. El límite para tal creatividad no es un canon cada vez más riguroso, que sólo admita las nuevas figuras del poder y subordine a las demás. Por ejemplo, cuando una élite reconoce la canonicidad de unas normas estamentales, pero expulsa a la teología de la liberación en pleno. La consecuencia de tal estrategia ya se ha hecho visible: la huida de quienes deberían soportar una posición desventajosa en el campo religioso. No es un efecto secundario, sino interno.

El modo de la tradición puede convertirse en una mera jerarquía de estratos que conduzcan a un ocultamiento o blindaje de su centro. Pero también puede consistir en un aprendizaje histórico, que demanda la revisión de la memoria colectiva en un espacio de diálogo cada vez más amplio. Sólo de tal manera es posible integrar a las generaciones nuevas y propiciar la comunión con personas de otras culturas.

Historia del evangelio feo

El conjunto de la Historia de la memoria durante casi dos mil años puede ser recuperada como un *romance*. Comienza por la gestación de las tradiciones orales, a las que me referí en capítulos anteriores. Su primera expresión escrita, al menos en forma de *vida narrada*, fue el evangelio de Marcos. Pudo existir, a la vez, un “documento Q” en el que se integraran las tradiciones comunes a Lucas y Mateo (en su mayoría, “dichos” de Jesús), de donde probablemente las tomaron sus autores. Pero su organización era temática, sobre la base de la memoria oral de quienes la usaban para sus actuaciones en el ritual o en la enseñanza.

Marcos tiene la suerte de escribir el primero de los evangelios. No tiene a sus espaldas una confrontación con los demás textos, ni la pretensión de ajustarse a un

entorno social más permeable. Escribe durante una época desgarradora, entre el genocidio de Nerón contra los cristianos el año 64 y la guerra judía (66-74) que enfrenta a dos ambiciones de imperio mundial y dos formas de mesianismo militar. Su intento es, en primer lugar, reconstruir la trama de “las palabras y los hechos” a los que ha tenido acceso gracias a las tradiciones orales: Q¹ oral, en términos de James Dunn³⁹⁶, aun cuando todavía no existiera el Q escrito. Realiza una selección admirable por su eficacia narrativa, que se hace más patente a través de una *actuación oral*.

Si busco una obra en el mundo clásico y mediterráneo que trastoque por completo las posiciones sociales y el sistema de fuerzas, sin ejercer la violencia simbólica; donde aparezcan combinadas la comedia, la lírica y la sabiduría popular; con la autonomía necesaria para formar un *habitus* alternativo en la vivencia del cuerpo o de las relaciones sociales; y que hable en *sermo humilis*, en vez de inscribir sus huellas deformadas en el discurso oficial, la encuentro en el evangelio de Marcos, en mayor grado que los otros dos textos sinópticos.

Como he investigado siguiendo la pista a las sugerencias de Erich Auerbach³⁹⁷ y de la *Historia de las formas* (Bultmann, Dibelius)³⁹⁸, la narración marcana está compuesta por géneros de un canon popular en las culturas mediterráneas del s. I y, concretamente, en el judaísmo. No se trata de formas esotéricas, sino tipos de actos de habla (proverbios, oráculos proféticos, parábolas, ironía) y esferas sociales de interacción: la asamblea comunitaria, la casa, el camino, la mesa, la plaza, el campo.

No es casual que esa obra *impredecible* por el sistema literario fuera un poco más accesible a mujeres, a plebeyos y a esclavos, no sólo por su posición social, sino por las tradiciones periféricas en que participan. Los cultos místéricos, el chamanismo

³⁹⁶ JAMES G. DUNN, “Q¹ as Oral Tradition”, en MARKUS BOCKMUEHL, DONALD A. HAGNER (eds.), *The Written Gospel*, Cambridge, Cambridge U.P., 2005, 45-69, donde defiende que las fuentes activas de los evangelios durante largo tiempo, incluso después de su escritura, fueron orales. Cf. PAPIAS, apud EUSEBIO, HE, 39, 4.

³⁹⁷ Vid. ERICH AUERBACH, “Sacrae Scripturae sermo humilis” (1941a) en id., *Figura*, Madrid, Trotta, 1998, 143-147; *Mimesis: La representación de la realidad en la literatura occidental*, México, FCE, 1950 (1942); “Sermo humilis” (1952) en id., *Literary Language and its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages*, Princeton, Princeton UP, 1993, (1958), 25-66, reedición conmemorativa.

³⁹⁸ RUDOLF BULTMANN, *Historia de la tradición sinóptica*, prólogo de XABIER PIKAZA, epílogo de GERD THEISSEN, Salamanca, Sígueme, 2000 (1921); MARTIN DIBELIUS, *La historia de las formas evangélicas*, Valencia, Edicep, 1984 (1919, 1933, 1966⁵).

oracular y las historias de la novela griega ayudan a entender el horizonte cultural desde el que un texto peculiar, inclasificable, fue recibido favorablemente por su audiencia helenística. Aún así, hubo adaptaciones para acomodarlo mejor.

Ya he hablado de las cartas pseudónimas que inventan a un Pedro o a un Pablo mucho más preocupados que los itinerantes y desclasados reales por sostener los “códigos domésticos” en las casas patriarcales, donde los papeles de amo, mujer y esclavo ya estaban fijados. La carta de Pablo a un auténtico amo, llamado Filemón, en defensa de la libertad práctica de un colaborador, Onésimo, esclavo de aquél, no parece sugerir tal cosa. Otros cristianos desarrollan lo que en las tradiciones hubiera de *romance*, en forma de relato maravilloso. Hechos y evangelios apócrifos, que narran las pruebas afrontadas por apóstoles diversos durante su misión³⁹⁹, abundaron junto con los tres evangelios de la tradición oral y el diálogo teológico de Juan, a lo largo de los primeros cuatro siglos del cristianismo. Al mismo tiempo, las asambleas (*eklēsiai*) en su conjunto tuvieron que construir una lengua capaz de interpretar el texto, en forma de una *diáfora* sorprendente de carismas y servicios. Pero ese proceso tuvo mucho mayor efecto en la audiencia iletrada que en las élites cultas.

Nuestro *romance histórico* sobre las andanzas del canon prosigue con la creciente marginación y el olvido del “evangelio feo” por parte de quienes han buscado en los textos, sobre todo, un soporte para la construcción dogmática. Para empezar, como demuestra Papiás a comienzos del s. II⁴⁰⁰, prefiere ignorarse el hecho de que

³⁹⁹ La literatura dirigida a mujeres selectas, esclavos cultos o caracteres amables –la novela griega y bizantina, el *romance*– se caracterizaba por su relación con la vida privada o con un modelo de virtud que se expone reiteradamente en los *códigos domésticos* de cada sociedad, desde la antigüedad hasta nuestros días. Vid. sobre los géneros de la novela en la literatura helenística, C. GARCÍA GUAL, *Los orígenes de la novela*, y, concretamente, una lectora femenina implícita, *ibid.*, 57-62. Los pseudo-*Hechos de Pablo, Tomás, Pedro y Santiago*, las *Homilias* y los *Reconocimientos* de Pseudo-Clemente, tratan mayormente sobre la perseverancia de las vírgenes, los célibes y aun de los casados en la ascesis sexual. A pesar de ser ficciones aventureras, algunos de sus contemporáneos y contemporáneas las consideraban verosímiles, al menos tanto como las novelas griegas y bizantinas. Hay que subrayar el hecho de que ambos subgéneros de la novela antigua (*romance*) tuvieran un trasfondo religioso, uno en el cristianismo ascético y otro en el culto a Isis (*Metamorfosis, Efesiaca, Etiópica, Leucipo y Clitofonte*).

⁴⁰⁰ ΠΑΠΙΑΣ, Κυριακῶν Λογίων ἐξηγήσεις [Explicación de los dichos/hechos del Señor] apud EUSEBIO DE CESAREA, *Historia ecclesiastica* (HE), III, 39, 15-16. Marcos es visto por PAPIAS como un *intérprete* (gr. *hermeneutes*) del apóstol Pedro, tanto porque se encarga de traducirlo –¿su memoria oral en arameo, sus apuntes?–, como porque se hace cargo de su visión sobre los hechos. La cita de PAPIAS insiste en que no pretendió compilar todos los *logia* del Señor, a diferencia de Mateo, quien los compuso/reunió (gr. *sunetaxato*) en hebreo “pero cada uno los interpretó como tuvo capacidad”.

Marcos fue el primero en ser escrito, lo cual se atribuye a Mateo, junto con una preeminencia en todos los terrenos.

En *De Consensus Evangelistarum*, después de haber revisado la historia entera de Jesús sobre la base del “primer evangelio” (sic), es decir, sobre Mateo, Agustín se siente obligado en un último libro a comentar las singularidades de los otros tres. Su pretensión no es repetir la tarea de Taciano con el *Diatessaron*, es decir, componer una biografía de Jesús con el material de los cuatro evangelios en secuencia histórica, sino demostrar contra los críticos (Celso, Porfirio, Juliano, etc.) que el Evangelio, en singular, es razonable. Por tanto, aunque existen cuatro textos y no pueden ser borrados del canon, debe argumentar que son internamente armónicos. Con el comentario del texto marcano empieza el libro cuarto de su obra. Después de repetir varias veces que la armonía es incuestionable, resulta que ha evitado señalar precisamente las perícopas exclusivas Mc 4, 31-32; 7, 31-37; 8, 22-27, las cuales no están en Mateo. Ni siquiera las nombra. Así pues, la exigencia de razonabilidad no se traduce en la comprensión de sus diferencias, sino en su eliminación contra la evidencia (cf. *ibid*, IV, 8).

Decir que Agustín se autoengaña no es mentir. Parece que hubiera un impedimento, más interior que exterior, el cual le hace imposible concebir siquiera la diferencia de interpretaciones entre los evangelistas. Brenda Schildgen ha dedicado una tesis a explicar cuáles podrían ser esos motivos: “La armonía de Taciano, las diez reglas de Eusebio sobre los cuatro evangelios y *De consensu Evangelistarum*, de Agustín, muestran todos ellos una lectura cuidadosa de los cuatro evangelios, en el sentido de que notan todas o muchas de las similitudes o discrepancias entre ellos”. Acabamos de comprobar que esa afirmación no es correcta, en el caso de Agustín sobre Marcos. En cualquier caso, “la primera preocupación de esos autores es probar la unanimidad del corpus entero [...] Intentan crear una Iglesia unificada y uniforme con la menor variedad en creencias y prácticas eclesiales que sea posible. Tuvieron tanto éxito en sus intentos de unificar las historias evangélicas que al día de hoy la

imaginación religiosa de cristianos y no cristianos comparte la versión de la vida de Jesús representada en los evangelios armonizados⁴⁰¹.

Esa ansia de uniformidad era una deformación del genuino deseo de unidad que dio lugar a una definición de la fe durante el s. IV, con tal de liberar a las iglesias de cualquier mimetismo con la estructura del imperio⁴⁰². Los primeros “dogmas” son promovidos por asambleas donde conviven y se expresan por igual ricos y pobres, amos y esclavos, hombres y (algunas) mujeres. No son perfectas, pero reconocen como ideal la igualdad y diversidad en la comunión entre las personas divinas, a cuya imagen se formulaba la esperanza sobre el futuro, en la tierra como en el cielo. Como ha explicado Eric Peterson, teólogo alemán huido del nazismo en 1936 para vivir en Roma, la liturgia pública de las iglesias era un continuo acto de subversión (el *tiempo escatológico*) frente al *monoteísmo político* del emperador, quien fue presentado por Eusebio como “obispo exterior” y príncipe de la Iglesia. Dentro de la propia comunidad de iglesias (una *asamblea de asambleas*, reunida en sínodos y concilios) no se había instalado un poder absoluto. Por entonces era más perceptible que el obispo de Roma, elegido a su vez por una asamblea popular, servía a la comunión sin otra fuerza que el convencimiento.

Sin embargo, la iglesia oriental nunca pudo escapar de la tutela y el patrocinio de los emperadores; mientras que las iglesias occidentales fueron gravemente afectadas por las invasiones bárbaras. El cristianismo se había inculturado dentro de la vida urbana y los valores de la tradición grecorromana, de modo que el monacato se ocupó primordialmente de ese legado, mientras los evangelios permanecían cubiertos por una interpretación esotérica: el *sermo sublimis* suplantó al *sermo humilis*. De entre los tres o cuatro niveles construidos por la hermenéutica medieval, el sentido literal e

⁴⁰¹ BRENDA DEEN SCHILDGEN, *Power and Prejudice: The Reception of the Gospel of Mark*, Detroit, Wayne State UP, 1999.

⁴⁰² Vid. ERIC PETERSON, *El monoteísmo como problema político* (Der Monotheismus als politisches Problem: Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum), ed. de GABINO URIBARRI, Madrid, Trotta, 1999 (1935); JOHN HENRY NEWMAN, *Consulta a los fieles en materia doctrinal* (*On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*, en *The Rambler*, jul. 1859), Salamanca, Cátedra “John Henry Newman” de la UPSA: Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos “Juan XXIII”, 2001; orig. inglés en <http://www.fordham.edu/halsall/mod/newman-faithful.html>

histórico no era el más interno, sino el más externo, es decir, desechable o sencillamente profano, al decir de Jerónimo:

Observad al mismo tiempo que Jesús no se transfigura mientras está abajo: sube y entonces se transfigura. 'Y los lleva a ellos solos, aparte a un monte alto, y se transfiguró delante de ellos, y sus vestidos se volvieron resplandecientes y blanquísimos' (Mc 9, 2-3). Incluso hoy en día Jesús está abajo para algunos y arriba para otros. Los que están abajo tienen también abajo a Jesús y son las turbas que no pueden subir al monte –al monte suben tan sólo los discípulos, las turbas se quedan abajo-; si alguien, por tanto, está abajo y es de la turba, no puede ver a Jesús en vestidos blancos, sino en vestidos sucios. Si alguien *sigue la letra* y está totalmente abajo y mira la tierra a la manera de los brutos animales, éste no puede ver a Jesús en su vestidura blanca. Sin embargo, quien sigue la Palabra de Dios y sube al monte, es decir, a lo excelso, para éste Jesús se transfigura al instante y sus vestidos se hacen blanquísimos⁴⁰³.

No es un dato irrelevante. La forma del texto (poética, lingüística) y su contextualización socio-histórica fueron las hermanas preteridas y expulsadas del monasterio, frente a la moralización, la alegorización y la menos practicada lectura escatológica. Debajo de tales prejuicios, el evangelio de Marcos no tenía nada que hacer.

Sólo después de mil quinientos años, de la mano de los accesos al texto y al contexto que habían sido cuidadosamente cerrados, volvió a adquirir una identidad propia. Reimarus y Lessing, de distinta manera, defendieron la comprensión de los evangelios en forma de historia humana, aunque el primero hiciera uso de ellos para derribar los dogmas y proponer en su lugar la figura de un líder apocalíptico fracasado, y Lessing explicara el valor que podían tener los textos en la historia del aprendizaje humano. Una vez que fue formulada la hipótesis acerca de la *prioridad de Marcos* entre los cuatro evangelios (J. B. Koppe, 1782; Gottlob Christian Storr⁴⁰⁴, 1786), y fue

⁴⁰³ JERÓNIMO, *Comentario al evangelio de san Marcos*, 6 (Mc 8, 39 – 9, 8). En realidad, no es un comentario, sino una serie de homilías.

⁴⁰⁴ STORR fundamentó la hipótesis de manera casual en el dato de que los textos más primitivos son los más detallados. El filólogo KARL LANCHMANN (*De ordine narrationum in evangeliiis synopticis*, 1835), editor de los ilustrados alemanes, señaló que Mt y Lc sólo están en el mismo orden cuando reflejan el orden de Marcos.

aceptada generalmente por la crítica histórica a mediados del s. XIX (Wilke, Weisse⁴⁰⁵, 1838; Holtzmann⁴⁰⁶, 1863, etc.), el texto clave para dilucidar el *conflicto de interpretaciones* ha sido este breve texto, con preferencia sobre otras fuentes⁴⁰⁷. Incluso los partidarios de convertir la “fuente de los dichos” (Q), común a Mateo y Lucas, en un protoevangelio que nos debería descubrir el perfil de una hipotética “primera comunidad” en Galilea (Kloppenborg o el editor español del documento Q, Santiago Guizarro, entre otros), no pueden prescindir del reconocimiento a Marcos como prototipo de evangelio en su propia categoría: la historia de Jesús desde el comienzo de su vida pública, durante el camino por Galilea y sus contornos, la última subida a Jerusalén, a pesar de las amenazas, su asesinato por los empoderados del Templo y del imperio romano, hasta su resurrección misteriosa. Durante las últimas décadas, Marcos se ha convertido en protagonista de nuevas lecturas; el análisis narrativo y comunicativo nos devuelve el marco de la cultura oral donde fue enunciado por primera vez⁴⁰⁸.

En el plazo de apenas un siglo y medio, el “evangelio feo” no se ha convertido en el más guapo, pero sí en el más leído y comentado entre la última generación de investigadores, hasta que el filón de su lectura nos permita aproximarnos a los demás evangelios con otras perspectivas: “La recepción del evangelio de Marcos muestra que

⁴⁰⁵ Cf. CH. H. WEISSE, *Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet* (Un estudio crítico y filosófico de la Historia del Evangelio), 2 vols. Leipzig, Breitkopf und Hartel, 1838. Es el primero en formular la hipótesis de las dos fuentes sinópticas de manera declarada: Marcos y una fuente de los dichos (Q) subyacen a las coincidencias entre Mateo y Lucas.

⁴⁰⁶ Al decir de GEORG STRECKER, UDO SCHNELLE, *Introducción a la exégesis del NT*, Salamanca, Sígueme, 2001 (1994⁴), 65, la prioridad marcana fue consolidada, a través del análisis literario, por H. J. HOLTZMANN, *Die synoptischen Evangelien, ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter*, 1863, y por P. WERNLE, *Die synoptische Frage*, 1899. Lo mismo opina A. SCHWEITZER. “Un argumento convincente a favor de la prioridad de Marcos es el orden de las perícopas en los sinópticos [...] Otro indicio [...] son las correcciones *idiomáticas* y *materiales* que efectuaron Mateo y Lucas en el texto de Marcos”, de manera independiente. Esto puede ser matizado si tenemos en cuenta la argumentación de DUNN, *Jesus Remembered*, 216-224, al menos como hipótesis: la tradición oral seguía vigente, de modo que Mt y Lc pudieron comparar el texto de Mc con otras versiones.

⁴⁰⁷ Vid. ALBERT SCHWEITZER, “La hipótesis de Marcos”, *Investigación sobre la vida de Jesús (Geschichte des Lebens Jesu Forschung)*, cap. X, vol. I, Valencia, Edicep, 1990 (1906), 183-200. En el ámbito anglosajón la “marcan priority” fue aceptada, junto la hipótesis de una fuente común de los dichos (Q), a través de B. H. STREETER, “The Fundamental Solution”, *The Four Gospels. A Study of Origins: The Manuscript Traditions, Sources, Authorship and Dates*, cap. 7, Oxford, MacMillan, 1924, 50-198.

⁴⁰⁸ DAVID RHOADS ha llevado a la práctica esa lectura actualizadora al convertirse (junto con el ya citado KELBER) en *story-teller* del evangelio, “Performing the Gospel of Mark”, id., *Reading Mark, Engaging the Gospel*, Minneapolis, Fortress, 2004, 176-201.

hay un canon dentro del canon bíblico; que maneras de leer o intereses hermenéuticos dominantes en ciertos periodos dirigen el modo en que cualquier texto será recibido, incluso o especialmente la 'sagrada escritura'; que distinciones entre cultura alta y popular han tenido un profundo rol en la recepción del texto; y, finalmente, que la historia de los estudiosos bíblicos es una trama de intereses ampliamente divergentes y prejuicios que han dirigido y controlado la fortuna de los evangelios”⁴⁰⁹.

Poligénesis y polifonía en su contexto: la asamblea cristiana, el judaísmo postexílico

El estudio de las tradiciones nos revela una historia oculta en su gestación. La comunidad organizada o una comunidad de comunidades, como era la *ekklesía katholikē* a lo largo de los cuatro primeros siglos del primer milenio, dieron pie y voz a la participación activa de muchos de sus miembros, a través de un proceso en el que se manifiestan tensiones similares a las que hoy parecen asustar a los fundamentalistas occidentales⁴¹⁰. Como especifica Barton⁴¹¹, es posible reconocer dos caras en el proceso de formación del canon del Nuevo Testamento: su crecimiento y su delimitación, los cuales ocurrieron de modo correlativo. La lista fue creciendo con el aporte de nuevos textos hasta el s. IV, cuando adquirió una consistencia parecida a la actual. Pero sus límites no fueron establecidos por completo hasta el s. XVI (Reforma, Concilio de Trento).

No es un engaño ni una invención del pasado señalar durante ese periodo: los cuatro primeros siglos, en unas comunidades más que en otras (en oriente más que en occidente, más en Roma que en Cartago), los rasgos de una sociedad abierta. El valor sagrado de tales asambleas por contraste con el imperio, en medio de las persecuciones y los terrores de la “dominación total”, formadas por personas que

⁴⁰⁹ SCHILDGEN, Power and Prejudice, 18.

⁴¹⁰ Vid. BRUCE M. METZGER, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance*, Oxford, Clarendon, 1997 (1989); JOHN BARTON, *The Spirit and the Letter: Studies in the Biblical Canon*, Londres, SPCK, 1997.

⁴¹¹ BARTON, *The Spirit and the Letter*, 24-31.

habían renunciado a la violencia por imitación de Cristo, han sido reconocidos por otros movimientos sociales a lo largo de la historia, tanto cristianos como de otras culturas.

Lo cual no priva de razón a los expertos o curiosos sobre la suerte del helenismo que han denunciado la violencia empleada por quienes convirtieron el cristianismo en religión oficial del imperio, hasta forzar una *fusión*. Uno de sus objetivos, si no el principal, se dirigía a ocultar el sentido subversivo de cualquier vida narrada. Jesús de Nazaret fue asesinado por un fanatismo similar al que emplearon los enemigos de la sabia Hipatia en Alejandría, comenzando por el teólogo Cirilo, o los inquisidores franceses contra la mística Margarita Porete, un milenio después. La lista de las víctimas señaladas para la exclusión y la muerte por el anti-canon (el *anatema*) es larga, pero recuperable por una memoria compartida. Diría más: nadie puede impedir que esa memoria, además de eterna, llegue a ser común, una vez ha salido a la luz.

Pero atendamos a los orígenes. Incluso antes que surgieran las primeras sectas (gnósticos, Marción, montanistas)⁴¹², la diversidad entre las asambleas cristianas ya se había manifestado a través de las comunidades paulinas (también petrinas y lucanas), joánicas y judeocristianas, si atendemos a la parte epistolar del NT; y nada menos que a través de cuatro evangelios. La relatividad dentro de la comunión es un hecho que no puede ser reducido por doctrinas autoritarias, las cuales siguen negándose a aceptar la libre argumentación y suplantando la racionalidad inmanente/trascendente de la fe por una apelación a la trascendencia absoluta del poder; ni debería ser explotado por un relativismo que haya renunciado al razonamiento o al diálogo con el Misterio. Ambos rivales tienden a polarizar los debates para subordinar a los demás y jerarquizar el espacio público. Lo más inquietante (o grotesco) es que coincidan en los mismos argumentos, vistos desde ambos lados.

La compleja historia del canon, por lo que se refiere a la Biblia hebrea, ha ido saliendo a la luz a través de dos siglos largos de investigación, al principio por medio de hipótesis que se fundaban únicamente en el análisis de contradicciones o

⁴¹² METZGER, como la mayoría de los historiadores, toma en consideración su influencia sobre el desarrollo del canon, *The Canon of the New Testament*, 75 ss.

incoherencias en el texto. De ellas, algunas han sido contrastadas por la arqueología y por la paleofilología, desde que se descubrió la enorme colección de manuscritos en las cuevas del Mar Muerto. Otras fueron desechadas o reformuladas, como la “hipótesis documental” de Wellhausen, que describía cuatro versiones simultáneas o sucesivas de similares tradiciones, desde tiempos de David y Salomón (Yahvista), pasando por el reino de Samaria (Eloísta) y el reinado de Josías en Judá (Deuteronomio), hasta el postexilio (Sacerdotal). Las líneas diversas de la investigación actual coinciden en que las composiciones o redacciones de la mayor parte del Pentateuco fueron protagonizadas por los regresados del exilio (la *golá*), pero no sólo intervinieron ellos, ni formaban un grupo homogéneo.

La garantía de una inspiración *mística* en el proceso íntegro, interpretativo, de la tradición (memoria oral, composiciones, ediciones, selección, recepción), no consiste en la actividad aislada del profeta, el letrado o el sacerdote, sino en la apertura de la intencionalidad comunicativa y del *modelo cultural de mundo* al conjunto de la asamblea. La fuente trascendental del canon, como podría admitir cualquiera de sus intérpretes, ha sido el Misterio de comunión. Sea lo que depare la investigación futura, los expertos concuerdan en que la formación de la Biblia hebrea, tanto como de la Biblia cristiana, es resultado de una poligénesis. El texto *nos habla* con voces diversas del mismo Misterio, en forma de una polifonía que reclama un mayor diálogo entre quienes lo interpretan.

Un canon internamente diverso

El canon de los textos sagrados en la Iglesia católica no está escrito en piedra. No es sólo que la crítica textual haya colaborado a que recuperemos un texto a partir de muchas variantes, a causa de errores humanos, el cual se acercaría un poco más a la tradición oral, en el caso de los evangelios sinópticos; o que haya demostrado la ineficacia de buscar un *Ur-text* escrito, el cual sólo existe en la persona de Jesús y en la intención comunicativa de cada uno de los redactores que elaboraron la memoria oral o documental.

Además, la interpretación del canon nunca se ha ajustado al rigor máximo que se impuso a sí mismo el concilio de Trento, contra las propuestas de los reformadores en el s. XVI, quienes se planteaban las preguntas acerca del sentido y la validez de los textos como si fuera la primera vez:

El sacrosanto, ecuménico y universal Concilio de Trento [...] poniéndose perpetuamente ante sus ojos que, quitados los errores, se conserve en la Iglesia la pureza misma del Evangelio [...] siguiendo los ejemplos de los Padres ortodoxos, con igual afecto de piedad e igual reverencia recibe y venera todos los libros, así del Antiguo como del Nuevo Testamento, como quiera que un solo Dios es autor de ambos, y también las tradiciones mismas que pertenecen bien a la fe o bien a las costumbres, como oralmente por Cristo o por el Espíritu Santo dictadas y por continua sucesión conservadas en la Iglesia Católica⁴¹³.

A esa afirmación contesta indirectamente el concilio Vaticano II, cuando subraya la primacía de los evangelios en el canon: “Nadie ignora que entre todas las Escrituras, incluso del Nuevo Testamento, los Evangelios ocupan con razón el lugar preminente, puesto que son el testimonio principal de la vida y doctrina del Verbo Encarnado, nuestro Salvador”⁴¹⁴. El sentido en que Trento hablaba de las “tradiciones” es distinto al del último concilio, donde viene a significar el aporte de la “historia de recepción” acerca de la vida narrada de Jesús, que ha dado lugar a nuevas formas y estilos de vida en contextos históricos sucesivos (*Dei Verbum* 8-9).

Basta revisar la situación del texto bíblico en tiempos de Jesús, a la luz de los múltiples rollos del Mar Muerto⁴¹⁵, junto con la historia de recepción de los textos cristianos durante los dos siglos⁴¹⁶ siguientes, así como las listas que enumeran las obras de uso común en las asambleas cristianas: desde la segunda mitad del s. II (Muratori)⁴¹⁷ hasta el s. IX (Nicéforo)⁴¹⁸, pasando por la carta festal de Atanasio⁴¹⁹, los

⁴¹³ Denzinger 783.

⁴¹⁴ *Dei Verbum*, 18.

⁴¹⁵ JAMES C. VANDERKAM y PETER FLINT, *The Meaning of the Dead Sea Scrolls: Their Significance for Understanding the Bible, Judaism, Jesus, and Christianity*, Londres, T&T Clark, 2002; JULIO TREBOLLE BARRERA y MIGUEL PÉREZ, *Historia de la Biblia*, Madrid, Trotta, 2006.

⁴¹⁶ WALTER BAUER, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Filadelfia, Fortress, 1971 (1934), disponible en <http://ccat.sas.upenn.edu/~hummm/Resources/Bauer/bauer01.htm>

⁴¹⁷ METZGER, *The Canon of the New Testament*, 191ss. “Debería observarse que el tono del tratado entero no es tanto de legislación, sino de constatación explicativa que concierne a un orden de cosas más o menos establecido [en Roma], con sólo una señal de diferencia de opinión entre los miembros de

318

sínodos de Laodicea y Cartago (s. IV)⁴²⁰ o el sínodo Trulano (s. VI), convocado por Justiniano II, entre algunas otras fuentes⁴²¹ (principalmente, la literatura patristica), para comprobar un alto grado de apertura en el horizonte cultural de judíos o cristianos, y un estado de gestación en los textos hasta fecha avanzada. Es bastante probable que Jesús incluyese en su memoria libros que hoy consideraríamos apócrifos (la “tradición henóquica”)⁴²², de similar modo que los cristianos en diversas regiones: muchos más en Palestina, Siria y Alejandría, algunos menos en Éfeso o Roma.

A través del contraste entre los datos compruebo que el canon sólo es propiamente tal, *modelo de aprendizaje*, si hablamos de los textos fundamentales: la Torá, desde el s. V a.C., y los evangelios (segunda mitad s. I), a los que cabría añadir los profetas en la Biblia hebrea (ss. VIII-III a.C.) y las cartas paulinas en el NT (49-54 d.C.), aunque en realidad fueron escritos antes. Los rabinos leen los demás libros a partir de la Torá o, mejor dicho, de la interpretación legal (*halakhá*) contenida en el Talmud; mientras que los cristianos comprenden la Historia de Israel y de la Iglesia a partir de la *memoria de Jesús* acerca de las tradiciones de su pueblo o la *memoria sobre Jesús*, ambas comunicadas en los evangelios.

A partir de la actividad transmisora/redactora que podemos localizar en el espacio de un siglo (30-120 d. C.) y que se prolonga en forma de “recepción canónica” durante otros tres, la lectura posterior de la tradición por la Cristiandad imperial tenía que reconocer la validez de la vida narrada, junto con una diversidad hermenéutica para comprenderla. La *mímesis cristiana* (lat. *imitatio Christi*) que transmitió un fuego sagrado a lo largo de la edad media, en los sótanos, márgenes y soledades de la

la Iglesia católica: a saber, acerca del uso que se hacía del *Apocalipsis de Pedro*” *ibid.* 200. En tal lista incluye el Pastor de Hermas, pero no Hebreos, Santiago ni 1-2 Pedro. El texto traducido al ing. en *ibid.*, 305-307.

⁴¹⁸ La *Esticometria* de NICÉFORO, Patriarca de Constantinopla, trad. por WILHELM SCHNEEMELCHER (ed.) *New Testament Apocrypha*, 2 vols., Louisville, Westminster/John Knox, 1989, puede leerse en <http://www.ntcanon.org/lists.shtml>

⁴¹⁹ METZGER, *The Canon of the New Testament*, 312-313.

⁴²⁰ *ibid.*, 314-315 (Hippo Regius y Cartago); el canon de Laodicea, traducido por W. SCHNEEMELCHER, está disponible en <http://www.ntcanon.org/lists.shtml>

⁴²¹ METZGER, “Attempts at Closing the Canon in the East”, *ibid.*, 209-228; “Attempts at Closing the Canon in the West”, 229-237. Algunos de esos textos son traducidos en el apéndice.

⁴²² Vid. la primera parte de mi libro *Memoria y esperanza*, además de PAOLO SACCHI, *Gesù e la sua gente*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2003.

experiencia mística, no consistía en adorar e imitar a los jefes, sino al maestro-aprendiz que caminó por Galilea, sin armas ni bagajes. Lo cual es más sorprendente, si cabe, en un contexto social que había deshecho la corresponsabilidad de las asambleas cristianas e imponía el predominio de la élite clerical, junto con una casta mesiánica de señores “por la gracia de Dios”.

Al contrario de lo que pudiera suponer un lector actual, la apertura del canon se fraguó en respuesta a la clausura o las preferencias exclusivas de Marción, los ebionitas, Valentín y el montanismo, quienes habían acaparado algunos de esos textos. La doble obra lucana, evangelio y Hechos de los apóstoles, junto con las cartas paulinas, fue vindicada por Marción; los ebionitas rechazaban a Pablo y sólo aceptaban una versión de Mateo en arameo; mientras el texto de Juan era comentado por Heracleon, valentiniano. Además, Juan era aprovechado a su manera por la Nueva Profecía (Montano), a causa de la referencia al Paráclito que había de venir, junto con el texto del Apocalipsis, a causa de una predisposición voluntaria al martirio. Todavía en el s. II, Papías (ca. 130) hizo caso omiso de Lucas; y un tal Gayo, romano, en fecha más tardía (ca. 200), rechazaba los textos de Juan⁴²³. Pero la respuesta que prevaleció en las iglesias, según informan las listas ya citadas, consistió en acoger todos los textos que fueran valorados por las asambleas como sagrados, de acuerdo con ciertos criterios, y que no identificaran a una secta contra las demás. Así lo hace ver Ireneo durante su revisión de los libros gnósticos y el comentario de los que considera ortodoxos⁴²⁴.

Esos cuatro evangelios, los Hechos, las cartas de Pablo y la primera carta de Juan, manifiestan la fuerza ilocutiva de sus creadores, a la vez que informan sobre la tradición oral en que se basaron y sobre las comunidades a las que se dirigían. La audiencia ha podido acceder por su medio a una experiencia profunda sobre las vidas narradas que comunican, durante dos mil años. Su valor literario y su singularidad

⁴²³ Cf. METZGER, *The Canon of the New Testament*, 104-105.

⁴²⁴ IRENEO DE LYON, *Exposición y refutación de la falsa gnosis (Adversus haereses)*, ed. de CARLOS IGNACIO GONZÁLEZ, México, Conferencia del Episcopado Mexicano, 2000, disponible en <http://multimedios.org/docs/d001092>

estética es inseparable de su valor existencial como signos del Misterio, de acuerdo con su género: biografía, historia y género epistolar, en un contexto helenístico, aunque sus rasgos específicos sean más notables que el mero uso de algunas convenciones retóricas.

Todos los demás escritos representan el espacio de una diversidad mutuamente admitida y vivida en comunión, por donde ha transcurrido realmente la *historia canónica* de ambas religiones: el cristianismo y, antes, el judaísmo. No considero que tales textos sean prescindibles, como la “periferia” en un sistema cerrado, pero cabe señalar que el modo de interpretarlos debería ser distinto, una vez demostrada por la crítica literaria la índole diversa de unos y otros.

El interés actual de esta segunda serie se centra en el emisor, disfrazado o “enmascarado” por un pseudónimo, antes que sobre el receptor o sobre otro personaje del mundo representado. Tampoco hacen participar al lector en la vida de las iglesias, a diferencia de las cartas (proto)paulinas, sino en el programa del enunciador. Dicho de otra manera, me ayudan a conocer las estrategias de algunos grupos y las dificultades que afrontaron las primeras asambleas cristianas (los más vulnerables en su interior), por la misma época o poco después que se redactaran los evangelios.

Para ese fin sirven las cartas deuteropaulinas, atribuidas a Pablo en fecha más o menos tardía (Col, Ef, 2Tes) y, entre ellas, las llamadas cartas pastorales, porque se dirigen a los sucesores oficiales de Pablo (1 y 2 Tim, Tit); el Apocalipsis de pseudo-Juan o Juan el anciano, considerado problemático por muchas iglesias en razón de una ideología de la venganza, que contrastaba con la sabiduría de los evangelios⁴²⁵; la carta de Judas, las dos de Pedro y las de Juan el anciano (es decir, 2Jn y 3Jn); una exhortación puesta en nombre de Santiago, el hermano del Señor, por su llamada a cumplir la Ley; así como una homilía dirigida a judeocristianos, que exhibe un conocimiento erudito de la tradición sacerdotal (Hebreos). No entro a considerar su contenido teológico y doctrinal, excepto por el hecho de que manifiestan una pluralidad

⁴²⁵ EUSEBIO DE CESAREA opta explícitamente por dejarlo fuera, aunque reconoce que otras iglesias lo incluyen. No lo nombra el *Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis*, atribuido a GELASIO, aunque procede del Sur de la Galia (ca. s. VI), pero tampoco GREGORIO NACIANCENO, CIRILO DE JERUSALÉN, el Sínodo de Laodicea, entre otros.

de posturas sorprendente para cualquier lector. Son textos secundarios en la medida que se dedican a ampliar y comentar, implícita o abiertamente, las vidas narradas en las asambleas cristianas, que pertenecen a la generación anterior: las tradiciones orales sobre Jesús y las cartas originales de Pablo, así como las figuras de varios apóstoles o de Santiago el Justo.

Los que terminaron por ser excluidos, pero estuvieron presentes en algunas listas, son útiles para el mismo fin: la carta de Clemente romano a los corintios (1Clem, que parece, al menos, auténtica), cuyo autor condena a la asamblea y a los instigadores por haber depuesto a unos presbíteros, sin que nos haga saber qué razones les movían; el *Pastor de Hermas*, quien narra un proceso personal, con ayuda de visiones y mediadores angélicos, para recomendar el rigorismo; el Apocalipsis de Pedro, un reportaje tremebundo sobre los horrores del infierno, con detalles sobre cada especie de condenados, como las visiones de Ulises griego, Henoc judío o Dante italiano; y otros textos ocasionalmente incluidos en las listas (carta de Bernabé; otras de pseudo-Pablo: Tercera a los Corintios, Laodicea).

También son representativos de distintas sectas, aunque en el ámbito del judaísmo, algunos *Ketubim* en el Primer Testamento: Ben-Sirá, los cuatro libros de los Macabeos y la Sabiduría de Salomón, entre los deuterocanónicos de la Biblia católica y ortodoxa; a más del libro de los Jubileos, el ciclo de Henoc y el apocalipsis de Esdras (IV Esdras), los cuales sólo fueron asimilados por las iglesias copta y etíope. Los demás libros tuvieron una amplia aceptación en distintos grupos judíos, aunque no unánime: Judit y Tobías no fueron incluidos en el canon judío posterior, ni en el Texto Masorético. A esa breve lista se ha sumado desde hace varias décadas el Documento de Damasco y el contingente de la doctrina producida en la comunidad del Mar Muerto o por sus predecesores, de carácter fanático, militarista e intolerante hasta el extremo: 4QMMT, las reglas de la Comunidad y de la Congregación, el rollo de la Guerra, etc., así como una amplia colección de literatura *parabíblica*, construida a partir del texto bíblico con la intención de reformularlo.

El canon humano

Así pues, frente al postulado de una monogénesis, un discurso monológico y una sola interpretación (la propia) sobre los textos sagrados, en la realidad de los ss. III a.C. al IV d.C. salta a la vista el proceso de una poligénesis, a través del diálogo o de la mera dialéctica, los cuales se reflejan en los textos producidos, a partir de lecturas muy variadas sobre la tradición común.

Los orígenes del cristianismo, comenzando por Jesús y el movimiento a que dio lugar durante su vida pública, se inscriben en un mapa abierto de grupos judíos que se planteaban cuestiones semejantes, pero ofrecían respuestas divergentes: la interpretación de la Torá, con especial énfasis en las cuestiones de pureza, la actualidad de las profecías, el mesianismo, la opresión provocada por el imperio y el papel del Templo; aunque los evangelios y Pablo dan testimonio de un salto cualitativo, sin retorno, más allá del judaísmo normativo. Su lectura de la Torá y de los profetas desborda los límites de la religión antigua, como le había ocurrido, entre sus contemporáneos, a los qumranitas, en un sentido completamente diverso.

Al manifestarse en un escenario público, las controversias se hacen patentes: nuevos ritos que sustituyen a la mecánica del Templo, el mesianismo no violento, el amor al enemigo, el perdón a los pecadores, el empoderamiento de las mujeres, los niños y los esclavos. En contraste con su programa inicial⁴²⁶, el proceso descrito por los dichos y los hechos de Jesús configura un mundo de la vida completamente renovado, a través del cuestionamiento explícito de los ejes en que se basaba la tradición. Como es ampliamente reconocido, el anuncio del reinado de Dios, en boca de Jesús, no se refiere a una institución (p.ej., un nuevo canon de textos redactados por él), sino a ese nuevo orden simbólico, desde su mismo centro: la relación personal con una divinidad amante, el reconocimiento pleno en las relaciones interpersonales, la comunidad entre iguales (todos igualmente servidores) y una sociedad que incluye a los supuestos enemigos (extranjeros, pecadores). Esa novedad no es fruto de un

⁴²⁶ Cf. los cambios que se hacen patentes en la actividad de Jesús a lo largo del camino, de acuerdo con los cuatro evangelios y, especialmente, Marcos. Los he intentado analizar en el libro *Memoria y esperanza*.

axioma, sino la manifestación de un aprendizaje en el que colaboran la revelación (visiones, oráculos, sanaciones) y un nuevo modo de razonar: un nuevo *logos*.

Los criterios de canonicidad varían considerablemente de una lista a otra, entre los ss. II al IX, por cuanto son formulados *ad hoc* para defender la aceptación de un texto o para justificar su rechazo. Metzger los reduce por el sentido a tres: “orthodoxy”, “apostolicity” y “consensus among the churches”⁴²⁷. Pero muchos interpretantes aluden tanto a la antigüedad del documento, como a su carácter histórico o su verosimilitud, a diferencia de la mera fabulación⁴²⁸. Con similar intención se refieren a su “claridad” y “buen sentido” (contenido no absurdo). Así pues, hay una racionalidad immanente en la tradición que puede ser tomada en cuenta y desarrollada por la hermenéutica actual.

En el proceso de “crecimiento” del canon, al menos desde la tercera generación, son visibles disputas similares a las que hoy se dan entre lecturas cerradas y otras más abiertas sobre la tradición literaria. Manifiestan estrategias no siempre bien fundadas para orientar la construcción social de la identidad cristiana. No intento oscurecer la valía teológica de tales obras, sino que pongo mayor énfasis sobre el hecho de que la tradición sea interpretada desde perspectivas diversas, las cuales dialogan, para empezar, en el interior del canon⁴²⁹.

La demanda lógica de entender los textos que la integran en la unidad global de sentido que ofrece la Biblia, se transforma, durante la práctica hermenéutica, en una *exigencia interna* de la propia palabra a que *se abra el círculo*, para integrar otras voces en nuestra lectura, que nos ayuden a interpretar:

- a) lo que era ambivalente o contradictorio (la relación entre los carismas políticos: gobierno, profecía; y los demás carismas de la asamblea: enseñanza, sanación, etc.),
- b) lo que estaba incompleto (el protagonismo de las mujeres, la equidad entre los géneros y los grupos sociales, la inacepción legal entre castas)
- c) o lo que era negado por algunas voces (el *logos* de otras culturas, la sexualidad como símbolo, la validez del amor entre personas homosexuales, etc.).

⁴²⁷ METZGER, *The Canon of the New Testament*, 251-254.

⁴²⁸ H. J. DE JONGE, “The New Testament Canon”, en J.-M. AUWERS, H. J. DE JONGE (eds.), *The Biblical Canons*, Lovaina, Leuven UP, 2003, 309-319 (313).

⁴²⁹ Vid. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (IBI), 1993, III.A.

La pluralidad interna del canon y la ósmosis en sus fronteras permite aventurarse a una actualización del sentido desde los textos más relevantes (los evangelios)⁴³⁰, en lugar de seguir jugando con la absurda idea de que todos los textos fueran igualmente canónicos, incluidos los exabruptos misóginos, la legitimación de la violencia, en forma de anatema, o las expectativas sobre una destrucción inminente, la cual, si ocurriera, sería fruto de la injusticia más horrenda que pueda imaginarse.

En vez de plantearse un nuevo canon “doctrinalmente correcto”, que excluya estos o aquellos textos, me parece más apropiado que los intérpretes se dejen guiar por la búsqueda de la verdad, con ayuda de la razón y de la crítica. El canon formado durante los cuatro primeros siglos y fijado en el s. XVI obliga a hacer una constante autocrítica en el s. XXI, por mediación de la memoria inscrita en sus textos.

La demanda de racionalidad afecta al canon desde dentro. La primacía de aquellos sentidos homologables con una posición privilegiada en el campo del poder (la ambición apocalíptica, el supuesto de una potestad absoluta), durante siglos, no ha colaborado en nada a la práctica cotidiana de la relación y la equidad entre los seres humanos. El intérprete demuestra comprender el texto cuando intenta servir con sus capacidades limitadas a la comunicación del Misterio a toda la Asamblea. La comunicación es *comunión*. El Misterio se revela en el proceso mismo de comunicarse. Pero no podemos achacar a el-la Otro nuestras actitudes irracionales contra la vida, la dignidad y los derechos humanos.

Como antes vimos, una lectura de los textos en el contexto social donde se han originado puede colaborar en el proceso de su apertura a otras culturas, que ya aparecían de algún modo insertas a través de la forma, internamente dialógica, y la apelación a una audiencia implícita; concretamente en la relación de Jesús con los *otros* protagonistas de los evangelios (más de cuarenta personajes, sólo en Marcos, sin contar a los Doce ayudantes y los muchos oponentes) o de Pablo con las nuevas *ekklesíai*. Con todo, las lecturas no son unívocas.

⁴³⁰ *ibid.*, IV.A.

De ahí que sea necesario e iluminador el diálogo entre intérpretes e interpretaciones, antes de fabricar imágenes dialécticas *contra* lecturas mutuamente excluyentes, con la intención rivalizadora de ensombrecer lo más común. No podemos olvidar que los primeros intentos de cerrar y reducir el canon provenían de aquellos grupos menos implicados en la búsqueda de comunión: Marción, los judeocristianos antipaulinos, etc. Sólo porque pretendían excluir a los demás constituyeron una secta; porque declaran hereje a la asamblea conjunta, antes incluso de comenzar a entenderse, desarrollan otro canon; aun así, entonces y ahora, siempre es posible reanudar el diálogo.

Lo que no tiene, ni tenía justificación en cualesquiera fuese la situación histórica, a la luz de los evangelios, era la exclusión violenta o el deseo de aniquilar la opinión del otro ser humano, por medio del *anatema*. Cuando se hizo efectivo, a través del poder imperial, entendimos lo que significaba realmente (cf. el hebreo *herem*). No cabe pretexto alguno para sostenerlo. Es la asamblea con sus propias capacidades, en un diálogo abierto, la que debe decidir de forma responsable sobre su destino, comenzando por cada uno de sus miembros. Ni el magisterio ni la herejía pueden sustituir la interpretación personal por un decreto amenazante. De otro modo, no estaríamos ante un *canon cultural, humano, con valor religioso*, sino ante un *rito de la dominación total*.

Una historia canónica que consiste en aprendizaje: la razón de amor

De tal manera, llegamos al corazón que latía debajo de esas tensiones, entre racionalismo y apologética. El diálogo entre fe y razón nos ha preparado desde el principio para comprender que cualquier narración, en concreto las *historias humanas sagradas* (los cuentos folklóricos, en su origen; el “drama social” y los rituales, el teatro griego), y todavía más los evangelios, las (auto)biografías o el *Bildungsroman*, están contando una historia de aprendizaje.

El proceso histórico global sirve de paradigma para la formación de la persona: el desarrollo humano hace interdependientes ambas facetas. Por muy inspirados que

fueran los profetas (Amós, Oseas, Isaías, etc.), otros autores posteriores, indudablemente postexílicos, como los narradores del libro de Jonás o del libro de Rut o como la dramática sapiencial de Job, ponen en cuestión muchos de sus presupuestos (la predestinación y el determinismo, el odio a las naciones), gracias al dinamismo de eso que hoy llamamos Historia de salvación.

Los evangelios significan el final anticipado de un proceso canónico y contextual a la vez. Implican en su desarrollo narrativo, en su invención y en su actuación, las etapas del aprendizaje del ser humano en relación con el Misterio, como ser personal y como pueblo. Esa intensidad del texto y esa intención comunicativa había sido percibida de modo más o menos claro por la teología bíblica, al menos desde que la filosofía de Herder y la pedagogía de Lessing lo sacaron a la luz, de modo tentativo. Pero nos había quedado en la penumbra, apenas iluminada por algunas intuiciones, lo que podríamos llamar el *aprendizaje del Misterio*, que no consiste en una educación forzosa, ni en una retórica maravillosa, sino que ocurre en la vida de cada ser humano, aunque sólo sea en forma de intuición, ante un rostro.

La enseñanza de Jesús se funda en la relación y, todavía más, consiste en la relación interpersonal que nos constituye humanos, por la comunión con el Misterio. Su proceso vital no es un simulacro, ni se limita a su maduración infantil, sino que es representado por el texto en el camino de su desarrollo a través de una secuencia de oportunidades para experimentar la realidad última de *los otros*. El relato no es una crónica. Nos muestra una totalidad que sus contemporáneos no conocieron, excepto él mismo: la unidad de todos los fragmentos de su vida, a través de las relaciones con muy distintas personas. Sin ese proceso no se explican las opciones fundamentales que conocemos por diversas fuentes: no anunció el fin del mundo como el Bautista, sino el principio de otro mundo, como en las parábolas; se dedicó a acompañar y sanar, de aldea en aldea, en vez de formar una escuela (*bet midrás*); prefirió dejar que lo mataran, antes que montar un poder monárquico y militar, o provocar una sangría.

Además del modelo narrativo de Marcos, adaptado a una puesta en escena ante la audiencia popular, también nos sirve el diálogo teológico de Juan, que requiere una lectura detenida. Lo manifiestan, de modo indirecto, los dichos de la fuente común a

Mateo y Lucas: el documento Q, aunque fueran agrupados por temas. Todos ellos beben de la tradición oral que se gesta en los encuentros con otras personas, los *interagonistas* de la memoria, que Marcos redactor recoge y articula dentro de una secuencia coherente.

En el acontecer de tales encuentros, lo que más destaca no es una dialéctica entre oponentes y ayudantes, a lo cual remite la apologética, sino la *razón de amor*: el servicio a la vulnerabilidad y debilidad humanas, la aceptación incondicional de la recíproca presencia, aunque debamos superar obstáculos internos (estereotipos convertidos en prejuicios) y externos (códigos de pureza, violencia estructural, desigualdad jurídica y económica). Por la virtud de una relación constante, los proyectos se hacen carne de una manera diferente al deseo subjetivo; la fe en una divinidad extramundana, ambivalente, terrorífica, puede ser purificada por el amor al prójimo y a los seres humanos que simbolizamos su presencia. Las dificultades para que personas con lenguas y culturas distintas se entiendan, aun cuando vivan en la misma *ciudad* (*sermo humilis* vs. *sermo sublimis*, racionalismo vs. fantasía o mito), son dejadas de lado si reconocemos lo que somos: cuerpo sensible y vulnerable, imaginación comprensiva y compasiva, memoria eterna.

6. La secularización del canon: Biblia, romance y novela

“Poderosas palabras”: ¿qué poder y qué palabras?

Uno de los investigadores que dedicaron mayor esfuerzo a situar el texto bíblico en el marco de la literatura universal –además de especialistas en ambos terrenos, como Luis Alonso Schökel–, quizás el que ha obtenido mayor difusión en el ámbito de la literatura comparada, fue Northrop Frye⁴³¹. Sus primeros trabajos corresponden a la

⁴³¹ Vid. NORTHROP FRYE, *El gran código: Una lectura mitológica y literaria de la Biblia* (The Great Code: The Bible and Literature), Barcelona, Gedisa, 1988 (1982); *Poderosas palabras: La Biblia y nuestras* 328

fase inmediatamente anterior a la *historia de la recepción*. A semejanza de ésta última, supera el ámbito propio del formalismo para combinar el estudio del contexto *cultural* con el del texto; dicho en términos de Julia Kristeva, la intertextualidad con textos en otros códigos.

Pero Frye se acerca a la Biblia como a un texto *marcado* por la *literaridad*: un producto de la cultura letrada⁴³². El arquetipo bíblico puede ser *enmarcado* en la historia de la literatura universal por oposición a otros, en un sistema que los antropólogos denominarían *etic*: un modelo que explica los símbolos con cierta independencia de los conceptos usados por sus interpretantes a lo largo de la historia, aunque haga uso de la tradición literaria para rodear de un aura la obra clásica. El principio central de sus obras, tal como reitera en el último estudio, es que “la literatura deriva del mito”. Tal origen es el que “da a la literatura su poder de comunicación a lo largo de los siglos”⁴³³. Pero esa generalización no se funda tanto en un análisis antropológico del *mythos*, como en un modelo previo de crítica literaria. El poder del que habla es un *habla de y sobre el poder*: la mitificación creativa.

Frye no desea hacerse cargo de la hermenéutica tradicional ni del método histórico-crítico⁴³⁴ para interpretar la Biblia, sino cumplir una tarea: la deconstrucción de la mitología bíblica. No es que pretenda “desmitificar” la tradición, al estilo de Bultmann, sino que intenta *desvelar* los mecanismos retóricos de la revelación⁴³⁵, con una paciencia forense, afín al estilo del postestructuralismo⁴³⁶ durante esta última fase de su vida. La conclusión de su estudio sería: la Biblia es un código/códice fascinante que ha arrastrado a la cultura europea hacia la mitologización. Era necesario desvelarlo, para situarlo en la órbita de la literatura/mito. Sin embargo, su método

metáforas (Words With Power: Being a Second Study of "The Bible and Literature"), Barcelona, Muchnik, 1996 (1990).

⁴³² Cf. FRYE, *Anatomy of criticism: Four essays*, Princeton, Princeton U.P., 1957; *El camino crítico: Ensayo sobre el contexto social de la crítica literaria*, Madrid, Taurus, 1986.

⁴³³ FRYE, *Poderosas palabras*, 16.

⁴³⁴ Vid. FRYE, *El gran código*, 17.

⁴³⁵ FRYE denomina esa fuerza retórica con un término tomado expresamente de BULTMANN (contra sus teorías): *kerygma*, vid. *El gran código*, 55-56; *Poderosas palabras*, 144-145.

⁴³⁶ FRYE, *El gran código*, 22.

adolesce de una especie de nostalgia por el mito que no le afecta sólo a él, sino a toda la modernidad:

Existe una irónica adivinanza en inglés antiguo [...]:

“Un enemigo me privó de la vida, me quitó la fuerza, luego me empapó en agua, luego me sacó y me puso al sol, donde pronto perdí todo mi cabello”.

La respuesta es “libro”, más específicamente un código/código (*code*) bíblico [...] La reacción humana normal frente a un gran logro cultural como la Biblia es hacer lo que los filisteos hicieron con Sansón: reducirlo a la impotencia y luego encerrarlo en un molino, para eliminar todas las agresiones y los prejuicios. No obstante, incluso allí vuelve a crecer todo su cabello, como el de Sansón⁴³⁷.

Frye explora las correlaciones entre la Biblia –es decir, su creatividad mitológica– y la historia occidental por medio de la *tipología*, como prolongación *coherente* de las correspondencias simbólicas proyectadas por el Nuevo Testamento sobre el Antiguo (tipo-antitipo) y por toda la Biblia en unidad, desde la creación hasta el fin del mundo, desde el paraíso perdido al recobrado.

El método de Frye está próximo a una *historia de las mentalidades*, pero consigue mayor eficacia cuando se aplica analíticamente a la literatura de Milton o de William Blake. Esos autores sí hacen tipología con las figuras bíblicas, aunque las vuelvan muchas veces del revés, como los integrismos en cualquier tradición: el tipo a imitar es *el más duro* (Harry el Sucio), ya sea la expulsión del paraíso, ya sea la revelación violenta. Sin embargo, en otros ensayos anteriores, Frye había distinguido dos brazos de la tradición occidental: las recreaciones a partir de los símbolos bíblicos y la “escritura secular”, es decir, la narración que recrea mundos ficticios sin relación figurativa con esas raíces. Desde luego, hay otras culturas distintas a la occidental y otras que están en nuestra memoria común: el mundo clásico.

Por mi parte, he intentado demostrar en esta y otras obras que el desarrollo monumental de una *teología del dominio* en occidente no podía fundarse más que en una absorción tipológica de los evangelios *en sentido contrario* al histórico, situando en

⁴³⁷ *ibid.* 261.

el centro de gravedad la conquista de la tierra y la alianza divina con la monarquía, así como una promesa de dominio mundial (Gn 12, 3; 11Q Melquisedec; Rm 4, 13; Flavio Josefo, *Bellum Judaica* VI 312-313; Lc 4, 5-8 Q). La épica de la mundialización, desde Constantino el Grande a los grandes relatos de la epopeya USA⁴³⁸, confunde la historia de Jesús con un regreso a la mentalidad dominadora, cuando consistía, más bien, en su crítica hasta la raíz, definitiva y sin retorno. La épica de la Cristiandad (la figura del Pantocrátor, la promesa del buen imperio, la batalla de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas) no difiere de cualesquiera construcciones ideológicas a expensas de otras religiones para legitimar un poder en expansión, como ya hice notar.

Frye sugiere que los totalitarismos se asemejan al Anticristo⁴³⁹, como si estuviera descubriendo una clave gnóstica. Pero no fue tal símbolo el que movilizó a ciertas masas en Rusia, Alemania o España, sino la asociación irracional entre una esperanza ideológica, apocalíptica (Cristo Todopoderoso, Señor de los ejércitos terrenales, Rey de reyes; la sociedad perfecta, únicamente impedida por los enemigos impíos) y la desesperación material que se produce en épocas de crisis.

Los mesianismos violentos se han basado en la ocultación de los intereses en juego, además de sobre una lectura instrumental de las tradiciones, comenzando por las historias sagradas. Como advirtió Jesús, el problema no consiste en que el ser humano se haga directamente esclavo de la oscuridad (en pocos casos, aunque significativos, alguien se convierte en *Doktor Faustus* o *Darth Vader*), sino en que confunda lo turbio con lo luminoso (la levadura de la solidaridad liberadora con la dominación Mc 8, 14-21; Lc 11, 24-26 Q; Mt 6, 22-23 Q, después de “limpiar la casa”, la recaída en el dominio patriarcal Mt 23, 8-11; la violencia sagrada contra sus hermanos vulnerables Mc 9, 42-50), como le pasaba a Pablo mientras perseguía a los cristianos; a los poderosos cristianos que crucificaban con buena conciencia a judíos, musulmanes, herejes, brujas, etc.; a los Soldados de la nación elegida o de la clase

⁴³⁸ Vid. ROSEMARY RADFORD RUETHER, *America, Amerikkka: Elect Nation and Imperial Violence*, Oakville, Equinox, 2007; “The Politics of God in Christian Tradition”, *FT*, 17 (2009), 323-338.

⁴³⁹ El gran código, 125.

llamada a establecer el orden en el mundo, mientras aterrorizan con crueldad a sus enemigos, como si no fueran humanos. El personaje de Satán en el texto evangélico es un experto en las Escrituras, que incita a manipular la memoria con el instrumento de lo sagrado (Mt 4, 1-10 Q).

Precisamente, la cuestión crucial que plantea Frye en su segundo libro es cómo diferenciar el poder de la ideología respecto de la potencia del mito, es decir, una historia construida para provocar un *poderoso efecto* en la audiencia religiosa. Ya hemos visto que cualquier narración *sólo se diferencia de la ideología cuando no hace ideología*, valga la obviedad. Es decir, cuando no está sirviendo para la legitimación de la *Herrschaft* o la justificación de los males como medios para alcanzar un bien superior.

Soy refractario al uso categórico del término *mito* en sentidos tan diferentes y contradictorios que no dicen nada. Cada vez que aparece en mis textos, lo he definido de acuerdo con su contexto. En realidad, lo mínimo común a todos los usos es el significado de mito como “ficción narrativa elemental” o, simplemente, *relato*, por lo que prefiero este último término. Por el contrario, la asociación de un relato y un sentido sagrado en el ámbito del ritual religioso consiste –un concepto más descriptivo– en una *historia sagrada*. Ahora bien, a diferencia del “mito”, como habitualmente se entiende, las historias sagradas pueden ser tanto ficciones⁴⁴⁰ como vidas narradas⁴⁴¹, tanto vidas ficticias como historias de vida. Me remito a la experiencia de los lectores: en nuestro tiempo, las vidas narradas de los supervivientes de la Shoá, de las víctimas del genocidio en Bosnia o Ruanda, de los afroamericanos que sufrieron esclavitud en USA, de quienes pasaron por la tortura y la opresión en Latinoamérica o de las mujeres que han soportado la tiranía patriarcal en cualquier lugar del planeta, son comprendidas como historias sagradas, con cierta independencia de un solo marco religioso.

⁴⁴⁰ Teogonías, cosmogonías, protologías, cosmologías, literatura apocalíptica, etc.

⁴⁴¹ El *mythos*, como categoría aristotélica, vendría a ser un texto previo –una tradición de entre el catálogo de la mitología– que subyace a la invención de las tragedias; en sentido más general, sería la “fabula” o el primer entramado de la historia.

Según Frye, el mito se hace cargo de “necesidades primarias” de los seres humanos en su contexto, tales como el alimento, el sexo, las posesiones o el deseo de felicidad⁴⁴², mientras que la ideología camufla tales necesidades bajo otros valores verbales (“necesidades secundarias”). Quizás está citando a Marx sin citarlo, pero no es seguro que ni el propio Marx estuviera de acuerdo en considerar que la demanda crítica de justicia o de verdad sean meras argucias en una situación dada. La perspectiva de Frye sobre la Biblia como un mito de mitos, el “gran código”, parece confundir ambos planos, sobre todo cuando constata que la Biblia ha sido “desacralizada” y su función mitificadora, creadora de mundos, ha sido sustituida por otros géneros literarios desde el s. XVIII. También la mitología griega tuvo su Ilustración, pero ¿se preocupa más la poesía de los llamados por Frye *profetas*: Rimbaud o Rilke por las “necesidades primarias”? ¿No hay ideología en las vanguardias estéticas? Parece que tanto la Biblia como otras nuevas y *poderosas* ficciones son traspasadas por distintas y hasta opuestas estructuras ideológicas, por lo cual necesitan una interpretación crítica que introduzca una distancia razonable en el proceso de nuestra identificación con el-la autor o con los personajes, durante la lectura, antes que los imitemos en la vida real, so pena de acabar haciendo el papel de Perseguidor mientras pretendíamos cumplir un programa *fascinante y tremendo* de redención.

Pensando del modo más positivo que cabe sobre las ventajas de la posmodernidad, parece que la desmitificación ejercida por el proceso moderno/posmoderno afecta a *todas las formas* artísticas, en cuanto los símbolos que sacralizaban la dominación, el patriarcado o la violencia son cada vez menos vigentes y, en tal medida, su carga ideológica es más obscena. Lo cual no significa que el poder del “mito” haya sido domesticado por un “logos” exacto, convencional, burocrático,

⁴⁴² FRYE, *Poderosas palabras*, 77ss. En la segunda parte de su estudio desarrolla con más coherencia un análisis de mitología comparada sobre algunos “mitos que nos dan vida” –presentes en la Biblia-, relacionados con cuatro “intereses primarios”: “el interés por hacer y crear, el interés de amar, el interés de sostenerse y asimilar el entorno, que tiene su núcleo metafórico en la comida, y el interés por escapar de la esclavitud y el constreñimiento” *ibid.* 187, en correspondencia con los símbolos de la montaña, el jardín, la cueva y el horno, respectivamente.

como se queja Frye. Ni los relatos portadores de un sentido liberador⁴⁴³, ni los que ejecutan ritualmente un designio de destrucción para asegurar el dominio a sus agentes, ambos en forma de historias sagradas, han desaparecido de nuestras culturas.

Como he tratado en otro ensayo (*El aprendizaje sagrado*), las religiones no se han retraído durante el último siglo, sino que se han expandido en todas las regiones del planeta: el Islam, el pentecostalismo, el budismo. Esa tendencia es perceptible incluso en Europa y USA, donde miembros de culturas seculares se esfuerzan por remedar las fuentes de sentido religioso, tanto en formas políticas, como a través de la literatura o de las artes, en todas sus variantes, incluidos los video-juegos. Los casos de Nietzsche o de Céline (*Viaje al fin de la noche*), John Ford, Sam Peckinpah, Tarantino, Clint Eastwood son las puntas del iceberg. Podríamos descender en la escala del valor estético hasta llegar al *Mein Kampf*, la anticipación del apocalipsis en un manga japonés o en una película de serie B, la deshumanización extrema del *gore* y de las *snuff-movies*: la “muerte en directo” denunciada por Bertrand Tavernier, Amenábar o Roberto Bolaño.

También podemos ascender a la cumbre del Monte Pelado donde sopla la inmortalidad de la muerte (sic), adonde el deseo de gloria conduce a críticos muy selectos: “El canon, lejos de ser el servidor de la clase social dominante, es el ministro de la muerte. Para abrirlo hay que convencer al lector de que se ha despejado un nuevo espacio más grande poblado por los muertos”⁴⁴⁴. La fuerza que arrastra a descender y ascender por ese precipicio no es la atención estética por las grandes obras que nos hacen más capaces de entender a los vivos, sino un aura de fascinación y tremendismo. En un sentido muy distinto, los testimonios de las víctimas quieren despejar el espacio para la vida.

⁴⁴³ Vid. un hermoso ensayo de literatura comparada sobre distintas figuras y géneros de la Biblia en relación con el arte, la filosofía e incluso la mística de otras religiones, como hilos para tejer un *metacanon-sabiduría* intercultural, JAVIER GARCÍA GIBERT, *Con sagradas escrituras*, Madrid, Machado, 2002.

⁴⁴⁴ BLOOM, *El canon occidental*, 42.

El *poder* de tales signos (Tarantino o los mangas) es fruto de un trasfondo de tradiciones ancestrales, semiconscientes, que han sacralizado la violencia junto con la dicotomía entre orden y caos, en un juego de espejos. Están presentes en el imaginario narrativo desde nuestra infancia, y quizás en nuestras heridas aún perladas. Sin embargo, no parece que motiven por sí solos la reflexión de la audiencia adulta sobre las causas del terror y sus efectos deshumanizadores, al contrario que Shakespeare o Manzoni, Dostoievski o Tolstoi, Vargas Llosa o Heinrich Böll, Elia Kazán o Stanley Kubrick, *Johny Got His Gun*, *Parábola del náufrago*, *La mujer habitada*, *La muerte y la doncella*, *Secrets and Lies*, *The Pianist*, *In This World*, *La vida secreta de las palabras* o el cómic *Maus*. Aunque la cultura artística y literaria tiene un evidente sentido ritual, no existe un solo canon, una sola “escritura secular”, homogénea o uniforme, como se evidencia al comparar estos ejemplos entre sí y con el párrafo anterior. Hace falta un esfuerzo de comprensión y una toma de postura personal para distinguir en qué fuente radican mis emociones o hacia dónde tiende mi ánimo: esperanza, sea creyente o sea agnóstica; desesperación, ¿sea creyente o sea agnóstica!

Las “poderosas palabras” de que trata Frye pueden ser símbolos de la ambición individual o colectiva: relatos de terror ⁴⁴⁵ que todavía encuentran/crean su audiencia en este tiempo nuestro. Las retóricas del Estado y del Mercado hacen un uso obsceno de la religión o construyen una sacralidad denigrante, casi siempre para perjuicio de víctimas humanas o de la naturaleza explotada.

“En la práctica, Dante invalidó la distinción entre la formación de un canon laico y uno sagrado, una distinción que nunca se ha recuperado, otra de las razones que explican que las ideas que poseemos de poder y autoridad sigan siendo controvertidas”⁴⁴⁶, dice Bloom. Ciertamente que Dante era reconocido por sus partidarios como “el teólogo”, a diferencia de los especialistas en lógica y física que ocupaban las

⁴⁴⁵ Cf. FRYE, *Poderosas palabras*, 157ss., acerca de lo sublime, el sentimiento ambivalente que provoca el discurso kerygmático, y la fusión a que da lugar entre sujeto y palabra. Vid. la crítica lúcida de PHYLLIS TRIBLE, *Texts of Terror. Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, Filadelfia, Fortress, 1984.

⁴⁴⁶ BLOOM, *El canon occidental*, 46.

universidades durante el s. XIV⁴⁴⁷. Pero no sería justo achacarle nada menos que la confusión entre el canon secular y el canon sagrado. Su obra, al igual que la de Milton, es una paráfrasis y una amplificación creativa del universo apocalíptico (cf. Jubileos, ciclo de Henoc, etc.), comparable a las profecías milenaristas de Joaquín de Fiore, condenado por hereje postmortem; aunque Dante tuvo la suerte de ser recibido por sus contemporáneos dentro de los márgenes de “lo canónico”.

Quienes confunden ambos cánones, sagrado y secular, son contemporáneos nuestros, al menos desde la teología del absolutismo (Bossuet, Hobbes, Carl Schmitt) hasta esta parte; es decir, aquellos ideólogos que pretenden ignorar el proceso histórico diferenciador entre Estado, mercado y religión; filosofía, ciencia, ética, arte y “con-sagradas escrituras”, entre los que cabe establecer analogías, pero no fusiones estratégicas; quienes polemizaron con el fin de resacralizar la violencia, después del humanismo pacifista (Erasmus, Vives), o pretenden hoy reinstaurar el patriarcado en los altares, a pesar de la nueva socialización de los géneros. De tal manera, aun pareciendo vanguardistas, actúan como reaccionarios: pretenden obligarnos por la fuerza o por la retórica a regresar a una infancia poblada de aullidos.

Por el contrario, hay otras formas de eficacia pragmática que no consisten en el dominio monológico y unilateral del hablante sobre el oyente, ni en el amedrentamiento y el etiquetado de las víctimas. La teoría de los actos de habla ha explorado muchas formas de *logos* que comprometen a los interlocutores en un diálogo más profundo que la mera negociación de sus intereses, desde las raíces de nuestra capacidad lingüística: la promesa, la alianza, el perdón⁴⁴⁸.

En un marco más amplio, el estudio del ritual nos ha aportado claves para discernir los símbolos humanizadores respecto de los artefactos ideológicos. El “mito fundamental” (según Blumenberg, el dualismo gnóstico) puede ser distinguido de las vidas narradas que nos permiten, al menos, comprender sus motivaciones. La memoria parcial y violenta se distingue de la memoria histórica que nos ayuda a salir

⁴⁴⁷ GARIN, *La revolución cultural del Renacimiento*, 59.

⁴⁴⁸ BRUNER, *Realidad mental y mundos posibles*, 119; HANNA ARENDT, *The Human Condition*, 240, 244-245.

de las crisis y prevenir los desastres. El trasfondo del mundo de la vida no es un inconsciente individual, sino que consiste en tradiciones aproblemáticas, atemáticas, que podrían y deberían ser reinterpretadas en muchas ocasiones reales, cotidianas. En las relaciones entre madres/padres e hijos, maestros y alumnos, amigos, compañeros de trabajo, etc., la apelación llana o crítica al trasfondo es un motivo permanente para aprender a argumentar y a pensar.

¿Cómo se manifiesta lo sagrado en nuestra cultura? ¿Qué relación tiene con los evangelios? Parece demostrado, gracias a Schiller⁴⁴⁹, que la identificación con lo sublime *humano* puede haber colaborado en mi/nuestro aprendizaje, hasta el fondo de la compasión; pero otras convenciones sobre la sublimidad han servido, desgraciadamente, para que sus adoradores reprodujeran los patrones de lo siniestro. A ellas remiten algunos críticos partidarios de eliminar a sus enemigos reales o virtuales, como si el valor de las grandes obras no se expresara sin su peculiar colaboración. Lo sagrado es un valor social que aún puede servir para la comunicación con el Misterio en un rostro humano, si aprendemos a burlarnos de nuestros propios fantasmas⁴⁵⁰.

Nobles y clérigos

¿Puede ser de alguna utilidad la contrariedad que Frye señala entre la *literatura religiosa* y la *secular* en la cultura occidental, entre la *Biblia* –el código al que remiten tanto géneros sagrados como profanos, en positivo o en negativo- y el *romance*⁴⁵¹? A mi modo de ver, la distinción formal entre la escritura sagrada y la escritura secular se refiere a la diferencia entre los ámbitos pragmáticos del ritual que convoca a una audiencia para participar de lo sagrado, y el rito secular de la lectura. No considero que este último sea intrascendente, puesto que ha servido, de hecho, para motivar la

⁴⁴⁹ FRIEDRICH SCHILLER, *Lo sublime: De lo sublime y Sobre lo sublime*, ed. de PEDRO AULLÓN, Málaga, Ágora, 1992 (1801); PEDRO AULLÓN DE HARO, *La sublimidad y lo sublime*, Madrid, Verbum, 2007².

⁴⁵⁰ Vid. mi libro *El aprendizaje sagrado*.

⁴⁵¹ *Romance*, en sentido anglosajón: la novela de aventuras, sentimental y caballeresca, a diferencia de un género moderno: *Novel*. Cf. FRYE, *La escritura profana* (*The Secular Scripture: A Study of the Structure of Romance*), Caracas, Monte Ávila, 1992² (1976).

iniciación del público moderno en un aprendizaje por la experiencia⁴⁵²; pero responde al deseo de entretenimiento y lo complace, a lo que dijo dedicarse Cervantes con sus novelas. En cualquier caso, los cruces formales, temáticos y culturales entre ambas *pragmáticas* son variadísimos, por lo que la diferencia necesita explicación.

Es sabido que el *romance* no se limita a la novela de tema erótico, aunque se enraice en la novela griega y bizantina, donde se narran las aventuras de la separación y la reunión entre los amantes; sino que incorpora temas procedentes de los cantares de gesta o de los cronicones. El *romance* es resultado de la desacralización de historias sagradas, al menos desde que los cuentos maravillosos se independizaron de los rituales iniciáticos. Podemos diferenciar con bastante claridad el *romance* respecto de la *novela moderna*, la cual surge como una parodia de la primera, haciendo uso de una perspectiva procedente del discurso histórico. El narrador de las novelas imita el oficio del historiador. Es obvio que el cambio de género depende de un cambio de perspectiva, gracias a un nuevo marco cultural, que las primeras novelas ayudan a consolidar.

Tal proceso es muy relevante para que entendamos cómo funcionan los cánones. Nuevos contextos permiten recuperar sentidos originales de los textos y reinterpretar el conjunto de un canon. Los evangelios fueron considerados libros de historia y se hicieron nuevamente accesibles para una audiencia más amplia precisamente en la época cuando eclosionan los nuevos géneros de la novela, especialmente los *Bildungsromane*.

No es que los símbolos y tramas/mitos “románticos” estuvieran ausentes en el texto bíblico, incluso con la misma carga de tragedia que en el *romance* (cf. las historias de Sansón y Dalila, David y Betsabé), e incluso con una ambivalencia y unas tensiones comparables al melodrama: las historias de patriarcas y matriarcas (Abrahán, Sara, Hagar y sus respectivos hijos; Isaac, Rebeca y sus dos hijos; Jacob y sus dos esposas, Lía y Raquel; Tamar y Judá; José, su padre y sus hermanos); o, por

⁴⁵² Vid. el estudio que he dedicado al rito moderno de la lectura en su dimensión literaria (*Aprendices y lectores*) y en otra dimensión: la concentración de lo sagrado en la persona, más allá de los mitos (*El aprendizaje sagrado*).

fin, historias de amor como la de Moisés y Séfora, su redentora; Tobías y Sara, liberados de los demonios; Prisca y Aquila, los esposos misioneros y filántropos, quienes obran en una comunidad de amor apenas intuida, entre los Hechos y las cartas de Pablo. No hay pretexto para considerar que el reino de la sexualidad estuviera desencajado del evangelio, no al menos de la palabra de aquel Jesús que llama a la radicalidad y la igualdad en la unión sexual (Mc 10, 6-8), frente a las figuras del patriarcado (la genealogía viril, la primogenitura, el repudio). Además, perdona sin penas ni penitencias a una mujer sorprendida en adulterio (Jn 8, 3-11); conviene subrayarlo, porque el celo posesivo ha sido una de las causas más graves de violencia doméstica por la estructura misma del patriarcado: *el celoso extremeño*, según Cervantes, aunque los lectores de Extremadura estarán de acuerdo en que los únicos celosos son los *desconfiados*.

La organización de las sociedades europeas durante el feudalismo instituye una economía simbólica que maldice las mezclas y obliga a la separación de aquellos temas por estamentos. El pueblo llano modula las figuras de su imaginario por medio del cuento maravilloso, la lírica popular, la utopía cómico-popular y la memoria de las víctimas, como hemos visto en un capítulo de este ensayo. Los clérigos y religiosos ordenados tenían que leer y escribir literatura seria (aunque los había transgresores, como el Arcipreste de Hita o Eneas Silvio Piccolomini), mientras que los nobles estaban programados para usar las armas. Las mujeres de las clases privilegiadas, nobles o religiosas, no encajan en ese esquema, por lo cual sirvieron de intermediarias entre una condición y la otra, hasta el punto de promover una versión cortesana del amor que asume las reglas de una pureza religiosa: el fin'amors, l'amour courtois, el "amor purus"; el amor provenzal, en suma. Los perfectos amantes presumían de llegar a yacer en el mismo lecho sin tocarse, aunque los resultados fueran explosivos, como narra la materia artúrica acerca de Lanzarote y la reina Ginebra⁴⁵³.

⁴⁵³ Vid. el análisis de DENIS DE ROUGEMONT, *El amor y Occidente*, Barcelona, Kairós, 1979, sobre el amor provenzal, el influjo neoplatónico (AVICENA), el catarismo. La dualidad adulterio vs. matrimonio jurídico por conveniencia ha destrozado la vivencia occidental del eros.

El influjo del estoicismo –su ideal de la *apatheia*-, junto con el gnosticismo –su rechazo del cuerpo y del mundo como una tumba para el espíritu-, tuvo un gran efecto sobre el orden cristiano de lo sagrado, en particular desde el s. IV, por haberse opuesto contra lo profano o subordinado éstas categorías a aquellas: la sexualidad, el placer, la mujer y el matrimonio. Los ejemplos son abundantes: los escritos de Nag-Hammadi formaban parte de una biblioteca en el origen de la tradición monacal; la moral sexual de Agustín obedece más a la tradición estoica y maniquea (“moderada”) que a los evangelios.

El conjunto de tal universo simbólico resulta ser una proyección demasiado patente de las estructuras sociales que eran investidas por esos valores: una sociedad de castas gobernada por el derecho canónico, la cual tuvo su mayor auge en el eje del medievo, alrededor del s. XI, durante el predominio de las grandes órdenes monásticas en la Europa occidental, dentro del marco pre-jurídico de las relaciones entre papado e imperio y de los privilegios otorgados al estamento *sacro* por la economía feudal. No me privo de elogiar el sentido civilizatorio de los benedictinos, ni pretendo expulsarlos del paraíso. Se trata de señalar los efectos negativos que hemos cargado como latigazos en el cuerpo a cuenta de la tradición canónico-jurídica. De otra manera, no habría posibilidad de escapar a una dialéctica ciega entre estamento clerical y laicismo.

En tal orden no faltó una categorización de lo sublime proyectado, a través de la alegoría teocrática: el Pseudo-Dionisio Areopagita compara la jerarquía terrestre con la celestial. Todavía Edith Stein, durante los años veinte del pasado siglo, como cuentan sus biógrafos, fue iniciada en la contemplación de la analogía entre el orden natural, el eclesiástico y el celestial, como un refugio contra el desorden liberal y el falso orden de los totalitarismos. No obstante, Benedicta Teresa de la Cruz (su nombre de consagrada) desarrolló otra forma de mística que se funda en su experiencia del amor divino.

Tampoco careció el medievo de una comprensión muy distinta sobre lo sublime, la cual consiste en el reconocimiento del Tú-Amado: el comentario cisterciense al Cantar, de Bernardo de Claraval, la mística femenina –mucho menos difundida:

Hadewijch de Amberes, Margarita Porete y un amplio conjunto, además de Teresa de Jesús- o las alabanzas de Francisco de Asís. Sin embargo, no es en absoluto casual que tales formas surgieran como una versión *a lo divino* de la doctrina y la práctica del *amour courtois* en las relaciones de los cortesanos feudales con la *domna*. Bernardo fue un enemigo cruel del enamorado y mutilado Abelardo, entre otros seres humanos, quien se comportó como un vulgar amante e incluso pretendía casarse con Eloísa.

De acuerdo con Frye, los temas expulsados del espacio sacro y las formas categorizadas como inferiores sirvieron de medio de expresión a una mitología secular y unos rituales cortesanos donde los nobles demuestran sus valores de casta. Pero, a la vista de la variedad de géneros y los cruces entre ellos (p.ej. las novelas del género *romance* que aparecen en la Biblia: la vida de José, la historia de Tobías, etc., antes aludidas), no creo que puedan oponerse dos series *transculturales* de géneros literarios, una secular y la otra sagrada, sino dos marcos culturales diversos, que interpretaban las tradiciones (hasta las mismas historias, p.ej. los evangelios) desde perspectivas diversas.

Lo que sí podemos conocer es que: 1) las historias que son incluidas en la Biblia tienen un sentido paradigmático en el marco de un ritual religioso, que no es invariable, sino que fue cambiando a lo largo del tiempo (de lo cual he tratado en el libro *Memoria y esperanza*); 2) la narración secular incluye tanto el romance como la novela moderna, que comparte con la investigación histórica un nuevo marco cultural; 3) la división estamental del feudalismo, prolongada en forma de Antiguo Régimen, hasta el barroco y aun más allá, pretendía sostenerse con ayuda de la religión.

Los reinos romano-germánicos y el imperio de oriente fabricaron una teología política para cubrir las injusticias de los reyes y amos que dicen ser cristianos ejemplares: la aristocracia de origen gótico y el poder absoluto de raíz imperial. El cesaropapismo de los emperadores estaba aliado con un espíritu de casta que procedía de la fusión entre las raíces germánicas y los valores míticos del imperio romano. Por este orden, los cantares de gesta (*Beowulf*, *Chanson de Roland*, *Mío Cid*), la historiografía medieval (las crónicas), la poesía del amor cortés, la novela caballeresca, sirvieron de forma declarada a la legitimación del orden feudal y su

separación en castas, sin atender a una racionalidad común que pusiera en duda las fabulaciones, como pretendía la cultura popular. Durante el Renacimiento, el contraste entre culturas fue simultáneo a las primeras expresiones de un espacio público integrador, que todavía está formándose.

En el contexto grecorromano, tanto como en el medieval, pero también en aquellos “campos intelectuales” muy jerarquizados, todavía hoy, opera una restricción temática y, todavía más, una regla monológica que ha impedido el que otras voces fueran asumidas por la escritura, a lo cual me he referido ya: el *sermo gravis* o *sublimis*, por encima del *humilis*. No obstante, subrayo el hecho de que había quienes cultivaban la razón práctica de forma casi privada (p.ej. los comentarios de Beda el Venerable al evangelio de Marcos), hasta la división del saber junto con la fundación de las universidades en el s. XIII, cuando se hizo pública (Tomás de Aquino, Escuela de Salamanca, iusnaturalismo); y había quienes interpretaban los símbolos desde una perspectiva muy distinta, con voces no previstas, en forma de parodia o de una revelación más profunda y personal (franciscanos, beguinas, Erasmo y Moro, Juan de la Cruz).

De acuerdo con Auerbach y con la práctica del humanismo renacentista, sobre todo de Luis Vives, tan sólo una recuperación del canon desde su centro (los evangelios) y en su lengua original (griego, aunque también se perciban sus antecedentes hebreos), permitió que saltara la chispa de un impulso crítico sobre las tradiciones, el cual pudiera nutrirse de la cultura popular y su contraste con el discurso oficial: la falsa solemnidad de la violencia sacralizada, en el rito y en la guerra; la inanidad de una jerarquía fundada en el pasado imperial y en el dominio actual; la vanidad del prestigio otorgado por el dinero o por las solas letras. El dialogismo en la literatura moderna tiene como primera fuente el relato dialógico de los evangelios, cada vez con mayor penetración, además de unos cuantos clásicos que hicieron uso de la parodia (Aristófanes y Plauto, Apuleyo, Luciano o Petronio).

Quizás ahora sea posible asumir, al cabo de varias décadas comentando la teoría histórico-estética de Mijail Bajtín, que una fuente crucial del universo narrativo, el

perspectivismo y el estilo dialógico de Dostoievski⁴⁵⁴, en sintonía con el *Bildungsroman*, a través de una larga y diversa tradición, eran los relatos evangélicos. Después de ser expulsada por el platonismo, el feudalismo, el (neo)clasicismo, y haber recorrido un periplo secular que atraviesa todas las ideologías de occidente, la literatura de “vestidos sucios” (junto con el propio relato de Marcos, el “evangelio feo”) nos ayuda a entrar de otro modo en la presencia del Misterio: en la integridad del ser vulnerable, con el amor y con el humor.

Ama, y no hagas la guerra

Hay que ampliar el foco para no sobrevalorar el influjo del periodo medieval sobre nuestras culturas, ni para echar las consideraciones de Frye en saco roto. La historia de la tradición occidental nos proporciona algunas pistas para considerar el proceso de las relaciones entre los géneros de lo sagrado y lo profano con mayor detenimiento. Aquello que era rechazado como profano por los códigos teocráticos de pureza, fue una y otra vez introducido por formas diversas de representar las relaciones entre los seres humanos y la divinidad, las cuales se fundaban lejanamente en los evangelios (p.ej. la mitología del Santo Grial), y de modo más cercano en otros *topoi* de la tradición bíblica.

Por el lado de la guerra, el rechazo evangélico a toda manifestación violenta de lo sagrado no impidió que las connivencias tácitas entre la teocracia y el feudalismo, entre el orden de los *bellatores* y el de los *curatores*, se reflejasen en una re-simbolización de la violencia sagrada. Mucho antes del, así llamado, neopaganismo decimonónico (Byron, Nietzsche), la imaginación caballeresca salta por encima de los evangelios para consagrar de nuevo la guerra bajo el epígrafe de la *crusada*, con el fin declarado de propiciar la cohesión entre ambos estamentos (clero y nobleza), así como entre el poder papal y el imperio o las monarquías incipientes. Las figuras de

⁴⁵⁴ Cf. MIJAIL BAJTÍN, *Problemas de la poética de Dostoievski*, 190 y 200. “Dostoievski se vinculaba con las variantes de la menipea clásica, ante todo, a través de la literatura cristiana antigua, es decir, a través de los *evangelios*, *apocalipsis*, *hagiografías*, etc., pero, además, sin duda conoció los ejemplos clásicos de la menipea antigua” *ibid.* 200.

Roland, el Mio Cid, Arthur; la materia fantástica de Bretaña, Francia y Roma que alimenta la imaginación caballerescas, incluso sus nombres legendarios, podrían ser mejor comprendidas si pusiéramos en el trasfondo los libros narrativos de la Biblia que relatan los hechos maravillosos de jueces, profetas y reyes, así como la melancolía generada por la corrupción de los tiempos en el espíritu de la Historia Deuteronomista (Josué, Jueces, 1 y 2 Samuel, 1 y 2 Reyes).

Por el lado del amor, la representación de las relaciones eróticas estaba gravemente *herida*, a causa de la condena teológica del placer; aunque el testimonio ofrecido por el Cantar de los Cantares, junto con la lectura de místicos y humanistas (las beguinas, Juan de la Cruz, Fray Luis de León), nos hayan abierto siempre la puerta para comprender algunos aspectos de ese misterioso afán que reúne a los sexos y trastorna los géneros construidos por el patriarcado, a través de la mezcla interétnica e interclasista, el intercambio de roles, el don gratuito de la vida⁴⁵⁵. No otro es el tema del Cantar. Sin embargo, la historia típica del *romance* desde *Tristán e Isolda*⁴⁵⁶ consiste en una mitificación del dolor asociado al placer, como si la libertad de los amantes hubiera de ser castigada por un agente destructor: la mano impersonal de un falso misterio. “Tal vez el patriarcado –sugiere Carol Gilligan- al establecer una jerarquía en la esencia de la intimidad, es trágico de forma intrínseca”⁴⁵⁷.

Lo que se hace explícito en la mayoría de las destrucciones repetitivas, gracias a aquellos autores que denuncian las raíces sociales y metafísicas del mal moral en cada una de sus exploraciones antropológicas, como Shakespeare (*Otelo*, *Romeo y Julieta*, *La tempestad*, incluso *El sueño de una noche de verano*)⁴⁵⁸, Manzoni,

⁴⁵⁵ Vid. el hermoso ensayo de CAROL GILLIGAN, *El nacimiento del placer: Una nueva geografía del amor*, Barcelona, Paidós, 2003, precedido por una crítica del mito.

⁴⁵⁶ Vid. sobre la mitología occidental del amor cortés –antecedida por la literatura hispanoárabe: el tratado de IBN HAZM, la poesía de IBN ZAYDUN-, la espléndida obra de DENIS DE ROUGEMONT, *El amor y Occidente*, cit.

⁴⁵⁷ GILLIGAN, *El nacimiento del placer*, 21.

⁴⁵⁸ *El sueño de una noche de verano* representa las relaciones igualitarias entre mujer y varón por medio de una alegoría, que la crítica ha reconocido inspirada por la novela *El asno de oro* y, especialmente, con el relato inserto de *Psique y Cupido*. Vid. GILLIGAN, *El nacimiento del placer*, 31ss. quien interpreta “el mito [de Psique y Cupido] como un mapa codificado de resistencia que nos enseña a escapar de la tragedia de Edipo; una forma de romper el ciclo patriarcal” *ibid.* 33. El propio FRYE, en *The Secular Scripture*, trata sobre el influjo de la novela griega en las comedias de Shakespeare, pero también en los dramas que tienen por motivo un trauma familiar (incesto, celos, etc.).

Dostoievski, las hermanas Brönte, Unamuno, Thomas Mann, Virginia Woolf, Marguerite Duras, García Márquez, Laura Esquivel o Laura Restrepo, es que esa fatalidad tenía una trama añadida, subrepticia: la búsqueda de comunión entre los amantes no es sólo una enajenación, ni atenta únicamente contra los esquemas iusnaturalistas de lo sagrado –la clasificación de los géneros como especies-, sino que amenaza la legitimidad de las estructuras, a pesar de la aparente debilidad de dos personas en medio de la vorágine. Traspasa las fronteras que habían demarcado los géneros, las castas y las jerarquías, aunque/porque se orienta a la consumación de la *agapē*⁴⁵⁹: la comunidad y la igualdad entre los diferentes⁴⁶⁰.

En una carta encíclica que retoma las dos fuentes de la tradición occidental, bíblica y clásica, no para oponerlas como lo sagrado a lo profano, sino para interpretar mejor el caudal de nuestro mundo vital común, Ratzinger explica la síntesis cristiana con sentido autocrítico. Responde a la cuestión sobre si el *eros* estaría excluido del ser de Cristo y de los cristianos, por su conflicto con la *agapē*, como me decía un maestro biblista, hasta el punto de rechazar con gesto asqueado cualquier comentario erótico sobre los evangelios. No me suspendió *a divinis* de milagro.

A menudo, en el debate filosófico y teológico, estas distinciones se han radicalizado hasta el punto de contraponerse entre sí: lo típicamente cristiano sería el amor descendente, oblativo, la *agapē* precisamente; la cultura no cristiana, por el contrario, sobre todo la griega, se caracterizaría por el amor ascendente, vehemente y posesivo, es decir, el *eros*. Si se llevara al extremo este antagonismo, la esencia del cristianismo quedaría desvinculada de las relaciones vitales fundamentales de la existencia humana y constituiría un mundo del todo singular, que tal vez podría considerarse admirable, pero netamente apartado del conjunto de la vida humana. En realidad, *eros* y *agapē* —amor ascendente y amor descendente— nunca llegan a separarse completamente. Cuanto más encuentran ambos, aunque en diversa medida, la justa unidad en la

⁴⁵⁹ Vid. el proceso descrito por BENEDICTO XVI, *Deus caritas est* en la primera parte de la carta: desde el *eros* hacia la *agapē*. Su inspiración, además de los evangelios, puede encontrarse en la obra de ANDERS NYGREN, *Eros y Agapé* (1930-36), en la cual el humanista sueco concluye que tan sólo la *agapē* puede ser considerado un sentimiento cristiano, a diferencia del *eros* clásico. Por el contrario, la carta de BENEDICTO integra ambas dimensiones en un proceso histórico de aprendizaje entre los amantes.

⁴⁶⁰ Tanto es así que la cultura burguesa hará todo lo posible por someterla de nuevo al orden, a través de los “géneros lacrimógenos”, vid. JOAQUÍN J. MARTÍNEZ SÁNCHEZ, “La comedia sentimental”, cit.

única realidad del amor, tanto mejor se realiza la verdadera esencia del amor en general. Si bien el *eros* inicialmente es sobre todo vehemente, ascendente —fascinación por la gran promesa de felicidad—, al aproximarse la persona al otro se planteará cada vez menos cuestiones sobre sí misma, para buscar cada vez más la felicidad del otro, se preocupará de él, se entregará y deseará «ser para» el otro⁴⁶¹.

Tomemos como ejemplo una escena delicadamente erótica del evangelio de Marcos (Mc 14, 3-9). ¿No pudo Jesús sentir el impacto emotivo de que una mujer enamorada se arriesgara a la vergüenza pública para ungirle y acariciarle, a pesar de una audiencia refractaria a tal expresión de “algo más que afecto”, precisamente cuando su vida estaba a punto de ser secuestrada y cortada? Su respuesta a la mujer no es el rechazo, sino todo lo contrario: una compartida queja contra el poder homicida y una viva demanda de que la *memoria de ella* (Mc 14, 9) no sea olvidada ni manipulada.

Hay que discernir con generosidad, sea cual sea nuestro estatus y nuestro estilo vital. El odio contra la vida no es parte del *banquete* cristiano ni de una ética humanista. Marcos interpreta la escena correctamente cuando presenta a Judas como un agente del odio y el repudio, justo después de ese acontecimiento, de donde sale para traicionar a Jesús (Mc 14, 10). El sólo hecho de nombrar lo erótico se juzga escandalosamente profano, merecedor de muerte, como si no pudiera la atracción orientarse a la comunión, el *eros* con la *agapē*. Como si no fuéramos humanos.

Si lo que se pretende es evitar la especulación sobre una “vida oculta” de Jesús, la negación de la evidencia en el texto evangélico de poco serviría. De acuerdo con los evangelios, el hecho de que Jesús no llegara a consumir el *eros* en su vida narrada, ni en realidad tuviera tiempo para el romance o el matrimonio, es un signo con un doble sentido. Fue realmente secuestrado y asesinado contra su voluntad y contra cualquier voluntad buena, lo que a veces olvidamos debajo de muchas capas teológicas. Su vida fue frustrada entre la juventud y la madurez, como la de otras muchas víctimas de la violencia. Pero la plenitud de su amor se expresa superando prejuicios y fronteras

⁴⁶¹ BENEDICTO XVI, *Dios es amor*, 7.

(como canta Juan de la Cruz), a lo largo de un camino clara y llanamente orientado hacia la Última Cena, es decir, hacia el signo, antes prefigurado en otros, que reúne con plena consciencia a todos quienes estaban con él, sin discriminación: *el eros con la agapē*, la carne humana y el Espíritu divino. Nuestra memoria de Jesús, con mayor densidad aún que su vida narrada, es el acto de su entrega por amor a la humanidad, en presente eterno.

¿Qué relación –si hay alguna- tienen los evangelios con los géneros de la novela moderna que han tematizado de manera explícita el aprendizaje? ¿No puede haber algo o mucho de verdad en la estructura del *romance* que narra la búsqueda del eros y la consumación de la agapē? ¿No era ése un elemento fundamental en muchas de las historias que cruzan los evangelios, para culminar en el encuentro con Jesús?

La irrupción y el lento desarrollo de la novela moderna han sido explicados esquemáticamente como resultado del continuo ascenso de la burguesía en Europa desde el s. XII hasta la Revolución Francesa y el periodo revolucionario liberal, así como su inversión posterior a través de las revoluciones sociales, desde 1848. Pero el mismo Georg Lukács reconoce que el proceso histórico fue mucho más complejo que el relato mítico ofrecido por la historia hegeliana de la libertad o por el *Manifiesto comunista*. En la historia de la novela se representa algo más que la estructura social y mucho más que una *épica individual* del burgués: tiende un puente entre el pasado y el futuro, entre el humano viejo y el humano nuevo, gracias a la agencia activa (misteriosa, por su gratuidad) de la formación (*Bildung*) de la persona⁴⁶², en constante relación desde el seno de la madre: la necesidad de *apego* se transforma en deseo de unión.

El aprendizaje de cada persona y cada generación comienza por manifestarse con el color y la motivación del deseo subjetivo, pero adquiere toda la gama y las profundidades de la razón de amor, vivida en relaciones interpersonales que anticipan o aplazan la oportunidad de un encuentro inmerso en el Misterio, con la persona amada. Como resultado, el ser subjetivo se transforma en ser social: un humano

⁴⁶² Vid. el saludo de THOMAS MANN a GEORG LUKÁCS, “Prólogo” a la edición de *Goethe y su época* en sus *Obras completas*, VI, trad. de MANUEL SACRISTÁN, Barcelona, Grijalbo, 1968 (1964), 7-24 (23).

investido con la memoria de muchos. Pero el cuerpo deseante también se transforma en una realidad mística, capaz de solidaridad y de empatía hasta el extremo, si permanece *en el amor*, hasta vencer a la muerte.

III. Atención: la capacidad de escuchar

1. La relevancia de comunicar

Lo más natural, en un sentido metafórico, es el aprendizaje, sea cual fuere la naturaleza en que pensemos, sea humana o divina, angelical o extraterrestre, en tanto en cuanto vive en un mundo y ocurre en un contexto. En el ámbito de nuestra vida cotidiana, el ser humano aprende humanidad, en relación interpersonal, y desaprende los hábitos pseudodivinos (violencia y odio sagrados, ambición y acaparamiento heroicos, derecho de guerra, patriarcado, la prueba aniquiladora u ordalía y la ley del más fuerte). Si atendemos a las historias sagradas de las tradiciones, antes que a los dogmas, el ser divino ha aprendido a ser humano, a través del diálogo con la criatura en su situación existencial, radicalmente vulnerable.

La tensión inevitable, razonable, entre el consentimiento (entendimiento, consenso, comunión, en esa escala) y el contraste (extrañamiento, distanciamiento reflexivo, crítica), se refleja en el hecho de que la construcción siempre actual de los cánones sea un vaivén. No depende solamente de la producción cultural en una determinada época, sino de una historia de recepción viva y dinámica acerca de la tradición: las grandes obras, radicalmente singulares y comunes a la vez. Cada periodo histórico, en cada campo o esfera social de comunicación, transforma profundamente los cánones *porque* alberga distintos modelos de canon, correspondientes a las distintas culturas y personas que lo habitan. Tan sólo por la intersección entre ellos, como resultado de una comunicación permanente, problemática y reconciliadora, es posible reconocer sin imposiciones una fuente *koinē* de valor, internamente dinámica: el aprendizaje que ocurre en la persona viva.

La metafísica ha supuesto que la sustancia existe o que el ser es con independencia de sus relaciones, al menos hasta que, en época reciente, el personalismo ha convertido el discurso metafísico en una mística que reconoce el

símbolo último e irreductible de lo eterno en el rostro del otro vulnerable: el prójimo⁴⁶³. Las ciencias humanas y sociales han puesto más énfasis en el estudio de las mediaciones psíquicas, sociales, culturales o ideológicas por las que se construye lo sagrado de los símbolos, que en la comunicación misma. Es el momento oportuno de tomar en serio el valor de la comunicación como algo más que un protocolo en un sistema o un instrumento en una sociedad-red⁴⁶⁴.

Considero necesario resituar cualquier interacción en un marco mucho más amplio que el medio digital en nuestro tiempo, que la escritura desde hace unos pocos miles de años, e incluso que la cultura oral como un opuesto de la cultura oficial. En cualquier espacio social y en cualquier acontecimiento, la comunicación reúne a una audiencia y hace posible un encuentro. Paradójicamente, cuando los medios son unilaterales (el discurso retórico, los *mass-media*), quien más beneficiado sale del encuentro es quien escucha, no quien predomina por medio de su discurso, puesto que *pierde la ocasión de aprender con el otro humano*. Es lo que podría ocurrir con este ensayo si sus lectores/as renunciaran a ejercer la crítica en el espacio público, aunque sólo por decirlo parezca situarme en el *mundo al revés*. ¿No es cierto que algunos ensayistas y creadores, como los oradores, huyen de la crítica? Pero en el revés del mundo se muestra el *canon de la vida* de un modo más libre y con menos complejos a nuestras espaldas (estructuras de dominio y sumisión, terror en vez de amor).

Por el contrario, el desarrollo humano ocurre cotidianamente a través de la relación materno-filial, en el juego entre pares o entre hermanos; en el trabajo compartido, con ayuda del cooperante mejor preparado; en la conversación, gracias a

⁴⁶³ MARTIN BUBER, *Yo y tú (Ich und Du)*, Madrid, Caparrós, 1993 (1922); *Diálogo: Elementos de lo interhumano. Distancia originaria y relación*, Barcelona, Riopiedras, 1997; EMMANUEL LÉVINAS, *Humanismo del otro hombre*, México, Siglo XXI, 1974.

⁴⁶⁴ “Mi propuesta teórica es que la cultura de la sociedad red global es una cultura de protocolos que permiten la comunicación entre diferentes culturas sobre la base no necesariamente de valores compartidos, sino de compartir el valor de la comunicación. Esto quiere decir que la nueva cultura no está basada en el contenido, sino en el proceso” M. CASTELLS, “Informacionalismo, redes y sociedad red”, en id. (ed.), *La sociedad red: Una visión global*, Madrid, Alianza, 2004, 27-73 (69). Aunque con otras connotaciones, en este libro subrayo el valor de la comunicación en sí misma: la forma del contenido es tan relevante como los contenidos mismos. Somos personas en relación y memoria que permanece.

la manifestación íntima de un amigo o una amiga; o en un *blog* donde las personas se invitan a participar de la vida narrada, en creciente reciprocidad, a través de un relato donde somos agentes reales, además de virtuales.

2. Las antinomias del sentido común

En coherencia con este ensayo, me parece necesario un discernimiento de las distintas formas con que es posible, en nuestras historias de vida, aprender a ser humanos. Puedo hacer uso de un método aproximativo que ha servido al pensamiento teórico desde Platón y Aristóteles hasta Kant y Hegel: un intento de solución a las antinomias que la cultura actual deja insolubles, por falta de reflexividad.

La relación interpersonal que *parece* antinómica, se sirve de:

la ciencia	y la imaginación
la actuación de narraciones	y su interpretación
la capacidad de hablar	la capacidad de escuchar
la ficción de un futuro viable	la anticipación de una realidad última
las formas en que el lenguaje religioso puede iluminar el mundo compartido	
y la razón terapéutica puede sanar la fe (auto)látrica	
conocimiento	técnica
teoría	práctica
religión	mística
cultura escrita	cultura oral
sociedad	comunidad
sistema	crítica
etc.	

No basta con afirmar que algunos o todos los elementos de las antinomias son falsos, por medio de una lógica abstracta. He intentado investigar cada una de esas formas como medios de un aprendizaje que ha dejado memoria, porque se ha

realizado en la historia. Son tendencias dinámicas que van a dar a la mar, que es el *vivir*.

Si examinamos las antinomias aparentes, enseguida notamos que se han combinado de diversas maneras en la historia de las mentalidades, antiguas o contemporáneas. La ciencia hace uso de hipótesis; la razón está necesitada de crítica a causa de un *ethos* irracional, cuando se niega a dialogar sobre su sentido ético; lo mismo que la religión cuando oculta sus fuentes: en la gratuidad mística, al servicio de las personas concretas. La sociedad es siempre de nuevo re-construida en las comunidades. Durante el análisis de las “primeras formas” en el desarrollo infantil comprobaremos que las antinomias son de otro estilo que en los sistemas formales o filosóficos. Ocurren en las relaciones sociales, sin romperlas. Pueden colaborar en el proceso de co-aprendizaje entre ambos interlocutores.

La crítica se dirige a la ideología y no tendría sentido sin ella. Pero la función de la crítica y la construcción de una ideología llegan a confundirse cuando la crítica se hace ideológica; es decir, cuando su negatividad no es coyuntural, sino que está al servicio de una estrategia de poder, violencia o subordinación. Tanto el poder individual como la soberanía de un colectivo han recurrido a la ideología crítica contra sus enemigos: p.ej., Platón y Popper, el marxismo y el liberalismo, la teocracia y el cesaropapismo.

Las formas de aprender nos sitúan en relación desde el principio hasta el final. Somos aprendices en común, a través de un proceso histórico y transcultural, cuyo fondo y forma es el amor que reconoce la presencia del Misterio en el otro ser humano. Sólo es deseable *para todos* un mundo donde no haya amos ni esclavos; ni poder absoluto, ni soberanía de una parte sobre el todo.

Valores existenciales

No es casual que haya evitado situar en esa tabla incompleta de sentidos comunes, en implicación mutua, aquellos valores que nos exigen una opción existencial: verdad o mentira, diálogo o monólogo/dialéctica, memoria u olvido, placer o dolor, bien o mal, vida o muerte, ser vivo o cosa inanimada, persona o mundo

impersonal (sistema), violencia o resistencia/vulnerabilidad, perdón o resentimiento, sinceridad o doblez, amor u odio. Entre ambos términos no hay con-fusión posible.

Sólo con enumerarlos se hace visible que la racionalización de lo sagrado por los discursos de la ciencia, la ética y la estética modernas no había puesto en cuestión un orden inmanente/trascendente a favor de la vida. Ese trasfondo no está dado en la estructura del lenguaje de modo inconsciente, sino que se comunica en forma de experiencia, a través de las narraciones. El así llamado pensamiento *posmetafísico* no se opone a la vida, excepto cuando se haya instituido como ideología, lo que sabremos por experiencia. En todo caso, aquellas ideologías que pretendieron destruir ese trasfondo en una situación de crisis agravada hasta el paroxismo colectivo, se han convertido en signo razonable de lo siniestro, tanto en la memoria todavía actual, como en la historia compartida por diversas culturas: el nazismo y el fascismo, el modelo soviético, el neoliberalismo o el darwinismo social. Representan el aspecto negativo, inhibitorio, del aprendizaje histórico.

La argumentación acerca de la verdad y la falsedad (ciencia), de la rectitud o incorrección moral (ética y derecho) o del valor estético (poeticidad, belleza, autenticidad), deja latente una búsqueda común de sentido mucho más amplia. El terreno de la decisión personal (las opciones *trascendentales*) también se elabora en el diálogo, pero no ocurre en esferas especializadas del saber, sino en la vida cotidiana. Para distinguir entre amor y odio, la rivalidad mimética y la comunión mística, la persona vulnerable y el mundo impersonal, necesitamos haber vivido.

El marco donde se transmite la experiencia acerca del trato amante a la persona, el cuidado del ser vivo, la rehabilitación para hacer posible el perdón y la relación con el Misterio sin doblez, es la práctica de rituales comunitarios donde actuamos/interpretamos reflexivamente una vida narrada, la propia y la ajena: historias sagradas, dramas, confesiones, la conversación íntima, el rito de la lectura. Lo cual no excluye la comicidad y el diálogo, como ha ocurrido en la farsa de una solemnidad prescrita para silenciar a las víctimas.

Mundo y persona

¿Por qué separar mundo y persona, sistema y ser humano? ¿No somos partes de un ecosistema? ¿No estaríamos reeditando, de esa manera, una dialéctica entre el yo y el objeto? ¿O es que *lo* Todo se deja absorber por la subjetividad que desea, actúa, conoce? Desde luego, no es mi intención.

La voluntad idealista de dominar el universo fue satirizada por Marx en la figura de los héroes burgueses: Narcisos grandilocuentes y sentimentales, ajenos al sufrimiento de la masa, quienes se presentaban so capa de lo sublime para solicitar admiración. Pero también el Marx *estratégico* era un alienado incapaz de concebir el amor entre personas de distintas clases sociales. A pesar de su composición rocambolesca, los *Misterios de París* podrían estar más enraizados en la común humanidad que el *Manifiesto comunista*⁴⁶⁵. Marx y el capitalismo (Nietzsche, Malthus, etc.) coinciden en mecanizar el sacrificio de los débiles y de los vencidos bajo el disfraz de un sistema perfecto: son ideologías que programan *realmente lo siniestro*.

La física cuántica ha *roto el plano* de la física de Newton, la cual fue utilizada como prueba cosmológica de la existencia divina, en lugar de Ptolomeo, al menos hasta 1755, y todavía hoy en algunos discursos. Ha demostrado eso que las quejas de Job nos venían sugiriendo desde el s. IV a. C.: el orden del cosmos no es sagrado. No hay una *ley natural de la retribución*, porque no existe *el orden perfecto*. El “juicio sintético a priori” sigue captando la estructura del mundo físico por medio de la matemática, aunque sea la lógica de probabilidades, a la caza del *bosón de Higgs*, en un laboratorio que reproduce las condiciones dadas al comienzo del universo. Pero la inteligencia humana se ve obligada a tal extremo de tensión para captar lo objetivo que cualquier analogía de la ley natural con la vida cotidiana se ha vuelto arbitraria, tanto como los códigos de pureza que habíamos fabricado bajo el pretexto de “lo natural”: especies puras e impuras.

⁴⁶⁵ Con permiso de UMBERTO ECO, quien ha analizado la estructura ideológica del folletín, *El superhombre de masas: Retórica e ideología en la novela popular*, Barcelona, Lumen, 1995.

La estructura del cosmos ya no es imagen de la razón supuestamente “natural” ni de lo razonable en el mundo social, la cual se sostiene sobre otras metáforas de lo cotidiano. Tendremos que consentir en cuáles. Hans Küng habla de la música, como mucho antes hizo Platón. Jesús, el de Nazaret, nos propone las parábolas, donde el término de comparación no es un orden perfecto, sino la pequeñez de la semilla que se desarrolla hasta convertirse en árbol o el comportamiento de una mujer que hace fermentar la masa con un mínimo gramo de levadura, y con sus manos.

En el mundo de la vida cotidiana siguen funcionando las alegorías sobre el mundo natural: la violencia de los volcanes o la fiereza de los leones y la nobleza de los toros, que no respetan el trapo rojo. Dominan por un impulso irreprimible. Pero esos restos de una fanfarria cada vez más lejana han sido sustituidos por el sentido común que se fragua en la intimidad, tan denostada por los héroes en la épica y por los personajes ambiciosos en las novelas. El símbolo de lo más común al ser humano son las relaciones interpersonales y la equidad entre quienes se relacionan, incluso cuando tratamos con seres vivos no humanos.

No es posible identificar al ser humano ni a Dios con la unidad del mundo, ni con su origen, ni aun siquiera con su teleología. ¿Ha creado una divinidad el cosmos para destruirlo a cada paso, como un héroe del mercado financiero que dilapida capitales en cada crisis de recesión y expansión, en aras de un mítico crecimiento *contra el desarrollo humano*? Es uno de los argumentos más razonables para ser ateos, durante una época de transición entre el paradigma de “el cosmos, primer análogo del Misterio” y otras metáforas que asustan tanto a los poderosos como a Newton le inquietaría la física cuántica: el valor de lo pequeño, la vulnerabilidad humana, la exigencia de cuidado.

La persona viva, en cualquier ser vivo, pero de modo específico y consciente en los seres humanos, ya no se manifiesta por medio de las catástrofes o los desastres humanitarios, ni por efecto de la selección natural del más fuerte o el mejor adaptado. Mucho antes que Darwin formulara una teoría razonable de la evolución *natural*, ya existía el darwinismo social. Desde hace milenios era usado para legitimar un dominio *cultural*: el rey tigre, el señor león, el varón y el noble con sus consejeros animalescos,

filósofos o científicos, quienes fabrican *kyriodiceas* o teodiceas para legitimar su predominio.

La sociedad no puede imitar el *cosmos*, sin traicionar a la *persona*. En el mundo greco-romano, la metafísica acerca de una divinidad impasible, a imagen de los astros, denigraba a quienes pasan y padecen por este mundo. Los modelos naturalistas de hoy tratan a las víctimas de la iniquidad global como un resto olvidable de la *sagrada evolución*. La investigación analítica nos podría proporcionar los medios para sintetizar un átomo, el más simple (helio, hidrógeno), como hace centenares de miles de años conseguimos usar el fuego. Pero no podemos seguir quemando nuestro hogar por medio de una economía (anti)natural, que se complace en la destrucción de este planeta, ni arrojar al fuego la vida de un semejante. Razonemos.

Lo que nos cuentan las vidas narradas ha sido indirectamente refrendado por la física cuántica y por la teoría de la evolución. Ni la evolución natural ni un progreso *mecánico* explican el desarrollo humano, que ocurre gracias a la búsqueda común de la verdad, a través del diálogo y el amor a la vida, donde reconocemos cotidianamente una fuente misteriosa de sentido. La semejanza (heb. *selem* ~ \lrcorner , \complement , , Gn 1, 27; gr. *analogía*: Platón, Aristóteles) de la *persona viva*, que tiene un rostro, una sensibilidad y plantea una exigencia infinita de respeto, cuidado y amor, hay que buscarla en la persona humana. La *imitación posible de la persona en la persona* pasa a través de un relato de aprendizaje logrado por la mera convivencia, aunque no de forma “automática”. Ya hemos visto por qué: entre la violencia y el amor, el daño y el cuidado, la impersonalidad del mundo y la vulnerabilidad humana, no hay confusión posible.

El diálogo con los otros seres nos hace parientes del Misterio que ama a todo ser tal como es, en la medida que nos hacemos más humanos: más justos con los otros, más profundos en la ternura, en vez de una caricia coyuntural, más comprensivos de la vida narrada o intuida, más abiertos, a pesar de la vulnerabilidad, y más dispuestos a “empezar de nuevo” (es decir, perdonar), más amantes en acto, hasta donde es posible, hasta una pasividad impuesta y un grito inapagable: en la roca de Prometeo, en Getsemaní o en el Calvario. El más allá del querer, el saber y el vivir limitados sólo

es posible para otra *naturaleza*, dicho sea también como metáfora: ser resucitado, resucitar. Pero el símbolo que la describe –o que la oculta- eres Tú.

Entre la maduración natural y el aprendizaje cultural: el desarrollo humano

A través de las vidas narradas descubrimos la *Gestalt* de un aprendizaje insoslayable sobre la condición humana, que empieza por manifestar en cada ser una maduración evolutiva o un desarrollo *ontogenético*, aunque condicionado desde su origen *filogenético* por la cultura, antes incluso que el homo sapiens viviera en la tierra:

[...] La evolución de la mente homínida está ligada al desarrollo de una forma de vida en la que la “realidad” está representada por un simbolismo compartido por los miembros de una comunidad cultural donde una forma de vida técnico-social es a la vez organizada y construida en términos de ese simbolismo. Este modo simbólico no sólo es compartido por una comunidad, sino conservado, elaborado y pasado a generaciones sucesivas que, a través de esta transmisión, continúan manteniendo la identidad y la forma de vida de la cultura.

En este sentido, la cultura es *superorgánica*. Pero también da forma a las mentes de los individuos. Su expresión individual es sustancial con la creación de significado, es decir, la asignación de significados a cosas en distintos contextos y en particulares ocasiones. La creación del significado supone situar los encuentros con el mundo en sus contextos culturales apropiados para saber “de qué se trata” [...] Es éste carácter situado de los significados lo que asegura su negociabilidad y, en último término, su comunicabilidad ⁴⁶⁶.

El aprendizaje no se detiene en la adolescencia más que por la perspectiva metodológica de un observador. Continúa desplegándose a través de las formas variadísimas del desarrollo humano, las cuales pueden identificarse como géneros discursivos y esferas sociales de comunicación: cada familia, cada comunidad, un oficio, una ciudad, una obra. Tal desarrollo no consiste tanto en un programa genético, cuanto en una continua y disponible interacción con unas *comunidades de aprendizaje*

⁴⁶⁶ JEROME BRUNER, *La educación, puerta de la cultura* (The Culture of Education), Madrid, Visor, 1997, 21. Los ecos de la hermenéutica, GADAMER o RICOEUR, son evidentes.

que comparten procesos y una cultura que puede nutrirse de ellos, para que sirvan al bien común.

Si adoptamos una postura reflexiva ante la pluralidad de las formas posibles y reales identificaremos un *proceso conjunto del aprendizaje histórico*, cuyo horizonte no puede renunciar a la globalidad, ni a la trascendencia más allá del propio interés, sin convertirse en alguna especie de regresión hacia la inmadurez del propio desarrollo. Las consecuencias ambivalentes de la vida en sociedad ya nos son conocidas: la interdependencia en una sociedad multiplica los males y los bienes, que no pueden considerarse aisladamente; el efecto sobre el desarrollo de otros nos hace responsables más allá del principio de autonomía. Dentro de ese marco significativo, actúan tanto la razón como la revelación: a través de la inmanencia de un discurso argumentativo que descubre causas y límites; o por medio de la inmanencia/trascendencia del símbolo que revela el diálogo con la presencia del Misterio en una realidad no limitada.

3. El estado actual de la comunicación

Frente a un orden imperiosamente falso, como el que impusieron ayer los totalitarismos y hoy las reglas no escritas de la globalización económica, en distintos momentos de la historia común de la humanidad han surgido las condiciones para que se formara una esfera pública de opinión (*Öffentlichkeit*), donde fuera posible criticar la mentira institucionalizada y reconstruir los fundamentos de la comunicación, más allá del mero consenso entre intereses egoístas en continua rivalidad.

La historia de las religiones transculturales (hinduismo, budismo; judaísmo, cristianismo; Islam, bahaíes) es inseparable de una crítica profunda a las tradiciones y la propuesta de un nuevo orden, otra praxis y otra imagen del mundo como respuesta a las crisis. La “ilustración” profética y mosaica (es decir, antes y después del exilio,

cuando se compone la Torá) ⁴⁶⁷ es prácticamente simultánea con una profunda renovación de las tradiciones en todo el planeta, durante un “tiempo axial” (Jaspers) ⁴⁶⁸: el confucianismo, el budismo, la “ilustración griega” frente a los mitos aristocráticos.

El surgimiento del Islam para relacionar al ser humano con el Misterio por medio de una crítica a los cultos de posesión, cuando los chamanes en su cultura se habían “desintegrado”; la expansión del cristianismo en conflicto directo con las figuras de la *Herrschaft* en el imperio romano y en los imperialismos subsecuentes (incluida la teocracia medieval), fueron mucho más relevantes de lo que hoy alcanzamos a recordar.

El penúltimo episodio consistió en la fundamentación de la democracia y del estado social de derecho a partir de las demandas de la burguesía ilustrada, desde el s. XVIII hasta los años sesenta del pasado siglo, en cuyo marco se inscriben los movimientos sociales que han colaborado en la gestación, al menos, de un principio regulativo frente a la razón instrumental, ordenada al dominio global del planeta: derechos humanos, civiles, sociales, económicos y ecológicos. Cada uno de esos momentos cardiales de apertura en el espíritu personal y en el espacio público se ha caracterizado por su expresividad: una expansión de la palabra, una generación de prácticas simbólicas que permiten reinterpretar los símbolos tradicionales, es decir, la manifestación conjunta de la libertad de expresión y de la libertad religiosa.

Ahora bien, la imagen fabricada por las películas de héroes y, mucho antes, por las biografías de base retórica o por los historiadores más “científicos”, donde los protagonistas aparecen dando discursos, es otra de esas grandes mentiras que ocultan la fibra de los cambios sociales. Si se hubieran limitado a su faceta de oradores, no habrían podido comunicar más que motivos para determinadas decisiones, pero se habrían quedado sin conocer tanto la respuesta de su audiencia como el efecto de sus discursos en el decurso de la vida (en el trabajo satisfactorio o denigrante, autónomo y cooperativo, o lo contrario; en la participación política o en su

⁴⁶⁷ Vid. en esa línea JOSEPH RATZINGER (BENEDICTO XVI), *Fe, verdad y tolerancia: El cristianismo y las religiones del mundo*, Salamanca, Sígueme, 2005 (2003).

⁴⁶⁸ Vid. KARL JASPERS, *Los grandes filósofos. Los hombres decisivos: Sócrates - Buda - Confucio - Jesús*, Madrid, Alianza, 1993 (1957).

inhibición; en una vida más libre de las necesidades y más longeva o en una vida amenazada). En consecuencia, habrían tenido que repetir siempre la misma palabra, como saben los expertos en cibernética. Lo peor es que, en determinados sectores de la cultura, era lo que se esperaba de ellos.

La comunicación sólo puede ser real si es bilateral o multilateral. Tiene que ser manipulada ideológicamente para que no lo parezca⁴⁶⁹. El comienzo de una *nueva creación* (*kainē ktisis*) sólo puede ocurrir en la multitud de situaciones dialógicas, mientras la sed de verdad y de justicia no se convierta en una garganta insaciable de dominio, ni sus portadores hagan uso de los medios de control social que antes les impedían hablar y actuar para impedirselo a otros. El proceso de apertura a una nueva *Öffentlichkeit* comienza por ser privado e íntimo, en la familia, en una comunidad plural, en pequeñas sociedades (secretas a la fuerza, no por espíritu sectario) donde la persona crece en humanidad (*Humanität*), como relata Habermas durante su reconstrucción teórica de la opinión pública, cuando describe las estructuras de la comunicación ciudadana. Uno de los leit-motiv de su análisis es la inversión de los términos con que funcionaba el discurso totalitario, en palabras de Hobbes: *auctoritas non veritas facit legem*, en otro principio sustancialmente diverso: *veritas non auctoritas facit legem*⁴⁷⁰.

El intercambio incesante de correos, la expresión personal en forma de “publicidad literaria” o artística, la demanda de una humanidad real en la intimidad, que ocurrieron a finales del s. XVIII, están volviendo a ocurrir, en un espacio global, a través de las nuevas tecnologías: el lenguaje del e-mail y del teléfono móvil, la blogosfera, el interés multiplicado por las vidas de los otros en forma de reality-show o, de un modo muy distinto, como *Bildungsroman*. Las artes audiovisuales, desde el cine,

⁴⁶⁹ El caso que más he comentado en este ensayo es el de los evangelios. ¿Era Jesús un orador? ¿No son los dichos de Jesús más apropiados para compartir en una *intimidad pública*, dentro del marco de relaciones interpersonales? Tanto los evangelios sinópticos como Juan presentan a Jesús en permanente relación de diálogo. Vid. los rasgos de una espiritualidad dialógica reconstruidos a partir de los evangelios por FERNANDO RIVAS REBAQUE, *La experiencia espiritual de Jesús*, Madrid, San Pablo, 2005; CARLOS GONZÁLEZ VALLÉS, *Crecía en sabiduría*, Santander, Sal Terrae, 1998³; DOLORES ALEIXANDRE, *Contar a Jesús: Lectura orante de 24 textos del Evangelio*, Madrid, CCC, 2002².

⁴⁷⁰ HABERMAS, *Historia y crítica de la opinión pública: La transformación estructural de la vida pública* (Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft), Barcelona, Gustavo Gili, 1981 (1962), 91-92.

pasando por el diseño gráfico, a los anuncios comerciales, multiplican y magnifican las imágenes de la intimidad, en pugna con la representación del dominio, el dinero, la violencia o la *obscenidad*, como diría Baudrillard. No creo que sea sólo una cultura del simulacro (la “virtualidad real”), puesto que da lugar a relaciones más horizontales y a un reconocimiento del *prójimo ajeno*, a través de las redes de comunicación digital.

Sin embargo, para que cambie *el eje del mundo* es necesario que la predicación y la invitación exhibicionista a la intimidad puedan llenarse con una realidad *última*, que ha sido anunciada, pero no comprendida ni internalizada: “porque tuve hambre y me disteis de comer, tuve sed y me disteis de beber, era forastero y me acogisteis, estaba desnudo y me vestisteis, enfermo y me visitasteis, en la cárcel y acudisteis a mí” Mt 25, 35-36. La memoria de todos y cada uno es un asunto público, no sólo para ser expresado, sino para ser escuchado. Es una realidad irrebasable, sin la cual resultaría imposible *acercarse* a la verdad en su sentido pleno. No hay otro juicio final que la memoria eterna, si atendemos a nuestro propio “canon de la vida”. Comienza por un contraste de los testimonios que habían dominado el escenario del mundo como un foro romano, con la memoria olvidada de las víctimas en un *ágora nueva*, donde nunca más prevalezcan los agresores.

En esta fase de nuestro aprendizaje somos llamados a anticipar el final: escuchar a quienes aparecen poco en los medios de comunicación masiva, ni suelen tener acceso a las TICs. De otra manera no podremos cambiar la vida, superar las crisis, unir a los amantes, reunir a los amigos. La soledad del poderoso por no escuchar es tan infernal como la del abandonado, por no ser escuchado. Pero el sentido pleno de la justicia nos dice que será escuchado y que su parte en la verdad será reconocida. Por el contrario, el privilegiado sólo podría quedar libre de su infierno por una escucha comprendiente, que no puede dejar de afectarle a causa de su condición humana, como en el fondo sabía.

4. El valor de la escucha

Simone Weil se rebela contra un personalismo formal que pretendiera instituir un concepto de persona y sus derechos sin asumir la sensibilidad que rechaza el daño. Ese núcleo es el único que nos impide “dejar ciega a una persona”, puesto que no por estar ciega dejaría de ser persona. Más profundo que cualquier formalidad es el dolor o la ignominia que exigen ser escuchados, sin aplazamientos:

Cada vez que surge, desde el fondo del corazón humano, el lamento infantil que Cristo mismo no pudo contener: “¿Por qué se me hace daño?”, hay ciertamente injusticia [...] A excepción de la inteligencia, la única facultad humana verdaderamente interesada en la libertad pública de expresión es esa parte del corazón que grita contra el mal. Pero como no sabe expresarse, la libertad es poca cosa para ella. Primero se requiere que la educación pública sea tal que le proporcione, en la mayor medida posible, medios de expresión. Después se requiere un régimen, para la expresión pública de las opiniones, que esté menos definido por la libertad que por una atmósfera de silencio y de atención en la que ese grito débil y torpe pueda hacerse oír. Finalmente se requiere un sistema de instituciones que, en la mayor medida posible, ponga en las funciones de mando a los hombres capaces y deseosos de oírlo y entenderlo [...] Cuando la libertad de expresión se circunscribe de hecho a la libertad de propaganda [...], las únicas partes del alma humana que merecen expresarse no son libres como para hacerlo. O bien lo son en un grado infinitesimal, apenas algo más que en el sistema totalitario⁴⁷¹.

La autora lleva el argumento hasta rechinar contra sí mismo: “Lo que es sagrado, lejos de ser la persona, es lo que en un ser humano es impersonal”. Pero este escrito de Weil sobre “La persona y lo sagrado” (1942) es un alegato irónico contra la desgracia mitificada en las tragedias, a favor del desgraciado. Está redactado en un tono siempre demasiado grave o demasiado agudo, como un grito de *dolor audible*. Entre la ironía y el grito analiza cada uno de *los impedimentos que no nos han dejado escuchar* o hablar claramente, los cuales puedo reconocer en la relación con una persona bajo el efecto del trauma:

⁴⁷¹ SIMONE WEIL, *La persona y lo sagrado* (1942-1943), publicado por *Archipiélago*, 43 (2000), 79-103.

Escuchar a alguien es ponerse en su lugar mientras habla. Ponerse en el lugar de un ser cuya alma está mutilada por la desgracia o en peligro inminente de serlo es anonadar la propia alma. Es más difícil de lo que el suicidio lo sería para un niño contento de vivir. Por ello a los desgraciados no se les escucha. Están en el estado en el que se encontraría alguien a quien se le hubiera cortado la lengua y hubiera olvidado momentáneamente su lesión. Sus labios se agitan y ningún sonido llega a nuestros oídos. De ellos mismos se apodera rápidamente la impotencia en el uso del lenguaje, a causa de la certeza de no ser oídos.

La gracia que desborda las fronteras de los códigos de pureza y contaminación, hasta lo inaudible, puede rescatar a una persona desgraciada; a cada una de las personas. Somos más de lo que los valores instituidos por los sistemas económico y político pueden reconocer. Es lo que Weil contestaría al funcionalismo moral de Amartya Sen, el cual quizás admitiera la corrección.

Sólo la operación sobrenatural de la gracia hace que el alma pase a través de su propio anonadamiento hasta el lugar en el que se cosecha esa especie de atención, que es la única que permite estar atento a la verdad y a la desgracia. Es la misma para los dos objetos. Es una atención intensa, pura, sin móvil, gratuita, generosa. Y esa atención es amor.

El *poema en prosa* de Weil se ha convertido en práctica de la escucha a través de miles de personas dedicadas a la atención social. Probablemente fuera conocido por Carl Rogers. Pero una obsesión estética, aparentemente religiosa, por el anonadamiento, también puede provocar el efecto contrario: vivir con silenciador y perder la sensibilidad. Si lo sagrado fuera impersonal, entonces más valdría morir, para conocer el Misterio en persona; como decía otra mujer en la frontera, Teresa, bajo el peso de miles de años de patriarcado incommovible, despersonalizado.

Puede ser que la fascinación por lo sublime nos haya impedido valorar la capacidad llena de expresión que manifiestan muchos obreros en las fábricas o en los *sweatshops*, en los turnos de noche, en los empleos de riesgo, en los servicios mal gratificados, en cada uno de los campos de concentración que se consagraron al dios del Trabajo durante el pasado siglo, en los campos de refugiados sin refugio. Quien haya pasado por los polígonos industriales o por las fronteras entre el Norte y el Sur, sabe que nada puede acallar al que grita, ni retener al que denuncia una injusticia,

excepto por medio de una valla, una celda o una lápida. Pero son necesarios mediadores humanos, en forma de una sociedad-red que no deje huecos. Los lenguajes de la gracia son humanos, no angelicales. Las ideologías deforman esas armonías de manera desvergonzada. Por ejemplo, hoy nos dan discursos sobre la necesidad fatal que los países pobres tienen de explotar a los niños para asegurar su desarrollo económico, ¡igual que hicieron nuestros antepasados! Para soportar esa retórica, para que esas palabras tengan eco público, tienen que apoyarse sobre una teoría perversa del aprendizaje, camuflada de amarga religiosidad, que los niños de primaria (los que pueden estudiar) llaman la “ley del tubo”.

Simone Weil pasó varios años trabajando como obrera en la Francia de entreguerras. No sacrificó su vida por nada, es decir, no la sacrificó al dios Peón, ni a su par, el dios Patrón, sino por algo tan miserable como este cuerpo en que el Misterio ha querido hacerse personalmente comprensible. No es posible comprender la situación de las víctimas, ni mucho menos a los agresores, sin entrar en la realidad para desarrollar los sentidos de que somos capaces, a través del medio social en que ya se están expresando. Una *lengua cortada* no deja de comunicar lo que ha vivido, si estamos disponibles para entender sus símbolos, con ayuda de ese órgano que nos hemos dado: las grandes obras de la imaginación humana.

ÍNDICE

El canon de la vida: Poética del desarrollo humano 1

Prólogo 3

I. Las formas transculturales del aprendizaje 13

1. Primeras formas: Las operaciones narrativas 13

Ficción y suplantación 16

Imaginación y fantasía 21

Actuación e invención 61

De la infancia a la vida adulta: el desarrollo en perspectiva múltiple 80

2. Entre verdad y mentira: Las operaciones simbólicas 119

Crítica e ideología 121

Operaciones de la crítica 134

¿Todo es mentira? 148

Utopía en forma de parábola 160

Razón y evolución 184

3. Razón y revelación: Esquema del aprendizaje histórico 203

El siglo pedagógico 203

Esquema del aprendizaje histórico 206

La negación ideológica del aprendizaje: bipolarización 213

La humanidad común 221

El polo de la revelación 223

La naturalidad metafórica de la razón 228

Un diálogo que prescindiera de los simulacros 244

¿Justificación del mal? 246

Más allá de la mera credibilidad 254

II. Historicidad del canon 261

1. El contexto incluido 261

Lectura canónica y lectura contextual 261

Canonizar la historia para interpretar sus signos 263

Un canon alternativo 264

Autos de fe 268

Poligénesis 270

2. Perspectiva emic: Los cánones en proceso genético 271

Tradición viva 271

Formación de los géneros 272

El canon del aprendizaje y los cánones culturales 273

Canon abierto, cánones cerrados 275

3. Perspectiva etic: Sistemas e instituciones 277

El canon de la muchedumbre 280

Bibliotecas y antologías 282

El canon universitario 285

El canon del poder 287

El canon de los autores (y los críticos) modernos: la ruptura estética 291

Génesis y contradicciones de lo moderno 295

Canon mestizo 297

Canon *semper reformando*: el espacio público de opinión 300

4. Perspectiva meta: Los caminos de la sabiduría 304

5. El canon de las Escrituras: Pluralidad y ósmosis 307

Historia del evangelio feo 308

Poligénesis y polifonía en su contexto: la asamblea cristiana, el judaísmo postexílico 315

Un canon internamente diverso 317

El canon humano 323

Una historia canónica que consiste en aprendizaje: la razón de amor 326

6. La secularización del canon: Biblia, romance y novela 328

“Poderosas palabras”: ¿qué poder y qué palabras? 328

Nobles y clérigos 337

Ama, y no hagas la guerra 343

III. Atención: la capacidad de escuchar 349

1. La relevancia de comunicar 349

2. Las antinomias del sentido común 351

Valores existenciales 352

Mundo y persona 354

Entre la maduración natural y el aprendizaje cultural: el desarrollo humano 357

3. El estado actual de la comunicación 358

4. El valor de la escucha 362

ÍNDICE 365

