



EL VÉRTIGO DE LA RESPONSABILIDAD

Nunca como hoy ha tenido el hombre una conciencia tan clara de estar escribiendo la historia y, sin embargo, «una de las cosas más extrañas de esta época nuestra de democracia sin igual es que haya tanta gente tan decepcionada con la política convencional que ni siquiera se molesta en ir a votar»¹. Esta indiferencia convive con el hecho de que atravesamos momentos históricos importantes y fecundos, no sólo para Europa sino para el conjunto del planeta. Además de las transformaciones geopolíticas que hemos contemplado en los últimos lustros, Europa atraviesa hoy una situación delicada y se halla en un momento crítico en el que mirar hacia otro lado no sería responsable.

El 20 de febrero del 2005 España se pronunció a favor del Sí en el referéndum sobre el *Tratado por el que se establece una Constitución para Europa*. Después lo han hecho Francia y Holanda a favor del No y, como se preveía, el debate general (más allá de la adopción o no del *Tratado*) parece estar asegurado en el futuro. Las consecuencias van a ser, con toda seguridad, muy positivas, pues son varios los temas sobre los que debe reflexionarse hoy en el continente además de la cuestión del referéndum. El ingreso o no de Turquía en la UE, con tanto a favor como en contra, se ha convertido en un punto de discusión apasionante en el que todos nos jugamos mucho más que la entrada de otro Estado en la Unión, pues con ello se ponen sobre el tapete aspectos como el de los límites de la cultura europea, el respeto de los derechos humanos, o nuestra capacidad para constituir una verdadera sociedad multicultural (¡ojo, en este sentido, a las causas del No holandés!), además de otros asuntos relevantes de la geopolítica. Por otra parte, cuestiones tan candentes como la tensa relación con Estados Unidos, el debate sobre la laicidad y el papel

del Cristianismo, o los equilibrios para mantener los logros de un producto europeo como el Estado de bienestar, son algunos de los elementos que mantienen en plena efervescencia la necesidad de «pensar en Europa».

Desde la riqueza lingüística que ofrece la preposición, el título del monográfico «Pensar en Europa hoy» asume y celebra la ambigüedad de ese *en* para tener el espacio geográfico como objeto de la acción reflexiva a la vez que lugar, y por lo tanto también sujeto, en que se lleva a cabo el acto de pensar. Se trata pues de una reflexión, a un tiempo, *sobre y desde* Europa, pues a los europeos nos interesa pensar nuestro propio ser. Desde esta perspectiva, son los filósofos quienes, por definición, están constantemente pensando sobre las cosas y su devenir y no de cualquier modo, pues «el filosofar —como ha escrito Manuel Cruz— no se identifica con el pensar sin más, sino con el pensar *de una determinada manera*»². Un acto, éste de pensar, que, dicho sea de paso, no hemos querido limitar, como se verá, sólo al ámbito filosófico, aunque creemos que es justo empezar con él nuestra reflexión. Por eso este *Pliegos de Yuste* se inicia con la entrevista de Domingo Hernández al filósofo y Rector de la Universidad Autónoma de Madrid, Ángel Gabilondo, y se completa con otra entrevista al pensador, francés en este caso, Jacques Derrida, recientemente fallecido. Ángel Gabilondo es, por su doble condición de filósofo y educador, la persona ideal para abrir el número. El hecho de ocupar en la Universidad Autónoma de Madrid, en su cargo de Rector, una atalaya privilegiada desde la que otear el horizonte intelectual y educativo europeo, hacen de él un interlocutor ideal.

Pero porque «pensar no es monopolio de los filósofos»³, hemos querido que también interpreten la compleja realidad de la Europa actual otros pensadores. Están así Wilfried Martens, que, junto con la

socialista Rosa Díez, son las voces que, desde la política, acertadamente ponen el dedo en la llaga en dos de los problemas más acuciantes a los que se enfrenta hoy la encrucijada del pensamiento y la acción en Europa: la cuestión de la laicidad y el papel del pensamiento cristiano en Europa, por un lado, y la influencia del terrorismo, por otro, que ambos analizan respectivamente. Bronislaw Geremek, desde una perspectiva más intelectual, estudia el papel de la Democracia en Europa como germen de su posterior extensión hacia el resto del mundo. Completando dichos análisis, Alfonso Falero expone una detallada síntesis de la siempre vigente cuestión del papel de los intelectuales, relacionando especialmente los casos europeo y japonés. Además ahonda en el tema la traducción, del propio Falero, de una entrevista realizada a Jacques Derrida en 1984 en Japón, cuya versión a una lengua occidental estaba inédita hasta ahora y que nos permite rendir homenaje a uno de los pensadores europeos más influyentes de las últimas décadas.

Como escribió el teólogo Xabier Pikaza en el primer número de *Pliegos de Yuste*, «no queremos que en la definición de Europa se incluya una referencia cristiana como signo de poder o de supremacía de una verdad sobre las otras. Si Europa quiere ser cristiana ha de serlo sin decirlo, sin que los no cristianos se sientan discriminados»⁴. A pensar en Europa teniendo en cuenta esas coordenadas cristianas se dedican en este tercer monográfico, por un lado, el artículo ya mencionado de Wilfried Martens, que pasa revista al papel de pensadores influyentes del siglo pasado como Mounier, Maritain o el también recientemente fallecido Paul Ricoeur; por otro, el texto de Pedro Aullón de Haro en el que se alude a la figura de San Jerónimo como ejemplo del humanismo cristiano tan influyente en la historia de Europa, y, en tercer lugar, en la sección «Columna de Yuste», Hans Küng enfoca el tema del necesario diálogo con el Islam y los intentos de la ONU por establecer un acercamiento sentando las bases de una «ética mundial».

En la segunda parte de la revista, la historiadora Josefina Cuesta disecciona, en la sección «Memorias de Clío», el *Tratado* y, especialmente, los aspectos relativos a la economía y la cohesión social. Santiago Roncagliolo por su parte, en «La crítica», repasa la influencia de la inmigración en la narrativa española e inglesa de las últimas décadas. En «La tercera cultura», Blas Lahitte y Ortiz Oria ofrecen una aproximación al Psicoanálisis y Andoni Alonso e Iñaki Arzoz, en «Estéticas», dibujan

con original acierto el paisaje nuevo de la Política en los días de las nuevas tecnologías de la comunicación y sus consecuencias. La creación viene en este caso de la mano de una carta inédita de Miguel Hernández a Pablo Neruda, que presenta Asunción Escribano, y de los poetas Álvaro Valverde, Beatrijs Van Craennenbroeck, Philippe Jaccottet y Jesús Cabezas. Entre la información de la Fundación Academia Europea de Yuste destacan las evocaciones del fallecido José Luis Vega, profesor de Psicología de la Universidad de Salamanca, a cargo de los profesores José Luis Pinillos, Ursula Lehr y Andreas Kruse. El número se cierra con las habituales reseñas y un acercamiento a la figura relevante de Denis de Rougemont en la sección «Nuestros clásicos».

Con todo ello *Pliegos de Yuste* pretende contribuir a pensar en Europa. 2005 está siendo un año importante para la reflexión en Europa y sobre ella: las conmemoraciones de la II Guerra Mundial y el descubrimiento del Holocausto como realidad ineludible; el inicio del referéndum sobre el *Tratado*, con sus primeros resultados conocidos; la elección de un nuevo Papa y la reflexión sobre el Cristianismo en Europa y el mundo... Qué duda cabe que Europa es un proyecto tan necesario como discutible en su forma última y, por esa razón, el debate intelectual es urgente e inaplazable, sobre todo por parte de los intelectuales y quienes juegan algún tipo de papel en la cultura, ya que, como escribiera hace algunos años Garton Ash citando a Vaclav Havel, «el papel fundamental, incluso definitorio, del intelectual en la política es el de sostener el espejo»⁵. La sociedad europea debe sostener ahora ese espejo en el que puedan verse los políticos porque, aunque las decisiones deban tomarlas quienes nos gobiernan, la responsabilidad es de todos nosotros.

Notas

¹ *Mundo libre. Europa y Estados Unidos ante la crisis de Occidente*. Barcelona, Tusquets, 2005, p. 300.

² Manuel CRUZ, *La tarea de pensar*. Barcelona, Tusquets, 2004, p. 79.

³ Manuel CRUZ, *op. cit.*, p. 11.

⁴ «El Cristianismo y la identidad religiosa de Europa». *Pliegos de Yuste*, 1, noviembre 2003, p. 21.

⁵ Timothy GARTON ASH, *Historia del presente. Ensayos, retratos y crónicas de la Europa de los 90*. Barcelona, Tusquets, 2000, p. 197.



ENTREVISTA A ÁNGEL GABILONDO

Domingo Hernández Sánchez
Madrid, 17 de noviembre de 2004

Este número de Pliegos de Yuste lleva por título «Pensar en Europa hoy». Con ello no queremos aludir únicamente a Europa como algo que ha de pensarse, sino también como lugar de pensamiento y, en este sentido, remitir al pensamiento europeo contemporáneo. Por ello, y debido a la cercanía de su muerte, es difícil no comenzar recordando a Jacques Derrida, un autor, además, importante para tus propias teorías. ¿Qué pensaste cuando conociste la muerte de Derrida?

ÁG: En cierto modo, quien escribe parece también ir un poco despojándose de sí. Sé que es algo lamentable, pues se trata de una persona, pero la muerte de Derrida acabas pensándola como un fenómeno de sus propios escritos: esa idea del despojamiento, esa muerte que parece que se inserta en sus propios textos. Los franceses siempre mueren un poco literariamente. Piensa en Deleuze, que se arroja al vacío, buscando el aire, alguien que siempre se había empeñado en respirar. Antes de su muerte, si la hubiéramos pensado, podríamos habernos preguntado qué muerte le esperaríamos a Derrida: ¿un ataque de escritura?, ¿alguna letra que se inyectara en la sangre? Es esto mismo lo que hace que su propia muerte sea un texto de escritura, algo escrito, injertado en su propia vida. Pero también, en cierto modo, ese hecho fatal quizá nos libere del personaje para que atendamos directamente a los textos y a los libros. Derrida es un autor —si es que podemos llamarle *autor* (él se enfadaría)— muy desigual, muy desigual en el sentido de que tiene textos extraordinarios, otros más ocasionales... Él sostenía que había que publicarlo todo, y en cierto modo diría que su muerte le da publicidad a un asunto que ha sido muy privado, como si la muerte se convirtiese en su última y postrera publicación. Veremos en qué queda Derrida. Hemos aprendido cosas con él, aunque yo creo que es un *autor* —siempre que diga *autor* escríbelo en bastardilla o entre comillas— que se lee muy poco, y es que no es

fácil leer a Derrida. Incluso ha habido un discurso desautorizándole a él y un poco el mundo de los franceses, que no siempre coincide con quienes los han leído.

– Siguiendo con Derrida, pero conectando ya con el tema de Europa, te leo unas líneas de *El otro cabo*: «Si bien hay que tener cuidado para que no se reconstituya la hegemonía centralizadora [...], no por eso hay que multiplicar las fronteras [...], no hay que cultivar por ellas mismas las diferencias minoritarias [...], los antagonismos nacionales, los chovinismos del idioma». Tú eres el autor de un libro que lleva por título *La vuelta del otro*. ¿Cómo ves ese tema en la Europa actual?

ÁG: A mí me gusta hablar de *unidiversidad*, e incluso a veces digo que estoy en la Unidiversidad Autónoma de Madrid. Creo que éste es el desafío del pensar; de hecho, en esto consiste el pensar, exactamente en esto, en ese juego entre la unidad y la pluralidad, ver y mostrar que sólo es posible ser diferente y singular en el seno de algo común. Siempre me ha gustado aquella idea de Aristóteles según la cual la comunidad es previa y anterior a cada uno de los singulares. Y es que se trata ciertamente de eso, de que sólo podemos ser singulares en el seno de algo común. Yo sostengo que como no haya *comunidad* europea, como no haya algo común, difícilmente podremos ser diferentes, ni siquiera diferentes. El esclavo era el que no tenía comunidad, el idiota era exactamente aquel que sólo se interesaba por los asuntos singulares, particulares, individuales. Ante esto, no deseo ni una Europa de *idiotas*, que crean que sólo existe lo particular, ni una Europa de esclavos, carentes de comunidad. Esperemos que se pueda constituir una comunidad, pero teniendo en cuenta que una comunidad no es sólo comunidad económica: tiene que ser también una comunidad cultural, política, científica. Nos queda mucha tarea, pero si no la llevamos a buen término, no habrá ni siquiera países.

– ¿Y comunidad filosófica? ¿Crees que se puede hablar hoy de filosofía europea, de un pensamiento europeo, diferente con respecto a otros?, ¿o eso ya no tiene sentido?

ÁG: Creo que no. Precisamente por esa noción de comunidad, tan transversal. Quizá haya algunos tintes, porque Europa es muy plural, al igual que su filosofía, contrariamente a lo que se piensa. Habría un cierto ruido mediterráneo, un poco Italia, un poco Francia, un poco España... Incluso no sé si no deberíamos escuchar un poco más lo que pasa en la otra orilla. Ese ruido, en cierto modo, estaba también planteándose frente al discurso según el cual si no eres griego o alemán no eres filósofo. Ha habido una reivindicación de un modo de pensar, no diré latino, pero sí vinculado a una forma de vivir. Casi afirmaré que reaparece la filosofía nunca existente, la filosofía romana, un pueblo que no tuvo filosofía, aunque sí una gran cultura, un cuidado y un modo de entender la vida. Creo que ha habido, más allá de esos libros de receta, demasiado prácticos, una vinculación de la filosofía con una forma de vivir, algo muy estoico: un neoestoicismo, podríamos llamarlo, frente a las posiciones enfermizamente academicistas. Y ahí sí que pienso que se ha producido algo en Europa, algo singular. Desde luego, Alemania seguiría siendo nuestra referencia, pero han aparecido autores que han hecho cosas muy interesantes en ese otro sentido.

– Siguiendo en este mismo contexto, ¿qué piensas del papel que han comenzado a ocupar algunos filósofos —especialmente en Italia— en las cuestiones políticas, ocupando cargos importantes en el ámbito de la política europea o en la política de sus propios países?

ÁG: Me parece estupendo. Ante el viejo debate de si el filósofo debe ser gobernante o el gobernante debe ser filósofo, ese debate que tantos problemas le produjo a Platón en la *Carta VII* y en otros tantos lugares, estoy con Aristóteles: el hombre es un animal político. Creo que lo que ha habido es una desconsideración de la gran política y, por ello, se necesitan nuevas formas de lo político. Es indispensable recuperar el espacio público, dar a la palabra espacio público, convertirlo en espacio de implicación y espacio de atrevimiento. Me parece muy razonable que la filosofía esté vinculada a la ciudad, a la preocupación por la ciudad, al gobierno de la ciudad. Me parece razonable, pero de ahí no se deduce que obligatoriamente haya que estar afiliado a un partido político determinado o seguir el modelo convencional de los partidos políticos. Y sin embargo, desde luego que la palabra ha de ser palabra pública, palabra implicada y palabra atrevida que provoque en el seno de la comunidad una torsión. Esto es algo que a mí me parece indispensable. Si no, no sé de qué palabra hablamos.

– Conectando con lo anterior, la pregunta siguiente es obvia: la relación entre universidad y filosofía, incluidas las ingratas tareas de gestión. ¿Cómo llevas tu doble vida de rector y filósofo?

ÁG: Siempre he dicho que no sólo encuentro compatible ser rector y ser filósofo, sino que además, en alguna medida, me parece que responde muy bien el ser rector al hecho de haber tenido una determinada formación filosófica. Nunca he creído que no hubiera de comprometerme públicamente por lo que digo y por lo que creo, o que no hubiera de dedicar un tiempo a la construcción de una minipolis, o que no hubiera de trabajar con otros a través de la conversación y el diálogo para llegar a acuerdos razonables o para hacer una lógica de lo preferible. Todas estas cuestiones son verdaderamente filosóficas, y son indispensables para ser rector.

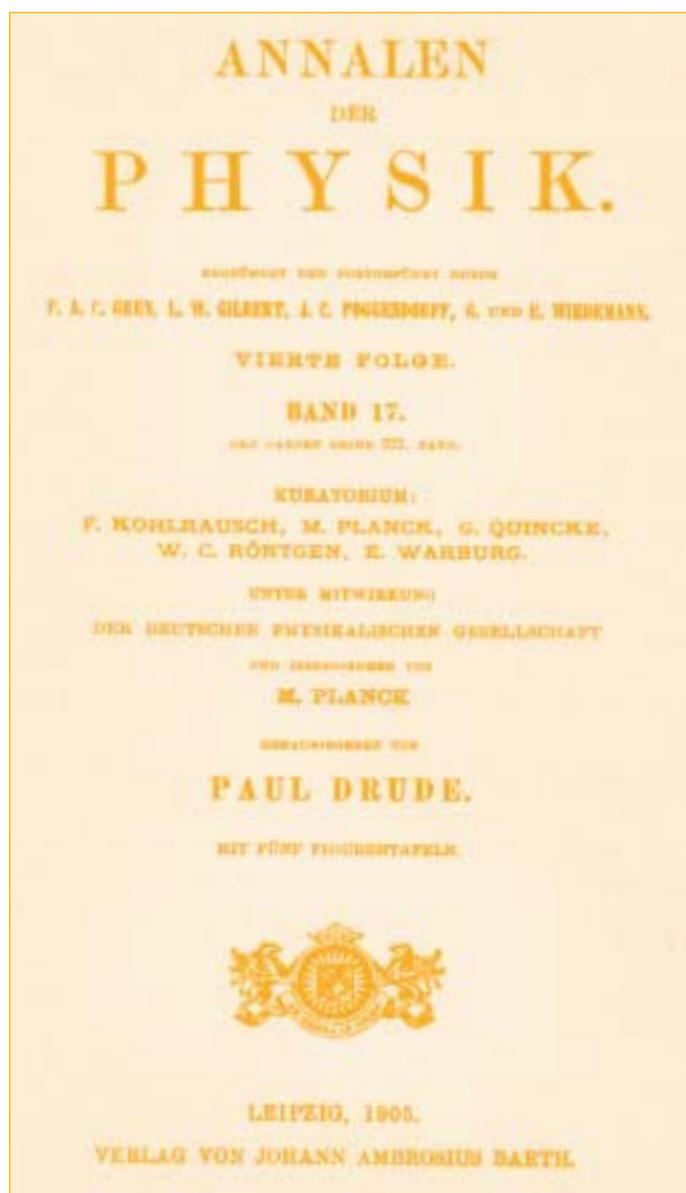
– En tu calidad de rector y vicepresidente de la CRUE, ¿cómo ves la inserción de la universidad española en el Espacio Europeo de Educación Superior? Afirmabas en una entrevista reciente que seguramente harían falta dos cosas, recursos e ideas. Con los recursos aludías al famoso 1%, pero, ¿y las ideas?

ÁG: Creo que la primera idea es que no debe hablarse de *insertarse* en un espacio, porque ese espacio todavía no existe. Lo que hay que hacer es *crear* tal espacio. Se habla generalmente de *inserción*, como si Europa fuese ya un espacio universitario y España tuviera que irse allí de excursión. Creo que cuando lleguemos a la plaza pública de Bolonia no habrá nada más que lo que llevemos. Probablemente esté el espacio, el espacio generado, pero lo que necesitamos hacer entre toda Europa es construir ese espacio universitario. Que empiezo por decir que lo quiero multicultural, abierto, abierto también a América Latina, a África, a Asia, que no quiero que Europa esté plegada sobre sí misma. Me parecería un error que contradice la idea misma de *universidad*. Desde luego, creo que es una buena ocasión, una buena oportunidad para que hagamos las cosas mejor, para que reformemos nuestras formas de enseñanza, tan convencionales, para que nos organicemos mucho mejor, de modo más abierto. Lo que claramente va a traer el EEES es algo indispensable: una mayor movilidad, una mayor homologación de los estudios y una mayor homologación de los títulos. En el fondo, se trata de algo de sentido común: que cuando un padre y una madre con un hijo se vayan a otro país, el hijo pueda proseguir los estudios sin tener que pasarse cuatro años convalidando asignaturas, y, a su vez, que el título o la capacitación profesional de los padres puedan valer para trabajar donde estén. Lo que se busca es inserción en un espacio laboral, movilidad natural, homologación de los estudios y reconocimiento de los títulos. Eso no significa

uniformizar planes de estudio, sino que se trata, simplemente, de generar un poco de confianza. A veces estamos convalidando títulos de Oxford o de Cambridge; yo, sinceramente, no necesito convalidar un título de Oxford o de Cambridge, lo que tenemos que lograr es que el individuo que sea licenciado en Oxford, por ejemplo, pueda trabajar aquí.

– Yo, de todos modos, y remitiéndome únicamente a la enseñanza, a las formas prácticas de enseñanza, creo que va a ser difícil. Créditos ECTS, e-learning, docencia no presencial... la recepción de todo ello por parte de una tradición muy asentada, y pensando tanto en el profesorado como el alumnado, acostumbrados a la toma de apuntes, a la lección magistral, al examen... Lo veo realmente complicado.

ÁG: Es complicado, pero también indispensable. La idea del estudiante como recipiente, que ha de ser adiestrado profesionalmente, no es una idea que sea compatible con una universidad de innovación. Es indispensable que uno trabaje y aprenda en su trabajo, en su ejercicio, en su labor personal. Lo que hace falta es autorizar eso, acompañar eso, crear condiciones para ello. Desde luego, lo que está claro es que con un sistema de cinco horas al día oyendo hablar a otro no se aprende demasiado. Se aprende un poquito de docilidad, un poquito de paciencia, un poquito de resignación... pero éstos no son exactamente los valores que deseamos como valores universitarios: ni la docilidad, ni la paciencia, ni la resignación, sin más. Tampoco sus contrarios, claro. Lo que estoy diciendo es que si hablamos de innovación, entonces las formas de enseñanza al dictado, vendiendo manuales y tomando apuntes, no constituyen un trabajo creativo ni crítico ni transformador de la sociedad. Debe haber clases magistrales, pero menos. En la UAM, por ejemplo, tenemos un profesor por cada doce alumnos. La relación está muy bien, luego ¿no podemos organizarnos de tal modo que, en un espacio de mucha opcionalidad, y mucha soledad —los estudiantes trabajan muy solos—, podamos hallar fórmulas para acompañar el trabajo de los demás? Eso significa modificar nuestra mentalidad, ser generosos y cambiar la legislación. Lo que pido es que se insista en esa dirección para entender que la labor de un profesor no es sólo dar clase. Dar clases no es lo mismo que actividad docente. Hay actividad docente que no es dar clase, y además hay otro tipo de actividades: un profesor dedica casi el sesenta por ciento de su tiempo a actividades burocráticas y de gestión, a gestionar las cosas que tiene que hacer, la docencia, la investigación. Creo que deberíamos dedicar más tiempo a programar nuestra actividad docente y menos tiempo a estar delante del estudiante. Y, por tanto, una necesidad ineludible es la formación del profesorado, los programas de formación para los profesores.



– ¿Cómo crees que le va a ir a la Filosofía, como Facultad, en el EEES? Hay una idea que, últimamente, se ha comentado más de una vez en nuestras Facultades: el hecho de que la Filosofía, como Facultad, o bien es capaz de adecuarse a los nuevos modelos, por ejemplo, a colocar sus asignaturas en otras titulaciones, a salir en cierta medida de su ensimismamiento, o quizá, como Facultad lo pueda tener difícil para subsistir.

ÁG: Considero que la filosofía pasa por buenos tiempos. De hecho, no hay un descenso excesivamente grande en las matrículas. La filosofía es algo muy vocacional, y pienso que hay que vincular eso a una determinada concepción de las formas de vivir, a una determinada forma práctica. Antes mencionaba el neo-estoicismo; pues bien, cuando hablamos, por ejemplo, de física, hemos de referirnos también a los problemas del entorno, del desarrollo sostenible, de la forma de configuración de la realidad; la lógica es también la lógica de lo preferible, de lo probable, de lo conveniente. Lo que no podemos hacer es estudios que estén desvinculados de nuestra forma de vivir, porque eso acabará no sé si desapareciendo, pero sí algo mucho peor que desapareciendo, que es convertirse en algo helador, frío, incapaz de

provocar esa relación fundamental en el logos, la relación entre el ser y el decir, entre el decir y el pensar. Y en ese marco sería indiferente lo que pensemos, pues vamos a seguir viviendo de una manera que no se vea afectada por el pensar. La pregunta sigue siendo qué significa hoy «pensar», qué quiere decir hoy «ser filósofo», qué significa hoy «estudiar filosofía». Lo que espero del filósofo es una forma de vivir que le aleje de los valores convencionales, que no esté seducido por «la riqueza, los honores, los placeres, los poderes de la vida», por utilizar fórmulas antiguas. Se trata de que la filosofía proponga una serie de valores alternativos que, basados en el pensamiento, logren crear una sociedad distinta. Y citaré a Parménides: «impulsado por el carro de la diosa por el derecho y la justicia»... Creo que no le esperan malos tiempos a la filosofía, aunque otra cosa será respecto a las Facultades, qué va a pasar con las Facultades, y ésa era exactamente la pregunta. Aquí, en la Universidad Autónoma de Madrid, a nosotros nos gusta mucho tener una Facultad de Filosofía y Letras; no tenemos una Facultad de Filosofía. Pertenece a las pocas universidades que optaron por no tener una Facultad aislada. Y esto nos ha permitido, a la hora de hacer planes de estudios, y hablando de optatividades o de asignaturas de libre configuración, que un estudiante de Filosofía pueda cursar materias de Historia, o de Filología Clásica, o de Filología Española, o de Literatura... Porque creemos que esta formación abierta, plural e interdisciplinar es indispen-

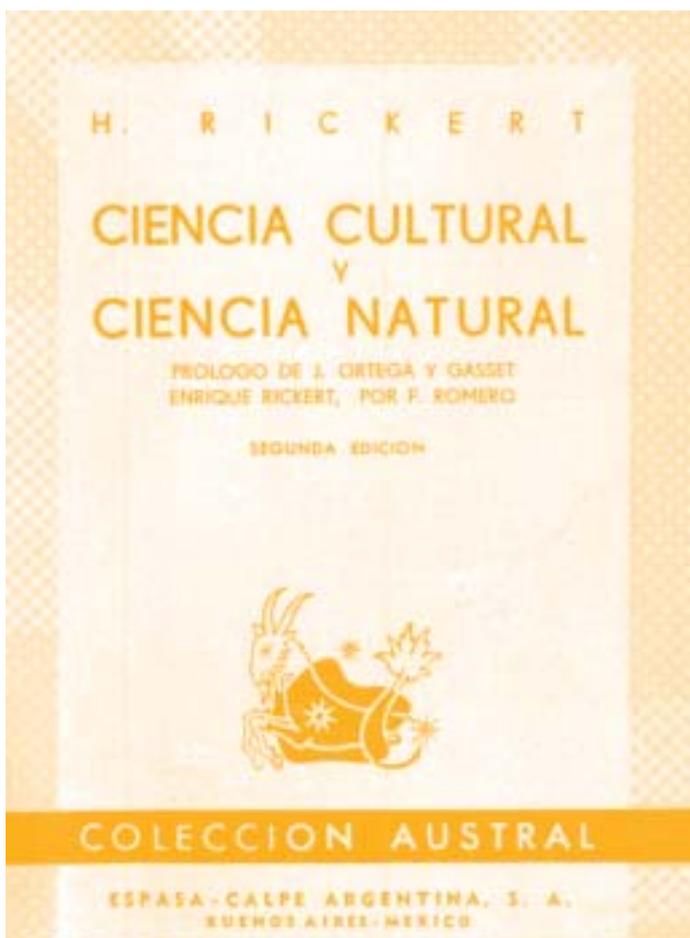
sable. Los que han partido la Facultad de Filosofía y Letras e incluso han separado sus espacios, sus edificios, tienen algunas dificultades para este tipo de formación más integrada. Ahora bien, así como no considero indispensable que haya facultades de Filosofía, sí creo que es indispensable que haya una titulación de Filosofía.

– *Continuando con esa relación entre filosofía y vida, entre filosofía y sociedad, ¿crees que los filósofos estamos actualmente «a la altura de nuestro tiempo», como diría Ortega? Me refiero, en general, al papel del intelectual hoy.*

ÁG: En ocasiones nos sentimos un poco desbordados por el excesivo afán de novedades, por una entrega excesiva a la actualidad. Creo que no ha de olvidarse lo que podríamos llamar, en general, el presente, y por ello pienso que la filosofía debe entenderse más como una ontología del presente que como una preocupación por la actualidad y la novedad. En este segundo sentido, la filosofía acaba convirtiéndose en una suerte de periodismo, en un discurso de sentido común. Me parece que cuando uno habla con sentido común, y habla de cosas que pasan, ya está inmerso en la realidad. Ante esto, yo, como metafísico, no olvido que la realidad no es sólo las cosas que pasan o lo que es novedoso, sino que hablaría de una necesidad de atender al presente. Ahora bien, atender al presente no es sólo ver lo que pasa, sino también, y sobre todo, preocuparse por qué es lo que hace que pase lo que pasa, e incluso más que eso: se trataría a su vez de preocuparse por qué queremos que pase, por qué deseamos que pase. Traduciría la pregunta en términos ya mencionados por algunos filósofos: qué desear, por qué desear y si los filósofos, de verdad, somos capaces de desear algo. Porque si eso no es así, lo único que vamos a hacer es ser portadores más o menos brillantes de las cosas que pasan, periodistas de alto nivel.

– *Quisiera concluir, habiendo hablado ya de Europa, de pensamiento europeo, de Universidad, tratando tu propia trayectoria filosófica. Echando la vista atrás, ¿cómo te ves hoy como filósofo? ¿cómo ves el camino que te ha traído hasta tus últimas obras? Si no recuerdo mal, te doctoras con una tesis sobre Hegel y tus últimos libros son La vuelta del otro y el reciente Mortal de necesidad. Parece como si hubieras encaminado tu propia tradición filosófica, los autores que has venido tratando, a una serie de temas muy concretos.*

ÁG: Filosóficamente, parto de considerar que hay un combate, un diálogo tremendo entre Hegel y Nietzsche, y que todavía no está muy bien afrontado. A mí me interesan los que son capaces de soportar esas dos lecturas juntas. De algún modo lo intenta Heidegger, o lo intentan otros, y éstos son los que a mí me interesan, los que nos echan por la borda toda la filosofía que ha devenido sistema y lógica y razón. Se trata de pensar





cómo podemos ser nietzscheanos que han leído a Hegel, o hegelianos con Nietzsche, de cómo podemos en realidad hacer eso compatible, si es que es compatible. Siempre me ha preocupado el problema del logos, el hecho de si posee un lenguaje de la palabra: «Amo la palabra», «tengo pasión por la palabra», decía Derrida. Y esta preocupación o pasión por la palabra me llevó a escribir *Menos que palabras*, como si hubiera que despojar a la palabra de su grandilocuencia y buscar sólo aquella palabra que se encarna en la vida, en la realidad, que se hace carne y vida en cada uno de nosotros. Creo que, en este sentido, la vinculación entre la palabra y la muerte es una vinculación canónica: la palabra es privilegio de los mortales. La vinculación entre la palabra y la alteridad, el reconocimiento del otro, la diferencia del otro, el rostro... son asuntos indispensables. También *Trazos del eros* era un libro sobre el hablar, el leer, el escribir. Siempre he tenido esa preocupación por la palabra, por el retorno del poder de la palabra, por la palabra que haciéndose carne nos da un poco de vida. Y es que, en cierto sentido, estamos faltos de palabras, de discursos verdaderos que influyan e incidan en nuestra forma de vivir. Respecto a esto, he encontrado buenos aliados en la filosofía, pues pienso, con Hegel, que el concepto es lo más concreto, que concebir algo es concretarlo y que la preocupación fundamental del pensamiento como creación de conceptos sería obtener la creación de formas concretas, posibilidades concretas de vida, formas nuevas de existencia, espacios donde sea posible (y ahora remito a Deleuze) respirar, esperar y desear.

– Sin embargo, recordaba mientras hablabas que hay toda una serie de interesantísimos pensadores que han defendido el hecho de que, actualmente, quizá estemos volviendo a una cierta tradición oral, de un modo que vincula la cultura visual con la tradición homérica (pienso en Havelock, en Walter Ong, en el propio De Kerckhove). Quizá el debate que surja en poco tiempo es el mismo que el de Sócrates...

ÁG: Vuelvo a Derrida: yo también creo que hay una escritura originaria, una inscripción originaria, esto es, que incluso oralmente hablamos escrituralmente, que al hablar hay una inscripción, una inserción. También en la oralidad, por tanto, habría una voluntad de escritura: la filosofía nace vinculada a la escritura, y no es ni muchos menos casual que en la misma época y en la misma zona, siglos VIII-IX a. C., vinculadas a la agricultura, surjan la escritura y la filosofía. En una misma época en un mismo lugar: no debemos olvidar eso. Es verdad que hay una cierta oralidad, un cierto retorno de la imagen, pero yo pienso que hablamos como escritores. Cuando hablamos parece que estamos imaginando lo escrito, e igual sucede con la filosofía. Y además nos produce placer verlo escrito, aludiendo al placer de la escritura, el placer del texto. Hablamos siempre tejiendo,



haciendo textos, y por ello en la *Política* de Aristóteles y en *El Político* de Platón se afirma que el político es un tejedor, un tramador que hace urdimbres. La idea de texto se encuentra en la propia teoría platónica de las ideas, pues las ideas están entrometidas, entretejidas unas con otras, como si hubiera un texto y a nosotros nos tocara más bien hilar, deshilar, tejer, destejer... yendo más allá de la oralidad, llegando incluso hasta las imágenes. Se ha hablado de la lectura de imágenes y de cuadros. «Sobre la lectura de edificios y de cuadros» es el título de un trabajo de Gadamer, también se ha hablado de «leer un cuadro». Aunque haya imágenes, las leemos, y por tanto producimos una acción de leer; diría incluso que ya oímos leyendo, que cuando el otro habla elegimos (*legere, eligere*) elegantemente, elegimos con gracia, que es lo que significa el término «elegante». Y, por tanto, estamos una y otra vez leyendo incluso los libros no escritos, leyendo el libro por venir, el libro que nunca vendrá. En alguna medida, eso es escribir: leer un libro nunca escrito. Cuando uno escribe algo da la sensación de que está leyendo, eligiendo alguna cosa y, por tanto, situándose más allá de una restricción de la escritura y la lectura a lo que entendemos convencionalmente por ellas. Ricoeur, incluso, habla de la posibilidad de leer acciones. Hay más lectura en la palabra *logos* (*legere, eligere, legein*) de lo que creemos, y es muy difícil escapar de este espacio de escritura o de lectura.

– *Ya que comenzamos con Derrida, me gustaría concluir con Ortega. Parece que, últimamente, todo está siendo muy*

orteguiano: una misión de la Universidad, los Estados Unidos de Europa... Es como si estuvieran haciéndose ahora efectivos los sueños de una tradición europea, sueños que, durante un tiempo, habían quedado situados un poco al margen.

ÁG: Sobre Ortega, pienso que son importantes, por ejemplo, las nuevas ediciones que tú mismo y otros estáis haciendo, ediciones que nos acercan a Ortega de verdad. Pero también ha habido mucha parafernalia, mucha pompa... Creo que en alguna medida se desaprovechó su centenario para haber impulsado su pensamiento, primando sin embargo quién había conocido más o menos a Ortega, como en una especie de concurso. Las ediciones son importantes. No hay que olvidar que hay también en Ortega una voluntad de comunicación, de crear comunidad. Ese afán de escribir, en los periódicos, en los medios de difusión, el filósofo que quiere incidir, intervenir... Creo que este tema de la palabra como incidencia, como apuesta de vida, sí que tiene una enorme actualidad, al igual que, desde luego, esos proyectos suyos que tú mencionabas. Pero hemos de pensar con él más que pensar en él, y es un error que a veces cometemos: pensar en lo que ha dicho, recrearlo, recitarlo admirados, en vez de acompañarse de Ortega. Ortega es una excelente compañía para pensar nuestro propio presente. Siendo sinceros, no es la compañía que yo más frecuente, pero por supuesto sí que me parece una compañía estupenda, entre otras cosas por esa vinculación con una realidad efectiva, con una comunidad, con una situación política, con la perspectiva de una Europa que se abre.

RELIGIOUS PLURALISM AND COMMON VALUES

Wilfried Martens

Three hundred years ago no-one in this part of Europe spoke about «pluralism», and common values were essentially taken for granted. As for welcoming a rainbow of faiths and denominations: Unthinkable! Why?

Postmodernity... Today's triumph of pluralism and multiplicity... To many this implosion of the Enlightenment project appears to challenge the traditions which have informed our culture and politics. A direct assault, in effect, on our common European values. It is true that the times, these interesting times, pose many challenges. People are confused and bewildered by the rootlessness and drift of contemporary life; the growing intolerance; the fragility of once solid-seeming institutions: churches, political structures... even banks!

It is tempting not to sympathise, sometimes, with a despondent, even despairing, *fin-de-siècle* mood. But we should look at the calendar and register that we are at the start of a new century, not the end of an old one. We are also, I will argue, on the threshold of a more hopeful time... because this moment of religious and cultural pluralism, this «postmodernity», should be perceived as a gift. As a *liberation*.

Allow me to take a helicopter shot, as they say in Hollywood, of Christianity. For it is this tradition which has shaped our institutions, and indeed Europe as a whole. It might be understood in either its pre- or post-Constantinian phases. Before Constantine, the Gospel of Christ was a *subversive* message embraced by those often on the fringes of power, a counterbalance of grace and intimacy to the prevailing religious certainties and dominant structures of power. After Constantine, Christianity was codified into *the* structure of dominant

power, tied until well into the 20th century to wealth, power and, unfortunately, sometimes even violence.

Might we look back on this very moment as the historical bookend to the post-Constantinian era of Christianity? We could even go one step further. Will the pluralism of postmodernity actually lead us deeper into the heart of the Gospel? If so, what is our task, as thinkers, as writers, as pastors, as politicians, as cultural analysts, and policy makers? It is Easter. It is surely relevant, at this most joyous season of the calendar, that we contemplate resurrection in its broadest terms. What new life might be brought from the seeming deaths we face as members of a culture and of institutions whose prior foundations are shifting?

In addressing today's theme of Religious Pluralism and Common Values, I want to embark on a very specific reflection, one based on the tradition I know best, that of Christian Democracy. As you all well know, it has for over a century informed the economics, political, and cultural life of Europe —and indeed Latin America— by translating the insights of the Church's social teachings to practical politics. You as scholars at one of the world's most ancient universities I know you wrestle with the question of the relevance of common values for a modern, or indeed, a postmodern world. As someone who has for all of my professional life been a part of, if not the head of, political parties whose names contain the word «Christian», I too wrestle with this question, particularly as we engage and cooperate with parties whose inspiration comes from other streams. For us in the European People's Party this has been a specific policy of «opening out» since 1990. As some of you will know, it has had its moments of difficulty, even drama. But I would like to concentrate here on what the implosion of modernity

has meant to me, which has been to lead me back to the source, to the notion of *personalism*.

Pluralism and personalism

The issue of religious pluralism has been a hot topic for many years in the US and it has become very topical for all western societies—all societies, really. In the last essay written by **Isaiah Berlin (1909-1997)**, who died on november 6, 1997, he says:

I came to the conclusion that there is a plurality of ideals, as there is a plurality of cultures and of temperaments [...] I do believe that there is a plurality of values which men can and do seek, and that these values differ.

There is not an infinity of them: the number of human values, of values that I can pursue while maintaining my human semblance, my human character, is finite [...].

I think these values are objective—that is to say, their nature, the pursuit of them, is part of what it is to be a human being, and this is an objective given. The fact that men are men and women are women and not dogs or cats or tables or chairs is an objective fact; and part of this objective fact is that there are certain values, and only those values which men, while remaining men, can pursue [...].

If pluralism is a valid view, and respect between systems of values which are not necessarily hostile to each other is possible, then toleration and liberal consequences follow, as they do not either from monism (only one set of values is true, all others are false) or from relativism (my values are mine, yours are yours, and if we clash, too bad, neither of us can claim to be right)¹.

Personalism is the foundation of the principle of pluralism itself. Also of subsidiarity. And of solidarity. These are the distinctive core of who we are and how we formulate policy. Personalism is also the best starting point for understanding and analysing «common values» and the related concept of «the common good». I will not explain personalism in great detail, but it may be *à propos* to recall why the nexus of ideas around it—and developed most eloquently by Emmanuel Mounier and Jacques Maritain—still matter so much.

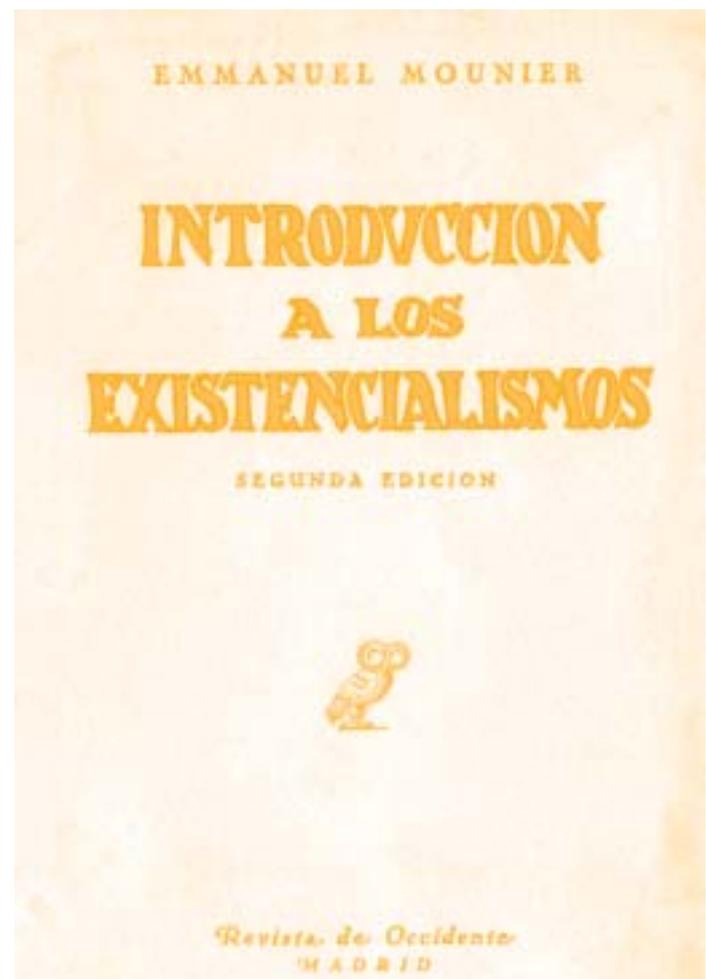
Personalism places the human person at the centre of political and social life. From that follows a crucial argument. *All* of the means of the state must therefore be applied toward the full spiritual, intellectual, social, and emotional development of full personhood in the context of the social institutions (especially religious and educational) in which human personality develops. The political must then know its limits and its responsibilities. For the political is no more and no less than the fertilizer in the social earth of human flourishing. Politics

coordinates, facilitates, but must never be allowed to dominate in this process of human becoming!

The goal of personalism, says **Emmanuel Mounier (1905-1950)**, is «... to combat the individualist's attempt to isolate the individual and centre him upon himself, and the collectivists' attempt to use the individual and to treat him as an interchangeable object».

Our entire doctrinal effort, he argues, has been to free the sense of the person from individualist errors and the sense of communion from collectivist errors... as a result of the questions posed by fascism, communism, existentialism.

A key notion in de moral philosophy of **Jacques Maritain (1882-1973)** is that of human freedom. He says that the «end» of humanity is to be free but, by «freedom», he does not mean licence or pure rational autonomy, but the realisation of the human person in accord with his or her nature—specifically, the achievement of moral and spiritual perfection. Maritain's moral philosophy, then, cannot be considered independently of his analysis of human nature. Maritain distinguishes between the human being as an individual and as a person. Human beings are *individuals* who are related to a common, social order of which they are parts. But they are also persons. The person is a *whole*,



is an object of dignity «must be treated as an end»² and has a transcendent destiny. In both the material and the spiritual order, however, human beings participate in a «common good». Maritain's emphasis is on the value of the human person as a form of personalism, which he saw as a *via media* between individualism and socialism.

He envisages a political society under the rule of law—and he distinguishes four types of law: the eternal, the natural, the «common law of civilisation» (*droit des gens* or *ius gentium*), and the positive (*droit positif*). Maritain held that natural rights are fundamental and inalienable, and antecedent in nature, and superior, to society. Rights are grounded in the natural law, and specifically in relation to the common good. It is this good, and not individual rights, that is the basis of the state, and it is because of this that he held that there can be a hierarchical ordering of these rights³. As a consequence Maritain favoured a democratic and liberal view of the state, and, argued for a political society that is both *personalist*, *pluralist*, and *Christian-inspired*. He also favoured a number of liberal ideals, and the list of rights that he recognises extends significantly beyond that found in many liberal theories, and includes the rights of workers as well as those of the human and civic person.

Emerging from this same tradition, Alojz Peterle, the first prime minister of independent Slovenia and the man who represented the future EU states in the European Convention, says:

In the East 'we have lived through totalitarianism —where the person meant nothing and against which the EU was founded— much more recently than the other countries. We want to refresh [...] the centrality of the dignity of the person [...] We must translate personalism to the East, where there is a great mistrust of politics. We must make clear that politics serve people, people do not serve politics, as in our past.

From personalism flow some core principles which define a society with common values:

- The human person is layered; his nature is essentially spiritual.
- Human development, *our becoming ourselves*, happens most effectively in the context of social institutions —civil society— which reflect and mediate common values.
- The role of the state is, and must be, fundamentally limited to what enables individuals to flourish. Its essential task is to make such growth, such «becoming», economically and environmentally sus-

tainable, and to mediate conflict in the application of common values.

- Last but not least: the state should be held *accountable* for these ends.

Personalism, on this reading, is not some charming but moth-eaten mumbo-jumbo from the century before last. Not at all! I put it to you that it may be the *sine qua non* of a civilised modern society, of a 'decent' society and of a *decent* polity for our religiously and culturally diverse society. A state should respect, indeed celebrate, the spiritual dimension of human life. It must accord an essential importance to a vibrant civil society. It is limited and accountable.

Those, for me, basic core values emerge from the most universal and powerful concepts of our tradition. This moment of pluralism, it could be argued, is not the great postmodern threat, as some see it, but rather a kind of liberation... an awakening to our pre-Constantinian roots of faith. These are broad and potentially ambiguous terms, but I think they can and should be defined concretely, specifically, and in the context of public policy. I think for example of the current arguments over the ban on headscarves and crucifixes in French schools. Europe —the world altogether— is threatened by a dialogue of the deaf, of mutual incomprehension and intolerance —or worse, as we saw in New York and more recently in Madrid. Public policy needs to address these issues, including the most thorny and difficult. But how?

The life of the mind can be, sometimes, lonely. But I assure you that your work is profoundly *connected*: we need you to continue and develop so that we as a society are more prepared to articulate a coherent set of common values, and then to apply these to the difficult issues our society faces, in its many, and many-faceted, transitions. After 9/11, after Madrid, no-one could argue that such labour is irrelevant. But in truth it never was. If religious freedom is to co-exist with —and better still, enrich— common values, then we need to examine how concepts which flow from Catholic Social Thought and the acceptance of the «Declaration on Religious Liberty» by Vatican II can be translated in ways that make sense in a pluralist context. This is not such a headache as it might sound. For the «spiritual» can be defined in ways that do not alienate non-theistic elements of society. This is not to deny there has already been conflict about this.

European constitution

It was, for example, one of the struggles —still unresolved— in the 18 months of the European Convention. «The European constitution has to mention the Christian values»: this was one of the major requests by the EPP Group. The debate was started when the Presidency presented its draft article as to the Union's values:

The Union is founded on the values of respect for human dignity, liberty, democracy, the rule of law and respect for human rights, values which are common to the Member States. Its aim is a society at peace, through the practice of tolerance, justice and solidarity.

Reacting on this other members of the Convention proposed to include the principle of separation of Church and State or the laicity principle. The President of the Convention indicated that, if a reference had to be included recognising the importance of religions in the European civilisation, it would be better to put it in the preamble of the Constitution. The debate restarted when the Presidency proposed its draft preamble. The EPP Group presented an amendment which was the translation of a paragraph in the preamble of the Polish constitution, saying:

The Union's values include the values of those who believe in God as the source of truth, justice, good and beauty as well as of those who do not share such a belief but respect these universal values arising from other sources.

Under pressure from the socialists, other members of the Convention launched a move against any introduction referring to God in the constitution threatening a final compromise. Finally, the Presidency presented a final preamble:

Drawing inspiration from the cultural, religious and humanist inheritance of Europe, the values of which, still present in its heritage, have embedded within the life of society the central role of the human person and his or her inalienable rights, and respect for law [...].

It would be wrong to say that during the Convention there was a real debate on the inclusion of God in the constitution. Some looked into combining two questions: the Christian nature of the Union should decide its borders and prohibit any accession of a Muslim country, so, Turkey. But this argument would prove to be

difficult in view of a long-term planned accession of countries such as Bosnia and Albania. The Turkish members of the Convention expressed themselves little on the subject, and only reminded of the virtues of the laic principle. The Turkish Prime Minister spoke out against a reference to the Christian roots in the *Constitution*. Whether God gets mentioned or not in the eventual document is an important issue with broad cultural and philosophical ramifications; but in some ways this debate —still unresolved— is only a surrogate, a mask, for a larger and much more basic set of questions with which we are wrestling here.

I can see plenty of ways in which personalism unites rather than divides: humanism, Buddhism, psychoanalysis all begin with an acknowledgement of the *mysterious core* of the human person, an understanding that there is something beyond «ego» in each person which must be respected, nurtured, understood. But we need to go further than lowest common denominators. We should be more ambitious. How can we become more attuned to the *needs* of the diverse traditions to which we are now home to ensure that nothing in society keeps Muslims, Jews, Christians, Buddhists, members of new religious movements, those without religious affiliation, from expressing the liberty that is theirs to develop their deepest selves? We should reflect on the meaning of liberty in this context. And perhaps—I realise this observation is not at the moment the height of fashionable «cool»— we have something to learn from the United States in this context.

Civil society and state

Liberty matters, as something more than a word. The ban on headscarves, to take an example, would be entirely unthinkable in the US. I have to say my instinct is the same. In religious matters, it is not, I think, for the state to lay down how such liberty is exercised. Nor is it wise or practical to try to lay down the law on cultural matters. On January 12, 1993, the *Woodstock Theological Center* sponsored a public forum to celebrate its political philosopher and theologian Father **John Courtney Murray (1904-1967) s.j.**, on the 25th anniversary of his death. One of the participants, Dr. Os Guinness, executive director of the Trinity Forum (UK) declared:

I, personally, owe a great debt to Jacques Maritain and John Courtney Murray for helping me think through the first principles of religious liberty in American public life. I am convinced that the meaning of America and the meaning of modernity are deeply and closely linked, not just for America today, but for all in the world facing the issues

of sectarianism and tribalism and struggling to live with each other's differences.

Murray's sharp distinction between society and state was the heart of his eventually successful argument for religious freedom. For him, civil society, not the state nor even the church, was the moral and religious core of our world: society was healthy and moral in direct proportion to the types of questions that it collectively pursued. The good of society, not just of the individual, depends upon free and open expression of ideas and beliefs. For Murray, the public schools were the meeting ground for three distinct social realities, namely, the state, the family, and the churches. Each had a stake in how future generations were shaped. So the concerns of families, the state, and the churches ought to have a voice in public education. The university should not try to reduce America's religious pluralism to a secularistic or a coerced unity. It should train students for broad and deep discussions of our core values in society at large.

The state's function is limited. It is not for the state to nurture the spiritual in modern society, only to enable it by encouraging civil society. Civil society is

central. But I should stress that I am not thinking of the corporatist, rather bureaucratised structures of the middle to late 20th century —the major trade unions, for instance. They no longer have the same power, for good reasons. In large part the economic structures —huge heavy industries, organised labour— are no longer there to sustain them. This same point applies increasingly to political parties... at least to those which do not recognise the profound changes in the way modern societies really work; the empowerment but also alienation of the individual; the wholesale secularisation; the utterly changed demography of developed societies in the past 50 years. Without question all this has represented a colossal assault on the structures of civil society, which have had no choice other than to wither away, or to face the challenge and adapt. The Church itself did this with Vatican II and John Courtney Murray had a decisive influence on the content of the «Declaration on Religious Liberty».

Public policy should then nurture an increasingly vibrant civil society: from the NGOs which hold governments accountable on key issues like the environment and human rights, to smaller, more local organisations which respond to the needs of persons of faith, young



Rafael. *La Escuela de Atenas*. Estancias vaticanas.

people, ethnic minorities, the elderly. We need also to examine how the pillarized social structures we have inherited might be improved to facilitate entrepreneurship and creativity. Governments too need to rethink and re-define their role; their understanding of limits and accountability. In this, I suggest, the principles I have outlined may be a useful starting point.

Ethics and politics

The French philosopher Paul Ricoeur (1913-2005) has explained the relationship between ethics and politics in the book *Politics and faith*⁴. One concrete result of this re-definition should be consultation with civil society, and new mechanisms for ensuring feedback. That in turn will surely help with the urgent task of re-establishing the legitimacy of the state, and ending the hang-dog indifference or even hostility of the voting public to the political furniture. I hope very much that this kind of grown-up, almost familial, discussion of current problems may be one of the fruits of personalism—, human-centred politics. Otherwise we risk our societies being ripped apart over so many issues, from welfare reform, to European integration, to how we deal with religious extremism. It is for politicians like myself, and for academics like you, to ensure that politics never encroaches on the liberty and dynamism of civil society. Most of all, the centrality of the human person must never be obscured by the institutional demands of the political process. I am not demanding an outbreak of saintliness, nor even trying to obscure the difficulty of what I am proposing. To articulate common values amid growing and increasingly complex religious pluralism is a daunting task. However, I am certain that to go on as we are, without a road map, will be *much more* difficult if not, eventually, impossible. Christian Democrats are fortunate enough to have the *richesse* of some of the greatest political thinkers in human history: I have at last reached a point in my career where I have time to read them! And I assure you that they can help us a great deal in facing what is perhaps the greatest challenge of our time: the subject of this talk, pluralism and common values. The issue goes to the very core of the democratic project.

But this great challenge is also a gift. It forces us to return to the source of our convictions, to imagine a moment when the *Gospel* was springing up like a wild shoot, subversively, in hostile soil. The fact that we, today, are once again without a monopoly of power, at the end of our cultural hegemony, should not be cause for mourning, but rather for awakening. Perhaps for the first time since Constantine we are again able to perceive our faith as the still small voice of the divine, pointing a way toward grace, mercy, and freedom. The social and political implications of the development of the human personality as a whole are emerging (or perhaps re-emerging). This is the way for us to recover our core values, but also —perhaps— the way for us to articulate *common* values which might make sense to the plurality of faiths that surround us. This is a great gift, a talent we should not, must not, have no right, to squander.

Notas

¹ The full essay is published in the *New York Review of Books*, vol. XLV, nº 8, 1998.

² *Les droits de l'homme*, p. 84.

³ *Man and the State*, pp. 106-107.

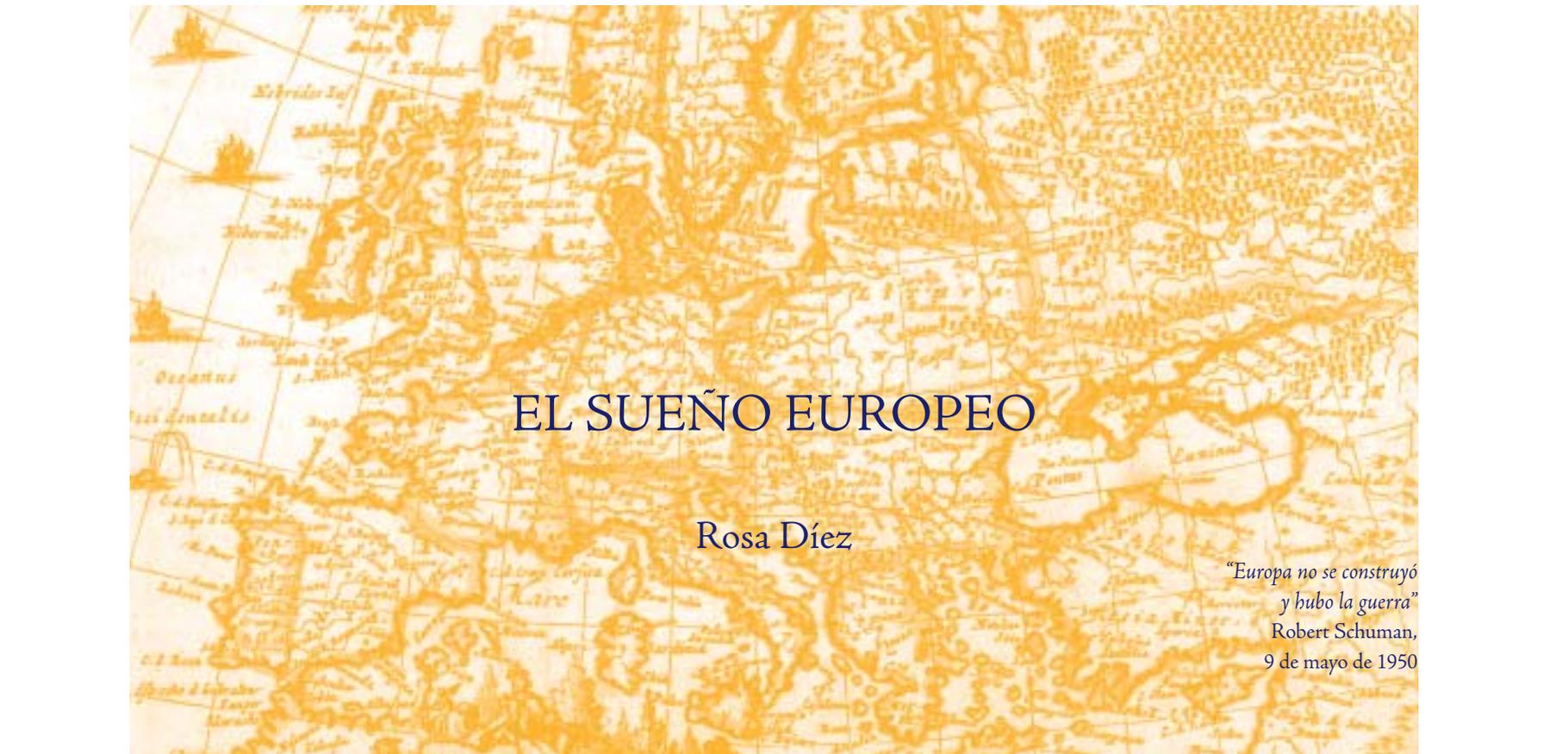
⁴ *Politiek en geloof* - Essays van Paul Ricoeur gekozen en ingeleid door Ad Peperzak. Utrecht, Uitgeverij Ambo, 1968.

Un anexo con textos de Paul Ricoeur puede consultarse en la versión electrónica de este artículo en nuestra revista: <http://www.pliegosdeyuste.com>.

RESUMEN

Pluralismo religioso y valores comunes

En un mundo en el que el Cristianismo ya no es la religión oficial y el pluralismo se hace cada vez más necesario, sostiene el autor que la situación actual está reclamando la articulación de valores comunes como modo de supervivencia de la sociedad europea. Partiendo de las tesis personalistas de Emmanuel Mounier y del concepto de la libertad humana de Jacques Maritain, y apoyándose en la obra de John Courtney Murray y Paul Ricoeur, se defiende la centralidad de la figura humana en la sociedad civil y se insta a los políticos demócratacristianos a jugar un papel protagonista en la creación de la nueva sociedad.



EL SUEÑO EUROPEO

Rosa Díez

“Europa no se construyó
y hubo la guerra”
Robert Schuman,
9 de mayo de 1950

La redefinición del modelo europeo requiere de un liderazgo y de un consenso político que hoy apenas se percibe. Todos convendríamos, a poco que reflexionáramos sobre ello, que esta nueva Europa, la de la reunificación, habrá de sacudirse el lastre de sus viejas estructuras institucionales si quiere dar respuesta a los retos que se perciben, algunos con acuciante ansiedad, en nuestro horizonte. Si queremos tener éxito al enfrentarnos a la demanda de apertura hacia Turquía, los países del Este, el Mediterráneo y el Norte de África; si queremos tener una voz propia y unívoca en la escena internacional; si queremos ser un actor principal en la solución de las crisis y los conflictos mundiales, ya sea los derivados de las guerras y/o el terrorismo hasta los que se constituyen como nuevos fenómenos de relaciones a partir de la globalización; esta vieja-nueva Europa tiene que cambiar.

Europa necesita instituciones políticas más fuertes, más dinámicas, más democráticas; necesita dotarse de instrumentos para influir en este mundo cambiante y complejo en el que la desaparición de las fronteras económicas coexiste con la profundización de las fosas que separan y distinguen a los humanos con derechos ciudadanos reconocidos y protegidos, de los millones de personas que simplemente sobreviven. Pero la cosa se complica a partir del diagnóstico común. Trataré de aportar en este artículo mi visión del papel que Europa puede y debe jugar en el mundo y las decisiones que deben tomarse para hacerlo con éxito. Empezaré, como no podía ser menos, dada mi vocación y mi condición, por reivindicar el papel determinante de la acción política para ese cambio.

La distancia entre los ciudadanos y la política, los políticos, los partidos políticos, aparenta ser cada vez mayor, especialmente entre los jóvenes y con respecto a

determinados ámbitos, como por ejemplo el europeo. Baste recordar la bajísima participación en las últimas elecciones al Parlamento Europeo para confirmar que tenemos un verdadero problema de desapego que puede derivar en falta de legitimidad. Luego me detendré en esos aspectos. Es cierto que para la gente de mi generación, Europa y lo que supuso en 1986 la Adhesión de España, despierta aún hoy un sentimiento que, afortunadamente, no han experimentado las generaciones de españoles que nacieron o crecieron en democracia. Ser europeo significaba para nosotros, y por encima de todo, pertenecer al «Club de los Demócratas». Era modernidad, era desarrollo económico, calidad de vida y homologación de derechos sociales con la comunidad de ciudadanía más avanzada del mundo. Era democracia. Era pasar a formar parte de ese grupo de países que se unieron tras las dos guerras para gritar juntos: *¡Nunca más!* Era también la emoción de ver cumplida una vieja aspiración de nuestros padres, de muchos luchadores antifranquistas que se sintieron injustamente desamparados durante y después de nuestra Guerra Civil. Que sintieron la soledad durante largos años de resistencia democrática; que sintieron como una bofetada, desconcertados e incrédulos, el silencio de los demócratas europeos. Ellos, quienes defendieron la legitimidad de la República, quienes no flaquearon en la resistencia democrática; confiaron mucho en Europa; pero Europa no respondió como esperaban. Por eso, cuando el 12 de junio de 1985 se firmó en Madrid la Adhesión de España a la UE, nosotros, sus hijos, sentimos como si se empezara a saldar una deuda histórica, como si se reparara una vieja injusticia. Por fin también los españoles podíamos decir *Nunca más*.

Pero esa vieja aspiración europeísta, ese viejo sueño, no tiene la misma fuerza entre las nuevas generaciones.



Goya. *El coloso*. Museo Nacional del Prado.

Y no sólo porque nadie suspira por lo que ya tiene, sino porque quienes hemos tenido responsabilidad tampoco hemos hecho la suficiente pedagogía de lo que significa la apuesta europea. Hablamos mucho de Europa, de la ampliación, del euro, de la política agraria, de la pesca... Hablamos mucho de los «qué» y muy poco de los «para qué». Lo normal es que los respectivos gobiernos de los países de la Unión utilicen a Europa como coartada de las cosas que van mal a nivel nacional. Veinticinco gobiernos exagerando «los problemas que vienen de

Europa» y minimizando la importancia de las políticas europeas en el desarrollo del país respectivo. Atribuyéndose los éxitos y echando a Europa la culpa de los fracasos. Y veinticinco oposiciones haciendo lo contrario. Supongo que sin que yo lo haga, a todos ustedes se les ocurren un montón de ejemplos. ¿Quién se apunta así a Europa? Yo pienso que no debemos renunciar a recuperar nuestro viejo espíritu europeísta, que no debemos privar a nuestros hijos de una historia sentimental y política que será vital para afrontar con éxito los retos y las incógnitas de un mundo globalizado. Que debemos recuperar el viejo sueño europeo.

La reunificación que acaba de producirse con la incorporación a la UE de 10 países —expulsados por la guerra y acogidos por la democracia—, es la oportunidad histórica de volver a unir Europa y garantizar la seguridad, la estabilidad y la prosperidad en un área política cada vez mayor. Para citar un ejemplo que por desgracia conocemos bien, unir al mundo frente a la amenaza del terrorismo implica también unir a Europa. A los españoles nos costó años que los europeos asumieran que ETA es un enemigo de la democracia, y por tanto un enemigo del fundamento mismo de Europa. Nos costó mucho que la reacción ante los atentados fuera algo más que declaraciones de solidaridad. Alguien dijo, tras la II Guerra Mundial, que el mayor pecado de Europa había sido la indiferencia. Nadie olía los cuerpos quemados. Nadie veía el humo. Nadie veía pasar los trenes repletos de judíos, homosexuales, gitanos... Nadie echaba en falta a sus vecinos... Esa «indiferencia» con la que los demócratas europeos miraron hacia otro lado cuando Franco se levantó contra la República, esa indiferencia, que cité al inicio, con la que reaccionaron durante los dramáticos años de la dictadura franquista, es la misma con la que han observado los europeos —con algún altibajo y colaboraciones puntuales—, las actuaciones del terrorismo nacionalista vasco. Pero llegó el 11 de septiembre, y con las torres gemelas se evaporó la sensación de inviolabilidad, la idea de que Europa era un espacio de seguridad garantizada.

Paul Valéry afirmó entonces que la civilización occidental había descubierto que era mortal. En ese sentido, y sólo en ese, se podría decir que el 11-S produjo un «bien colateral». El miedo hizo que la democracia reaccionara. Algunos países europeos que eran reticentes ante la transposición a sus legislaciones nacionales de la Orden de Detención y Entrega Europea, aprobada por el Parlamento Europeo el 6 de septiembre —por citar un ejemplo—, dieron el visto bueno en el Consejo del 6 de diciembre de 2001. Lo cito porque, como dije antes, en términos políticos esa decisión significó que Europa pasaba de las palabras a los hechos, que «la solidaridad

con» era sustituida por la acción común contra ETA. Significó aún más. Supuso el fin de los refugios seguros desde donde se planificaban los atentados, el cómo y cuándo cruzaban la ya inexistente frontera para asesinar a demócratas españoles y con ello atemorizar a los ciudadanos que se sentían amenazados y con toda razón. Porque en eso consiste el terrorismo: en asesinar a una persona para aterrorizar a cien mil.

A nadie se le oculta que si Europa, sus instituciones, sus prescriptores de opinión, hubieran actuado así al menos desde que recuperamos las libertades, ETA sería hoy parte de nuestro pasado. Y muchos nombres borrados de nuestras agendas, seguirían formando parte de nuestras vidas. ¡Cuánto sufrimiento se hubiera evitado! Los dramas vividos por la ausencia de una política común en una materia tan sensible y tan cercana como es la lucha contra el terrorismo nacionalista de ETA nos han de servir para evitar caer en los mismos errores. Y no sólo en esta materia. Porque hoy Europa, junto con el mundo civilizado, es consciente de que la seguridad es nuestro mayor reto y el terrorismo nuestro mayor riesgo. Un terrorismo global, que actúa también dentro de Europa, que ha reaparecido de la forma más brutal el 11-M en Madrid. Un terrorismo, éste también, que requiere para ser derrotado una respuesta también global. Una estrategia en la que Europa debe aportar su modelo común y todo su acervo.

Si la UE logra traducir su impacto, el de los valores democráticos, sobre los países limítrofes y estabilizar democráticamente el espacio de la Gran Europa y del Mediterráneo, nos convertiremos en una potencia regional geopolítica capaz de jugar el papel que hoy el mundo demanda de nosotros. Porque Europa, se ha dicho muchas veces, es un gigante económico pero un enano político. Somos el primer agente comercial del mundo y el segundo agente económico. Pero no tenemos aún una institución que represente con una sola voz a los ya 450 millones de habitantes. Por eso es necesario un nuevo marco político e institucional y por eso se ha aprobado un proyecto de Constitución que ya ha empezado a someterse a ratificación en los 25 países miembros y que supone un avance sustancial sobre la situación actual. Pero para ser eficaces a la hora de poner en marcha el nuevo modelo institucional que se deriva del proyecto de Constitución, se requiere aún un acuerdo político en torno a la coherencia y a la concertación de políticas exteriores; una definición y un pacto en torno al equilibrio entre lo que forma parte de las competencias nacionales y lo que debiera ser gestionado a escala europea; y un acuerdo sobre la clase de potencia civil que queremos que sea Europa.

A pesar de que de la bajísima participación en las elecciones europeas se pudiera extraer otra conclusión, según el Eurobarómetro los ciudadanos europeos sienten una enorme motivación hacia el papel de Europa ante las crisis internacionales, la cooperación al desarrollo, la ayuda humanitaria, etc. Esperan, particularmente las nuevas generaciones, un papel más activo de Europa en el mundo y consideran que ese papel no debe ser necesariamente el de «acompañante» o «invitado especial» de los EE.UU. Sólo legitimaremos a Europa, sólo daremos respuesta a la demanda de más Europa, sólo responderemos al «para qué», a través de la eficacia y a través de la participación. Consiguiendo que nuestras políticas produzcan cada vez resultados más visibles y que cada vez haya más ciudadanos que se sientan concernidos o expectantes ante ellas.

A mi juicio Europa no ha de plantearse la quimera de constituir una potencia político-militar para ejercer el rol de gendarme global (nuestro presupuesto de Defensa es aproximadamente el 57% del presupuesto de EE.UU). Pero aún así, si nuestra opción es convertirnos en una potencia civil, también hemos de dotarnos de medios militares eficaces de prevención y de resolución de conflictos. Se dijo después del 11-S que el mundo ya no volvería nunca a ser igual. Ese día, cambió el mundo porque, como alguien dijo (Timothy Garton Ash), cambió América. Pero hacía ya mucho tiempo que los acontecimientos, la globalización económica y su respuesta también global, habían cambiado «nuestro mundo». Europa, que durante medio siglo se había mostrado «la más creativa de las áreas estratégicas del mundo», llevaba diez años corriendo «detrás de la historia». En esta época de «replanteamiento del mundo», ¿no debería ser nuestra estrategia, la de Europa, afirmar nuestro modelo social, nuestro proceso de integración y sus valores fundamentales? ¿No sería ésa nuestra mejor aportación a este nuevo mundo? Si el modelo socioeconómico es el alma de Europa, y lo es, un papel internacional más destacado constituye la vía no sólo para defenderlo, sino también para situarlo en una perspectiva universal. Bien es cierto que para defender ese modelo social hemos de constituirnos no sólo como Europa-espacio, sino como Europa-potencia. Se podría decir que Europa ha de convertirse, si quiere jugar ese papel, en una «comunidad de necesidad».

Por eso les decía que no hemos de perseguir la quimera de constituir una potencia político-militar. En el mundo tenemos otro espacio en el que jugar de forma más competitiva y más adecuada a nuestro ser y a la demanda internacional. Porque si bien nuestra inversión global en defensa está en la mitad (más o menos) de la norteamericana, multiplicamos por cuatro los fondos

destinados a la ayuda al desarrollo y a las operaciones de mantenimiento de la paz. Eso también define nuestro perfil. El mundo tiene una demanda de *más Europa* y demanda a la vez *más de Europa* en la política internacional. Nuestro papel en el mundo, teniendo en cuenta estas premisas, puede acarrear, extender, una visión más fuerte y noble de la política, concebida como «un vínculo entre intereses e ideales» (A. Hirschman), como una lucha de hombres y mujeres por la paz y la justicia social. A los fenómenos y los medios derivados en los últimos tiempos de la globalización económica, se ha sumado, como les decía antes, el desconcierto y el temor ante la aparición de un nuevo terrorismo, éste también global. Hemos de luchar ahora, (*nosotros, que llevamos más de 25 años sufriendo el terrorismo nacionalista de ETA, como españoles y como vascos*), también contra el terrorismo fundamentalista islámico, que aprovecha los conflictos provocados por la globalización para lanzar acciones comparables con el nazismo debido a su desprecio por la vida humana. Pero también en la lucha contra el terrorismo hay —debe haber—, un modelo europeo. La primera reacción norteamericana tras el 11-S, con la que se solidarizó activamente Europa, fue la gran coalición para restaurar el orden internacional alterado por un terrorismo sin precedentes. Precisamente nuestra solidaridad transatlántica nos debe permitir aportar nuestra visión y nuestro diagnóstico sobre la utilidad de algunos medios. Si acabar con el terrorismo nacionalista de ETA no requiere únicamente encarcelar a los criminales —por muy necesario que ello sea—, sino denunciar y actuar sobre aquellas personas o colectivos y/o situaciones que crean el caldo de cultivo para que jóvenes que han nacido y vivido en democracia acumulen tal odio al diferente hasta llegar a asesinarlo, para ganar la batalla contra el terrorismo fundamentalista islámico y conseguir una victoria real en un combate implacable que será largo y complejo, hemos de intervenir en la prevención y solución de los conflictos, para impedir así que las tragedias y las injusticias del mundo continúen siendo el terreno abonado de los fanáticos violentos. Hemos de actuar sobre el contexto legitimatorio. *Todos los terrorismos, sea cual fuere el fundamentalismo en el que se alimentan, tienen el mismo objetivo principal, que es combatir la pluralidad y derrotar la democracia.* Todo terrorismo es incompatible con la democracia. Pero la estrategia para combatirlo ha de adecuarse a las circunstancias, a los entornos en que surge, a los pretextos que utilizan los totalitarismos para fanatizar a jóvenes que terminan teniendo tal odio y desprecio a la vida de sus semejantes que llegan a considerarse unos héroes por asesinarlos. Debemos combatir el contexto social legitimatorio a la vez que perseguimos, detenemos y juzgamos a los inductores, protectores y autores de los crímenes.

Hay que identificar y responder a las situaciones que permiten el reclutamiento de jóvenes con una acumulación de odio suficiente para convertirse en terroristas dispuestos incluso al suicidio; actuar sobre las raíces que generan esos «yacimientos de odio». Siempre habrá una minoría integrista que se situará más allá de la razón, pero éste no es el caso de las sociedades que puedan simpatizar con sus enfoques. No se trata de convencer a Bin Laden. A él, como a Mikel Antza, Josu Ternera o Anboto, sólo cabe detenerlos y juzgarlos. Se trata de hacer frente de forma inteligente y eficaz a la amenaza terrorista. Por solidaridad y/o por «egoísmo inteligente». Sin olvidarnos de que en Europa existe otro terrorismo doméstico, igual de totalitario y fanatizador, que hay que seguir combatiendo. Como se está haciendo. Con todos los instrumentos del Estado de Derecho. Deteniendo a sus autores e inductores. Pero sabiendo que eso, por necesario y útil que es, no es suficiente. A Mikel Antza, a Anboto y a Ternera hay que detenerlos, sí. Pero también hay que denunciar a quien se beneficia políticamente de que la banda terrorista ETA siga actuando, a quien manipula la historia, a quien apela, a veces desde las instituciones democráticas, a derechos especiales de un supuesto pueblo elegido, a quienes se solidarizan con los victimarios y olvidan o desprecian a las víctimas... Este terrorismo nacionalista vasco también requiere, para continuar matando, de un caldo de cultivo que les ayuda a subsistir. Tampoco estos terroristas nacen como las setas cuando llueve. También sobre quienes los alimentan hay que actuar. Como se está haciendo: con la ley y con el acuerdo democrático. Para eso también hace falta más Europa.

A propósito de las distintas visiones del mundo y de sus problemas, Powell afirmó hace un año que el multilateralismo no es un valor sino tan sólo una opción de la Administración Bush. Contra esa visión reduccionista del mundo, para actuar como agente global, es para lo que Europa necesita alcanzar un consenso sobre el carácter de la potencia europea en la región y en el mundo. Los intereses y valores de la UE y sobre todo de la PESC, no están orientados solamente hacia el orden y la seguridad internacional, sino también hacia la paz, en particular dentro del continente y de los países limítrofes (Este de Europa y Mediterráneo), y en general hacia el desarrollo y la consolidación de la democracia y el Estado de Derecho, así como el respeto de los Derechos Humanos y de las libertades fundamentales. Un enfoque que es complementario al de Estados Unidos, pero que puede entrar en conflicto si no tenemos la suficiente capacidad y autonomía para implantarlo. Como sucedió en el combate contra el fascismo, no podemos esperar una victoria democrática contra los fanatismos si no hay una

fuerte reafirmación de los valores democráticos y de los proyectos progresistas. En la doble opción entre la Europa gigante *económico* subalterno y la Europa *fortaleza del bienestar*, la segunda de ellas es la que más esperanza nos ofrece. En una época en la que «los grandes movimientos nacionales por la democracia, la libertad y la justicia social que tuvieron lugar dentro de los Estados nación, se reproducen ahora a nivel global», Europa debe ofrecer e impulsar en el mundo la respuesta europea a la globalización.

El proyecto de *Tratado* por el que se instituye una *Constitución* para Europa, aprobado por los 25 jefes de Estado y de Gobierno el pasado 18 de junio, es un paso imprescindible para transformar las instituciones y dotarlas de capacidad de actuación en todas las áreas estratégicas de que les he hablado. Del alcance constitucional y político dan prueba el inicio del texto, con el enunciado de los valores en los que se fundamenta la Unión; la inclusión de la *Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión* en su integridad; la definición de las condiciones de pertenencia a la Unión (incluida la de la retirada voluntaria de la misma), y los símbolos de la Unión. Desde el punto de vista estructural, el nuevo *Tratado* constitucional simplifica el sistema anterior (recuérdense diferentes tratados —Maastricht, Amsterdam, Niza—, para tres organizaciones internacionales con competencias distintas: CECA, hasta el 2001, Euratom y CEE), reduciéndolo a un único *Tratado* (el propio proyecto de Constitución Europea) y una organización internacional: la Unión Europea, a la que dota de personalidad jurídica. De este modo, cuando se produzca su entrada en vigor la realidad desde el punto de vista institucional será la siguiente: existirá una organización internacional: la Unión Europea, desapareciendo la Comunidad Europea, y se mantendrá Euratom. Tendremos una Unión

Europea distinta a la actual, que no goza de poderes soberanos u originarios, sino atribuidos por los Estados miembros para actuar en los ámbitos concretos establecidos por esos Estados en el propio *Tratado* sujeto a ratificación. El ejercicio de esos poderes se rige por el principio de subsidiariedad y proporcionalidad, proclamándose expresamente la primacía del Derecho de la UE sobre el Derecho de los Estados miembros.

La Constitución se estructura en cuatro partes: la parte I contiene las reglas básicas y generales del sistema. La parte II incorpora a la Constitución la *Carta de Derechos Fundamentales* de la Unión adoptada en Niza. De ese modo, y por primera vez, se incorpora al *Tratado* fundacional de la Unión un catálogo de derechos y libertades fundamentales, lo que constituye, a mi juicio, el gran avance en términos de vinculación real a la ciudadanía europea. La parte III tiene por objeto las políticas y funcionamiento de la Unión y la parte IV incluye disposiciones finales (entrada en vigor, revisión...).

Goya. *El exorcismo*.
Museo Lázaro Galdiano.



En el plano institucional, la Constitución establece cinco órganos principales: el Parlamento, el Consejo Europeo, el Consejo de Ministros (compuesto por un miembro con rango de Ministro de cada uno de los Estados miembros), la Comisión Europea, que ejerce, como hasta ahora, el poder ejecutivo y de control y el Tribunal de Justicia.

Parlamento Europeo

El PE ejerce, conjuntamente con el Consejo de Ministros, las funciones legislativas y presupuestarias, así como funciones consultivas y de control político. Elige al Presidente de la Comisión Europea a propuesta del Consejo Europeo (adoptada por mayoría cualificada), que debe tener en cuenta el resultado de las elecciones. El PE aprueba también a la Comisión en su conjunto. El número de sus diputados no excederá de 750 (ahora 732, pendiente de las nuevas incorporaciones de Rumanía y Bulgaria en el 2007).

Consejo Europeo

El Consejo Europeo pasa a ser una institución de pleno derecho. Se suprime la presidencia por turno y se instaura una presidencia estable, con poderes limitados, por mayoría cualificada, por 2 años y medio, renovable. La norma general de adopción de decisiones es el consenso. El Consejo Europeo da los impulsos necesarios y define las prioridades políticas pero no debe ejercer ninguna función legislativa.

Consejo de Ministros de la Unión

Se prevé la instauración de un Consejo de Asuntos Exteriores, presidido por el Ministro de Asuntos Exteriores de la Unión, diferente del Consejo de Asuntos Generales.

Mayoría cualificada

Este tema ha estado a lo largo de la Convención y de la CIG en el centro de las discusiones, tanto en lo que se refiere a su definición, como a su ámbito de aplicación. En cuanto a su definición, la fórmula final es el principio de doble mayoría; un mínimo del 55% de los Estados miembros, que incluya al menos 15 de ellos (a partir de 27 no tendrá significado autónomo), y un mínimo del 65% de la

población. La CIG ha añadido una cláusula adicional de acuerdo con la cual una minoría de bloqueo (el 35% *a priori*) deberá sumar al menos cuatro Estados miembros, sin la cual se considerará de todas formas adoptada la decisión. Este sistema se aplicará a partir del 1 de noviembre del 2009. La mayoría cualificada pasa a ser la norma general para la adopción de decisiones en el Consejo de Ministros. La unanimidad sigue siendo la norma para la fiscalidad y en parte en los ámbitos de la Política Exterior y de Seguridad Común y en la Política Social.

Ministro Europeo de Asuntos Exteriores

Es una gran innovación institucional propuesta por la Convención. El Ministro será nombrado por el Consejo por mayoría cualificada con la aprobación del Presidente de la Comisión. Está al frente de la Política Exterior y de Seguridad Común de la Unión, preside el Consejo de Asuntos Exteriores y es, al mismo tiempo, Vicepresidente de la Comisión. A nadie se le escapa que, mediante esta doble pertenencia, Comisión y Consejo tienen la responsabilidad de la ejecución de la Política Exterior de la Unión en su conjunto.

Comisión Europea

La Constitución consolida el poder de iniciativa legislativa de la Comisión. Estará compuesta por un Comisario por cada Estado miembro hasta el 2014; a partir de esa fecha, la compondrán un número de miembros correspondiente a las dos terceras partes del número de Estados miembros, elegidos con arreglo a un sistema de rotación. Se refuerza la función política del Presidente de la Comisión, elegido por el Parlamento Europeo.

Tribunal de Justicia

Se amplía notablemente la competencia del Tribunal de Justicia, en particular, en lo relativo al espacio de Libertad, Seguridad y Justicia.

En cuanto a las competencias de la Unión Europea y su ejercicio por las instituciones, el proyecto de Constitución aprobado por el Consejo se ha atendido sustancialmente a las propuestas de la Convención, eso a pesar de las tensiones, a veces fortísimas, de las delegaciones nacionales. En conjunto se puede afirmar que hay una clarificación en la atribución de las mismas, la regulación de su ejercicio, la obligación de los Estados de asegurar su cumplimiento, la declaración de primacía del Derecho de la Unión y la obligación de los Estados de

asegurar su cumplimiento. Es destacable también el reforzamiento de las competencias del Parlamento.



Por último y en este II capítulo, cabe destacar el modo en el que se regula la cooperación reforzada, que deberá reunir al menos una tercera parte de los Estados miembros y sólo podrá tratar de las competencias no exclusivas de la Unión, si bien en el futuro podrá afectar a la política de defensa:

- Propone la Comisión.
- Aprueba el Parlamento.
- Concede el Consejo por mayoría cualificada.

Si es sobre PESC:

- Decisión unánime del Consejo.
- Dictamen Ministro de Asuntos Exteriores.
- Dictamen de la Comisión.
- Informe al PE (no aprueba).

En el capítulo III del texto se introducen las políticas de la Unión: sobre la coherencia general de las políticas; sobre la lucha contra la discriminación; promoción de la igualdad entre hombres y mujeres; sobre la protección social; sobre exigencias de la protección del medio ambiente; sobre la protección de los consumidores y sobre los servicios de interés económico general.

Políticas Exteriores

En este ámbito es en el que el proyecto de *Constitución* es sin duda más innovador, aunque más por medio de determinadas modificaciones institucionales (como la instauración de la figura del Ministro de Asuntos Exteriores), que por la mejora de los instrumentos. La Política Exterior y de Seguridad común requiere decisión unánime del Consejo. Se crean también algunas bases jurídicas nuevas, como la Cláusula de Solidaridad entre Estados miembros en caso de atentados terroristas o catástrofes naturales. En materia de Política Comercial Común se refuerza la función del Parlamento Europeo, ya que prevalecerá el procedimiento legislativo ordinario y las negociaciones de acuerdos internacionales solamente podrían celebrarse si cuentan con la aprobación del Parlamento. También es destacable que la *Constitución* crea una base jurídica específica en el ámbito de la Ayuda Humanitaria.

Políticas Interiores

Éste es el ámbito en el que el proyecto modifica en mayor medida la situación existente, aunque no fuera más que a consecuencia de la supresión de la dicotomía entre las disposiciones del *Tratado* de la CE y las del «Tercer Pilar» y por la promoción de la codecisión y de la votación por mayoría cualificada. Se clarifican los objetivos de las políticas de la Unión, subordinadas en el futuro explícitamente a los Derechos Fundamentales; el acceso a la justicia figura como objetivo general y se yuxtaponen las exigencias de reconocimiento mutuo de los diferentes ordenamientos y de aproximación de las legislaciones. Se refundan las disposiciones relativas a la cooperación judicial en materia penal y pasan la mayor parte de ellas a requerir mayoría cualificada. Las políticas en materia de asilo e inmigración se consagran como políticas comunes de la Unión.

Destaca también la creación, mediante ley europea adoptada por unanimidad en el Consejo y previa aprobación del Parlamento, de la Fiscalía Europea competente para/contra las infracciones que lesionen los intereses financieros de la Unión. Los apartados de fiscalidad y política económica y monetaria son los que han sufrido menores modificaciones. Los avances han sido muy limitados.

Política Social

Entre los objetivos de la Unión consagrados en la introducción de la *Constitución* figuran el pleno empleo y el progreso social. Coherentemente con esa declaración, en el capítulo III se incluye una cláusula de carácter horizontal con arreglo a la cual la Unión deberá tener en cuenta, al decidir y ejecutar sus políticas, las exigencias vinculadas con «la promoción de un alto nivel de empleo», la «garantía contra la exclusión social», así como con un «nivel elevado de educación, formación y protección de la salud humana». Señalar también en el capítulo I el reconocimiento institucional de los interlocutores sociales.

Revisión

Se modifica el procedimiento de revisión del *Tratado*, adquiriendo el Parlamento Europeo el derecho de iniciativa en pie de igualdad con el Consejo y los Estados miembros.

Como conclusión de este breve repaso a lo más destacado del proyecto de *Constitución*, se podría decir

que ésta supone, en un cuádruple nivel, una consolidación del carácter democrático de la Unión:

- Se concede al ciudadano, mediante el establecimiento de una iniciativa popular, la facultad de iniciar un acto legislativo europeo.
- Se reconoce explícitamente la contribución a la vida democrática de la Unión de los parlamentos nacionales.
- Se consolidan las competencias legislativas y presupuestarias del PE.
- Se institucionaliza el recurso al método de la Convención para las futuras revisiones constitucionales.



El veinte de febrero, los españoles nos hemos pronunciado en referéndum sobre un *Tratado Constitucional* que representa, sin duda, un avance sustancial respecto a la situación actual y que dota a las instituciones de la Unión de nuevos instrumentos para hacer frente a los nuevos retos que tiene Europa, alguno de los cuales he apuntado en este artículo. Después veremos si estos nuevos instrumentos nos permiten abordar con éxito el doble reto de Europa: la defensa de nuestro modelo social en la era de la globalización y la afirmación de nuestro papel como actor mundial. Claro que para ello se requerirá un gran acuerdo sobre nuestro papel en el mundo.

Joseph Nye distingue la capacidad de influencia política de los países entre el *hard power* y el *soft power*. El *hard power* sería la capacidad de un país o un grupo de ellos para usar medios económicos o militares y conseguir así que otros hagan lo que ellos quieren que hagan.

Sería la potencia bruta. El *soft power*, en cambio, sería la hegemonía mediante la afirmación de unos valores, la influencia cultural, el liderazgo en el conocimiento y la comunicación. La potencia suave. Ése es, a mi juicio, el papel que puede y debe jugar Europa en el mundo: «conseguir lo que queremos mediante la atracción en vez de la coerción». Ese papel lo jugaremos con éxito, ese espacio lo ocuparemos, si somos capaces de exportar estabilidad y equilibrio, de generar consensos internacionales positivos y de actuar con firmeza en la defensa de nuestro modelo.

Silyane Agacinsky desarrolló, hablando del feminismo, una idea que viene a cuento y me atrevo a tomarle prestada. Ella afirma que la mujer inventó el arte de la política el día que convenció al hombre de que podía utilizar la persuasión para conseguirla, para conquistarla, sin necesidad de tomarla como quien toma una fortaleza. Con esa misma apelación a una Europa más política, una Europa *soft power*, quiero finalizar este artículo. Y con ella termino, afirmando que necesitamos de la política para enfrentarnos con los retos, para cambiar las cosas del mundo que no nos gustan, para que éste sea más justo, más solidario. Para que la Europa de las libertades, la justicia y la seguridad sean un referente vivo y activo, una herencia para nuestros hijos. Dentro y fuera de nuestras fronteras.

DOCUMENTACIÓN

- Libération*, 6-7 octubre 2001.
 ABC-Washington Post, 13 septiembre 2001.
 Michel ROCARD, *L'Europe dans le monde d'aujourd'hui*.
 Helmut SCHMIDT, *L'Europe s'affirme*.
 Raimon OBIOLS, *El papel de la UE tras el 11-s*.
 Texto del Proyecto de Constitución.



INTELECTUALES EUROPEOS, INTELECTUALES JAPONESES. LA REVERSIBILIDAD DE LA MIRADA

Alfonso J. Falero

¿Qué es un intelectual? ¿Cuándo nos convertimos en intelectuales? A mi entender, el escritor, el universitario, el artista, el científico, o el abogado sólo se vuelve intelectual cuando trata con ensayos, textos en revistas, artículos de periódicos, de modo no especializado y más allá de su estricto campo profesional, problemas humanos, morales, filosóficos, políticos. Entonces el escritor, el filósofo, el científico..., se autoinstituyen intelectuales (Morin, 1994: 218).

El presente artículo parte de la constatación de una Europa en proceso de construcción y la necesidad de plantear el modelo a que debe conformarse tal proyecto. En concreto, en esta tarea de construcción político-cultural, la participación activa de todos los sectores sociales es la única garantía de una aportación plural que corresponde a la misma naturaleza de la tarea. Si Europa como proyecto de ciudadanía sólo se puede concebir desde la riqueza de su propia diversidad étnica e histórica, es lícito preguntarnos cuál debe ser el papel de los intelectuales en esta tarea. Lo cual nos lleva a plantearnos el mismo concepto de *intelectualidad* y su legitimidad histórica, social y profesional. En las siguientes páginas se pretende ofrecer unas claves para lo que debe ser un debate público en el momento presente. En segundo lugar, hoy ya no se conciben las macro-unidades político-culturales sino en el contexto de la interregionalidad que es consecuencia inevitable del movimiento de globalización y de la interconexión de todos los espacios en ese hiper-espacio que es la red de la información. En este sentido, proponemos como un ejemplo de la *otra mirada* sobre Europa el caso de la intelectualidad japonesa moderna y contemporánea, por ser un caso privilegiado de auto-constitución interdependiente en su misma historia desde la introducción de la modernidad en el s. XIX. En conclusión proponemos que en un momento histórico en que la política de hechos consumados

vuelve a retar a las políticas de derecho basadas en el diálogo y el consenso, es urgente promover y apoyar el papel de los intelectuales en el debate público a la búsqueda de un modelo global inspirado en la riqueza del intercambio de las ideas en el proyecto de una construcción de Europa dentro de la construcción de un sistema macrorregional intercomunicativo e interparticipativo.



1. Papel de los intelectuales en la Europa del s. XXI

¿Qué papel han jugado los intelectuales en la historia de la construcción europea? Sólo recuperando esta perspectiva estaremos en condiciones de plantearnos su papel en el momento actual. Si buceamos en la historia de nuestra intelectualidad, seguramente acordaremos que el primer intelectual de nuestra historia sea Sócrates cuando hizo girar la pregunta sobre la constitución física y noética del mundo de sus precedentes hacia sí mismo. El giro de la pregunta sobre el objeto a la pregunta sobre el sujeto que pregunta. Así surge la tradición griega del *gnóthi seautón* como *áskesis* (Foucault, 1990): disciplina del intelecto. Si seguimos el hilo de la historia encontramos que el cristianismo añadirá la intersubjetividad. La *ratio studiorum* medieval-renacentista servirá luego de inspiración en la formación de la pedagogía moderna europea. Y la aparición del librepensamiento producirá el *humus* de la modernidad en que se formarán los intelectuales contemporáneos. Ya desde los albores de la modernidad se cuestionará qué es lo que se debe conocer y para qué. Michel de Montaigne (1533-1592) dirá: vale más una cabeza bien hecha que bien llena. Y en la primera Ilustración Blaise Pascal (1623-1662) reconocerá la complejidad de la pregunta sobre el yo pensante.

El s. XVIII marca el momento de ruptura de la tradición humanista con la herencia teológica, pues en la Ilustración el antiguo conocimiento teológico no es armonizable con los nuevos saberes, concluyendo los ilustrados que la religión corresponde a una etapa infantil de la humanidad (Lonergan, 184). Se trata del divorcio entre religión y ciencia que llega hasta nuestros días. Además en el plano político la irrupción de los intelectuales ilustrados cambia radicalmente nuestra concepción de la sociedad. El vulgo adquiere categoría de ciudadanía. Pensar deja de ser un privilegio estamental y el ciudadano desde entonces debe estar informado, si aspira a ser protagonista del decurso de la sociedad donde vive. A este concepto de la ciudadanía los ilustrados le llaman civilización, y su epicentro es el estudio, concepción ésta que cambia la figura de todas las sociedades en contacto con Europa (cfr. Fukuzawa).

El s. XIX juega un papel especialmente importante en la formación de la tipología del intelectual moderno. Christophe Charle divide la historia intelectual de este período en Europa en dos fases: «el tiempo de los profetas» (1815-1860) y «el tiempo de la recolección» (1860-1914). En la primera los intelectuales alcanzan un reconocimiento social como profesionales con su propio ámbito de autonomía, de forma pareja a las otras profesiones liberales: médicos y abogados. Es la época liberal ilustrada. La fundación del Ateneo de Madrid en 1820



es representativa de esta época. Es definitivo el que los intelectuales en torno a la fecha de 1848 se involucran en las luchas políticas y se ponen de parte de los movimientos populares. Como hemos visto, a partir de 1860 se inicia una segunda fase de incorporación de los intelectuales a la vida pública. Éstos toman conciencia de clase pero con unos límites difusos y gran diferencia entre unos grupos y otros, dando lugar a la sectorialización de los intereses y la competencia entre los diversos sectores, además de las luchas ideológicas.

En España, desde la generación del 98 aparecen dos marcados rasgos de nuestra intelectualidad: la extrema polarización ideológica que conduce a la Guerra Civil, y el divorcio entre academia y libertad intelectual (conflicto histórico también en Europa desde los tiempos de Nietzsche). Dentro de este contexto, los intelectuales españoles se transforman en fuerza política. En España,

la enseñanza superior presenta un considerable retraso en relación con los países vecinos. Con su excesiva centralización, su fuerte inclinación a los estudios jurídicos y su escasa apertura a la investigación, las universidades españolas no ofrecen condiciones favorables para la actividad intelectual. La reforma de las universidades es una de las tareas más importantes de los intelectuales de orientación reformista, que quieren modernizar España y adquirir ellos mismos reconocimiento en todo el país. Estas angostas

circunstancias muestran la dirección que adoptará sobre todo la lucha de los intelectuales entre los años 1890 y 1900: educación del pueblo en la tradición de la Ilustración y contra la Iglesia...; la ampliación de la libertad de pensamiento y de los derechos democráticos, y su defensa frente a las intervenciones del Estado y del ejército..., y apertura respecto a las nuevas corrientes espirituales de Europa... (Charle, 186-187).

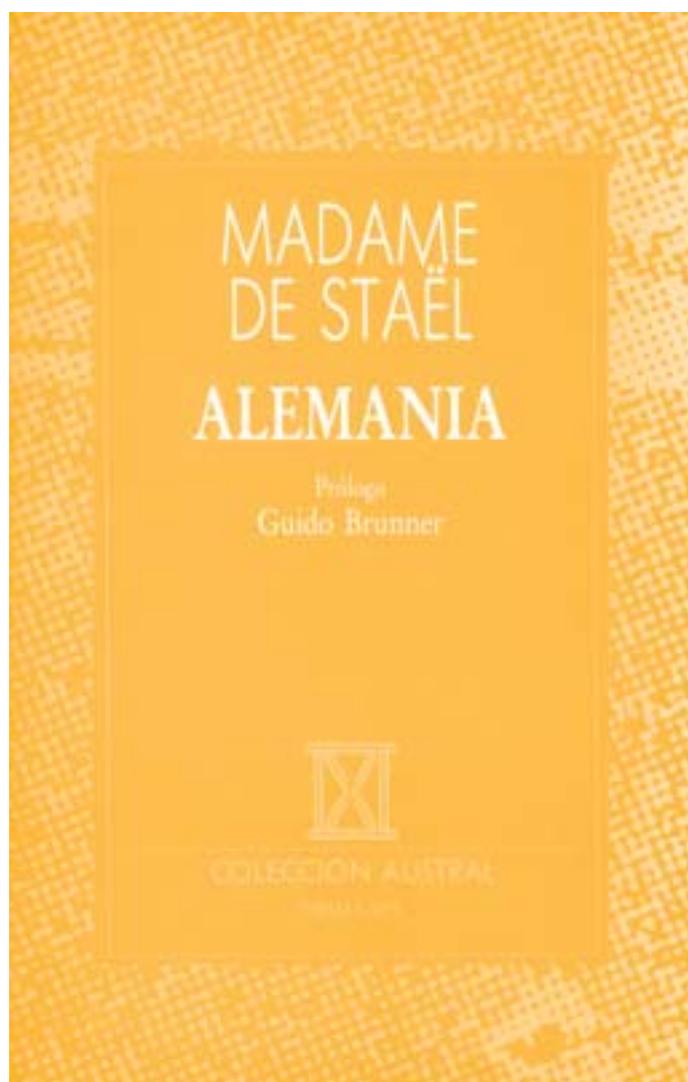
De este modo se genera el anticlericalismo cientifista del intelectual de izquierdas, y el anti-intelectualismo católico de un gran sector de la derecha conservadora. El anarquismo y sindicalismo frente al autoritarismo y militarismo. Y el europeísmo frente al españolismo. Tres frentes de lucha que han dominado el panorama intelectual español durante dos tercios del s. XX, y que aún presentan secuelas. El concepto de *intelectual* queda asociado a la figura del intelectual reformista. Con ese significado surge en 1900 el proyecto del denominado «partido de los intelectuales». Se trata de un modelo de *intelectual* importado de Francia que se opone al ideólogo de la derecha conservadora y ostentador de la herencia teológica (Charle, 189). A lo anterior hay que añadir el problema de los nacionalismos para trazar un panorama completo del problema de los intelectuales en la España del s. XX.

Pero el problema no es sólo nacional. Si ampliamos nuestro espectro de análisis para abarcar las diversas figuras de la intelectualidad europea, podemos diferenciar cuatro tipos de intelectuales en la historia reciente:

1. El modelo dogmático, herencia de las disputas disciplinares iniciadas con el proceso de crecimiento y autonomía de los saberes especialmente desde el s. XIX.
2. El modelo dialéctico, que presenta a la vez aspectos dogmáticos y de orientación inter-disciplinar. Se va perfilando un modelo de conocimiento holista que supere las dicotomías conceptuales.
3. El intelectual posmoderno típicamente desafía este tipo de holismo por sus tintes dogmáticos, desconfía de las ideas de centro, fundamento, Dios, cualquier tipo de teleología o jerarquía dentro de un sistema. Es una vuelta al anarquismo intelectual, donde el individuo es rey.
4. El intelectual de la globalización, inserto en la lucha por superar las aporías del pesimismo posmoderno, el asedio del pensamiento único (economicismo) y las presiones de la sociedad de mercado (mercantilismo).

¿Cómo definir el papel que debe jugar el intelectual de hoy en la construcción de la sociedad europea? Para proveer de una respuesta a tal cuestión necesitamos reunir algunas claves que nos sirvan de guía. Una de las claves que identifican la lucha contemporánea de los intelectuales es la vuelta a la persona. Recuperar al individuo, la verdadera víctima de una sociedad omnipresente y omniabarcante implica una reconsideración de su identidad desde la biogenética y la ciencia de la evolución. Pero sea con los instrumentos que sea, el objetivo es claro y lo formula recientemente así Claudio Magris: «Creo que hay que hacer hincapié en el individuo, porque si hay algo que une a la civilización europea desde sus orígenes, desde la democracia griega, el pensamiento estoico, el concepto cristiano de persona, y así hasta el liberalismo y la socialdemocracia, está el sentido de que el Estado, la sociedad, están al servicio del individuo» (*El País*, 1 febrero 2003).

Una segunda clave genérica para situar el pensamiento del intelectual contemporáneo es la no-neutralidad del saber (Habermas). Es decir la necesidad de la crítica y de la auto-crítica. Y además la crítica intelectual



debe ir acompañada de unas prácticas en la sociedad civil que manifiesten la coherencia de planteamiento. El peligro de un intelectualismo sin compromiso social lo han advertido más que nada los pensadores marxistas. Así Slavoj Žižek:

Cuando estamos sujetos a algún mecanismo de poder, esta sujeción siempre y por definición está sustentada por algún tipo de aportación libidinal: la sujeción misma genera, por sí misma, un placer añadido. Esta sujeción se encarna en una red de prácticas corporales «materiales». Es por eso por lo que no podemos desprendernos de nuestra sujeción a través de una simple reflexión intelectual... [Revista Archipiélago, nº 53, 49].

La tarea preeminente del intelectual es sin duda pensar. Pero hay muchos modos de pensar, según hacia dónde se dirija la atención. Precisamente en esa orientación de la mirada reflexiva se diferencian unos intelectuales de otros. El intelectual contemporáneo siempre está llamado a mirar lo que no está permitido, lo difícil, la miseria humana, la mentira y sus numerosas máscaras, *lo intolerable* (G. Deleuze. Cfr. Archipiélago, nº 53, 69). El arte del pensar es el arte del saber orientar la mirada, de tener el valor de ver al rey desnudo y decirlo. Hablar lo que la sociedad silencia, y dar la palabra a los excluidos, como nos ha enseñado el posestructuralismo (Foucault, 1978, 9). El intelectual de nuestros días ha dejado ya de ser un mero teórico, y se identifica sobre todo por su *modo de vivir* (ibíd., 72).

Una de las tareas imprescindibles para el intelectual es la crítica social. Pero el pensamiento crítico tiene unas raíces concretas en nuestra historia europea. Preguntado al respecto el sociólogo Loïc Wacquant («Pensamiento crítico y disolución de la *doxa*». Revista Archipiélago, nº 53), responde: «A mi juicio, el pensamiento crítico más fructífero es el que se sitúa en la confluencia de estas dos tradiciones [kantiana/marxiana] y que, por tanto, une la crítica *epistemológica* y la crítica *social*, cuestionando de forma constante, activa y radical, las formas establecidas de pensamiento y las formas establecidas de vida colectiva, el “sentido común” o la *doxa* (incluida la *doxa* de la tradición crítica) y las relaciones sociales y políticas tal como se establecen en un determinado momento en una sociedad dada» (83). Para Wacquant los enemigos actuales del pensamiento crítico son *el microcosmos universitario* que opera como un círculo cerrado sin conexión con el ciudadano, *el discurso neoliberal* dominante en los *mass-media*, y *un falso pensamiento crítico*, encarnado en USA por el *policy research* y los *think tanks* al servicio de los organismos que lideran una *internacional neoliberal*, y en Europa por el *periodismo sociológico* que domina en los *mass-media*. Esta última figura ocupa los lugares de un verdadero debate cultural que

debería estar liderado por los intelectuales y especialistas, que son sustituidos por pseudo-intelectuales de imagen que hacen *de facto* de mediadores del diálogo social para cultivo de sus propios egos y difusión de sus propias opiniones particulares. Los especialistas son consultados cuando es necesario emitir por boca de personas autorizadas los mensajes que los periodistas quieren hacer llegar a las audiencias. De este modo se intenta instrumentalizar la función de mediadores del diálogo social de los intelectuales al servicio de la propaganda de los discursos dominantes, robándoseles el protagonismo que les corresponde. En palabras de Wacquant, «nos encontramos así con la función histórica del pensamiento crítico, que consiste en servir de *disolvente de la doxa*, en poner continuamente en tela de juicio las evidencias y los marcos mismos del debate cívico, de tal suerte que se nos abra una posibilidad de pensar el mundo en vez de ser *pensados por él*, de desmontar y de comprender sus engranajes, y por tanto, la posibilidad de reapropiárnoslo tanto intelectual como materialmente» (88).

Una **tercera clave** para definir la figura contemporánea del intelectual es el diálogo. El diálogo es una consecuencia de la incertidumbre. Escoger el diálogo como única vía que nos lleva a la verdad es reconocer la estructura dialéctica y dialógica de ésta. Es reconocer que lo que mata la verdad es el monismo dogmático, que no es otra cosa que la máscara del solipsismo. El intelectual contemporáneo no declara la verdad, pregunta sobre la verdad y da la palabra, denuncia la mentira y desenmascara sus intereses.

La **cuarta clave** que identifica la tarea del intelectual de hoy es su relación con el mercado *i.e.* su solución de la dicotomía entre la resistencia cultural y la cultura del mercado (Vidal-Beneyto). Si atendemos a la historia de este problema advertimos que la figura del intelectual moderno queda marcada a partir de 1860 por la irrupción de la cultura de masas o lo que es lo mismo la cultura de mercado (Charle, 97-115). Así se configura el intelectual mediático que trabaja para empresas capitalistas y suele vivir en las capitales frente al intelectual auto-exiliado (*ronin*). En el caso de España este fenómeno es concomitante a un proceso de centralización tecnológica en la segunda mitad del s. XIX que lleva a concentrar la vida intelectual en dos polos: Madrid y Barcelona.

En 1887 aparecen en Madrid la cuarta parte de las revistas; en 1913 son sólo el 23%, mientras que la parte correspondiente a Barcelona aumenta en ese período del 11 al 16%. En 1910 viven en Madrid el 29,2% de los literatos, y casi otros tantos, el 23,5%, viven en Barcelona... La tirada media de los diarios madrileños es de 6.000 ejemplares en 1892, mientras que en provincias es de 1.650 (Charle, 100).

Los intelectuales son objeto de una gran fuerza centrípeta que los atrae a estos dos polos, y los productos intelectuales se convierten en objetos de consumo. De este modo el intelectual español, igual que el europeo, puede vender su propia producción, y nace la propiedad intelectual. El intelectual europeo contemporáneo hereda del s. XIX tres vías de subsistencia: el mecenazgo (ej.: Iglesia), la funcionarización (el Estado) y la mercantilización (ej.: editoriales). Los escritores por primera vez se pueden plantear la opción de vivir de su propia producción intelectual. El problema es que este tipo de intelectuales suelen ser económicamente muy sensibles a las oscilaciones del mercado. Dentro de este modelo se crea una división discreta y desigual entre los intelectuales a quienes les pagan por lo que escriben y aquellos que, en el otro extremo, escriben para que les paguen. La independencia del intelectual, su verdadera seña de identidad está en juego. Ya en 1891 George Gissing escribía:

La literatura es hoy en día una industria y, aparte de los genios, que logran abrirse paso por pura fuerza cósmica, el literato de éxito no es más que un hábil comerciante. Piensa en primer lugar y sobre todo en el mercado. Cuando un tipo de mercancía no tiene éxito, saca enseguida algo nuevo y que despierte el apetito. Conoce perfectamente todas las fuentes de ingresos. Sea lo que fuere lo que tenga que vender, encontrará medios y vías para sacar de ello el mayor provecho... (cit. en Charle, 107).

El intelectual contemporáneo no se mueve en un mundo de puras ideas, sino de intereses que pueden entrar en conflicto con tales ideas. Como solución *falsa* del conflicto de intereses, el pluralismo contemporáneo tiene como enemigo ese magma de homologación intelectual, pragmático y económico que hemos detectado como uno de los componentes del actual proceso globalizador y que denominamos *pensamiento único* (I. Ramonet):

Atrapados. En las democracias actuales, cada vez son más los ciudadanos que se sienten atrapados, empapados en una especie de doctrina viscosa que, insensiblemente, envuelve cualquier razonamiento rebelde, lo inhibe, lo perturba, lo paraliza y acaba por ahogarlo. Esa doctrina es el pensamiento único, el único autorizado por una invisible y omnipresente policía de opinión (José M. Naredo, *Revista Archipiélago*, nº 29, 11).

Lo que caracteriza al pensamiento único es un claro *double-think*: un lenguaje universalista (globalización) para defender intereses particulares (nacionales o



privados). Así se configura la nueva retórica del imperialismo contemporáneo frente a los lenguajes de la resistencia (política, económica, cultural. Cfr. Fr. Jameson, «El imaginario de la globalización: cosas que nunca te dije». *Revista Archipiélago*, nº 52, 27-34). Por tanto, frente al economicismo neo-liberal se impone la necesidad de encontrar nuevas formas de solidaridad social que unifiquen una ética de la *convicción* con la ética de la *responsabilidad* en el seno de nuestras instituciones (Santesmases), y ahí el papel de los intelectuales es no menos que crucial.

Nos queda una pregunta más antes de dibujar el perfil de intelectual que buscamos. La pregunta sobre la naturaleza social de la inteligencia. A este respecto defendemos la estructura abierta y meta-individual de la inteligencia. También que la inteligencia humana no es

reducible a ningún tipo de saber constituido, porque es un saber constituyente. La incertidumbre es la garantía de esa apertura. De ahí la necesidad de un diálogo entre ciencia, filosofía, teología, ética, política y economía, que se constituya como una auténtica cruzada contra el terrorismo intelectual y que haga evidente la necesidad de la *esperanza intelectual* (Morin, 1970).

Como conclusión del análisis llevado a cabo hasta aquí, estamos en condiciones ya de ensayar un retrato-modelo del intelectual para la Europa de hoy. Diríamos que los tres saberes imprescindibles (compárese con los siete saberes de Morin) del intelectual contemporáneo son tres lenguajes: el de la ciencia (física, matemáticas, biogenética, cibernética, ciencias del cerebro), el de la economía y el de los *otros* (idiomas). Que el gran peligro del intelectual es la instrumentalización: política o económica (mercantilización), y su gran reto es la independencia. Sus enemigos, el intelectualismo y el anti-intelectualismo. El ejemplo de lo primero lo tenemos en la antigua tradición platónica de la república del intelecto y la primacía del conocimiento sobre la acción en la tradición tomista y neo-tomista (el *intellectual pattern of experience* de Lonergan, 321). Lo segundo está más que ejemplificado en el desprecio a los intelectuales independientes de todos los dictadores del s. XX.

El intelectual que aquí proponemos no pertenece a la *intelligentsia*. Su partido no es el de los poderes constituidos. Antes bien, el intelectual debe realizar un papel parecido al del defensor del pueblo, como guardián del ciudadano en las sociedades democráticas. Como aquél, debe operar desde la máxima independencia de las presiones que ejercen los grupos políticos y económicos. En este sentido el intelectual no es un simple erudito (especialista), sino un guardián de la salud de nuestra sociedad. El intelectual debe promover y participar en movimientos cívicos de todo tipo en defensa de la libertad y la dignidad de los ciudadanos. Así quedó definido su cometido en la sociedad moderna desde la intervención de E. Zola en el *affaire Dreyfus* en 1898, en favor de la igualdad de derechos de todos los ciudadanos y en contra de los abusos del Estado. En 1899 definía de este modo su propia vocación:

Soy un escritor libre que en la vida sólo tuvo un afán, el de la verdad, y que luchó por ella en todos los campos de batalla. Hace ya casi cuarenta años que sirvo a mi país con la pluma, con todo mi valor, con toda la energía de mi trabajo y buena fe [F. Álvarez-Uría, *Revista Archipiélago*, nº 53, 95].

Para otro intelectual de la época, E. Durkheim, la vocación del intelectual consiste en poner la *autonomía de la razón y del libre examen* a disposición de la dignidad del individuo: «El hecho de que alguien cometa un atentado

contra la vida de un hombre, contra la libertad de un hombre, contra el honor de un hombre, nos inspira un sentimiento de horror...» [en *ibíd.*, 96]. El intelectual contemporáneo, como todos los sectores sociales, se encuentra sometido a muchas presiones y amenazas, pero no debe perder esa llama vocacional de servicio a la comunidad que alimenta su sentido de la ética profesional, o de lo contrario se convertirá en un puro lastre social alimentado por su situación de privilegio en el reparto de las tareas. Sin embargo, el intelectual no es un mesías para su sociedad. Nuestro modelo de intelectual supone también el fin del intelectual mesiánico, que nace en la Francia de la alta cultura, junto con la crisis actual del pensamiento utópico: nos estamos refiriendo a la crisis disolutiva del discurso intelectual progresista como valor social absoluto. El intelectual se enfrenta a la ausencia de toda garantía, y debe efectuar el retorno a la búsqueda del comienzo. Frente al mesianismo, la democratización de la intelectualidad es la única garantía de reorientar una sociedad de la información que ha degenerado en una *sociedad del espectáculo*, efecto de la capitalización de la información y de la cultura, y el *narcisismo* (acompañado de altas dosis de exhibicionismo pornográfico y psicográfico) que acompaña muchos nuevos movimientos reivindicativos (Nogueira, 84). Quizá el mejor modo de perfilar nuestro dibujo es compararlo con el del pseudo-intelectual como estrella *mediática*. El pseudo-intelectual es un egocéntrico comerciante de ideas. Lucha por el estrellato y se vende a las mafias intelectuales y mediáticas. Vive en el desasosiego que genera la presión de los *best-sellers*.

Si nos planteamos definir un modelo de intelectual para nuestro tiempo, encontraremos claves en figuras que proceden de la tradición central de la intelectualidad europea como Simone Weil (1909-1943) y su humanismo *compasivo* y comprometido (Tamayo-Acosta, 22-24. Un humanismo entendido del mismo modo que Oe Kenzaburo). J.-P. Sartre, A. Camus, R. Aron son excelentes ensayistas. E. Morin participa de la clandestinidad y defiende la *autonomía de la cultura con respecto a la política*. Es *apartado por la izquierda oficial* (Morin, 1994, 219). Es el crítico de los *progresistas*. En todos ellos encontramos coherencia entre su vida y su obra. No más se puede pedir a un intelectual. Resumiendo conclusivamente toda nuestra exposición anterior diríamos que compromiso (sin violencia) e independencia. También que el intelectual habla en su propio nombre y vive en soledad (*ronin*, francotirador), la soledad de elegir la integridad y rechazar todas las ofertas. Que se alimenta de autocritica y predica la tolerancia (Walzer). Que siempre elige el diálogo, y finalmente que su bandera es la resistencia.

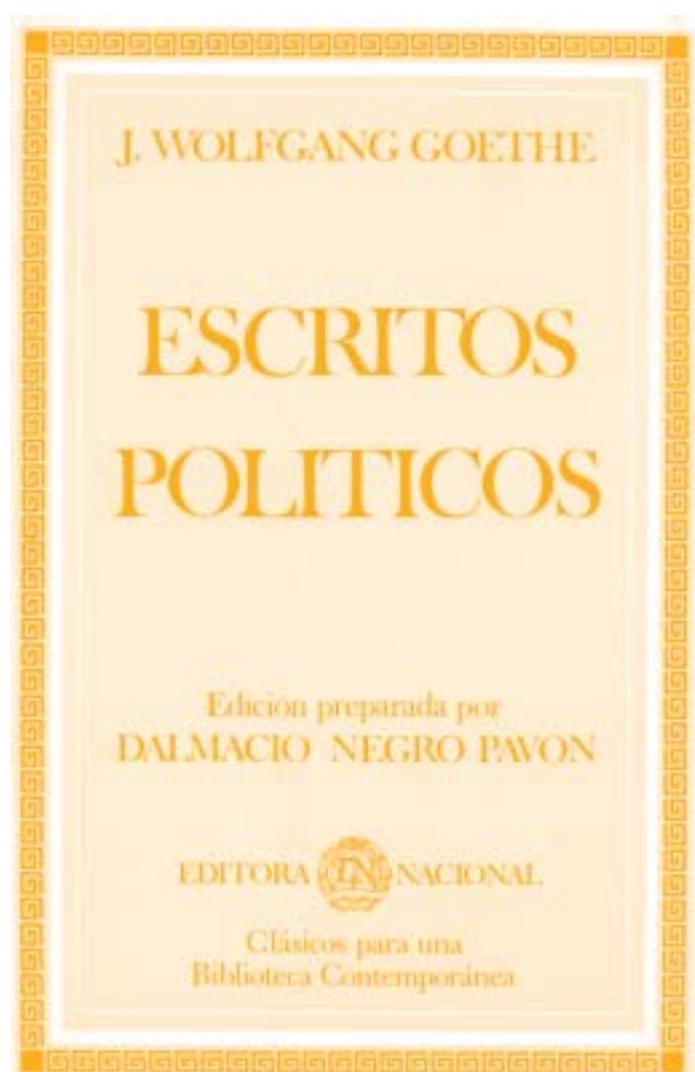
2. Europa vista por los intelectuales japoneses

En Japón, *alter ego* de muchos de nuestros artistas de vanguardia a lo largo del s. xx y de nuestros intelectuales posmodernos, Europa ha visto proyectada su sombra en la forma del *otro* incontaminado por nuestra civilización. Los viajeros europeos románticos emprendieron largos viajes al Oriente en busca de las aguas puras de la alteridad. Pero en Japón no encontraron una cultura intacta al colonizador europeo sino una civilización híbrida, imitadora de lo europeo en la moda, los edificios, las ciudades. Hubo que dar un paso más y buscar el auténtico otro perdido en la periferia de los núcleos urbanos, en el Japón rural, o en los lugares sagrados del japonismo, templos budistas, santuarios del *shinto*, reliquias históricas de las hazañas de la casta de los *samurai* ya en proceso de extinción, o las inaccesibles casas de té de ese otro mundo habitado por diosas denominadas *geisha*. Mientras que Europa buscaba su otro en Japón, los intelectuales japoneses hacían lo posible por incorporar el otro europeo, precisamente para contribuir al proyecto de que Japón dejara de ser un *otro* para Europa y fuera reconocido como un *mismo* por las naciones civilizadas. Hablamos de los años álgidos del europeísmo en el Japón de la primera mitad de Meiji

(1860-1880). Al movimiento centrífugo de la cultura intelectual europea le responde un movimiento centrípeto de absorción de nuestro modelo cultural por parte de la sociedad japonesa. De la reacción química producida en este encuentro surge un fenómeno peculiar que nos interesa. Si con el expansionismo decimonónico la cultura europea deja de estar confinada al Viejo Continente para convertirse en un modelo universal, la única nación asiática que acoge y colabora por propia iniciativa con el proceso de inculturación es la japonesa. Como consecuencia, el intelectual europeo ya no puede conformarse a un legado histórica y geográficamente limitado, y debe de asumir la responsabilidad de las implicaciones globales de su actividad como tal. Debe de aprender a mirarse en otros espejos, como es el japonés. De aquí surge la pregunta de cómo nos han visto y nos ven los intelectuales japoneses.

Para el Japón Meiji la entrada en la modernidad significa la occidentalización, basada en modelos como el norteamericano, el alemán o el francés. Por tanto, históricamente tanto las posturas en favor de la modernización como las posturas del nacionalismo cultural, en su doble versión de nostalgia por el Japón original como crítica a la modernidad desde perspectivas anti-modernas y posmodernas, han conllevado posicionamientos correlativos a favor o en contra de la civilización occidental y la cultura europea. Si Norteamérica significó en un principio un modelo de libertades públicas y ciudadanía responsable, sus raíces culturales europeas por un lado, así como las complicadas relaciones políticas con una nación que impone sus propios acuerdos desiguales en sus relaciones diplomáticas y comerciales, hace que el Japón Meiji vire hacia Europa en sus expectativas de construcción de un Estado moderno sólido e independiente. De este modo soberanía japonesa y modernidad europeísta se convierten en las dos ruedas que sostienen el armazón del Estado. Toda la historia intelectual japonesa desde Meiji hasta el presente ha de entenderse dentro de las posibles variantes que ofrecen las coordenadas referidas, e históricamente puestas en juego. Desde el japonismo antieuropeísta (o antiamericano) explotado demagógicamente en determinados momentos de aspiraciones imperialistas o en momentos de crisis interna, pasando por la reivindicación de un modelo de modernidad propio, hasta el europeísmo progresista antijaponista defendido por líderes intelectuales de izquierda como K. Oe. En cualquier caso el debate intelectual ha tenido históricamente como punto de origen la transformación de Meiji.

Sin embargo, es un hecho que con anterioridad a Meiji Japón había tenido contactos con Europa. Directos en los siglos XVI-XVII y limitados e indirectos



(pero permanentes) en los siglos XVII-XIX. Hasta hace poco, la ruptura oficial de relaciones entre Japón y las potencias europeas con la excepción de Holanda, y la etapa oscura del Japón del período denominado aislacionista (*sakoku*, 1643-1854) habían servido para trazar una línea divisoria en la historia del país y determinar de este modo que el Japón anterior a Meiji es feudal y por tanto pre-moderno, y que Meiji supone la eclosión de la historia japonesa dentro de la historia universal. Siendo el Japón contemporáneo una gran potencia económica y tecnológica, y estando alineado en la esfera política del neoliberalismo capitalista, y más aún aliado principal de USA en la región del Pacífico oriental, los historiadores e intelectuales japoneses han caído por largo tiempo en el espejismo de olvidar las raíces pre-modernas de la historia política y económica, y por otra parte la vinculación con Asia. Lo primero es debido a una especie de alergia en los historiadores e intelectuales progresistas al discurso nacionalista que en buena medida ha enarbolado argumentos de la historia cultural para intentar borrar el efecto modernizador y sus consecuencias. Reivindicar a Meiji ha sido igual a asumir la modernidad con todas sus consecuencias. Lo segundo se puede explicar también como una reacción al proyecto del Imperio Japonés de preguerra y el desastre histórico de sus relaciones con los países asiáticos, especialmente China y Corea.

En la actualidad, gracias a la crisis del modelo heredado de la era de la Guerra Fría y la constitución de un nuevo orden mundial, los intelectuales japoneses dirigen su mirada más allá de Meiji históricamente y hacia sus vecinos geográficamente. Del primer caso es muestra el interés histórico revisionista que poco a poco está consiguiendo replantear el significado de la era Tokugawa (ss. XVII-XIX) y el del primer encuentro, enterrado en el olvido de los siglos, con los europeos. Con ocasión del 450 aniversario de la llegada del misionero jesuita navarro Francisco de Xavier a las costas japonesas (1549-1999), el novelista de vanguardia Shimada Masahiko (1961) ha revisado en una novela histórica (vid. bibliografía) el problema de la llegada de las primeras potencias europeas y sus consecuencias históricas. Shimada defiende la tesis de que el primer movimiento del capitalismo globalizador en aras del expansionismo imperialista de Portugal y España presenta sus señas de identidad en las rutas del comercio que abren el mundo a la evangelización cristiana y en el carácter empresarial reconocido por los mismos misioneros cuando se llaman a sí mismos *mercaderes* de almas. Por un lado la historia de este encuentro ha estado oscurecida hasta ahora por el secuestro misional de la misma en la historia de las religiones y por otro los historiadores japoneses han sido hasta ahora incapaces de reconocer ya en este período temprano las raíces del capitalismo en la historia propia. La conclusión es que cultura, religión y comercio

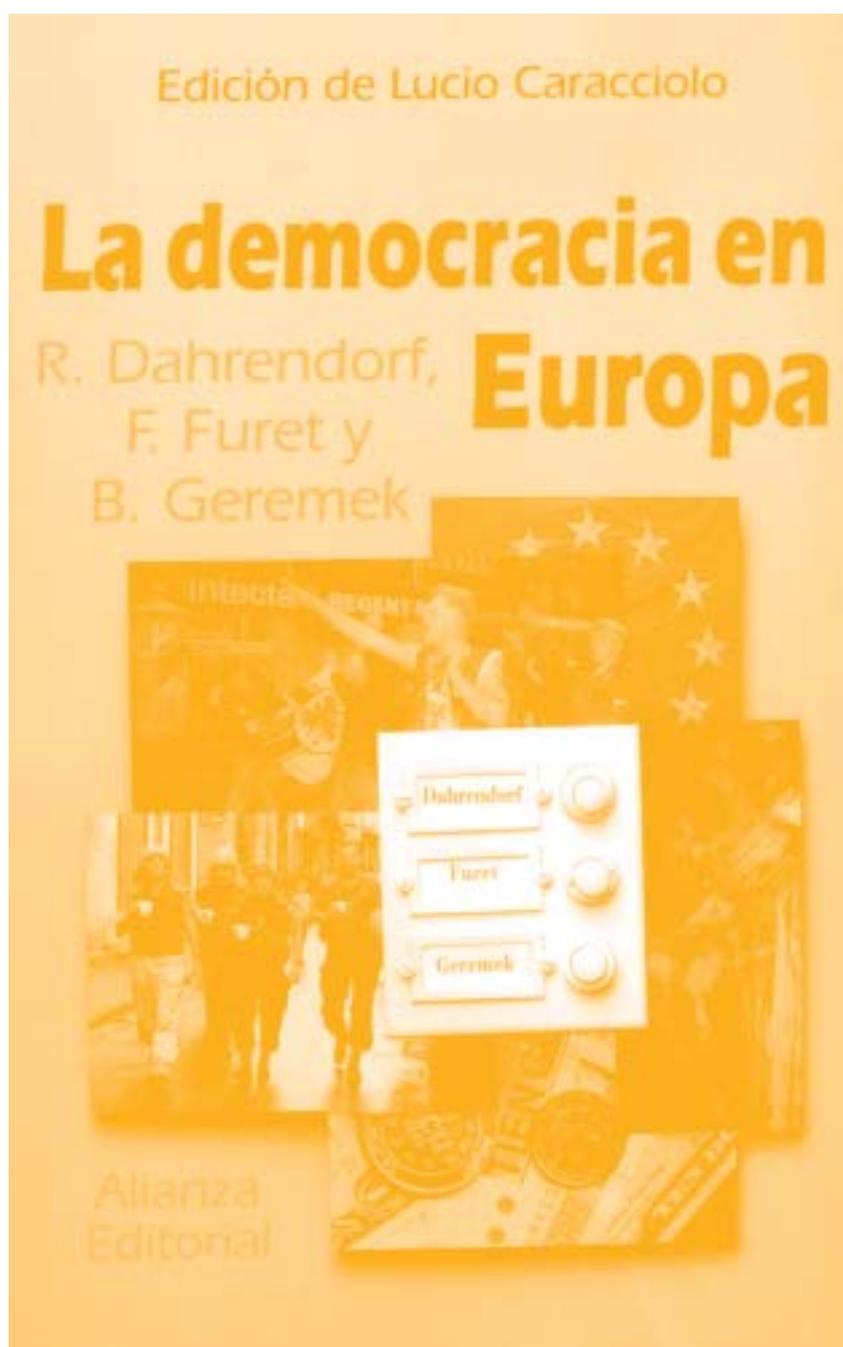
forman parte de una misma realidad y un proyecto histórico compartido, son la seña de identidad europea en la historia mundial. La favorable acogida de esta obra en la crítica y en intelectuales de signo progresista como Asada Akira (1957) es significativa del giro que mencionamos en la historiografía japonesa contemporánea.

Mucho se ha escrito sobre los encuentros de los europeos con Japón, pero poco en la dirección opuesta. Una singular obra como es *The Japanese Discovery of Europe* (vid. ref.) nos sirve para nuestro propósito. De ella aprendemos que la imagen de los europeos se forja en Japón fundamentalmente entre los siglos XVIII-XIX y pasa por un conspicuo proceso de cambio y gradual complejización. Simplificando un poco el tema, advertimos una primera fase en que predomina la noción bárbara heredada del primer encuentro con portugueses y españoles. Los herederos directos de las extirpadas misiones, conversos denominados *christan*, sobreviven ocultos y oficialmente dejan pronto de existir. Pero no el interés por Europa en una clase culta y muy minoritaria. Los conocimientos adquiridos en los contactos originales con las misiones y continuados a través de interrogatorios a los holandeses (Keene, 4, después a los rusos, 144-45, 151-54), únicos europeos con quienes se comercia oficialmente, forman un *corpus* originalmente denominado *bangaku* (ciencia de los bárbaros), y que en una segunda fase cambiará a *rangaku* (ciencia holandesa). El *rangaku* provocará dos reacciones: un minoritario séquito (espoleados sin duda por las restricciones oficiales. Cfr. Keene, 124) de devotos cultivadores del holandés y las ciencias europeas (medicina, zoología, astronomía, geografía, navegación) que no dudarán en apelar a la superioridad de Europa como civilización aduciendo numerosos y pormenorizados argumentos [sobre la imagen de España vid. Keene, 195-196], y la natural reacción anti-europeísta, sostenida por los representantes oficiales del confucianismo y los saberes chinos, así como por los representantes del budismo.

Es de advertir que los estudiosos del *rangaku*, aun siendo declarados europeístas, se limitan a los saberes científicos y no adoptan ni la religión ni la filosofía europeas (Keene, 81). Intelectuales como Honda Toshiaki (1744-1821) abogan por 'seguir el ejemplo de Europa' y abrir las puertas al comercio extranjero (Keene, 108). El primer *rangaku* tiene un tinte claramente ilustrado, favorecido sin duda por la secularización que el confucianismo había provocado en gran parte de los círculos intelectuales japoneses durante los siglos XV-XVII. Sin embargo, la ausencia de una propuesta ética que acompañe a este movimiento pre-ilustrado japonés hace que la progresiva expansión del *rangaku* en las proximidades a Meiji y su manifiesta superioridad como ciencia con

respecto a la *epistème* sino-confuciana, acabe por provocar la propuesta de *ciencia europea-espíritu japonés* que se convertirá en dominante desde principios del siglo XIX (Keene, 159). A esto contribuyó sin duda la aportación de intelectuales *nativistas* como Hirata Atsutane (1776-1843) y su defensa de la superioridad de la ciencia europea sobre la ignorancia china, pero a la vez del espíritu japonés sobre el europeo (Keene, 169-171). La herencia de todo ello será ese sentimiento ambivalente y con tendencias radicales que se manifestará durante todo el período Meiji y que llegará a nuestros días en torno a los polos enfrentados de europeísmo vs. japonismo.

Por nuestra parte, desde finales del siglo XIX, Japón ha servido a muchos intelectuales europeos como espejo donde verse a sí mismos en su diferencia. Es el caso protagonizado en nuestro país por intelectuales como Unamuno (vid. ref.). Es curioso cómo las lecturas japonesas (mediadas por Gómez Carrillo) de Unamuno le llevan a concebir una imagen de los japoneses como un pueblo frío y cerebral, y por contra defender que en el proyecto de la felicidad humana hay algo de irracional que va más allá de la lógica (Unamuno, 1972, 59). Precisamente en las primeras décadas del siglo XX se formará entre los intelectuales japoneses la idea de que lo que mata a los occidentales es su sumisión a la lógica. Pero *la maladie* japonesa que detecta Unamuno se sospecha que pueda proceder de Europa. «En resolución, lo que todavía no he visto claro es qué es lo que un japonés del pueblo, un japonés sencillo y a la antigua, un japonés no estropeado por el *intelectualismo* científico y nacionalista de la vieja y cansada y escéptica Europa, piensa y siente respecto a su vida futura y al destino de su propia conciencia individual» (ibíd., 60). Esta conciencia de contagio de una enfermedad intelectual que tiene su origen en Europa viene confirmada por la opinión de Gómez Carrillo, citado por Unamuno, *i.e.*, «lo único que en realidad han imitado de Europa los japoneses, es el arte de matar con ciencia y el arte de tener hambre» (ibíd., 61). Y concluye Unamuno, «y así como su europeización, siquiera externa, les ha traído la miseria económica, ¿no les traerá, al primer revés que sufran, la miseria espiritual, el desencanto, el sentimiento de la infinita vanidad del todo, para hablar con Leopardi?» (ibíd.). A esta imagen le acompañarán otras dos: la de Japón como reducto de una inocencia perdida y como crisol de experimentación inter-cultural.



El año 1911 marca un hito en la historia intelectual japonesa moderna por la aparición del primer tratado filosófico en *lenguaje europeo* escrito por un filósofo japonés. Se trata de *Indagación sobre el bien* del catedrático de filosofía en la Universidad de Kyoto Nishida Kitaro (1870-1945). A partir de Nishida surge en la intelectualidad japonesa el proyecto de incorporar la sabiduría japonesa de raíces asiáticas al discurso filosófico. La palabra «filosofía» (*tetsugaku*) había sido introducida previamente en el japonés como traducción de *philosophia* a finales del siglo XIX para designar la disciplina entendida como aparece en los filósofos europeos. Por tanto, sustituía en parte pero no anulaba al término «pensamiento» (*shiso*) que tradicionalmente se venía

usando en Japón para designar la actividad intelectual de tipo filosófico con raíz asiática o japonesa. Con ello lo que ocurre es que se produce una asimilación discriminada del acervo filosófico europeo y esto afecta a todas las disciplinas intelectuales. Se produce una especie de esquizofrenia cultural que *piensa* a la japonesa pero *filosofa* a la europea, abortando provisionalmente la noción de la universalidad de la actividad intelectual como actividad humana esencial. Con ello, toda la tradición de pensamiento autóctono con raíces asiáticas se protege de la aplicación de las categorías conceptuales europeas y se considera irreducible a la posibilidad de pensarla mediante una lógica con raíces culturales ajenas. Pensamiento japonés y filosofía europea se configuran como dos universos no homologables. Pero la modernidad trae consigo varias etapas en las relaciones de poder de Japón con las potencias extranjeras, y sobre todo el impacto de la ciencia europea en la construcción del nuevo Japón de Meiji introduce junto con la tecnología y el europeísmo en artes y moda la homogeneización del lenguaje que acompaña a las ciencias: el lenguaje de la tradición filosófica europea.

En consecuencia, en el Japón de la era Taisho (1912-1925) se dibujan tres nuevos y grandes proyectos intelectuales: por un lado el representado por Nishida y la denominada escuela de Kyoto, consistente en la síntesis intelectual de Oriente y Occidente, donde filosofía europea y pensamiento asiático se relacionan en una combinación de forma (lenguaje filosófico europeo) y contenidos (convergencia de la tradición intelectual asiática y la filosofía europea afín a ésta). En lenguaje domina por tanto la retórica europea, pero en cuanto a posiciones intelectuales dominan los postulados de la «gran tradición asiática». Un segundo proyecto es el detentado por figuras como el profesor de ética Watsuji Tetsuro (1889-1960), quien propone la variante del modelo anterior consistente en construir una crítica de la filosofía europea a partir de un estudio contrastado con la filosofía inherente a la tradición cultural nipo-asiática. Para crear el medio adecuado utiliza una retórica mixta, donde términos filosóficos europeos y conceptos inspirados en la tradición asiática miden su pulso en el desarrollo argumental del pensamiento del autor. Durante la era de apertura Taisho, Watsuji demuestra cómo una vuelta a Asia no implica una posición japonista, sino todo lo contrario. Lo que Watsuji rechaza es la pretensión de validez universal del modelo teórico europeo, pues esto no es otra cosa que eurocentrismo. Así Watsuji encuentra lo mejor de Europa en la particularidad griega, tan diferente de la tradición asiática. Para Watsuji es el Imperio Romano el que introduce la aspiración de universalismo homologador en la cultura europea (Rimer, 255-256). El problema

histórico que presenta esta opción es su fácil derivación en un discurso nacionalista de la cultura canalizado hacia el nacionalismo político, como ocurre con la mayoría de intelectuales del período de preguerra. Especialmente el conocido debate sobre la «superación de la modernidad» se convierte en un medio intelectual propicio a la instrumentalización política en posiciones antieuropeístas y antioccidentales así como el concomitante proyecto de construcción de un imperio asiático de color japonés. La diferencia de tradiciones en este contexto es evaluada axiológicamente en favor del mito de la superioridad de la tradición nipo-asiática sobre la judeocristiana europea. Finalmente, un tercer proyecto vendrá representado por la herencia de la incorporación del pensamiento crítico europeo en posiciones marxistas, socialistas, anarquistas o utópicas. Autores filosóficos como Tosaka Jun (1900-1945) emprenderán una crítica de los postulados de la escuela de Kyoto y el nacionalismo cultural a partir de posiciones universalistas y de conciencia de clase social en el proceso de industrialización y de introducción del capitalismo.

Si Francia marca las pautas de lo que entendemos en Europa por *intelectual*, y la recuperación de esta figura por los intelectuales posmodernos ha definido básicamente el talante de los intelectuales japoneses progresistas a partir de los ochenta, también es verdad que numerosos intelectuales franceses sienten una especial fascinación por Japón. Un caso arquetípico que muestra lo que mencionamos lo encontramos en la extraña fascinación que siente por los intelectuales japoneses el sociólogo R. Aron, descrita en el epígrafe que les dedica («Les intellectuels japonais et le modèle français») en *L'opium des intellectuels* de 1955. En esta pequeña síntesis de nipofilia (que contrasta ampliamente con el sentimiento de extrañeza mutua que hemos visto en el caso de Unamuno) llama nuestra atención la casi infalible serie de errores de predicción sobre el desarrollo de la nación japonesa y sus marcas constitutivas, y por otra parte su profunda convicción de la identidad de carácter entre los intelectuales de ambas naciones. «*L'intelligentsia* japonaise ne se ralliera probablement pas d'elle-même au communisme, à moins que la Chine n'en offre une version améliorée» (Aron, 264). La realidad es que en 1955 los intelectuales japoneses progresistas se encontraban en un momento de definición del marxismo japonés, consistente en la vuelta a Marx mediante una relectura en clave autóctona, y el rechazo a la usurpación del legado marxista por la ideología comunista.

Los años setenta y ochenta son años de un nuevo aislacionismo intelectual en que se promueve toda una campaña de japonización de Occidente que acompaña la expansión económica en el mercado global. Esta



campana toma la forma de teorías sobre los japoneses y la cultura japonesa y aprovecha en su beneficio la renovada atención hacia la diferencia que estimulan los teóricos estructuralistas y posestructuralistas europeos. La ideología del japonismo (nacionalismo cultural) renace con fuerza en una sociedad esclavizada al economicismo (Wolferen, 355-357). El aislacionismo intelectual se lleva a cabo mediante el control de la información (Hall, 64). En unas condiciones de bipolaridad entre USA y Japón, con una presencia económica europea muy inferior (Hall, 43), la cultura europea se convierte en una reserva de ideas liberadoras para muchos intelectuales asfixiados por el economicismo japonista y el anti-americanismo. Pero la percepción de la diferencia por algunos intelectuales nos revela un interesante círculo epistemológico. Por poner el caso de los psiquiatras que saltan al campo de los análisis macro-sociales, Doi Takeo ha realizado gran parte de su carrera en USA y es conocedor además de la tradición europea: Shakespeare, Pascal, Goethe, Nietzsche, Freud, Weber. En un trasfondo intercultural examina conceptos expresados distintivamente en japonés, como *omote* (superficie) y *ura* (fondo): «My real aim is to examine these Japanese concepts in light of ideas that originate in the West and, by doing so, to deepen them and to discover in them a universal significance» (Doi, 12). Los hallazgos de Doi revierten en una nueva aportación al conocimiento mismo de nuestra sociedad occidental, como reconoce E. T. Hall en el

Prólogo a la versión inglesa de *Omote to ura* (*The Anatomy of Self*, 7-10). El programa es común a muchos otros autores y sus raíces están ya en los intelectuales de los años veinte-treinta. En el caso de otro psiquiatra, Kimura Bin (1931) se interesa por Heidegger desde joven gracias a su encuentro con la obra del psiquiatra fenomenólogo L. Binswanger, y de ahí saltará a Janet, Jaspers y Minkowski. Visitará Alemania desde 1961 a 1970 (Munich y Heidelberg). Posteriormente traducirá a Weiszäcker, de quien recibirá también gran influencia. Pero sus análisis no se reducen a una aplicación de las ideas de los autores mencionados, al contrario en diálogo con los fenomenólogos japoneses Nishida Kitaro y Watsuji Tetsuro, Kimura corrige a Heidegger, tal como expone Cl. Vincent:

Il y a donc une plénitude, un être déjà-là qui nous détermine au plus profond de notre être-là. De cette idée découle celle d'une prise de distance par rapport aux phénomènes de la conscience qui ne saurient épuiser le sujet, mais cette prise, contrairement aux psychiatres phénoménologues inspirés de Heidegger n'est pas symbolique, elle se veut être avant tout liaison immédiate avec l'énergie première (Kimura, 16-17).

En el caso de Kimura, los conceptos prestados de la lengua japonesa (otro ej.: *shizen*, naturaleza = naturalidad y *jiko*, el yo como emergencia), en su encuentro con la psiquiatría europea, también revierten en una aportación a una nueva comprensión transcultural de la psicopatología, especialmente la esquizofrenia.

En la década de los noventa los intelectuales japoneses giran su mirada hacia el pasado para iluminar el presente. Watanabe Masao así lo propone en el epílogo a la versión inglesa de su historia de la introducción de la ciencia moderna en Japón:

Now is the time when the Japanese people need to pause and read the prologue [histórico], to reflect upon the historical background of Western culture where modern science and its allied technology were produced and also to reflect on the Japanese cultural background itself into which these powerful foreign components came to be introduced (Watanabe, 131).

Se trata de una voz que pregunta por la modernidad y sus raíces históricas. Lo interesante del caso es que desde este momento hasta el presente no han faltado ensayos de los mejores intelectuales del país que dedican todo su empeño a revelar las claves para entender las raíces más profundas de la modernidad japonesa y su referente en Europa. Nakazawa Shin'ichi (1950) lleva unos años realizando esfuerzos en esta línea en debates como «Neo-shamanism» (1998) o en su reciente ensayo «Teoría verde del capital» (2002). Para Nakazawa la ciencia moderna, la religión cristiana y el capital pertenecen a

una misma *epistème*, que él identifica en una semiótica del «significante libre» cuyas raíces se encuentran en la teología trinitaria medieval.

Por otra parte, la herencia del pensamiento crítico poco proclive a distinciones conceptuales de tipo culturalista llega hasta nuestros días y constituye una de las vetas intelectuales más productivas del panorama actual en autores como Asada o Karatani Kojin (1947). Según estos autores las diferencias entre Japón y Europa no son tanto culturales como históricas, en el desarrollo de las relaciones entre individuo, sociedad y Estado, así como en el problema de los discursos de legitimación del poder en el Japón moderno y contemporáneo.

En otra línea, el más conocido discípulo de Watsuji y a la vez intelectual de renombre internacional, Yuasa Yasuo (1925) es considerado hoy día desde diversos ángulos. Contrasta notablemente el eco internacionalista como pensador de vanguardia que sus posiciones han obtenido en la nueva ciencia cognitiva americana (Varela, Maturana, G. Lakoff) y la catalogación de filósofo neotradicional aplicada por la historia intelectual de Japón de orientación francesa (Lavelle, 1997: 92). Yuasa reivindica la convergencia de un tipo de asianismo de inspiración en la ética de Watsuji, con una tradición marginal y relegada de la epistemología europea con jalones como Bergson (*Materia y memoria*) y Merleau-Ponty (*Fenomenología de la percepción*).

En la búsqueda de un nuevo paradigma de conocimiento que supere las aporías de la tradición dualista europea, Yuasa descubre en la gran tradición asiática de la filosofía en torno al *qi* (*ki*) la clave para reorganizar una epistemología de cara a una ciencia unificada del hombre. Yuasa escribe en clave de diálogo Oriente-Occidente, y en su obra busca puntos concretos de contacto entre concepciones europeas y extremo-orientales como es el caso del concepto de sincronidad en Jung y su relación con el *I ching* de la tradición china (Yuasa, 1993, 184). En la misma línea, Kadowaki Kakichi (1926) propone recuperar la tradición de la filosofía del *camino* (*do*>*dao*), que está en la base de la práctica de la meditación en China y Japón, como propuesta hacia la constitución de la nueva epistemología. Sea en el campo de la nueva ciencia cognitiva o en el del ecumenismo teológico-filosófico, en el caso de Yuasa y de Kadowaki hallamos un modelo concreto de entender la convergencia intelectual entre Europa y Japón con el signo del cambio de era, y la invitación a entrar en una nueva fase, caracterizada por la superación del dualismo Oriente-Occidente. En ambos casos también hallamos una propuesta de tipo asianista, consistente en la incorporación al nuevo paradigma de conocimiento de tradiciones antiguas de Asia oriental (China-Corea-Japón) como filosofías rectoras

de la organización de los nuevos modelos de saber. Detrás de ello e insustituiblemente asociado a esta recuperación, se acompaña una posición crítica respecto a la historia del paradigma intelectual europeo. En el caso de Yuasa, a la desafortunada escisión del saber en dualismos de todo tipo desde Descartes, y en el de Kadowaki al intelectualismo europeo, incapaz de aprehender en su integridad las dimensiones más profundas del ser y la existencia. Kadowaki con esto reproduce la crítica más común por parte de la tradición de los filósofos japoneses del zen desde principios del s. XX, en la línea de Suzuki Daisetsu. Otro factor común en Yuasa y Kadowaki es la importancia que ambos autores dan a recuperar la corporalidad frente al mentalismo de la filosofía europea, sea de corte idealista o materialista. En ambos casos, no se trata de una filosofía del cuerpo, sino de integrar dimensiones corporales como la emocionalidad, la sensibilidad (radicadas en el inconsciente) y las energías psico-físicas (postura, respiración, relajación, concentración) en el mismo proceso de conocimiento. La clave de esto está en la tradición de la meditación oriental como práctica cognitiva (*autoadiestramiento* en Yuasa, *lectura corporal* en Kadowaki). Ambos autores son representativos de un modelo de intelectual japonés que surge a partir de una síntesis personal de las dos culturas: en el caso de Yuasa la ciencia cognitiva y la filosofía oriental, y en el de Kadowaki su propia doble condición de monje zen y teólogo jesuita.

Frente a las propuestas integradoras de tipo asianista contrasta como modelo alternativo de intelectualidad japonesa el caso de Oe Kenzaburo (1935). Este autor ha obtenido un reconocimiento extraordinario en la comunidad internacional por la radicalidad de su compromiso intelectual en defensa del individuo frente a los abusos de la maquinaria del estado japonés y todas las ideologías del nacionalismo cultural. Originalmente formado en la literatura francesa y amante de los clásicos modernos europeos, su fuente de inspiración siempre han sido los humanistas de los siglos XVI-XVII, incluido Cervantes (cfr. «A New Definition of Humanism: Center and Periphery» en Rodao, 213-223). Aquí podemos rastrear, frente a las síntesis de signo asianista o japonista, el resultado más patente de la inculturación en Japón precisamente de ese modelo de intelectual que haría eclosión en la Francia decimonónica, en sus mismas raíces históricas. Oe entiende que la cultura humanista europea significa un paso definitivo en la historia de la emancipación del individuo concreto frente a la maquinaria abstracta y deshumanizadora de los centros del poder político. Antes que nada, Oe es por tanto un intelectual de la resistencia política y literaria. Dos de sus marcas distintivas son la defensa del talante crítico y reivindicativo de los escritores de la posguerra, como Noma Hiroshi u Oka Shohei, y su persistente y polémico

enfrentamiento personal con la casa imperial como representante del *tennocentrismo* y bastión del imperialismo japonés. Tras la recepción del Nobel en 1994, es conocida la anécdota de su rechazo público de la orden del mérito cultural que pretendió otorgarle la casa imperial como muestra de reconciliación.

Igual que en Europa el modelo francés de intelectual se ha impuesto, no es de sorprender que sea precisamente este mismo modelo el que haya atraído mayor atención entre los jóvenes intelectuales japoneses. La actitud diletante de los intelectuales posmodernos también ha tenido amplio eco en las filas de la contestación en los grupos marginales (escritores, estudiantes) de los ochenta. Un caso ejemplar lo presenta la espectacular acogida de *Kozo to chikara* (Asada, 1983) (*Estructura y poder*) entre los desorientados estudiantes de la economía de la burbuja, texto donde el autor les invita a una revolución silenciosa basada en la resistencia intelectual individual frente al poder homogeneizador de la sociedad de consumo. Precisamente en esta línea es como se puede interpretar también la obra narrativa de Shimada. El lenguaje de la resistencia en la obra de Asada (que saltaría del ámbito estudiantil a puestos de *best-seller* en las listas de venta) está tomado de los intelectuales franceses denominados pos-estructuralistas, en especial Deleuze, Guattari y Lyotard. Es también significativo el encuentro de Asada con Derrida (y Karatani) al año siguiente de la aparición de *Kozo to chikara* sobre la posición de los intelectuales en la sociedad de consumo (Derrida/Karatani/Asada). El problema viene ya planteado en la capacidad fagocitadora de la sociedad de consumo en Japón que es capaz de absorber un manifiesto de resistencia y transformarlo en *best-seller*. «La discusión giró en torno a cómo se puede recibir la deconstrucción de un Derrida que pretende descomponer el logos (lógica, lenguaje) que sostiene una sociedad patriarcal monoteísta judeo-cristiana, en tan diversos climas socio-culturales como América, Francia o especialmente Japón» (Miura N. «Kokoroyoi kincho ni michita Ni-Fu eigo no kosaku» (intercambio en un inglés de Francia y de Japón lleno de una tensión apacible). *Asahi Journal*, 25 mayo 1984, 15). La deconstrucción tal como la plantea Derrida tiene carácter universal y debe ser aplicable a la cultura japonesa, a pesar de la resistencia que profesa Karatani al defender la ausencia de *construcción* lógico-lingüística en la historia japonesa, y el pesimismo de Asada ante la volubilidad de la sociedad de ultra-consumo que amenaza con neutralizar la fuerza genuina deconstructiva. La deconstrucción procede de la intelectualidad europea, pero al aplicarla a Japón arroja una nueva luz que ilumina su significación transcultural.

El momento actual lo entendemos como el de la construcción de nuevas identidades supraestatales, o

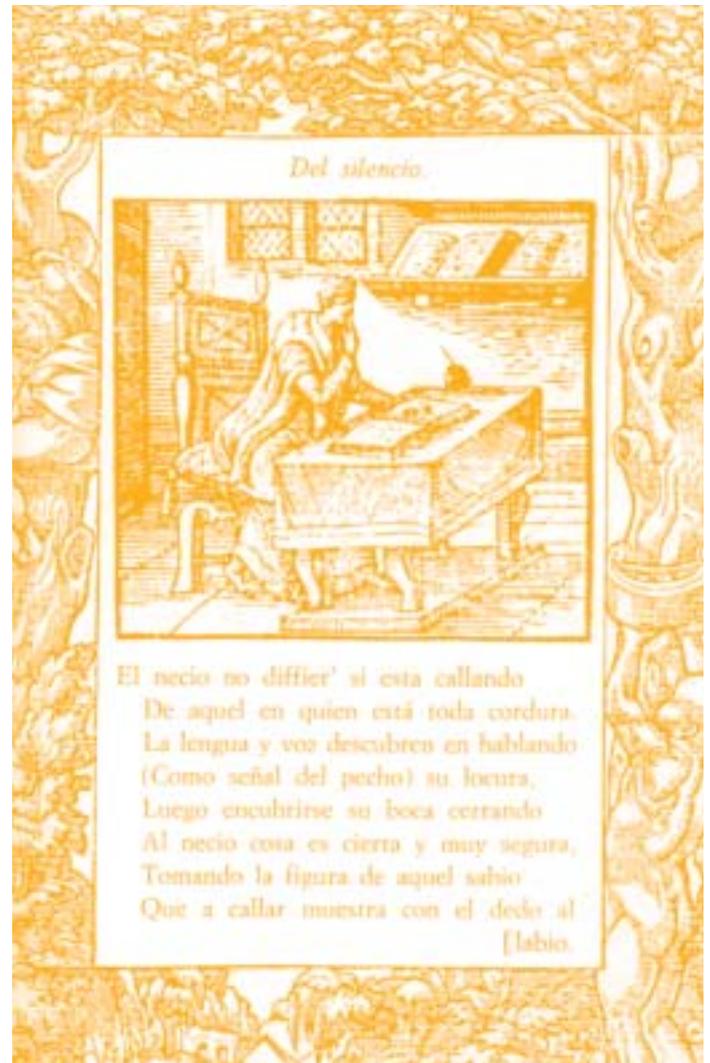
macrorregiones del tipo de Europa y Asia-Pacífico. Las claves de cohesión son en gran medida culturales y pretendidamente no sólo económicas. La creación de estas entidades y la relación mutua entre las distintas regiones (a través de entidades como la ASEM-Asia Europe Meeting, a nivel institucional) despierta la necesidad de una mirada crítica y autorreflexiva permanente para alertar de los posibles errores de perspectiva. Como concluye St. Lawson en su reciente artículo sobre el tema:

[...] *the West* has often been taken as the edifice against which culture and identity have been constructed. This has involved gross exercises in stereotyping, including self-stereotyping, that have plagued too many discussions of regionalism and inter-regional relations. Social scientists have made their own distinctive contributions to these stereotypes with some promoting theories of relativism and determinism on the one hand, and others resorting to a dogmatic universalism on the other. Both ways of thinking appeal because they present simplifications of a rather messy world and for that reason, among others, are likely to remain attractive to many scholars as well as politicians and policy makers. A social science worthy of its name, however, must recognize the dangers of such simplifications and the fact that the tensions, contradictions and uncertainties of a pluralistic world cannot be adequately analysed within such a framework (Lawson, 10).

Japón se encuentra también en un momento de construcción de una identidad regional que supere las raíces de su pasado nacionalista. El otro de Japón ha sido durante mucho tiempo *Occidente*, en muchos aspectos (sobre todo en economía) USA, pero en otros (sobre todo culturales) Europa. El presente de la sociedad japonesa se *complejifica* al hacerse obvia la necesidad de recuperar los lazos asiáticos con los países vecinos, por largo tiempo ignorados, y al tener que asumir en su seno una presencia multirracial en aumento permanente, incluyendo una población inmigrante de otras zonas de Asia y de Sudamérica. Los intelectuales siempre están llamados a dar respuesta ante los inevitables conflictos que la complejidad genera. Por otra parte, la globalización como nueva máscara del neocapitalismo liberal tiene sus raíces en la vieja Europa. El diálogo entre Japón y Europa está llamado a convertirse en una fuente de autodescubrimiento mutuo y requiere de encuentros directos entre los intelectuales de ambas regiones (como viene ejemplificado en el histórico encuentro —traducido en este mismo número— entre Derrida, Karatani y Asada) que hagan obsoletos los estereotipos mutuos y que contribuyan a crear definiciones que no estén pre-establecidas por el empuje de la cultura única que amenaza nuestra identidad. En la construcción de las identidades siempre necesitaremos un *otro*, para no acabar absorbidos por la tautología estéril de la autoidentidad.

Bibliografía

- Revista *Archipiélago*, n° 53 (2002) *Programas de subversión/Sociología crítica. Teoría y práctica de la libertad*.
- n° 52 (2002) *A la luz del secreto/Memoria, Imaginación, Conocimiento. El saber para la vida de Ignacio Gómez de Liaño*.
- n° 29 (1997) *La epidemia neoliberal*.
- ARON, Raymond (1955) *L'opium des intellectuels*. Hachette, 2002.
- ASADA, Akira (1989) «Infantile Capitalism and» en Miyoshi/Harootunian (eds.) *Postmodernism and Japan*. Duke U. P.
- (1983) *Kozo to chikara. Kigoron o koete* (estructura y poder. Más allá de la semiótica). Koso Shobo.
- BERGSON, Henri (1939) *Matière et memoire*. P. U. de France.
- BLOCKER, H. G./Starling, Chr. L. (2001) *Japanese Philosophy*. State U. of N. Y. P.
- CHARLE, Christophe (1996) *Los intelectuales en el s. xix. Precursores del pensamiento moderno*. Siglo XXI, 2000.
- DERRIDA/KARATANI/ASADA (1984) «Choshohi shakai to chishikijin no yakuwari» [sociedad de ultraconsumo y el papel de los intelectuales] *Asahi Journal* 25 mayo, 6-14. (Vid. en este mismo número *Pliegos de Yuste* más adelante).
- DOI, Takeo (1985) *The Anatomy of Self. The Individual versus Society*. Kodansha Int. 2001.
- FOUCAULT, Michel (1988) *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Paidós, 1990.
- (1978) «Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme», *Dits et écrits*, n° 235.
- FUKUZAWA, Yukichi (1876) *Recomendación del estudio*. Amarú (en proceso de edición).
- G. SANTESMASES, Antonio (2001) *Ética, política y utopía*. Biblioteca Nueva.
- GRINBERG, Miguel (2002) *Edgar Morin y el pensamiento complejo*. Campo de Ideas.
- Hall, Ivan P. (1998) *Cartels of the Mind. Japan's Intellectual Closed Shop*. Norton.
- KADOWAKI, Kakichi (1990) *Por el camino del oriente*. El Colegio de Michoacan, 2000.
- (1977) *El zen y la Biblia*. Ed. Paulinas, 1981.
- KEENE, Donald (1952.1969) *The Japanese Discovery of Europe, 1720-1830*. Stanford U. P.
- KIMURA, Bin (1988) *L'Entre. Une approche phénoménologique de la schizophrénie*. Millon, 2000.
- LAKOFF/JOHNSON (1999) *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*. Basic Books.
- LAVELLE, Pierre (1997) *El pensamiento japonés*. Acento.
- LAWSON, Stephanie (2002) «Europe and the Asia-Pacific: Culture, Identity and Representations of Region», *National Europe Centre Paper*, n° 33.
- LONERGAN, Bernard (1980) *Collected Works. Understanding and Being*. U. of Toronto P. 1990.
- MAGRIS, Claudio (2003) «Un pensador sin fronteras» (entrevista). *El País*, 1 febrero 2003, *Babelia*, 2-4.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1945) *Fenomenología de la percepción*. Península.
- MORIN, Edgar (1999) *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. Unesco.
- (1994) *Mis demonios*. Kairós, 1995.
- (1970) *Autocrítica*. Kairós, 1976.
- NAKAZAWA, Shin'ichi (2002) *Midori no shihonron* [teoría 'verde' del capital]. Shueisha.
- (1998) «Neo-shamanism» [www.ntticc.or.jp/pub/ic_mag/ic_026/html/168_170e.html].
- NISHIDA, Kitaro (1911) *Indagación sobre el bien*. Gedisa 1995.
- NOMA, Hiroshi (1951) «Dark Pictures» and Other Stories. U. of Michigan 2000.
- OE, Kenzaburo (1997) «A New Definition of Humanism: Center and Periphery», en RODAO, Fl. (ed. 1998) *El Japón contemporáneo*. Universidad de Salamanca.
- (1989) «Japan's Dual Identity» en Miyoshi/Harootunian (eds. 1989) *Postmodernism and Japan*. Duke U. P.
- RIMER, J. Thomas (ed. 1990) *Japanese Intellectuals during the Interwar Years*. Princeton U. P.
- SHIMADA, Masahiko (2002) *Francisco X*. Kodansha.
- (1990) *Me convertiré en momia*. Amaranto, 1999.
- TAMAYO-ACOSTA, J. José (2003) *Nuevo paradigma teológico*. Trotta.
- VIDAL-BENEYTO, José (2003) «Cultura de mercado y resistencia cultural», *El País*.
- WALZER, Michael (1997) *On Toleration*. Yale U. P.
- WATANABE, Masao (1976) *The Japanese and Western Science*. U. of Pennsylvania P. 1990.
- WATSUJI, Tetsuro (1937) *W. T.'s Rinrigaku: Japanese Ethics*. State U. of N. Y. P. 1996.
- WOLFEREN, Karel v. (1993) *The Enigma of Japanese Power*. Tuttle.
- YUASA, Yasuo (2001) «Foreword», en CARTER, R. E. *Encounter with Enlightenment. A Study of Japanese Ethics*. State U. of N. Y. P.
- (1993) *The Body, Self-Cultivation, and Ki-Energy*. State U. of N. Y. P.





DERRIDA EN JAPÓN

En mayo de 1984 Derrida fue invitado a Japón en un momento de especial interés por el pensamiento del francés. Le fue preparada una entrevista con los dos pensadores japoneses más vinculados a la recepción de su pensamiento en este país, Karatani Kojin y Asada Akira, y fue publicada en la sección cultural de la edición vespertina del Asahi. La entrevista ha sido frecuentemente citada por la crítica especializada, pero aún no ha sido traducida. Aquí ofrecemos la primera traducción completa del texto original.

La figura de Derrida había sido decisiva en el desarrollo del pensamiento japonés contemporáneo, caracterizado por el giro de interés que se opera desde el existencialismo alemán al pensamiento francés: estructuralismo y pos-estructuralismo, representado típicamente por el cambio de referencia de Heidegger a Derrida. Por parte europea, en la era pos-estructuralista y especialmente en el caso de Foucault y Derrida, Japón se convierte en una referencia del Otro en al menos parte de su obra, a la vez que ambos filósofos se incorporan como referencias incontestables en las nuevas generaciones de filósofos japoneses. En el de Derrida, en textos como *De la gramatología* o *Marges de la philosophie* (Blocker/ Starling, 167, 171-72), Japón aparece como una alternativa al logocentrismo europeo. La obra de Derrida ha inspirado diversas respuestas en los críticos japoneses de la era pos-moderna respecto a la aplicabilidad o inaplicabilidad del programa de deconstrucción en Japón, en críticos y filósofos como Hasumi Shigehiko, Karatani, Nakazawa Shinichi y Asada.

En 1983 Asada Akira publica *Kozo to chikara* (Estructura y poder), obra que consiste en una presentación sistemática de los autores franceses conocidos como pos-estructuralistas (Foucault, Guattari, Deleuze, Derrida). A consecuencia del éxito de este ensayo, que se convirtió en un *best-seller* filosófico, se produjo un boom de traducciones de autores franceses (Barthes, Foucault, Derrida, Lacan, Kristeva), a veces vía USA. Ello creó un clima editorial que está detrás del hecho de que Asada fuera invitado a participar en este histórico encuentro con Derrida. Al respecto, Derrida comenta en la entrevista que el consumo del libro de Asada demuestra que la deconstrucción es necesaria en el Japón contemporáneo.

En el debate con Derrida, Karatani sostiene que los factores de auto-disolución que operan permanentemente en la propia historia intelectual han imposibilitado la construcción de la *gran narrativa* al estilo europeo. Afirmación conclusiva ésta que llama la atención del filósofo europeo, quien la cuestiona a continuación. La paradoja que asombra a los autores japoneses que han recogido el testigo de Foucault y Derrida, es cómo en un mercado como el japonés el consumo va más allá de la relación económica entre oferta y demanda, consumidor-sujeto y objeto-de-consumo, y se extiende al propio discurso crítico, *i. e.* convierte al intelectual en autor de libros-consumibles. El mercado demuestra así su tremendo poder fagocitador, amenazando con convertir en inocua la misma tarea crítica. Éste es el tema que centra la conversación. Derrida alerta a sus colegas japoneses de los riesgos de un excesivo pesimismo y aboga por el concepto de *chance*, *i. e.* las fisuras o los espacios liminales por donde la realidad desborda los esquemas del mundo organizado. Derrida concluye presentando como ejemplo de ello el mismo encuentro entre estos tres intelectuales, donde se produce un *clinamen* u ocasión no-planificada de ejercer libremente la reflexión, *i. e.* la deconstrucción.

Sirva esta traducción como pequeño homenaje póstumo.

Alfonso J. Falero Folgoso

La sociedad del pos-consumo y el papel de los intelectuales

J. DERRIDA (insignia del pos-estructuralismo), Karatani KOJIN (crítico literario), Asada AKIRA (moderador/ editor). Trad. del original japonés de Alfonso J. Falero. En *Asahi Journal*, 25 mayo 1984. Universidad de Salamanca, pp. 6-14.

ASADA: Es un hecho que el francés, inglés y japonés ya tienen una amplia cobertura, y en esta ocasión vamos a poner en práctica un debate multilingüístico al estilo de Joyce.

DERRIDA: Me parece de muy buen gusto.

A: Voy directamente al tema, ¿qué piensa del boom de la deconstrucción en USA, y cuál es la diferencia con la situación en Francia?

KARATANI: Además tenemos el problema de la deconstrucción en Japón. Me ha sorprendido enormemente a mi regreso a Japón esta primavera, encontrarme con que el libro de Asada sobre la deconstrucción entre otras cuestiones, se vende por decenas e incluso por centenas de miles de copias. ¿Cómo se puede explicar todo este fenómeno? [risas]

A: Vamos a pensar en términos de Francia, USA y Japón. En Francia aún pervive una sociedad intelectual del viejo tipo. Por su parte, en USA, el academicismo sistematizado y profesionalizado lo impregna prácticamente todo.

D: Así es, la vida intelectual está absorbida por las universidades.

A: Ese sistema ha incorporado la deconstrucción, y lo despliega en sus *curricula*. Finalmente, en Japón la sociedad intelectual y el academicismo no son más que modas, y por contra los *mass-media* están alcanzando un desarrollo sorprendente.

K: Es decir que la teoría de Derrida se está consumiendo en el mercado.

A: En esta triple situación la asimilación de la deconstrucción toma formas distintas. ¿Qué piensa de esto?

D: Ciertamente, debemos considerar estos tres tipos de situación que Asada ha propuesto. Estoy al tanto de la situación creada en Francia y USA, pero no tengo conocimiento de la situación creada en Japón, y ahora la conozco por lo que acaba de exponer. Sin embargo, no siendo más que un fenómeno intelectual, su comprensión nos obliga a comenzar por el examen de sus contenidos. Más aún, añadiré que los términos que se utilizan en el análisis sociológico, se basan en la escuela marxista, en la weberiana o en cualquier otra, en la

medida en que se trata de conceptos, se deben convertir en objeto de deconstrucción, y además, en la medida en que están incorporados al sistema académico, tienen evidentemente que convertirse en objeto de deconstrucción. En este punto quiero indicar el límite del análisis sociológico.

A: Entiendo.

D: Y respecto a los contenidos, en Francia existe una tradición filosófica formada en manos de los círculos literarios y la universidad. Aquí se adoptan líneas de pensamiento extranjero como la filosofía de Heidegger o el psicoanálisis. Si no se someten a examen, no se puede explicar la situación intelectual. Respecto a USA, la difusión de la deconstrucción está en relación con la crisis del academicismo, por ejemplo la situación de precariedad en Boston. Los jóvenes investigadores han introducido la deconstrucción como una brecha, cosa que hemos de tener en cuenta, pero también es preciso considerar el contenido de la tradición intelectual. En este sentido, se puede mencionar el hecho de que es una tradición con fuerte contenido religioso. En USA se está dando una fuerte reacción contra la deconstrucción por parte de los círculos asociados a la religión. Esto es algo natural, pero lo que resulta interesante es que en círculos internos de la teología se esté dando un movimiento hacia la deconstrucción. Están llevando a cabo una apropiación de los instrumentos críticos de la deconstrucción, y están atacando a las facciones de la teología asociada a la filosofía tradicional. De este modo, salen a la luz aspectos del mensaje de los *Evangelios* hasta ahora encubiertos. Además la deconstrucción ha acabado por aparecer en *Newsweek* o el *Wall Street Journal*. Incluso en Europa, la incorporación de la deconstrucción es el resultado de una importación inversa desde USA. Esto se debe aplicar también en algún grado a Japón.

K: Cuando consideramos la incorporación de la deconstrucción en USA, encontramos que hay una reacción por parte del pragmatismo. Al examinar *Consecuencias del pragmatismo* de R. Rorty, aparece aproximadamente un mismo punto de llegada por la vía de la crítica de Derrida a la fenomenología y al estructuralismo, y de la crítica de Wittgenstein a la filosofía analítica, pero al pensarlo de nuevo, esto sirve de premisa a todo el pragmatismo americano, tal como escribe. Se trata de una forma de nacionalismo.

D: Así es. Rorty, en nombre de la tradición americana de Dewey y James, ejerce la resistencia contra la hegemonía de la filosofía analítica anglosajona, y a la vez mantiene una postura receptiva respecto a las corrientes principales que llegan del continente, la filosofía de Heidegger o la deconstrucción. Si entendemos la deconstrucción en ese sentido, eso conlleva una gran confusión, y personalmente lo lamento, pues creo que en el pragmatismo no se da ni un leve reflejo de lo que es la deconstrucción. La incorporación de la deconstrucción está vinculada al resurgimiento del nacionalismo americano. Esto no se limita a la filosofía, sino que también se aplica a la literatura. En críticos como H. Bloom se ve un retorno a la literatura americana y a la tradición crítica. Se trata de una situación muy compleja.

K: Entiendo. Visto desde Europa, USA tiene como punto común con Japón, el que éste es el Extremo Oriente y aquél el Far West. El pragmatismo aparece en ese contexto como una crítica al eurocentrismo. Entonces, ¿qué ocurre en Japón? Yo no tengo una visión distinta a la de Derrida, pero la gran dificultad de aplicar la deconstrucción a Japón es que no hay *construcción*, y por tanto cómo es posible aplicar la deconstrucción en un lugar donde no hay *construcción*. Sin embargo, una propuesta del tipo del pragmatismo de Rorty existe en Japón como una tradición mucho más conspicua, y por tanto fácil de echar raíces aquí.

A: Una actitud propia del pensamiento tradicional que desprecia los sistemas anquilosados, y propone introducir un elemento de flexibilidad y juego [*tawamure*].

K: En efecto. Por ejemplo tenemos el caso de la crítica de Motoori Norinaga [1730-1801]. Norinaga llama mentalidad china [*Kara-gokoro*] bien sea al confucianismo o al budismo, es decir aquel modo de pensar que valora la formulación de un sistema coherente. O sea un tipo de sistema centrado alrededor del *logos*, y usa la expresión mentalidad de Yamato [*Yamato-gokoro*] referida a un modo emancipado de ese anquilosamiento. Esto es al mismo tiempo feminismo, y cuando critica la mentalidad china como ideología patriarcal, le opone el estilo femenino [*taoyame-buri*] de Yamato. Este tipo de crítica es de hecho exhaustiva. Sin embargo ...

D: Permítame decirle algo. Ciertamente la deconstrucción también toma como objeto la hegemonía del falocentrismo referente a la diferencia sexual, y llega a hacer la crítica de falocentrismo=logocentrismo. De hecho, se está llevando a cabo en el nombre de la rebeldía de la feminidad. Sin embargo, eso no es un simple feminismo. Pues el feminismo no puede ser otra cosa que la inversión del falocentrismo.



K: Por supuesto eso es así, el feminismo a que he hecho referencia tampoco tiene nada que ver con el movimiento feminista actual. De todos modos, el estilo de pensar de Norinaga tiene unas raíces profundas. A nivel teórico repudia la construcción de un sistema, e igualmente a nivel literario, parte de la premisa de que la literatura japonesa es de la mujer, la mujer es la principal artífice de la escritura, e incluso los autores desarrollan un estilo femenino [risas]. Debido a la existencia de una tradición de este tipo, es fácil entender que se dé una crítica al logocentrismo. Los norteamericanos tienen el pragmatismo, pero USA como mínimo es parte de Occidente, y nosotros (japoneses) en cualquier caso somos más viejos [risas], y hacemos las cosas con más sencillez. Por supuesto, en Japón se ha desarrollado la occidentalización y la modernidad, y la crítica a ese aspecto es necesaria, pero no basta con una crítica puramente negativa. También en la preguerra se desarrolló un discurso posmoderno (la superación de la modernidad) [*kindai no chokoku*] frente a la modernidad occidental, y su resultado fue el fascismo. En este punto, más bien hemos de revertir hacia una mayor *constructividad*. A la vez *constructivo* y *deconstructivo*. Por tanto, se debe adoptar una postura vigilante frente a una excesiva superficialidad de la deconstrucción.

D: A la vez *constructivo* y *deconstructivo*. Esto no se refiere exclusivamente a Japón, también tenemos lo mismo en Francia. La deconstrucción en cuanto no puede convertirse en un sistema de verdad universal no es idéntica, esto es lo que implica la propia deconstrucción. Se dan en la historia diversos tipos de deconstrucción según la diversidad de circunstancias sociales e históricas. O bien, deberemos decir que no se puede dar sino en la multiplicidad.

K: Si se está en USA no es necesario pensar esto. En relación a ello, si preguntamos qué es lo que se piensa, encontramos un problema común, tanto en Francia como en Japón, es decir, el poder que impregna a cualquier tipo de cultura es la verdadera cuestión. Partiendo del problema derridiano, al sustraer el «juego de los textos» que depende del contexto francés, el resultado ¿no se aproxima acaso en gran medida al problema de la matemática gödeliana? Además, ¿no hay que pensar también el problema del capitalismo en relación a esto?

D: Karatani se ha referido al problema de Japón, pero he de matizar dos cuestiones. Dice que al no darse *construcción* en Japón, la deconstrucción es demasiado superficial. Ésta es la cuestión. En primer lugar, no creo que el Japón actual se pueda resolver de un modo tan simple. Por ejemplo, el Japón contemporáneo no se ha construido a partir de una única tradición, sino que se debe dar una síntesis en tanto que también ha echado raíces profundas el modelo occidental. Si nos referimos exclusivamente al plano filosófico, en la universidad se enseña tradicionalmente filosofía occidental. La deconstrucción ¿no tiene acaso una funcionalidad respecto a eso? En segundo lugar, la deconstrucción en Japón ¿es realmente tan superficial? Persiste la cuestión de si se puede llegar a decir que la deconstrucción es un elemento directamente incluido en el estilo del pensar japonés. Ciertamente, es habitual que los japoneses me digan que el pensamiento japonés, el zen de Dogen [1200-1253], este tipo de cosas ya pertenecen a la deconstrucción. Sin embargo, si eso fuera así, por ejemplo por qué el libro de Asada ha recibido una respuesta tan desmesurada. Si se trata de que simplemente ha repetido unos elementos *deconstructivos* que ya se daban en el pensamiento tradicional japonés, no se explica una recepción de tal magnitud en la actualidad.

A: Se han planteado tal cantidad de problemas, que parece en este punto necesitarse un poco de *construcción* [risas]. Si desarrollo la explicación de Karatani, resultaría lo siguiente. En Francia, donde el fuerte sistema logocéntrico es dominante, la estrategia textual de la deconstrucción ha tenido un gran impacto. En USA, donde hay una tradición de pensamiento abierto y

moderado como es el pragmatismo, aunque este pragmatismo en realidad no tiene nada que ver con la deconstrucción, puede surgir entre ambos una extraña relación de complicidad. ¿Qué ocurre en Japón? En mi opinión, al pensar la occidentalización y la modernidad en Japón, aunque el impacto de la deconstrucción frente a esto es grande, lo que ha enfatizado Karatani es que debido a que en la tradición japonesa no se da más que una secuencia de pensamiento débil, la deconstrucción como mínimo no puede tener un impacto en la medida que en Francia, y que puede desviarse a un retorno superficial a la tradición. En este punto, Karatani ha hecho un giro hacia el problema de las matemáticas y del capitalismo, que aparentemente son realidades independientes a las situaciones particulares descritas. Esto significa que hace una reducción del problema derridiano finamente tejido por medio de la compleja «estrategia textual», a un tipo de «problema matemático», y más aún la aplica a la teoría marxista del capital. (Nota de Asada: si establecemos que la estrategia textual consiste en desmontar el sistema mediante la desviación y la inversión, la estrategia matemática, por medio de la ordenación y la formalización del sistema, consiste por el contrario en hacer emerger un tipo de fisura. En Japón, donde se da un desorden no menospreciable en cuanto al número de juegos de palabras, es más fructífera ésta última. Si resumimos la opinión de Karatani de manera drástica, resulta algo como lo que acabo de exponer).

K: También son un problema las dos cuestiones que ha planteado Derrida. Respecto a si en Japón hay *construcción*, el budismo y el confucianismo son en cierto sentido sistemáticos, constructivistas, y al mismo tiempo, un cierto tipo de budismo y de taoísmo intelectual quizá podemos decir que son completamente deconstructivistas. Pero yo no pienso la *construcción/deconstrucción* en esos términos. Tanto en India como en China y Japón, la matemática ha avanzado mucho, pero siempre se ha limitado a problemas prácticos. Quizá sea sólo en Grecia donde se ha configurado más allá de la resolución de problemas prácticos, y se ha formado un platonismo basado en la matemática. Esta diferencia me parece relevante. Por ejemplo, también en el budismo se da una especie de crítica al platonismo, pero sea como sea en India no hay una filosofía basada en la matemática. Derrida ha escrito una crítica a «Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie»¹, y tanto Derrida como el propio Husserl enfocan el problema fundamental de la metafísica occidental en relación con la matemática. Personalmente valoro esto mucho. Por supuesto, si nos referimos a Descartes o a Kant tenemos el mismo planteamiento. Quizá sea Heidegger quien al contrario tenga una visión menospreciativa de esto.

A: ¿Se apoya en los juegos de lenguaje?

K: En sentido relativo, sí [risas]. A ese respecto, Derrida ha mostrado una actitud fundamental en relación al problema de los fundamentos de la matemática, pasando por Husserl. Gracias a esto por primera vez cobra sentido la deconstrucción. En USA sólo se está aplicando la deconstrucción en un campo muy limitado de la crítica literaria, pero ¿no es acaso en el campo de la matemática donde está su centro de gravedad? Al hablar aquí de si la deconstrucción en Japón es superficial o no, personalmente sostengo que no es ni superficial ni otra cosa, simplemente es que no hay [risas].

A: El problema reside en qué es lo que está en condiciones de ser sometido a deconstrucción. Karatani sostiene que sólo un sistema rígido basado en una matemática conceptual y formalizada debe ser sometido a deconstrucción. Aun concediendo que en Japón haya un sistema, ¿se trata de que no es un sistema de ese tipo?

K: Así es. En este punto, el que se esté vendiendo el libro de Asada es un problema muy importante. Su libro es un tipo de teoría del capitalismo, pero dicho a mi manera, se trata de que el capitalismo es *deconstructivista*. Sin embargo, su libro que trata de esto también vende.

En esa medida el capitalismo tiene capacidad de salir al paso [risas].

D: Hagamos unas apreciaciones sencillas. El que en USA la deconstrucción se limite efectivamente al campo de la literatura, que no les preocupe la base filosófica, y que se haya recibido como una simple metodología, es tal cual se ha dicho. Sin embargo, la situación está cambiando rápidamente. Como ocurre con el trabajo de Rudolph Gasché, se está criticando la aplicación exclusiva de la deconstrucción, y se está comenzando a aclarar su base filosófica. Además, con respecto a la superficialidad, inutilidad de la deconstrucción en Japón, puede que también sea así. En definitiva, el objeto de la deconstrucción es el edificio de la modernidad de construcción relativamente reciente gracias a la importación de lo occidental, pero por medio de la deconstrucción, al tiempo que se puede librar de los atuendos adoptados hasta ahora provisionalmente, pueden aparecer elementos tradicionales. Esto complacerá a *algunos*. Finalmente, respecto a la sugerencia de que el propio capitalismo es *deconstructivista*, no tengo ningún problema en aceptarlo. El capitalismo en su propia teoría es auto-deconstructivista, pues no debe ser de otro modo. Ahora bien, esta auto-deconstrucción en realidad ¿no es algo que ya precede al capitalismo?, ¿no es el capitalismo en cuanto tal una fase que se da dentro del movimiento hacia la auto-deconstrucción iniciado con anterioridad a aquél? Pues no debe ser de otra manera. He utilizado la expresión *auto-deconstrucción*, pero esto no quiere decir que algo idéntico a sí mismo se desarticula a sí mismo, sino que es la propia auto-identidad, el propio *autos* el que es deconstruido. Éste es un movimiento que se comprueba por todas partes, siendo el movimiento capitalista un caso particular del mismo.

K: Respecto a este último punto, si se me permite decir mi propia impresión, pienso que el Japón actual aunque sea capitalista, ha entrado en una fase muy anómala. No se trata de la sociedad de consumo de que ha escrito Baudrillard, sino que es en verdad una situación anómala. Si decimos que el capitalismo pervive gracias a su posicionamiento en la diferencia permanente, en estos momentos ha absorbido también el espacio del discurso, y ha obtenido beneficios pronunciándose siempre en la novedad y la diferencia. A pesar de ello el libro de Asada, que es esto lo que dice, en verdad se está vendiendo de esta manera. Creo que este fenómeno no se está dando ni en USA ni en Francia.

D: No sé si en Francia se da algo así o no, pero lo que se muestra con claridad es que Marx se vende muy bien desde hace ya tiempo [risas]. Es una broma.



A: En cualquier caso, si postulamos que el capitalismo no es un sistema estático, que es un proceso de *desarticulación y reconstrucción* permanente, de diferenciación permanente, ello está provocando un ritmo acelerado de absorción dentro de sí de diversas cosas comenzando por el espacio del discurso.

D: Sin embargo, partiendo de esa situación, ¿aún podemos proferir la palabra *capitalismo*?, ¿existe el capitalismo como algo unificado?, siendo un proceso que se diferencia sin límite alguno, que va absorbiendo dentro de sí sus propias contradicciones, su propia negatividad. La palabra *capitalismo* ¿es acaso pertinente para designar eso? Antes bien, ¿no es el problema que hay un algo distinto, más amplio que el capitalismo en sentido estricto?

K: Personalmente, pienso que eso es el capitalismo.

D: Como mínimo, el *capitalismo* será una denominación de este proceso, el proceso de reapropiación de las contradicciones o la negatividad, el proceso de la diferenciación acumulativa, pero creo que puede haber otras muchas denominaciones: *vida, existencia, sociedad, deseo* y otras muchas.

K: En sentido genérico no estoy en desacuerdo, pero en estos momentos no se puede decir algo tan moderado. Para utilizar esa palabra en un contexto tan general, tengo la firme impresión de que estamos en estos momentos inmersos en un proceso de diferenciación demasiado acelerado.

A: ¿Se trata de que el capitalismo se ha ajustado a sí mismo el movimiento general de diferenciación, y está experimentando una globalización/aceleración?

K: Por ejemplo dentro de poco un grupo de diseño que tiene conexión con unos supermercados puede sacar a la venta unos modelos de camisetas de pensadores actuales, con Foucault, Deleuze, Derrida escritos en el pecho [risas].

D: Eso quiero verlo. ¿Podré tener el *copyright*? [Risas]. De hecho, en USA sí hay unas camisetas así, en que encima de un dibujo de unos obreros desmontando un edificio han impreso «grupo de deconstrucción de Yale» [risas].

A: Sólo que en USA apenas se venderán unas cuantas en los alrededores de la universidad. Eso en Japón enseguida se convierte en cuatro o cinco mil.

D: Entonces es que la deconstrucción ha encontrado en Japón su mayor mercado [risas].

K: Esto es un ejemplo de la velocidad de consumo.

D: No sé si tendrá que ver o no con esto, pero el tema de la velocidad o aceleración en cuanto fenómeno generado por el capital en las condiciones actuales, lo puse en circulación anteriormente en la Universidad Cornell un miembro de la revista *Diacritics*, que organizó un foro de discusión llamado «Nuclear Criticism». También nuestro amigo Paul de Man intervino en el foro, y uno de los temas consistió en relacionar la incapacidad de determinación, en especial la incapacidad de decidir entre lo performativo y lo constativo, con la aceleración. La incapacidad de determinación y la aceleración avanzan unidas de la mano. También la incapacidad de determinación del capitalismo está en relación con el hecho de que el capitalismo en sentido fundamental, estructural, es un proceso acelerativo. Diríamos que entre la incapacidad de determinación y la urgencia acelerada, la acumulación acelerada, se detecta algún grado de relación.

K: Si acordamos que la temporalidad del capitalismo es algo así, ello imprime siempre una diferenciación. Se percibe al menos en Japón que su fuerza motriz es abrumadoramente potente. Cuando me encuentro en USA, no pienso necesariamente así, pero al regresar a Japón, me siento sin orientación acerca del lugar en que me encuentro [risas].

D: Una de dos, o estás siempre en Japón, o ya no puedes regresar [risas].

K: Parece una doble atadura [*double bind*].

A: Ahora el editor os quiere plantear una cuestión [risas]. En este proceso acelerativo de información, ¿en qué relación se encuentran la así llamada élite intelectual y las masas?

D: Es una pregunta difícil. Aquí también encuentro una especie de *double bind*. Por un lado, se da una tendencia a encerrar a los individuos desesperanzados en una enseñanza esotérica que también produce desesperanza, y se busca el refinamiento intelectual. Algunos individuos se abstraen en interpretaciones minuciosas, y yo mismo lo pretendo, pero estos individuos se parecen cada vez más a una especie de monjes. En una secta sin conexión alguna con unas masas cada vez más ignorantes, persisten en su estudio libresco con afán. Personalmente, yo mismo tengo experiencia de esta especie de arcaísmo. Es decir, una parte de mi trabajo en cuanto algo archi-arcaico se realiza en archivos, y en cuanto objeto de desciframiento minucioso es exclusiva de los especialistas. Es el caso de los especialistas que siguen esforzándose en solitario por leer lenguas casi muertas como el hitita. Por otro lado, se da la tendencia diametralmente opuesta, gracias al rápido intercambio de

comunicación por parte de los medios que van absorbiendo también ávidamente lo que parece que no puede ser absorbido, los objetos de interés intelectual también pueden convertirse en artículos de consumo potencial a gran escala. Personalmente, tengo la extraña impresión de que al tiempo que soy de estilo bizantino, decadente, individualista y esotérico, una existencia de élite, estoy proyectado en el mercado del conocimiento. Por supuesto no es que yo mismo esté apoyando esto, pero la cosa se va desarrollando por sí misma sin más. También el caso de Asada puede ser parecido, es una situación ésta que provoca ansiedad y vértigo, la situación de acabar por no saber dónde ésta uno. Por cierto en la Conferencia de ayer (Cumbre Cultural Japón-Francia), un estudiante planteó una cuestión cuya respuesta voy a repetir aquí. Pienso que como responsabilidad política hay que rechazar cualquiera de las dos tendencias siguientes. Rechazar el esoterismo de élite. Y al mismo tiempo, rechazar también la demagogia que permite la postura de dirigirse a las masas directamente sin mediación conceptual. En lo que a mí respecta, estoy haciendo el máximo esfuerzo en esta dirección.

A: Lo entiendo perfectamente. En esta situación, ¿qué expectativas tiene la generación siguiente, la de los jóvenes lectores? Aunque no tenga usted aún edad para hablar de ello [risas].

D: Qué dice, no soy tan joven. Con todo, no se puede responder a una pregunta así [risas]. Aunque si se me presiona diría que tengo la esperanza de que los factores de destrucción que he mencionado anteriormente no sean insuperables. En la deconstrucción que interpreto y practico, se dan elementos que no son destructivos, es decir hay elementos de afirmación. La deconstrucción es una actividad afirmativa, es un pensamiento del *sí*. La deconstrucción a menudo se califica de nihilismo, pero no lo es en absoluto. Por ello, si tengo alguna esperanza, es en ampliar el eco de un *sí*. Ello significa por ejemplo que no se produzca la guerra nuclear, que el proceso de diferenciación que hemos problematizado aquí no llegue a un punto de total auto-destrucción, que la afirmación del deseo tenga su oportunidad. Esto es esperanza.

K: Una vez más lo que quiero enfatizar es que la velocidad de comunicación de la sociedad de la información en Japón es inaudita. No es que me sienta orgulloso [risas], ni que me queje, sólo pienso que de hecho es así. Después de pensar por completo esta cuestión quiero decir que el espacio del discurso en Japón, igual que ocurrió en la era Edo [s. XVII-XIX], está bastante cerrado. Por muy aperturista que pueda parecer, por muy diferenciado en el sentido capitalista, a fin de cuentas no está

nada abierto en absoluto. Ésta es la realidad actual, y creo que ése y no otro es nuestro punto de partida.

D: De modo que he regresado a Japón, he aprendido muchas cosas y procuro comprender tantas otras, para lo cual carezco de competencia, especialmente en mis conocimientos de la lengua. A pesar de ello, me pregunto si será correcto pensar de manera exclusivamente negativa el fenómeno de las portentosas ventas del libro de Asada. Concediendo que se dan una serie de problemas respecto a la cultura japonesa que se interpreta como cerrada, ¿acaso aquél no representa una vía de liberación?

A: Dejando aparte el caso propio, no podemos ignorar el aspecto positivo de la sociedad de la información. Las posibilidades de abrirse por sí misma hacia afuera. Las posibilidades de generar vínculos transversales e hibridaciones. La cuestión de lo que llamaríamos *chances* de tipo epicúreo, hay *chances* derivadas del encuentro de átomos que no son atomistas, gracias a su *clinamen*.

D: Así es. Estoy totalmente de acuerdo. De hecho, también yo en una conferencia que titulé «Mé-chance», ensayo una articulación entre el pensamiento de la deconstrucción y el pensamiento del *clinamen*. Pretendo aprehender el pensamiento del *clinamen*, no en un contexto atomista, sino en la desviación de ese contexto. Intento repensar el problema de la *chance* o la contingencia, no desde la indivisibilidad sino desde la divisibilidad del átomo.

A: También es la divisibilidad de la letra.

D: Sí. Tal divisibilidad misma es la primera condición de la deconstrucción.

K: Creo que eso es posible decirlo tranquilamente en USA, pero si consideramos la situación de Japón la cosa no funciona así de bien [risas]. Es la primera vez que me encuentro con Derrida en Japón, y la conversación quizá haya derivado en exceso hacia el contexto japonés. Ahora bien, en Francia habrá diversos discursos sobre Japón, pero quiero sugerir que en todos ellos se da una desviación fundamental. Incluso en la teoría sobre Japón de *L'Empire des signes* [1970] de Barthes, en definitiva sucede lo mismo. En ella Japón no es más que un signo a nuestra conveniencia. No hay relación alguna con lo que realmente piensan los japoneses. En cualquier caso, creo que los franceses son conscientes de que junto a USA, Japón es el mercado más importante, y por ello simplemente deseo que piensen un poco en por qué será eso así, en qué piensan de esto los japoneses.

D: La conversación de esta noche no sólo ha tenido lugar en Japón, ha tenido lugar en el espacio de la

experiencia japonesa particular vuestra, esto es para mí que tengo interés en Japón algo muy importante, y les agradezco que hayan conducido la conversación en esa dirección. También para comprender la situación intelectual de Japón, creo que será un punto de partida importante. Por supuesto, no estoy pensando para nada en convertir a Japón en un mercado de la deconstrucción [risas]. Por otra parte, el análisis de Barthes, aunque me es muy apreciado, en lo que a mí respecta, tras una estancia tan breve, y sin entender ni una palabra del idioma, escribir sobre Japón no me parece concebible. En ese sentido, es decir, en el sentido opuesto al enclaustramiento de Karatani en Japón, yo no tengo más opción que encerrarme fuera de Japón [risas].

A: Sin embargo, ¿no es precisamente esa desviación la condición del «verdadero intercambio», el «encuentro de tipo *clinamen*»? Hoy es martes, el jueves

de la semana que viene saldrá a la imprenta este debate. Es otro ejemplo del proceso de aceleración [risas].

K: Y en una semana ya se habrá consumido [risas].

D: Sin embargo, éste es un buen ejemplo. En Francia, es absolutamente imposible que un debate de este tipo se publique en un medio de tal difusión como éste. No evaluemos esta situación como puramente negativa. Ésta es un tipo de *chance*.

Notas

¹ HUSSERL, en *Revue Internationale de Philosophie* 1, 1939, 203-225. Trad. francesa de Derrida «L'origine de la géométrie», PUF, 1962.

N. del T.: nombres japoneses comenzando por el apellido. Casi todas las referencias entre corchetes añadidas.





UN PARADIGMA PARA LA UNIDAD CULTURAL DE EUROPA

Pedro Aullón de Haro

I

La reflexión acerca de la unidad cultural europea, de su posibilidad, de su haber histórico así como de las condiciones requeribles para la consideración de ese concepto, hace ver en primer término una dualidad pasado/futuro, siempre vislumbrada desde un momento actual, presente, aquel desde el cual se ejercen las determinaciones. Lo relevante aquí, a mi modo de ver, son tres cosas: primero, que la discriminación del pasado es pieza fundamental para la proyección o comprensión del futuro; segundo, que el momento actual ha de ser especificado en tanto que concepción y conjunto de pretensiones respecto de la interpretación pasado/futuro; y tercero, que el propósito de considerar el futuro, su creación, ha de ser evidentemente coherente con la relación establecible entre dichos elementos pasado/futuro. Todo ello exige una meditada adecuación a la realidad, del pasado y de nuestro tiempo, y, si bien se mira, configura una interpretación, un intento de comprensión, de saber y de voluntad que de inmediato voy a denominar como «epistemología hermenéutica» y se propone que actúe de guía o de referente para pensar el futuro y, en consecuencia, para fundarlo en alguna medida.

La discriminación histórica con vistas a la especificación de un común pasado cultural europeo comprobado por su eficiencia positiva en el devenir es operación, en principio, relativa y aparentemente sencilla. Es decir, en un primer momento pareciera que la delimitación de un paradigma de cultura europea, un modelo ejemplar, fuera algo de percepción inmediata. Sin duda el asunto se complica al ejercer el intento de proyectar una voluntad de futuro acorde asimismo a la realidad de los intereses de nuestro presente actual manteniéndose fiel no propiamente al pasado sino a la *evolución* de éste. Aquí se

presupone, quiérase o no, una idea de «tradición». Quizás debiera tratarse, antes de otra cosa, de efectuar una hipotiposis, una visión de las grandes entidades culturales y su abarcamiento histórico. Entendiendo por entidades culturales desde luego las actividades de producción humana que toman al hombre como centro o referencia y posibilidad muy deseable de elevación en orden a la gama de los valores occidentales en los cuales habitamos y desde los cuales actuamos.

Ciertamente se ha de proceder con una apreciable dosis de voluntarismo, pero sin olvidar aquello que en epistemología se denomina «ciencia real», es decir lo que existe, y, en hermenéutica, «conexión real», es decir una concreción actualizable en la realidad del mundo exterior a las propias disciplinas o los métodos. La cuestión será idear un *desideratum* correcto y adecuado en el sentido de que se halle justificado en su propio pasado, la evolución de éste, y, convincentemente, invite a promover con fundamento e ilusión moral su futuro. Este modo de promover se diría que posee un aspecto final político, y debe responder a una noción de «ideal», pero no de mera utopía.

II

La primera y más contundente observación cultural sobre la historia europea, tenga ésta los límites de detalle geográfico, político, étnico y económico que fueren, consiste en la evidencia de la multiplicidad de lenguas. Al margen de los grados de parentesco entre estas lenguas y de la operativa base común, directa o indirecta, latina, lo cierto es que Europa hace patente que la unidad cultural no se funda en la unidad de lengua sino en la de civilización. Las realizaciones o construcciones verbales o artísticas muy conscientes y elaboradas adscribibles

a las formas europeas de civilización renacentista o vanguardista, por ejemplo, demuestran la manifestación de una misma entidad viva y compartida expresada en muy diferentes lenguas. Esto deviene, pues, primera condición a partir de la cual orientar la búsqueda de un paradigma de unidad cultural para el viejo continente, pues la realidad verbal constituye una pre-condición de toda cultura elaborada. Continuando sin entrar en matices menores, se podrá afirmar sin dificultad que evidentemente la civilización europea, occidental por mejor decir atendiendo a su extensión sobre todo americana, se delimita por oposición a unidades similares, es decir a civilizaciones como la árabe o la asiática, tengan éstas la diversidad de lenguas que tuvieren. No será necesario, pues, entretener argumentos acerca de que la unidad no es el contrario de la pluralidad sino el modo en que una pluralidad se muestra como un todo.

Efectuada esta primera discriminación imprescindible, referente a la lengua, las grandes entidades subsiguientes a considerar desde un punto de vista de cultura altamente elaborada han de ser por necesidad las consecuencias mayores de la actividad cultural en tanto que configuraciones de estructura entitativa propia, de penetración con sentido totalizante y de tendencia a la estabilidad, las cuales en cierto modo podrían entenderse como «instituciones culturales», es decir la religión, la literatura y el pensamiento, el arte, la ciencia y la organización política. Éstas, sin embargo, señalan configuraciones generales comunes entre civilizaciones y, puesto que no se pretende aquí ejercer el análisis comparatista sobre ninguno de esos elementos o instituciones en la efectiva concreción de las civilizaciones, sino determinar la posible, esperable y preeminente singularidad individual en una civilización concreta, occidental, por más que esto presuponga un inevitable comparatismo implícito, habremos de atenernos a la sola realidad de los conceptos interiores de esas «instituciones culturales» y la proyección de los mismos. Naturalmente, se tratará de determinar entidades con contenidos de envergadura capaz de recubrir, aun en diferente medida, el conjunto de las «instituciones». En ningún caso sería aceptable, en relación a éstas, una considerable desproporción ni un verdadero desequilibrio distributivo de influencias. Ésta es una segunda condición. Expondré brevemente ahora varios casos, con probabilidad los más distintivos, y que pienso sintetizan a la perfección y por separado a las cuatro instituciones seleccionadas y sus categorizaciones prototípicas, las cuales sin embargo, aun en su fundamento a todas luces decisivo para Europa y Occidente, se comprobará que no pueden definir por sí mismas el paradigma cultural buscado.

En primer lugar el caso de la religión en su concreción cristiana, que si bien aparece por completo imprescindible de un modo u otro a todo posible paradigma

cultural europeo, es sin embargo insuficiente como para ocupar la identidad única del mismo. Esto, sobre todo y evidentemente, no por razones de existencia de otras formaciones religiosas ni de guerras o cismas sino en virtud del devenir emergente de una concepción laica que, por lo demás, no sólo no excluye a la religión cristiana sino que en realidad justamente es fruto de ésta y en esta misma arraiga su fundamento evolutivo y, en todo caso, la configuración mental y moral que modernamente la suscita. Un caso como el del «canon literario», el cual constituye sin duda un magnífico ejemplo de posibilidad en el tratamiento de la unidad cultural europea, con todo lo que significa la literatura, sus obras, de representación o alusión al conjunto de las instituciones culturales, no sólo no representaría de hecho, respecto de éstas, una cierta regularidad conceptual interior o comparable sino que en realidad viene a establecer no más que un fortísimo organismo de unidad literaria dentro de la pluralidad de lenguas en el marco de la institución individual por sí, lo cual lo invalida para nuestro propósito. Y entiéndase que esta invalidación, para nuestra epistemología, presupone el reconocimiento de una extraordinaria fuerza de significación institucional, que pienso que debiera ser ratificada de manera definitiva con la designación académica de «Literatura Europea», con esta denominación en singular. Por su parte, grandes tendencias del pensamiento como el aristotelismo y el platonismo, la primera tendente con preferencia a la tradición científica y la segunda a la tradición contemplativa, más representan una dialéctica subyacente que una activa o factible consecución contemporánea. El caso de la tecnología en tanto que característico y extremado resultado aplicativo occidental de la ciencia, aúna tal unilateralidad junto a su contundencia que es por principio inviable como posibilidad de representación paradigmática. No tan extremados pero de resolución similar vienen a ser los ejemplos socio-políticos del constitucionalismo y el estado de derecho, que por lo demás exceden los límites de Europa.

Las instituciones culturales mayores, esas configuraciones de estructura entitativa y funcional propia y de aspiración trascendente, se desenvuelven como promoción al tiempo que regidas por la gama de valores dominante, es decir por un proceso histórico de valores europeos y occidentales fundamentales hoy reconocidos en los derechos humanos, la democracia constitucional y la solidaridad de los hombres y los pueblos. Diferente asunto es la eficiencia y convicción con que estos valores sean extendidos desde Occidente hacia el resto del mundo, esto es el cumplimiento último del sentido de universalidad que los esencializa. Esos valores desempeñan un papel metaideológico pero intensamente vivo por cuanto penetran la vida común, dan marco de referencia a la vida política e impregnan el conjunto de ideologías y formas de pensamiento vigentes y en expansión. El hecho

es que esos valores, resultado de un pasado y, asimismo, definición del presente actual, orientan, pues, la comprensión dialéctica del pasado y la relación posible de éste con el futuro, y en tal sentido acompañan la dirección de las instituciones culturales. Por tanto, ejecutan un nexo, en amplio sentido, y revelan una relación positiva y unificante de cara a los individuos, los ciudadanos. Ahora bien, la pregunta es si alguno de dichos valores, a diferencia de las que hemos denominado instituciones culturales, cabría ser seleccionado como paradigma para una construcción teórica de la unidad cultural de Europa; si los conceptos de derechos humanos, democracia o solidaridad, e incluso justicia, paz o libertad son utilizables a tal propósito. Y lo que sucede, en contraste con la unilateralidad de las instituciones individualmente tomadas y sus concreciones operativas, consiste en que los valores, que son intercambio metaideológico constante, en tanto que entidades se difuminan en la generalidad, carecen de perfil permanente observable e históricamente referible al conjunto formal de las instituciones y, en fin, están desprovistos de identidad funcional inmediata y delimitable más allá de la esfera sociopolítica.

Si los objetos dados, instituciones y valores, no parecen mostrar cualidad por completo suficiente a fin de definir un paradigma satisfactorio o difícilmente contestable para la unidad cultural de Europa, es obvio que el único factor que nos queda por considerar es el del individuo, el sujeto humano, el cual es agente tanto de las instituciones como de los valores al tiempo que es objeto de éstos y de sí mismo. Las instituciones, en juego con los valores, promueven una determinada concepción del sujeto humano, convirtiéndolo por ello al tiempo en objeto de sí, en una suerte de ideal. De ello se sigue la existencia de este ideal humano como único y gran lugar de encuentro en la concepción europea del individuo humano, la cual es promovida por éste y a fin de intervenir en el mismo, es decir sobre sí. Esto es sin duda un centro y un encumbramiento. Por consiguiente ahí se localiza la tercera posibilidad de especificación del paradigma.

Existe, como es sabido, una gran tradición europea comprobadamente susceptible de determinación a partir de la antigüedad clásica y hasta nuestro tiempo que, *grosso modo* y naturalmente sujeta a una diversidad de avatares y transformaciones, es allegable a un concepto de *humanitas*, «humanidad», «hombre», de «estudios humanísticos», de «humanismo» que sin duda está en el centro y ha comprometido de manera constante el eje y la dimensión cultural del continente. Incluso aunque pudiera decirse que históricamente visto en general más consistiría todo ello en una serie de elementos o segmentos desprovistos de articulación estricta, lo cierto es



Van Eyck y taller. *San Jerónimo en su estudio*. Detroit, The Institute of Arts.

que aun desde sus variantes de época y circunstancia intelectual y sociopolítica se trata de lineamientos que incansablemente remiten a un concepto progresivo común que de algún modo define la convergente evolución de las aspiraciones distintivamente europeas de las instituciones y los valores culturales y, por lo demás, con contrastada eficiencia. Y ese concepto común remite en cualquier caso a una visión referida al ser humano y, en última instancia, a aquello que tradicionalmente se ha considerado dentro de la esfera del llamado humanismo.

Con Platón puede decirse que el objeto de la filosofía deja de ser la naturaleza para ser el hombre. No es una casualidad ni la excelencia escultórica del ser humano ni la ideación de lo que se ha llamado una *paideia* del periodo clásico. El clasicismo griego representa no sólo la matriz de todo clasicismo occidental, en fortísima dependencia esencial, sino el fundamento y la materia de la interpretación sucesiva de aquello que alcanzará a configurar las «humanidades» en Roma, los *studia humanitatis* y su integración cristiana, el «humanismo» de la época renacentista, la ilustrada «emancipación del hombre», el «ideal de humanidad» del idealismo alemán y hasta la pragmática derivación política de la universalidad ética pretendida mediante la doctrina de los «derechos humanos». Aunque erróneamente, incluso la práctica marxista se quiso acreedora del concepto de «humanismo», con la cual entra en crisis, como no podía ser de otro modo. Es evidente, pues, que la gama de conceptos o ideaciones en torno a lo «humano» supera en valor, representación y posibilidades efectivas de realización a diversas categorizaciones posibles, como la de Razón, que por otra parte y al menos en cierta medida puede quedar subsumida en la anterior. Esto a pesar de que sin duda algunos pensarían que la Razón mejor define una identidad europea frente a la de otras civilizaciones; pero esta categoría, en último término, no deja de ser o una facultad o bien una concreta filosofía.

A partir de esa serie de segmentos en torno a las ideas sobre lo humano, ya se trate, por un lado, de un extremo sustancialmente filológico y, por otro lado, de un extremo sustancialmente sociopolítico, cabe decir que subsiste una materia común y de una misma fuente retroalimentada, una concepción análoga y sus pertinentes derivaciones y evoluciones. Así pues, superando todo límite propio de la restricción de estudios de época, será procedente la utilización de un concepto y término de *humanístico* en sentido comprensivo y general, definitorio de un paradigma vivo y permanente.

Los segmentos del paradigma humanístico describen una continuidad con creces doblemente milenaria en la cual la cadena de evoluciones ofrece momentos de ascensión que requieren ser examinados e interpretados

desde la perspectiva iluminadora del conjunto histórico. Así sucede, especialísimamente a mi modo de ver, con la idea humanística renacentista de la «dignidad del hombre», su reformulación suprafilológica en orden a la elevación humana, del espíritu, de lo que de eterno y más valorable hay en el ser humano, y su reenunciación idealista elaborada mediante el concepto de *ideal*, «ideal de humanidad» paralelamente al ideal estético que sobre la escultura griega forjó Winckelmann, comprendió Hegel, se expandió por toda Europa y, entre uno y otro, Friedrich Schiller, más allá del «ideal helénico» creado por una generación de espíritus infinitos y nostálgicos, vislumbró y lanzó antropológicamente por encima de la historia como educación estética del hombre: el lugar del encuentro y armonización de los impulsos humanos, su simultaneidad, que da ocasión a la libertad mediante el juego, es decir la belleza, el momento libre de la vida estética. Es un neoplatonismo, el reconocimiento de la revolución estética como única constructiva y la superación de toda violencia. A esta tendencia del «ideal» pienso que no es ajena la moderna constitución alemana, a partir de Lessing, de una «filología del espíritu» que se prolonga hasta Nietzsche y Rohde. Éste es en conjunto el levantamiento del gran paradigma humanístico moderno, que aún el siglo XIX alemán alimentaría mediante la reinterpretación y acuñación, dentro de la escuela schilleriana, justo del concepto propiamente dicho de «Humanismo» histórico sin duda con una propensión de valor contemporáneo. Pero este valor habrá de ser al fin —y hoy lo podemos comprender mejor que nunca— la utopía de la paz, la belleza libre y la supremacía moral, en divergencia con lo que intentara enarbolar el marxismo.

Si aquello que se encumbra hasta la obra teórica de Schiller revela, a mi juicio, el gran momento extraordinario del paradigma humanístico moderno, su segmento idealista, la indagación en época antigua nos va a permitir observar un segmento prodigioso y secularmente perpetuado mediante la figura de San Jerónimo. La reconstrucción del paradigma humanístico con la pretensión de interpretar el sentido de la transición y permanencia del saber clásico mediante su incorporación al Cristianismo y, asimismo, la retransmisión reelaborada de esta línea tradicional a manos de los maestros del humanismo italiano, muestra por medio de la obra y la figura de San Jerónimo el vislumbramiento de una formación paradigmática inmensa y penetrante, el vislumbramiento de una fuerza francamente heteroforme más que de una idea, y en esto se diferenciará con facilidad de la imagen paradigmática de San Agustín, el otro gigante de su tiempo, el amigo epistolar, más limitadamente reflexivo, y de Plotino, que antecede a ambos, helenístico profunda y limitadamente contemplativo y ajeno al mundo cristiano que se abre a los nuevos tiempos. Lo que podríamos llamar tradición

jeronimiana configura una cadena de intervenciones que se inicia con una doble mirada retrospectiva que de inmediato se arroja al futuro. Es la comprensión histórica y viva de la cultura letrada grecolatina, pagana por así decir, y la cultura de los primeros Padres de la Iglesia, especialmente del inmarcesible Orígenes. Jerónimo no sólo estatuye la necesidad del mantenimiento de una y otra sino lo que me propongo explicitar como primera y proyectada superación de una dicotomía filológica cristiana/profana establecida casi desde los comienzos hermenéuticos, una suerte de síntesis humanística; superación que conduce asimismo a la historia eclesiástica y la constitución biográfica para los inicios de la historiografía literaria en tradición latina; la formación del hombre de letras culto y fuertemente polémico, máximo creador en la cultura latina de los géneros de la controversia y la epistolografía; la versión ecuménica de la *Vulgata*, pese a las dificultades protestantes, y la ideación de un principio traductológico fundacional que convierte a Jerónimo en padre de la materia, continuador de Cicerón y anticipador de la prominente cuestión práctica post-latina de la multiplicidad lingüística europea; la reasunción de su figura cristiana filológica por Erasmo, desplegando su supervivencia para la nueva conciencia religiosa; la reintegración de esa misma línea de su saber clásico y cristiano por los humanistas italianos desde Petrarca...; su constante permanencia operativa, una refundación incansable que la tradición anti-escolástica reconocerá siempre y alcanza a Juan Andrés y la creación de la primera historia universal de las ciencias y las letras a finales del siglo XVIII. Aún, desde finales del siglo XX y durante estos primeros años del nuevo siglo ha tenido lugar una significativa revitalización de los estudios y ediciones jeronimianos y se habla de escuchar de nuevo su voz.

Ahora bien, la poderosa fuerza humanística de Jerónimo no acaba ahí, como es sabido; desde la Edad Media, pero especialmente en el siglo XVI y eminentemente en la época del Barroco, Jerónimo se desdobra como una gigantesca figura artística unificadora de Europa poniendo a todos los grandes maestros y a todo el continente a contemplar la interpretación plástica, sobre todo pictórica, ejecutada por ellos. La excepcionalidad se multiplica y el mito cultural, formulado con la dignidad sublime de una representación del hombre de letras entregado al máximo ideal de la soledad buscada del desierto, accede al modelo elevadísimo de la más pura dedicación humanística, al gran libro y la confianza en el rigor y la voz divina a través de la radical honestidad, el estudio, el sacrificio y el silencio. ¿Qué cosa más lejana de los riesgos mundanos y pecuniarios de que advertían los humanistas del Renacimiento, sin duda siguiendo a Platón y de hecho temerosos de la corrupción moral tanto como de la superficialidad filológica, pues una era causa de la otra? Desde Durero a Rembrandt, a Alonso Cano,

a Ribera, El Greco, Zurbarán, Caravaggio, Tiziano, Poussin y tantísimos otros han recreado con intensidad inusitada el ideal artístico en representación del humanismo cristiano y del *humanismo perenne*, quiero denominar, que unifica culturalmente a Europa.

III

En su última conjugación, la convergencia hacia un proyecto de unidad política europea, que ha dado un paso decisivo de conformación jurídico-política constitucional en el año 2004, parece querer operar con preferencia, y hasta cierto punto con alguna naturalidad histórica, hacia y desde esta estricta derivación sociopolítica; en realidad como variante humanística transferida al orden político sustentador de una primacía incontestable de los valores actualmente estabilizados, por cuanto de hecho se viene a presuponer una base supuesta de cultura y sociedad humanística previamente integrada. Esto al margen, y no es nuestro propósito entrar en esa discusión ahora, de si tal propuesta viene fundada en cierta unilateralidad de propensión desequilibradamente económica, tal vez al amparo de la noción de que una tal eficiencia unilateral arrastrará al conjunto de factores, de una parte netamente culturales, de otra parte políticos.

A mi juicio, la eficiencia nunca obtendrá buen cumplimiento si abandona o aminora un anclaje en la evolución de los aspectos más netamente culturales, y esto por la evidente razón de que nos estamos refiriendo a un paradigma genésicamente fundado en éstos y no a la inversa. Ese cambio significaría una transmutación que, aun en el caso de ser operativa, terminaría desvirtuando la naturaleza de los segmentos humanísticos y sus articulaciones hasta hoy conocidos. Se trata, además, el humanístico de un paradigma perpetuamente retroalimentado como emanación de fuente, la cual sin duda pudiera ser envilecida, borrada o superficialmente olvidarse, pero no ser sustituida y, desde luego, provocaría al fin el desgarramiento más profundo de la pérdida y la caída. De ese modo, radicalizada la unilateralidad en última consecuencia, se diría previsible la conducción a un desvío, probablemente más lento, quizás más duradero, de barbarie para el siglo XXI como respuesta tercera a las dos barbaries concebidas anteriores mediante los totalitarismos del siglo XX.

Hoy podemos alcanzar a saber con cierta tranquilidad entre el horizonte de las incertidumbres que, al fin, sólo el haber ingresado propiamente en la antigüedad es garantía de existencia y posibilidad del futuro; que el vestigio humano de la escritura menos efímero es el más antiguo; que el cierto azar de la gran debilidad de las transmisiones de la tradición está compensado por la

pervivencia inmensa del volumen de las significaciones y las palabras en el tiempo; que el tiempo supera las graves incidencias y permite transformar el mal en comprensión de la verdadera inteligencia; que el olvido es higiénico y necesario pero solo moduladamente y como descanso para alcanzar a vivir con mayor sentido humano y con más fuerza. Que todo ello es un supuesto vivo para una posible nueva ideación. Sólo una seria y sincera inclinación hacia la fórmula de la unidad cultural humanística de Europa, como ideación del futuro a partir del fondo ingente de un saber, de su pasado que es la única garantía última de futuro, hará posible una unidad política real. Sin aquélla, ésta es ilusoria.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

Mediante el concepto de «paradigma», se puede comprobar, interpreto aquí el sentido más inmediato de «ejemplo», o ejemplo eminente, remitido a su vez a «tradición», y no ninguna otra consideración de ningún orden. En todo lo referente a pasado y futuro, cultura, civilización y valores no subyace elemento alguno implícito o de doctrina que requiera notificación por mi parte. Casi otro tanto habría que decir del concepto de «institución cultural», aunque en este caso bien es verdad que existe un cierto componente metafórico, pero utilizo el término en razón de su efectividad funcional y capacidad de explicitación del aspecto existente que entiendo equiparable entre las entidades heterogéneas de las cuales se trata; y por lo demás es documentable en lo que se refiere a «literatura», la «institución» a este propósito probablemente más controvertida. Sobre el aspecto de las posibilidades de «laico»/«laicismo»/«laicidad», que ha vuelto últimamente a ser asunto de actualidad, no es necesario que nos pronunciemos aquí más allá de la mera constatación. Respecto del segmento moderno del paradigma humanístico, naturalmente me refiero al SCHILLER teórico de las *Cartas de la educación estética del hombre* y, sólo secundariamente, a *Sobre poesía ingenua y poesía sentimental* del mismo, si bien la cuestión esencial en su sentido ético-estético es constante de todos sus escritos, teóricos o literarios. Con los aspectos subsiguientes de la escuela schilleriana, me refiero en especial a la creación metodológica del marbete Humanismo, es decir Hagen, Niethamer y, en último término, el ya hegeliano y más célebre BURCKHARDT de *La cultura del Renacimiento en Italia*. Lo relativo a una «filología del espíritu» alemana ha sido examinado por Manuel CRESPILO (*La idea del límite en filología*). El hecho de que aquí nos sirvamos de un concepto no restrictivo de Humanismo, es decir superador del concepto de Humanismo histórico, no quiere decir, ni muchísimo menos, que no

tenga yo por imprescindibles y de valor ejemplar, aun con sus diferencias, los diversos estudios sobre este último, empezando por el de Ernst CASSIRER sobre el hombre renacentista, Eugenio GARIN (*L'Umanesimo italiano*) y el más restrictivo Paul O. Kristeller sobre el pensamiento renacentista y sus fuentes, a los que se pueden añadir otros casi tan bien conocidos como los del medievalista E. GILSON. De algunos textos importantes de sentido programático de los humanistas, Petrarca, Bruni, Valla, Mirandola y Alberti, quizás convenga indicar que se encuentran accesiblemente compilados en español bajo el título de *Manifiestos del Humanismo*. E. GRASSI ha estudiado convincentemente el sentido de una filosofía de la palabra en el Humanismo. En esta materia del Humanismo histórico la bibliografía es ya tan extensa que el problema es poder discriminar. Debe tenerse en cuenta la *Bibliographie Internationale de l'Humanisme et de la Renaissance*, de Ginebra, y la florentina *Bibliografia italiana di studi sull'Umanesimo ed il Rinascimento*. Sobre el aspecto jurídico existe un estudio de conjunto reciente, *El humanismo jurídico en Europa*, de J. M.^a LAHOZ FINESTRES. Una excelente síntesis histórica, parejamente reciente, del aspecto religioso y político europeo y de relación actual puede verse en el artículo «El Cristianismo y la identidad religiosa de Europa», de X. PIKAZA, en el nº 1 de estos *Pliegos de Yuste*. Para la particularidad española del Humanismo histórico véase *Humanismo y Renacimiento en España*, de D. YNDURÁIN; para la cuestión erasmista, *Erasmus y la prosa renacentista española*, de Asunción RALLO. En cuanto a Erasmo propiamente y su relación, sobre todo filológica, con San Jerónimo, el trabajo reciente de Benedetto CLAUSI, *Ridar voce all'antico Padre. L'edizione erasmiana delle «Lettere» di Gerolamo*. Ni que decir tiene, la primera gran visión que alumbró el siglo XX sobre, entre otras cosas, la europea función literaria antigua de Jerónimo fue la de CURTIUS en su gran estudio clásico *Literatura europea y Edad Media latina*. Para una edición española, bilingüe, de JERÓNIMO, sobre todo el *Epistolario*, véase la Biblioteca de Autores Cristianos, donde también se encontrarán estudios recientes sobre Orígenes. Desde 1998 puede hablarse de un nuevo impulso de las ediciones jeronimianas en todas las grandes lenguas del continente. Un comentario a sus últimas ediciones europeas se puede leer en S. SCANDELLARI, A. CARRERES y O. M. GIMÉNEZ DE LEÓN, «La voz actual de San Jerónimo», en *Analecta Malacitana* (2, 2004), y para su vínculo con Erasmo y Andrés mi artículo con S. SCANDELLARI, «La tradizione di San Girolamo e il momento della creazione della Storia Universale e comparata delle Scienze e delle Lettere in Juan Andrés», en *Annali dell'Università di Ferrara. Sezione Storia* (1, 2004). De este último hemos estudiado y reeditado su obra fundamental, *Origen, progresos y estado actual de toda la literatura* (1997-2002, 6 vols.).



DEMOCRACY IN EUROPE

Bronislaw Geremek

Throughout the history of Europe, the progress of communication and exchange between human groups depended on the universalisation of the instruments of social communication and the gradual adoption of common standards that made it possible to overcome political, language and ethnic barriers. This was the case with the system of weights and measures, which for a long time remained local in character; the arbitrary definition of their values gave rise to constant conflict. Only in modern times were measures standardised, with most European countries adopting the metric system. The standard metre was created and deposited in 1889 at Sèvres in France, the very country which through persuasion, pressure or by force fostered the spread of the metric system

Perhaps it would be possible —at least metaphorically— to apply the example of the universalisation of the system of weights and measures to democracy. Certainly, modernisation processes have fostered the spread of the belief that a democratic organisation of public life is a universal value: this is what the concept of «the end of history» signified, even though it concerned the history of ideas rather than social reality. Of course, not all civilisations have understood and practised democracy in the same way, nor can any of democracy's historical forms be defined as the model against which all others must be judged. It has been a long way from Thucydides, who in the *Funeral Oration of Pericles* opposed despotism and tyranny to government by the majority —the hallmark of democracy, to the Warsaw declaration of 2000—. The democratic system has become a more and more universally accepted model, and ever more countries have given their citizens the power to decide who should govern them and how those governments are to be controlled. Although this process was not cumulative and did encounter some setbacks, the record of the 20th century in

this area is on balance a positive one. Fareed Zakaria begins his book *The Future of Freedom* with this striking statement:

We live in a democratic age. In 1900 not a single country had what we would today consider a democracy: a government created by elections in which every adult citizen could vote. Today 119 do...

All civilisations and all continents have taken part in this march of democracy across the globe, albeit with varying intensity. In the successive waves of democratisation —as outlined by Samuel Huntington in his «The Third Wave»— the special position of a group of countries in the North Atlantic area became blurred, because democracy had become universally accepted as the only source of legitimate power. Even in the totalitarian system in force in the countries of Central and Eastern Europe, it seemed necessary to organise elections every few years— only for show, of course, since these elections were neither free nor fair, but it is significant that they were seen as an instrument indispensable for legitimising the government.

In the second half of the 20th century, despite this obvious triumph of democracy around the world, debates on democracy's weaknesses continued unabated. *The Crisis of Democracy: Report on the Governability of Democracies to Trilateral Commission*, published in 1975, diagnosed a crisis of democracy connected with the delegitimisation of power, ineffectiveness of governments and disaggregation of group interests. One of the authors of that report, French sociologist Michel Crozier, said that a

vague and persistent feeling that democracies have become ungovernable has been growing steadily in Western Europe

and foresaw the growing success of state socialism, the spread of the communist system, and considered the tendency towards «Finlandisation» a lesser evil. Today, after the fall of

communism, this pessimistic tone may seem absurd and baseless. It does, however, correctly point out that democracy is by its very nature weak and fragile, and that it should never be considered as granted and attained for good.

Democracy is, above all, a constant challenge. This holds for the degree to which the principle of representativeness is applied in political life, the extent to which executive power is perceived as legitimate, the degree of citizens' participation in public life, and the extent to which collective interests are articulated in the functioning of the state. Treating democracy as a challenge also requires that close attention be paid to the relation between the principle of majority government and respecting the rights of the minority, which in fact corresponds to the question first raised by Thucydides —the issue of relations between the strong and the weak in the practice of government. Finally, the category of challenge is also appropriate to consider tensions between the centralising tendency in the functioning of the state and the tendencies to increase autonomy of the lower rungs of territorial power. Regardless of how these challenges were met in various civilisations and in different eras —and this was by no means a continuous or cumulative process—it can be stated that the beginning of the 21st century is marked by general agreement to define democracy as a political system in which free and fair elections lead to the formation of governments, public life is conducted according to the rule of law, the rights of minorities are respected, the constitutional system provides for a system of checks and balances between state institutions, and local autonomy is considerable. And, last but not least, we must also mention a democratic political culture, i.e. a civic virtue expressed through participation in public debate and the decision-making process itself.

Everyday political events around the world clearly show that democracy is a challenge, both in those countries where it does not exist, and in those where it does. This also holds true for Europe, where the principles of modern democracy were born and where they were put into practice on the widest scale. Thanks to the reviews of the state of democracy around the world issued by major international institutes and institutions —for example the Freedom House, the Open Society Institute or the United Nations Development Project—I do not have to provide a detailed presentation of democracy on the European continent. Moreover, Europe possesses its own structures for the promotion and control of democracy.

The foremost of these is the Council of Europe, which was established in 1949 as the first pan-European institution, and today numbers 45 member states. The set of its treaties (especially the European Human Rights Convention), its «charters» and recommendations, define the rules and regulations that member-states should follow. The

Council's institutions include the European Court of Human Rights, which considers individual complaints, as well as the European Commission for Democracy Through Law (known as the Venice Commission), which has gained considerable power and influence over the practice of creating democratic law. The Organisation of Security and Cooperation in Europe, established in 1975 as a result of the Helsinki process, is also involved in the area of human rights protection. The OSCE, which today has 55 member states, including all the states that arose after the collapse of the Soviet Union, covers, besides European countries, also the nations of Central Asia. It is in the post-Soviet area that the Office for Democratic Institutions and Human Rights, one of its agencies, is functioning, effectively supporting and monitoring democratic procedures and institutions. And finally, the European Union, which after over half a century of existence now has 25 members, is an ever more closely integrated federation of nation-states and has set a democratic system of government as the foundation of the community and a pre-requisite of membership. These institutions' activities support democracy becoming the universal principle on the European continent and an element of Europe's civilisational cohesion.

However, this could only happen after the historic breakthrough of 1989 led to the collapse of the communist system, the end of the cold war, and the unification of Europe. Europe's collective memory should retain the remembrance both of the totalitarian systems that were born on this continent and of the successes of the defence and development of democracy in Western Europe, as well as of the peaceful transition to democracy in Central Europe. If the process of the unification of Europe on the basis of democratic principles was peaceful, unmarked by revolutionary violence, it was also because it was rooted in universally accepted standards. Ukraine's Orange Revolution of December 2004 showed that the transformation model followed in Central Europe in 1989 still retains its creative potential. It is significant that a society courageously rises up to fight for having democratic procedures —procedures which are considered the norm— finally put into practice: to be able to change a government, or even a political system, through a vote; to be sure that elections are not falsified; for the parliament to be a real representation of the people; to be sure that citizens no longer have to fear physical violence from their government. The striving for free and fair elections expressed a belief in the ethical aspect of democracy, which creates an opportunity for freedom, ensures respect for human dignity and demands respect for the truth. A similar perspective is now appearing before the people of Belarus, the only European country that is not a member of the Council of Europe —because it does not fulfil the basic criteria of democracy.

European debates about democracy and its future—several months ago, the Council of Europe commissioned the *Future of Democracy in Europe Green Paper*—should not be perceived as catastrophic or pessimistic, but as a realistic endeavour to ensure that democratic institutions function effectively and enjoy the public's support. I would like to focus on several of the main issues of these debates. The first of these is the danger of populism. It arises from the very nature of democratic procedures. After all, Europe has lived through the painful experience of seeing democratic elections bring to power the enemies of democracy. In the spring of 1897 in fin-de-siècle Vienna, the extremist nationalist Karl Lüger was elected mayor in a democratic election; Emperor Franz Jozef prevented him from taking office for two years. In 1933 Hitler's victory in fully democratic elections brought about the end of the Weimar Republic. When social frustration creates a climate favourable to radical slogans and a desire for an all-knowing, all-powerful leader, democratic procedures may become a tool used to destroy freedom and overturn democracy. Opposition to this should include a critical analysis of the situation, the removal of the sources of frustration, and the augmentation of democratic procedures with a culture of democracy. It is amazing that even a country with as strong a democratic tradition as the Netherlands can witness both the success of a populist leader and the wave of violence of recent months. However, both of these demonstrate the potential influence on society at large of the shock caused by a mass inflow of immigrants. Europe needs immigrants in order to maintain its demographic and economic balance, but it has not yet managed to create mechanisms for their acculturation, which would remove tensions between the community receiving the immigrants and the newcomers, who usually come from other cultures or belong to different religions. Conflicts also arise in countries with large immigrant populations, especially of Muslim immigrants, as is the case in France. Exploiting ethnocentric sentiment does not in itself endanger the foundations of democracy, but it does open the door to dangerous radicalism. The experience of Austria, where the coming to power of such a radical party did not destroy democracy, but instead rather wore out that party, can serve as a demonstration of the self-defensive capabilities inherent in democracy. Generally speaking, it also shows how important it is to form a democratic culture that promotes the idea of an open society and opposes exclusion, ethnocentrism and the construction of cultural barriers.

The second issue in European debates on the future of democracy is the question of the civil society. It arises as a reaction to—or an instrument of resistance against—authoritarian governments. This was the case with dissident or opposition movements in the communist countries of Central and Eastern Europe; civil society programs in all European countries are formulated in opposition to excessive

power of the central government. The French historian Pierre Rosanvallon pointed out that in the modern history of France we can see a constant conflict of two models: that of political democracy, which assigns the chief role to the central political power and to promoting the general interest; and that of civil democracy, which ensures the realisation of particular interests and supports all intermediary bodies, such as associations, trade unions and local communities. In all of today's Europe civic society has achieved an important position, fulfilling not just a consultative or representative function but also certain executive functions, in many countries taking on the responsibility for distribution of certain funds from the central budget. Europe is making up for its delays with respect to the USA in the area of general development of non-government organisations, which bring citizens together in communities. In this way, Europe has achieved a combination of the two models: political democracy and civil democracy. This is of great importance for counter-acting the decreased participation in the political process in its conventional formula, i.e. carried out through political parties. Instead of political parties, the citizen participates in organisations focused on a specific task or a pragmatically defined goal. The falling trust in political parties results in a reduced interest in politics, and the citizens' indifference is a significant threat to democracy. It is therefore necessary to look for ways of counteracting the move of citizens away from politics, which they see a fight for power, in favour of increasing real participation in the functioning of democratic mechanisms and procedures—this is the formula for defending democracy. We are witnessing a redefinition of democracy whereby most European countries are following a trend to expand direct democracy processes by using the institution of the referendum to decide on issues which bear on the political system. Finally, the process of globalisation and the spread of new technologies has significant influence on the relationship between the state and the civil society, presenting the latter with new opportunities, both in the context of the post-authoritarian governments in the countries of Eastern Europe and in the democracies of Western Europe.

Thirdly, currently underway is the important debate on the European Union's constitutional treaty, which by 2006 should be ratified by all 25 member states, at least 10 of which will hold a referendum on the issue. The constitution brings together all the European Union treaties signed until now and gives European integration a political dimension. In this context, a debate has begun on the so-called democratic deficit in the European Union. The EU's democratic character is due primarily to the fact that all its member states are parliamentary democracies, but the functioning of the European Union itself was based on a hybrid formula combining an association of nation-states and a political community. In that formula, the decision-making and legislative process was

divided between the governments of member-states and community institutions. This in turn led to a situation which Larry Siedentop in his *Democracy in Europe* described with the words: «Democratic legitimacy in Europe is at risk».

The European Union has a half-century's experience of carrying out integration focused on economic objectives: the idea was to ensure peace in Europe, peace which would be guaranteed precisely by economic growth and gradual building of material prosperity. The issue of the political form of the community was put aside. However, when these problems had to be tackled to ensure continued development, the difficulties appeared. The first of these was the bureaucratisation of government, and already Montesquieu pointed out that a bureaucratic state becomes a modern form of despotism. The second was the necessity of separating democracy from the concept of the nation-state to which it was historically and organically tied. In order to overcome these difficulties, it was necessary to call upon the idea of «civic virtue», i. e. a culture of citizens' participation in public life and fostering a feeling of European citizenship that would bring together diverse ethnic groups and varied historic traditions —without denying their uniqueness and without destroying European diversity.

The European constitution provides the necessary institutional environment. It puts the European Union on the road toward federalism, without transforming it into a centralised super-state. It expands European citizens' rights, allowing for bottom-up legislative initiative, on condition of collecting a million signatures of citizens of at least several member states. It increases the powers of the European Parliament, which for a long time —even though it has been directly elected since 1979— had only a limited representative and legislative role. The governments of EU member-states could quote the words ascribed to Frederick the Great: «My people and I have to come to an agreement which satisfies us both. They are to say what they please, and I am to do what I please». The Parliament has attained influence over the formation and dismissal of the executive institution, i.e. the European Commission. The principle of subsidiarity is intended to safeguard the European Union's political architecture against tendencies toward centralisation and excesses of bureaucracy. Thus the debate on the European Union's «democratic deficit» leads to the creation of mechanisms that safeguard democracy.

The fourth noteworthy issue in European debates on democracy is connected to the tensions that in recent years have appeared in relations between Europe and the United States. In American political discourse, the belief in the universal character of democracy is used to legitimise the use of force abroad in order to spread democracy. Democracy is seen as a «political religion» to be promoted - even through military force. This is one explanation for the resurgence in

neo-conservative rhetoric of the idea of «crusade», which had, many years ago, been used by another US president, Dwight Eisenhower. This outlook results from connecting the idea of democracy with moral values, which seems to be in line with the way democracy is understood today, both by Americans and by Europeans. However, the European view seems to be that democracy cannot be imposed by force, because then the means used may undo the intended outcome. Democracy is based on persuasion and on discussion, which means it must be an organic process, whose success depends on creating a social will toward freedom and a democratic political culture. International relations are served well by spreading democracy based on dialogue, in which international organisations exert pressure for democracy in a partner-like way, free from any patronising attitudes. A good example is the functioning of the Council of Europe and its procedures for accepting new members, or of the European Union and its rules for accession (the «Copenhagen criteria»).

Europe's experience of democracy can be seen as a historical success in learning and following the principle that Abraham Lincoln described as «government of the people, by the people, for the people». True, we must be aware of the weaknesses and deficiencies of this process. The processes of transition from communism to freedom remain uncompleted: we need only mention Belarus or Moldova. In some countries, authoritarian governments still treat their parliaments as mere window-dressing. The situation of the Roma in some European still gives cause for concern. Equal political rights for women are still not a reality - in the practice of public life, if not in constitutional provisions. The independence of the media, the financing of political parties, the relations between business and politics, all require improved legal regulation. Strengthening the civil society and improving civic education remain a challenge. However, regardless of existing weaknesses, the practice of its public life makes Europe a continent of democracy.

Certainly, democracy is not a cure for all that is wrong with the modern world. Nevertheless, the European experience permits the conclusion that a lack of democracy would make it more difficult to resist the temptation of excessive government, to rise to the challenges of poverty and human security, to avoid violations of human rights or intolerance. A democratic Europe can and should serve the strengthening of a cohesive community of the world's democracies; it can and should propound the position that every dictatorship, every authoritarian system, and every anti-democratic coup constitutes a threat to the world order.

Pronounced on 10 March 2005 at the conference *The State of Democracy in the World*, organized in New York by UNDP and the Mission of Chile to the United Nations.



EUROPA UND DIE HERAUSFORDERUNG DES ISLAM

Hans Küng



Zwei ganz verschiedene Konzeptionen von Europa rivalisieren heute miteinander, wie sich in den Diskussionen um die Präambel der *Europäischen Verfassung* und die Zusammensetzung der Europäischen Kommission gezeigt hat. Da ist einmal die *Konzeption einer funktionalistischen Ökonomie und laizistischen Politik*, wie sie von manchen Brüsseler Technokraten und Interessengruppen in den einzelnen Ländern propagiert wird. Europa ist nach dieser Konzeption in erster Linie Markt, Organisation, wirtschaftliche Verflechtung. Europa —ein riesiger Finanz—, Wirtschafts und Sozialraum, den es mit heutigen Techniken und Möglichkeiten des Managements effektiv zu gestalten gilt.

Die Europa-Konzeption einer funktionalistischen Ökonomie und laizistischen Politik wirft so viele Fragezeichen auf, daß man bejahen kann, was der frühere Kommissionspräsident Jacques Delors in den 1990er Jahren zur geistigen Situation Europas eingeschärft hat: Europa bedarf einer «Seele», einer geistig-spirituellen Grundlage! Doch kommt es darauf an, wie man diese geistig-spirituelle Grundlage versteht. Schon 1982 hatte Papst Johannes Paul II. am mittelalterlichen Wallfahrtsort von Santiago de Compostela seine ganz andere Konzeption von Europa entwickelt: die *restaurative Utopie einer «spirituellen Einheit Europas»* und das am katholischen Polen orientierte *Programm einer «Re-evangelisierung Europas»*. «Spirituelle Einheit Europas», «neue Evangelisation» heißen die päpstlichen Programmworte.

Sehr kritische Rückfragen wirft auch diese restaurative Konzeption auf: denn das päpstliche Programm einer Rechristianisierung Europas ist von einer penetranten Denunziation der westlichen Demokratie als Konsumismus, Hedonismus und Materialismus begleitet. Und hört man genau hin, so kann von einer unzweideutigen Bejahung der modernen

Werte der Freiheit, des Pluralismus und der Toleranz — vor allem in den Raum der eigenen Kirche hinein— keine Rede sein. Testfall immer wieder Fragen der Moral von der Empfängnisverhütung über die Abtreibung bis zur Sterbehilfe. Der Eindruck drängt sich auf: Europa soll in einem vormodern-mittelalterlichen Geist erneuert werden. Eine geistige Erneuerung Europas, die faktisch auf eine *Re-Katholisierung* hinausliefe, wo Andersgläubige und Ungläubige, wo Protestanten, Orthodoxe und Angehörige anderer Religionen, wo Zweifler und Dissenters bestenfalls geduldet würden.

Für Europa geht es zweifellos um mehr als um Technologie und Markt, und ein *dritter Weg* zwischen einer säkularistisch-technokratischen Idee von Europa und einer vormodern-sakralistischen Idee ist möglich. Die «Seele» Europas bedarf einer Wertebasis, die sich aus allen religiösen und ethischen Traditionen speist und deshalb auch von allen Menschen, religiösen wie nicht-religiösen, getragen und akzeptiert werden kann. Dies gilt heutzutage besonders für die Muslime, die auch in Europa eine zunehmend gewichtige Rolle spielen. Aber, werden viele Zeitgenossen kritisch fragen, kann der Islam überhaupt einen konstruktiven Beitrag zum Dialog der Kulturen und zu einer interreligiösen Verständigung in Europa leisten?

Brücken in die Zukunft

Schon 1998, fast auf den Tag genau drei Jahre vor dem 11. September 2001, bekundete die UN-Vollversammlung in einer Resolution ihre «feste Entschlossenheit, den Dialog zwischen den Kulturen zu erleichtern und zu fördern» und beschloß gegen alle Kassandrarufer eines «Zusammenpralls der Kulturen» («clash of civilizations»), «das Jahr 2001 zum *Jahr des Dialogs der Kulturen* zu erklären»¹.



P. Picasso, *Guernica*. Detalle. Museo de Arte Contemporáneo Reina Sofía.

Unerwarteterweise war der Anstoß zu dieser Resolution von muslimischer Seite gekommen, und zwar von der Islamischen Republik Iran, besonders von deren Präsidenten Seyed Mohammad Khatami (im eigenen Land, wiewohl von einer überwältigenden Mehrheit gewählt, von den Konservativen zunehmend angefochten und behindert), der in seiner Rede vor der UN-Vollversammlung am 21. September 1998 erklärte: «Ich möchte im Namen der Islamischen Republik Iran als ersten Schritt vorschlagen, daß die Vereinten Nationen das Jahr 2001 zum "Jahr des Dialogs der Kulturen" bestimmen, in der ernsthaften Hoffnung, daß durch solch einen Dialog die Verwirklichung von universeller Gerechtigkeit und Freiheit angestoßen werden möge. Zu den kostbarsten Errungenschaften dieses Jahrhunderts zählt, daß der Dialog und die Ablehnung von Gewalt, die Förderung des Verstehens auf den Feldern Kultur,

Wirtschaft und Politik, die Festigung der Grundlagen von Freiheit, Gerechtigkeit und Menschenrechten als notwendig und bedeutend akzeptiert werden. Die Durchsetzung und Verbreitung von zivilisierten Verhaltensformen, sei es auf nationaler oder internationaler Ebene, hängen vom Dialog zwischen Gesellschaften und Kulturen ab, die unterschiedliche Ansichten, Neigungen und Herangehensweisen vertreten. Wenn die Menschheit an der Schwelle zu einem neuen Jahrhundert und einem neuen Jahrtausend all ihre Anstrengungen auf die Institutionalisierung des Dialogs richtet, wenn sie Feindseligkeit und Konfrontation durch Diskurs und gegenseitiges Verstehen ersetzt, dann wird sie künftigen Generationen ein unschätzbares Erbe hinterlassen»².

Die Ereignisse des 11. September 2001, der Krieg in Afghanistan und die eskalierende Lage im Nahen Osten bestätigen auf tragische Weise die ungeheure Dringlichkeit einer Initiative wie das «Internationale Jahr des Dialogs der Kulturen». Am 8. und 9. November 2001 kommt die UN-Vollversammlung erneut zusammen, um über den Dialog der Kulturen —die laufenden Aktivitäten des Jahres, den Bericht der Expertengruppe und die weitere Agenda— zu beraten. Unter Leitung des früheren beigeordneten UN-Generalsekretärs Giandomenico Picco überreichen einige Mitglieder der von UN-Generalsekretär Kofi Annan berufenen «Gruppe herausragender Persönlichkeiten», zu der von islamischer Seite Dr. A. Kamal Aboulmagd (Ägypten), Prinz El Hassan bin Talal (Jordanien) und Dr. Javad Zarif (Iran) gehören³, dem UN-Generalsekretär ein gedrucktes Exemplar der amerikanischen Originalausgabe ihres Berichts: «Crossing the Divide. Dialogue among Civilizations», dt.: «Brücken in die Zukunft. Ein Manifest für den Dialog der Kulturen». Dieses Manifest zielt, wie bereits im Zusammenhang des Israel-Palästina-Konflikts berichtet, auf ein neues Paradigma internationaler Beziehungen auf der Basis eines globalen Ethos. Leider wurde in den USA sowohl das Motto des Internationalen Jahres als auch die Publikation —im Gegensatz zu Deutschland— weder von Medien und Öffentlichkeit noch von Politikern rezipiert, wiewohl dies gerade dort von hoher Aktualität und politischer Brisanz gewesen wäre.

In der Vollversammlung sprechen sich nach zweitägiger Diskussion die Delegationen der verschiedenen Staaten, darunter sehr viele islamische, samt und sonders gegen den Zusammenprall und für den Dialog der Kulturen aus. Schließlich verabschiedet die Vollversammlung am 9. November eine (vor allem von muslimischer Seite initiierte) Resolution mit einer «Globalen Agenda für den Dialog der Kulturen»⁴. Darin werden die vorausgegangenen Resolutionen in Erinnerung

gerufen und die eminente Bedeutung des Dialogs der Kulturen für die heutige Welt hervorgehoben. Neun Artikel beschreiben ausführlich Ziele, Prinzipien und Teilnehmer dieses Dialogs: so Artikel 1 programmatisch den Dialog zwischen den Kulturen als einen Prozeß, der gegründet ist auf dem «kollektiven Verlangen zu lernen, Vorannahmen freizulegen und zu untersuchen und gemeinsamen Sinn und Kernwerte zu entfalten»⁵, und Artikel 2 fordert konkret «die Entwicklung von besserem Verstehen auf der Basis *gemeinsamer ethischer Standards und universaler menschlicher Werte*»⁶.

Gemeinsame ethische Standards und universale menschliche Werte

Mit dieser Resolution drückt die UN-Vollversammlung aus, was die Expertengruppe in ihrem Manifest breit ausführt, daß es ein wirkliches Zusammenleben, eine echte Gemeinschaft auf diesem Globus nur dann geben wird, wenn «Menschen zusammenleben, ein *gemeinsames Ethos* vertreten und einen praktikablen Bürgersinn pflegen sowie miteinander ein Allgemeinwohl anstreben»⁷. Was ist damit gemeint? Jedenfalls nicht, wie manchmal von muslimischer Seite befürchtet, ein westlicher Kulturimperialismus: Nicht eine einzige Weltreligion oder Welteinheitskultur ist das Ziel. Nein, ein Nebeneinander «unterschiedlicher Lebensstile und Glaubensbekenntnisse», das freilich nur dann konfliktfrei möglich ist, «solange die Vielfalt und die Unterschiede die Grundrechte und Freiheiten anderer nicht stören»⁸.

Insofern ist es für die Autoren naheliegend, ganz auf der Linie des Parlaments der Weltreligionen von Chicago 1993, die in allen religiösen und humanistischen Traditionen verwurzelte Goldene Regel als ersten großen gemeinsamen ethischen Wert der Menschheit herauszustellen. Sie fordert «das Wahrnehmen, die Anerkennung, die Annahme und die Hochschätzung des anderen als Bestandteil unseres eigenen Selbstverständnisses», sie kann uns helfen «zu lernen, wie man menschlich ist»⁹. *Menschlichkeit, Gegenseitigkeit und Vertrauen* —dies sind die Grundhaltungen, die es einzuüben gilt für ein Leben im Geist der Goldenen Regel: «Ohne Menschlichkeit und Vertrauen gibt es keine gemeinsame Basis für die Ermittlung von Werten als gemeinsames geistiges Bemühen gleichgesinnter Partner im Dialog»¹⁰. Schließlich werden unter dem Gesichtspunkt der *Versöhnung* als Antwort auf den Teufelskreis von Haß und Gewalt —ein Ansatz, den die Ereignisse des 11. September 2001 und dessen Folgen in dramatischer Weise bestätigten— jene vier *unverrückbaren Weisungen* in Erinnerung gerufen, die neben der Goldenen Regel und dem Prinzip Menschlichkeit den Kern eines Weltethos ausmachen: Die Forderung nach

*Gewaltlosigkeit, Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit und Partnerschaft von Mann und Frau*¹¹. Wie lassen sich nun diese Werte und Standards von der islamischen Tradition her begründen, bestätigen und bekräftigen?

Islamische Begründung des Weltethos

Asghar Ali Engineer, ein führender indischer Muslim-Gelehrter, hat sich die Mühe gemacht, die Weltethos-Erklärung des Parlaments der Weltreligionen von 1993 mit der Botschaft des Koran zu vergleichen. Seine lapidare Schlußfolgerung lautet, «daß die *Erklärung zum Weltethos ganz in Übereinstimmung mit dem Geist des Islam steht*»¹². Unter Berücksichtigung der Erkenntnisse dieser Arbeit lege ich kurz dar, wie die vier elementaren

P. Picasso, *Guernica*. Detalle.
Museo de Arte Contemporáneo Reina Sofia.



ethischen Verpflichtungen, die sich in allen großen religiösen und philosophischen Traditionen finden, auch im heiligen Buch der Muslime, dem *Koran*, begründet sind. Ich halte mich an die *Kernsätze der Weltethos-Erklärung* von 1993, bestätigt durch «Ein Aufruf an unsere führenden Institutionen» anlässlich des Parlaments der Weltreligionen 1999 in Kapstadt/Südafrika und schließlich durch das Manifest *Crossing the Divide. Dialogue among Civilizations* 2001.

1. *Eine Kultur der Gewaltlosigkeit und der Ehrfurcht vor dem Leben*

«Hab Ehrfurcht vor dem Leben» — «Nicht töten», foltern, quälen, verletzen!

P. Picasso, *Guernica*. Detalle. Museo de Arte Contemporáneo Reina Sofía.



Der Respekt für das Leben, tatsächlich für alles Leben, ist tief in der islamischen Ethik verwurzelt. Der *Koran* sagt, daß die Tötung eines unschuldigen Menschen der Tötung der gesamten Menschheit gleichkomme¹³. Und aus den Hadīten ergibt sich, wie der Prophet um die Tiere und um die Natur besorgt war.

2. *Eine Kultur der Solidarität und einer gerechten Wirtschaftsordnung*

«Handle gerecht und fair» — «Nicht stehlen», ausbeuten, bestechen, korrumpieren!

Für die Ethik des *Koran* ist die Gerechtigkeit so zentral, daß nur eine gerechte Person eine rechtgläubige sein kann: «Ihr Gläubigen! Steht Gott gegenüber als Zeugen für die Gerechtigkeit ein! Und der Haß, den ihr gegen Leute hegt, soll euch ja nicht dazu bringen, daß ihr nicht gerecht seid. Seid gerecht! Das entspricht eher der Gottesfurcht»¹⁴. Eine ungerechte Gesellschaftsordnung kann keine islamische Ordnung sein. Der *Koran* verlangt, daß die Überschüsse, die über die tatsächlichen Bedürfnisse hinausgehen, an die Bedürftigen und Armen verteilt werden. Auf diesem Hintergrund ist die obligatorische Sozialabgabe Zakāt sogar einer der fünf Pfeiler des Islam.

3. *Eine Kultur der Toleranz und des Lebens in Wahrhaftigkeit*

«Sprich und handle wahrhaftig» — «Nicht lügen», täuschen, fälschen, manipulieren!

Die Ethik des *Koran* ist wesentlich auf Wahrheitstreue gegründet: Wahrheit (*ḥaqq*) ist einer der Namen Gottes und als Wert im Islam genauso zentral wie Gerechtigkeit. Eine gerechte Gesellschaftsordnung ist ohne die Wahrhaftigkeit als fundamentales Postulat nicht zu verwirklichen.

4. *Eine Kultur der Gleichheit und der Partnerschaft von Mann und Frau*

«Achtet und liebet einander» — «Nicht Sexualität mißbrauchen», nicht betrügen, erniedrigen, entwürdigen!

Im Prinzip gibt der *Koran* Frauen und Männern den gleichen Status: «Die Frauen haben (in der Behandlung von seiten der Männer) dasselbe zu beanspruchen, wozu sie (ihrerseits den Männern gegenüber) verpflichtet sind, (wobei) in rechtlicher Weise (zu verfahren ist)»¹⁵.

Das *Humanitätsprinzip*, das elementarste Prinzip des Weltethos, die Menschenwürde eines jeden Menschen,



P. Picasso, *Guernica*. Detalle.
Museo de Arte Contemporáneo Reina Sofía.

steht in den Grundaussagen des *Koran*: Gott hat den Menschen vor allen anderen Geschöpfen ausgezeichnet¹⁶ und ihn zu seinem Statthalter auf Erden eingesetzt¹⁷. Die *Goldene Regel* der Gegenseitigkeit aber ist in der *Summa* überliefert: »Keiner von euch ist ein Gläubiger, solange er nicht seinem Bruder wünscht, was er sich selber wünscht«¹⁸.

Alles dies ist so offensichtlich gemeinsames Erbe der drei abrahamischen Religionen, daß viele erbitterte Auseinandersetzungen der Vergangenheit in diesem Geist überwunden werden könnten. Es wird geschichtsmächtig konkretisiert im berühmten *islamischen Pflichtenkodex* von Sure 17, 22-38, der große Übereinstimmung mit dem Dekalog der Bibel aufweist.

Basis einer Verständigung zwischen dem Islam und dem Westen

Mit der Debatte und dem Beschluß der UN-Vollversammlung hat der Dialog der Kulturen und damit auch die Idee eines Weltethos Eingang gefunden in grundsätzliche Überlegungen der Vereinten Nationen, angeregt vor allem durch ihren Generalsekretär und Friedensnobelpreisträger Kofi Annan und dessen Initiative. Der Generalsekretär hat dies persönlich bestätigt mit einer großen Weltethos-Rede, die er auf Einladung der Stiftung Weltethos am 12. Dezember 2003 an der Universität Tübingen gehalten hat über die Thematik: *Gibt es noch universelle Werte?* Kofi Annan ist der Überzeugung, daß in unserem Zeitalter der Globalisierung ein noch dringenderer Bedarf besteht an solchen universellen Werten als je zuvor. *Jede Gesellschaft muß durch gemeinsame Werte verbunden sein, sodaß ihre Mitglieder wissen, was sie voneinander erwarten können und daß es bestimmte, von allen getragene Grundsätze gibt, die ihnen eine gewaltlose Beilegung ihrer Differenzen ermöglichen. Dies gilt für örtliche Gemeinwesen ebenso wie für Staatsgemeinschaften»¹⁹.*

Dies gilt in besonderem Maße für das Verhältnis des Westens zum Islam: Bei aller Verurteilung der Attentate vom 11. September 2001 gegen die Vereinigten Staaten dürfen wir doch «nicht zulassen, daß solche Anschläge einen "Zusammenprall der Kulturen" provozieren, in dem Millionen Menschen aus Fleisch und Blut einer Schlacht zwischen zwei Abstraktionen — dem "Islam" und dem "Westen" — zum Opfer fallen, *als ob islamische und westliche Werte unvereinbar wären*»: «Sie sind es nämlich *nicht*, wie Ihnen die Millionen gläubiger Muslime, die hier in Deutschland und anderswo auf der Welt leben, als erste versichern würden. Dennoch müssen viele dieser Muslime jetzt erleben, daß sie Gegenstand von Verdächtigungen, Schikanen und Diskriminierung werden, während in Teilen der islamischen Welt jeder, der mit dem Westen oder westlichen Werten in Verbindung gebracht wird, Feindseligkeit oder sogar Gewalt ausgesetzt ist»²⁰.

Kofi Annan betont, «daß die *Gültigkeit* universeller Werte *nicht davon abhängt, ob sie überall eingehalten* oder angewandt werden. Ein Ethikkodex ist immer der Ausdruck eines Ideals oder einer Bestrebung, ein Maßstab, an dem sich moralisches Fehlverhalten messen läßt, nicht so sehr eine Vorschrift, die sicherstellen soll, daß ein solches Fehlverhalten nie vorkommt». Für Christentum wie Islam gilt, «daß keine Religion und *kein ethisches System je wegen moralischer Entgleisungen einiger ihrer Anhänger verurteilt werden sollten*. Wenn ich als Christ beispielsweise nicht will, daß mein Glaube nach den Handlungen der Kreuzritter oder der Inquisition beurteilt wird, muß ich auch selbst sehr vorsichtig sein, um nicht den Glauben eines anderen nach den Handlungen zu beurteilen, die einige wenige Terroristen im Namen seines Glaubens begehen».

Es ist also falsch, «einen bestimmten Glauben oder ein bestimmtes Wertesystem wegen der Handlungen oder Aussagen einiger seiner Anhänger zu verurteilen». Aber «ebenso falsch» ist es, «den Gedanken, daß gewisse Werte universell sind, aufzugeben, nur weil einige Menschen diese Werte nicht zu akzeptieren scheinen. Ja, ich meine sogar, daß gerade die Existenz derartiger Verirrungen uns verpflichtet, die gemeinsamen Werte zu bekräftigen und zu wahren. Wir müssen imstande sein zu sagen, daß bestimmte Handlungen und Überzeugungen nicht nur unseren eigenen sittlichen Vorstellungen zuwiderlaufen, sondern von allen Menschen verworfen werden sollten». Kofi Annan ist sich wohlbewußt, daß Werte und Normen nie abstrakt angewandt werden können, sondern immer nur konkret unter Berücksichtigung der individuellen und kulturellen Situation, was eine bestimmte Bandbreite verschiedener Interpretationen und Realisationen gestattet: «Der Besitz solcher gemeinsamen Werte löst natürlich nicht alle Probleme, und er ändert auch nichts daran, daß die verschiedenen Gesellschaften einen gewissen Gestaltungsspielraum haben, um Probleme auf unterschiedliche Art zu lösen».

Der Generalsekretär präzisiert dies anhand der vier Weisungen der Weltethos-Erklärung des Parlaments der Weltreligionen:

- «Wir mögen uns alle aufrichtig zur Gewaltlosigkeit und zur Achtung vor dem Leben bekennen und können doch unterschiedlicher Auffassung darüber sein, ob es legitim ist, Menschen zu töten, die selbst getötet haben, oder Gewalt anzuwenden, um Unschuldige zu verteidigen, denen Gewalt angetan wird.
- Wir mögen alle aufrichtig für Solidarität mit unseren Mitmenschen und für eine gerechte Wirtschaftsordnung eintreten und doch keine Einigung darüber erzielen können, mit welcher Politik eine solche Wirtschaftsordnung am besten verwirklicht werden kann.
- Wir mögen uns alle der Toleranz und der Wahrhaftigkeit tief verbunden fühlen und uns doch nicht darüber einigen, wie tolerant wir gegenüber Staaten oder Systemen sein sollen, die uns intolerant und verlogen erscheinen.
- Und wir mögen alle aufrichtig für Gleichberechtigung und Partnerschaft zwischen Mann und Frau eintreten, ohne uns darüber einig zu sein, wie weit die gesellschaftliche Rollenverteilung von Männern und Frauen gehen soll oder ob es Aufgabe der Gesellschaft ist, die Heiligkeit der Ehe zu gewährleisten»²¹.

Daß die «Seele» Europas erhalten bleibe und die ethische Basis auch der Öffentlichkeit bewußt, ist die Aufgabe aller Europäer. Sie kann aber gerade von einer Einrichtung wie der Academia Europea von Yuste gefördert werden.

Noten

¹ UN-Resolution A/RES/53/22.

² Seyed Mohammad KHATAMI in seiner Rede vor der UN-Vollversammlung am 21. September 1998: UN-Dokument A/53/PV .8. (Hervorhebungen in diesem und in den folgenden UN-Dokumenten von H.K.).

³ Zur Gruppe gehören außerdem: Professor Lourdes Arizpe (Mexiko), Dr. Hanan Ashrawi (Palästina), Professor Ruth Cardoso (Brasilien), Jacques Delors (Frankreich), Dr. Leslie Gelb (USA), Nadine Gordimer (Südafrika), Professor Sergey Kapitza (Rußland), Dr. Hayao Kawai (Japan), Botschafter Tommy Koh (Singapur), Professor Dr. Hans Küng (Schweiz), Dr. Graça Machel (Mosambik), Professor Amartya Sen (Indien), Dr. Song Jian (China), Dick Spring (Irland), Professor Tu Wei-Ming (China), Altbundespräsident Richard von Weizsäcker (Deutschland).

⁴ Vgl. UN-Resolution A/RES/56/6 vom 9. November 2001.

⁵ AaO Art. 1.

⁶ AaO Art. 2. Vgl. Zum Gesamtprozess S. SCHLENSOG, Weltethos bei den Vereinten Nationen, in: H. KÜNG (Hrsg.), Dokumentation zum Weltethos, München 2002, S. 251-266.

⁷ G. PICCO, R. von WEIZSÄCKER, H. KÜNG (u.a.), Brücken in die Zukunft. Ein Manifest für den Dialog der Kulturen. Eine Initiative von Kofi Annan, Frankfurt/M. 2001, S. 73; amerik.: Crossing the Divide. Dialogue among Civilizations, South Orange, N.J. 2001.

⁸ Ebd.

⁹ AaO S. 81.

¹⁰ AaO S. 85.

¹¹ AaO S. 225.

¹² A. ASGHAR ENGINEER, Die «Erklärung zum Weltethos» — eine islamische Antwort, in: K. H. SCHREINER (Hrsg.), Islam in Asien, Bad Honnef 2001, S. 114-122. Dr. Ali Asghar Engineer ist Direktor des Center for Studies of Society and Secularism (CSSS) in Bombay. Seine Forschungsschwerpunkte sind der Islam und dessen kulturelle und politische Aspekte.

¹³ Vgl. Sure 5,32.

¹⁴ Sure 5,8.

¹⁵ Sure 2,228.

¹⁶ Vgl. Sure 17,70.

¹⁷ Vgl. Sure 2,30.

¹⁸ 40 Hadite von an-Nawawi/Nr. 13.

¹⁹ Kofi ANNAN, UN-Generalsekretär, 3. Weltethos-Rede, Tübingen 12. Dezember 2003, in: www.weltethos.org.

²⁰ Ebd.

²¹ Ebd.

RESUMEN

Europa y el desafío del Islam

Frente a la violenta situación en que se asienta el mundo tras los atentados del 11 de septiembre del 2001 y los constantes y peligrosos avisos sobre el denominado «choque de civilizaciones» el autor propugna la urgente necesidad de señalar las semejanzas éticas entre las dos principales religiones en conflicto en Europa y en el mundo: Cristianismo e Islam. Se apoya para ello en los intentos realizados en los últimos años por parte de Naciones Unidas, y en concreto su secretario general, Kofi Annan, para aunar esfuerzos a favor del proyecto de una ética mundial que sirva como base de entendimiento de las diferentes religiones.



SECCIONES

- Historia
- Literatura
- Ciencia
- Arte

LA CIUDADANÍA EUROPEA Y LA COHESIÓN SOCIAL EN EL TRATADO POR EL QUE SE ESTABLECE UNA CONSTITUCIÓN PARA EUROPA

Josefina Cuesta

Evolución de la idea de los Estados Unidos de Europa

históricamente, la concepción de unos Estados Unidos de Europa constituye un precedente digno de ser considerado. Corresponde a la Revolución Francesa el mérito de hacer pasar del súbdito, subordinado al poder real y la nobleza, al ciudadano actor de su propio destino. El derecho divino de los reyes se trasmuta en soberanía popular. La Convención de 1795 declara que los pueblos son independientes y soberanos. Curiosamente son los vencedores de Napoleón los que organizan en 1814 el «Directorio Europeo», de Metternich, Castilnag, Hardeberg y Nesselrode, y al año siguiente se acuerda la Santa Alianza, al tiempo que Saint-Simon proclama la necesidad de reunir a los pueblos europeos en un solo cuerpo político. «Europa tendrá la mejor organización posible, si todas las naciones que encierra, gobernadas cada una por un parlamento, reconocieran la supremacía de un Parlamento general colocado por encima de todos los gobiernos nacionales e investido del poder de juzgar su diferencias». El texto es francamente anticipatorio¹.

Después del periodo revolucionario de 1848, Carlos Cataneo piensa ya en unos Estados Unidos de Europa para conseguir la paz y el teólogo Flerck ve posible también que se constituya un día una federación de Estados. Los librecambistas y pacifistas convocados por Gurritch se reúnen en París para el Congreso de la Paz (1849). Víctor Hugo, que preside este Congreso, afirmaría que

igualmente llegará un día en que la guerra entre París y Londres parecerá tan absurda como entre Rouen o Amiens; día llegará en que Francia y Rusia, Italia y Alemania y todas las demás naciones del continente, sin perder sus cualidades

peculiares y su glorias individuales, se fundirán en una unión europea y constituirán la fraternidad europea².

Sin duda la idea de fraternidad europea incluiría lo que más tarde se denominaría conciencia de la ciudadanía. Ante la amenaza de nuevos conflictos, Víctor Hugo, Louis Blanc y Edgar Quinet proclaman un *Manifiesto* reafirmando que la paz no es posible sino entre naciones libres unidas en confederaciones. Desde esta perspectiva se convoca el Congreso de Ginebra de 1877 y en él se logra obtener una Liga para la paz y la libertad y una publicación en versión alemana y francesa que lleva el título de *Los Estados Unidos de Europa*. Se publicó semanal o mensualmente hasta la Primera Guerra Mundial. Un camino distinto es seguido por los marxistas, después de la fundación de la Asociación internacional de Trabajadores en 1863. Karl Marx es contrario a la integración de Europa, pues considera que al mismo tiempo que el antagonismo de clases dentro de la nación, desaparecería la hostilidad entre las naciones.

La flaqueza política de la Sociedad de Naciones (SdN) permite, no obstante, que Bertrand de Jouvenel publique *Hacia los Estados Unidos de Europa*, en que postula una unión europea en el marco de la SdN. Esta orientación permitió que el 5 de septiembre de 1930, en la gran sala de la SdN, Aristide Briand propugnase que entre los pueblos que se agrupan geográficamente en Europa debe existir una unión de tipo federal. Las reacciones de los gobiernos, expresadas fuera de las Asambleas, no hicieron sino expresar reservas. La prensa británica acusó a Briand de querer romper los lazos entre Europa y los Estados Unidos de América. El mismo día de la apertura del Congreso pan-europeo de Berlín, organizado por el conde Coudenhove-Kalergui el 17 de mayo de 1929, Briand insiste en nombre del gobierno francés, presentando un *Memorandum*

en cuya primera parte se subraya el principio de unión moral europea y la solidaridad entre los estados europeos. La lectura del documento que figura en *Actas* permite observar en esta enunciación la idea de una fraternidad entre los ciudadanos de Europa, si bien se precisa que la organización federativa de Europa estaría siempre ligada a la SdN. El gobierno español examinó la cuestión con atención y, si bien no retiró su apoyo a las propuestas de Briand, se reafirma en sus relaciones con Hispanoamérica y mantiene el dogma de la soberanía y la completa independencia de los Estados. En este contexto la Convención de Ouchy, firmada el 19 de junio de 1932 entre la Unión Belgo-Luxemburguesa y los Países Bajos, pasó inadvertida. Con la muerte de Briand, el 7 de mayo de 1932, finaliza un capítulo premonitorio de posteriores iniciativas que sólo habría de repetirse pasada la Segunda Guerra Mundial.

El proceso de unificación política de Europa

En el Congreso de Europa, celebrado en La Haya en 1948, se pergeñó la idea de constituir una asamblea representativa a la espera de que los Estados estuvieran dispuestos a transferir a una autoridad supranacional una parte de su soberanía. Por otra parte el 19 de mayo de 1948 se firma el Pacto de Bruselas, en el que Gran Bretaña, Francia y los tres países del Benelux se comprometen a una ayuda mutua, tanto en el terreno militar como en el económico, social y político. Inmediatamente después, en julio de 1948, en una de las primeras reuniones de los Ministros de los cinco países, Georges Bidault insistió en la realidad de un movimiento de opinión ciudadano favorable a la creación de instituciones europeas. El primer Ministro belga Spaak dio su conformidad y Robert Schuman impulsó esta idea reuniendo a un comité de estudio que llevó a la creación de un comité plurinacional compuesto de 18 miembros. Se encuentra aquí el origen del Consejo de Europa, cuyo estatuto se adopta el 5 de mayo de 1949.

En esta situación, y para afrontar las dificultades que ofrecía la acción interestatal de la diplomacia clásica, Robert Schuman recurre a la amplia experiencia y prestigio de Jean Monnet, Comisario del Plan francés de modernización, nombrado por Charles de Gaulle en 1945. Monnet y sus próximos colaboradores redactan una *Nota* para el ministro, y un funcionario de su gabinete entrega personalmente al Canciller Adenauer en Bonn la Declaración de 9 de mayo de 1950. La respuesta del Canciller alemán es afirmativa, a fin de crear una nueva entidad para la administración en común del carbón y del acero. En estas condiciones, el 18 de abril de 1951 se firma el Tratado por el que se establece la Comunidad Europea del Carbón y del Acero (CECA). Los seis

Estados signatarios lo ratifican y el 10 de agosto de 1952 se constituye la Alta Autoridad presidida por Jean Monnet. Fue necesario un año para concluir las negociaciones del Tratado de París.

A la vista del fracaso del proyecto de la Comunidad Europea de Defensa (CED), sobre la base del Tratado de 27 de mayo de 1952, que nunca entró en vigor, los gobiernos del Benelux preparan un plan que es sometido a la Conferencia de Messina del 1 al 3 de junio de 1955, la cual decide proseguir la integración europea, con el proyecto de crear un mercado común. Un comité intergubernamental y varias conferencias de expertos se reúnen en el curso de 1956 y sus trabajos concluyen en la firma de dos tratados, en Roma el 25 de marzo de 1957, que crean respectivamente, como es sabido, la Comunidad Económica Europea (CEE) y la Comunidad Europea de Energía Atómica (CEEA).

La compleja evolución de la integración europea

Con la entrada en vigor del Tratado de Roma el 1º de enero de 1958 comienza a producirse el complejo proceso de la integración europea. El 4 de enero de 1959 se crea la Asociación Europea de Libre Cambio (AELE) y el 14 de diciembre de 1960 la Organización de Cooperación y Desarrollo Económico (OCDE). El 1 de enero de 1973 se produce la adhesión a la CEE del Reino Unido, de Irlanda y de Dinamarca. El 10 de diciembre de 1974, en la Cumbre de París, se decide la elección del Parlamento Europeo por sufragio universal directo. El 1 de enero de 1981 Grecia se suma como décimo miembro a la Comunidad. El 1 de enero de 1986 se adhieren España y Portugal. El 1 de julio de 1987 entra en vigor el *Acta Única*, que añade un Título a los Tratados anteriores sobre la cohesión económica y social y estructura la cooperación política europea. El *Acta Única* europea (1986) incluyó en el *Tratado de Roma* la voluntad de crear un espacio sin fronteras, eliminando los controles sobre las personas —de cualquier nacionalidad— en las fronteras interiores. Este espacio no se creó antes de la fecha límite prevista, el 31 de diciembre de 1992.

Sin embargo, el desarrollo del *Acta Única* llevó al Consejo, en 1990, a ampliar el derecho de residencia a las personas que no ejercieran una actividad económica, siempre que dispusieran de suficientes recursos y de cobertura social. Este derecho ampliado de circulación y residencia de las personas quedó efectivamente consagrado con la creación de la ciudadanía europea en el *Tratado de la Unión Europea* (1992)³. En 1992 el *Tratado de la Unión Europea* explicitó el carácter de la ciudadanía europea en el *Tratado* constitutivo de la Comunidad (artículo 17 antes 8). Tras la firma de este Tratado, la

declaración del consejo europeo de Birmingham precisó aún más, en octubre de 1992, argumentando que la ciudadanía de la Unión otorga a nuestros ciudadanos más derechos y más protección «sin suplantar en modo alguno la ciudadanía nacional», teniendo presente «que la cuestión de si una persona tiene la nacionalidad de uno u otro Estado miembro se determina únicamente dentro del derecho interno de ese Estado». En realidad, la Unión Europea dimana del *Tratado de Maastricht* de 1º de noviembre de 1993 que consagra el paso de una Europa meramente técnica hacia una integración de carácter político. Todas las concepciones, más o menos utópicas, que se habían formulado desde el siglo XIX parecen sedimentarse potencialmente en este *Tratado*.

Según el Tratado de Maastricht es ciudadano de la Unión toda persona que ostente la nacionalidad de un Estado miembro. La ciudadanía de la Unión se crea para reforzar y potenciar la identidad europea, haciendo que los ciudadanos participen más estrechamente en el proceso de integración comunitaria. Gracias al desarrollo del mercado único, los ciudadanos disfrutan de una serie de derechos generales en diversos ámbitos, como son la libre circulación de bienes y servicios, la protección del consumidor y de la salud pública, la igualdad de oportunidades y de trato, el acceso a un puesto de trabajo y la protección social⁴.

De este modo, se distinguen, desdoblan y superponen dos figuras político-jurídicas, la de ciudadanía y la de nacionalidad, que a efectos prácticos carecen casi de valor en el ámbito puramente internacional. La construcción europea, elevándose del plano económico al político, descubre la mayor vinculación de los órganos directivos de la Unión en el aspecto legislativo, estableciendo el procedimiento de co-decisión, para la mayor parte de las normas, entre el Consejo y el Parlamento europeo, es decir, entre la instancia que se afirma representa a los gobiernos y la que se considera que es representación directa de los ciudadanos. En realidad el *Tratado de Maastricht* superpuesto a las decisiones y prácticas anteriores convierte a la Unión Europea en una entidad difícil de asimilar y, aparentemente, de administrar. Sí es claro que la «Declaración de Laeken» proclama que la unificación de Europa es inminente, y que esta verdadera mutación demanda otros métodos que los seguidos desde hace cincuenta años.

En 1997 el *Tratado de Ámsterdam*, que entró en vigor el 1º de mayo de 1999, aportó una solución política que permite avanzar en la libre circulación de las personas. La integración del acuerdo de Schengen en el Tratado de la Unión Europea permite, no obstante, que determinados Estados manifestaran su deseo de permanecer en una situación especial, conservando los controles de sus fronteras con el resto de los estados miembros.



Camino del trabajo con una bolsa para compras imprevistas. Vi una vez en el metro a un imponente militar con un abultado portafolios en el que —uno diría— llevaba poco menos que los códigos nucleares del país. Al abrirlo, en su interior resultó no haber más que un pollo congelado.

Posteriormente, el 10 de diciembre del 2000, se culmina ese «calamitoso compromiso»⁵, el Tratado de Niza, que conlleva la reestructuración de los órganos de la Unión y proclama la *Declaración de los Derechos Fundamentales en la Unión Europea* que no se integra en los *Tratados*. La extrema complejidad del texto de Niza, otorgando una distribución de votos en función de unas variables totalmente discutidas con posterioridad, expresa también el agotamiento de la Europa de los gobiernos y de los funcionarios.

En estas circunstancias, se decide crear una «Convención Europea» para redactar una *Constitución* para Europa, presidida por el ex presidente de la República Francesa Giscard d'Estaing⁶. Un proyecto de *Constitución* europea es sometido a la Conferencia gubernamental el 30 de setiembre de 2003, que debería de transformar el proyecto de la Convención en un proyecto de *Tratado constitucional*. La Conferencia contó para sus debates con la presencia de los diez futuros nuevos miembros de la Unión. La Conferencia despedazó en sus discusiones el proyecto de la Convención y transmitió al

Consejo europeo (12-13 de diciembre de 2003) un texto que introducía elementos todavía más complejos. El Consejo concluyó sin ningún acuerdo, en particular por las posiciones de España y de Polonia, que se declararon disconformes por falta de representatividad en los votos del Consejo, y el proyecto inicial quedó como única base para la redacción del nuevo tratado. A ello se añade que el 16 de abril de 2003 se acuerdan en Atenas los tratados de adhesión concluidos con los diez nuevos Estados de la Unión, que entran a formar parte de la misma el 1º de enero de 2004.

La naturaleza del Proyecto de Tratado

Este proyecto de *Tratado por el que se establece una Constitución para Europa*⁷, fue adoptado el 18 de junio de 2004 y suscita grandes dificultades, tanto de índole jurídica como política. A tal efecto hay que tomar en consideración que el texto referido incluye 36 Protocolos, 2 Anexos de Tratado y 49 Declaraciones relativas a las disposiciones de la *Constitución*. En lo referente a los problemas jurídicos se plantea una realidad ineludible: es difícilmente asumible que un tratado internacional, propiamente dicho, constituya a la vez una *Constitución* para un conjunto de Estados. Nos encontramos, por tanto, con un instrumento aparentemente contradictorio en cuanto a su propia naturaleza jurídica, porque son cosas distintas las relaciones internacionales, objeto de un *Tratado*, bien se trate de tratados-leyes o de tratados-pactos, que de una *Constitución*. En todo caso, esta clase de acuerdos pudiera estar más allá del sentido de lo que contempla la Convención de Viena sobre el Derecho de los Tratados (1969). Y la razón es obvia, las prescripciones de este cuerpo jurídico no atañen a las constituciones objeto del derecho político que normalmente tienen su origen en una «asamblea constituyente» que se establece para una forma de ordenamiento jurídico que deriva de un acto de soberanía popular.

Nos encontramos con la forma de una convención atípica cuyo objeto no es sólo regular las relaciones entre sujetos internacionales, sino que pretende estructurar relaciones internas más propias de una organización federal o confederal, sin que constituya un auténtico y único sujeto internacional. ¿Cuál es, en definitiva, el sistema político que consagra la llamada *Constitución*? Sin duda alguna, esta pregunta tiene que responderse en función de la propia definición y objetivos que figura en el *Tratado*. En el artículo 1-1, su párrafo primero debe ser leído y entendido en su integridad, al establecer que

la presente *Constitución* que nace de la voluntad de los ciudadanos y de los Estados de Europa de construir un futuro común, crea la Unión Europea a la que los Estados miembros atribuyen competencias para alcanzar sus

objetivos comunes. La Unión coordinará las políticas de los Estados miembros encaminadas a lograr dichos objetivos y ejercerá, de modo comunitario, las competencias que éstos le atribuyan.

De este precepto, en relación con la totalidad de su articulado, claramente se desprende: en primer término, que parece haber una doble voluntad, la de los ciudadanos y la de los Estados que son miembros de la Unión. En segundo término, que esta duplicidad de voluntades distinguiría a los ciudadanos de sus Estados, lo cual de por sí representa una curiosa antinomia, en consideración al principio de que los ciudadanos europeos lo son en razón de ser nacionales de cada Estado. El artículo 1-2 enuncia los valores de la Unión y el 1-3, sus objetivos y, entre otros, según lo dispuesto en su ordinal 4, se refiere a sus relaciones con el resto del mundo y, en particular, al respeto de los principios de las Cartas de Naciones Unidas. El artículo 1-5 se refiere a las relaciones entre la Unión y los Estados miembros que consagra que la Unión respetará la igualdad de los Estados miembros ante la *Constitución*, que igualmente consagra el respeto a su identidad nacional inherente a las estructuras fundamentales, políticas y constitucionales, de éstos, también en lo referente a la autonomía local y regional.

Otro aspecto no menos interesante se encuentra en el artículo 1-6, al prescribir que la *Constitución* y el derecho adoptado por las instituciones de la Unión en el ejercicio de las competencias que se le atribuyen a ésta, primarán sobre el derecho de los Estados miembros. De este modo, se observa que si bien el *Tratado* dice respetar las *Constituciones* de los Estados que componen la Unión, sin embargo al prevalecer el derecho comunitario sobre los derechos estatales, sus instituciones se ven afectadas en los casos en que los derechos de las constituciones están subordinados a los que constituye y constituirá legislación comunitaria. En otros términos, los Estados miembros renuncian a una parte de su capacidad legislativa. La Unión presentaba desde hace mucho tiempo problemas muy parecidos, que el Tribunal de Justicia ya había tratado en ocasiones anteriores. La dificultad radica en el valor y eficacia interna de los *Tratados* comunitarios superpuestos, para los Estados miembros que los habían suscrito, y con respecto a terceros. En el asunto Van Gend & Loos, el TGCE estimó:

que el Tratado CE constituye algo más que un Acuerdo, que sólo crea obligaciones recíprocas entre los Estados contratantes, pues además de los Gobiernos se refiere a los pueblos y lo hace, de forma más concreta mediante la creación de órganos en los que se institucionalizan poderes soberanos cuyo ejercicio afecta tanto a los Estados miembros como a sus ciudadanos. Por estas razones ha de llegarse a la conclusión de que *la Comunidad constituye un nuevo ordenamiento jurídico de derecho internacional, a favor del cual los*

Estados miembros han limitado su soberanía, si bien en un ámbito restringido y cuyos sujetos son no sólo los EM sino también sus nacionales»⁸.

En el Asunto *Costa/ENEL*, en su conclusiones el Tribunal expresaba que

al derecho creado por el Tratado, nacido de una fuente autónoma, no se puede oponer, en razón de su específica naturaleza original, a una norma interna, cualquiera que sea ésta, ante los órganos jurisdiccionales sin que, al mismo tiempo, pierda su carácter comunitario; [...] o exista la transferencia realizada por los Estados de su ordenamiento jurídico interno a favor del comunitario. Los derechos y obligaciones correspondientes a las disposiciones del *Tratado*, entrañan, por tanto, una limitación definitiva de su soberanía, contra la que no puede prevalecer un acto unilateral ulterior incompatible con el concepto de Comunidad⁹.

En esta situación no es de extrañar la apreciación de J.-L. Halpérin de que «la penetración del derecho europeo está llamada a afectar al conjunto de las ramas del derecho, con el riesgo de provocar nuevas resistencias nacionales como se había suscitado en los años 1970-1980 con la cuestión de la primacía del derecho comunitario»¹⁰. Es evidente que la llamada «Constitución



La generación que sufrió la revolución, la colectivización, el terror estalinista, la guerra mundial... Los ancianos carecían ya de energía, por no hablar de fe, para acoger la perestroika con entusiasmo. Era como si la cosa no fuera con ellos.

para Europa» otorga a la Unión personalidad jurídica, pero a su vez no desprovee de tal personalidad a los Estados miembros que la constituyen, regulando en todos los casos, la facultad de concluir tratados o acuerdos internacionales. Desde un punto de vista objetivo, el alcance de la utilización del término Constitución ha quedado seriamente descrito por Ph. Moreau Defarges, quien argumenta que:

una Constitución implica un solo pueblo, una Constitución contiene una cláusula de revisión, estipulando que toda modificación de esta Constitución será sometida a uno o varios procedimientos particulares. El proyecto constitucional de la Convención europea no sólo toma en consideración de la pluralidad de pueblos de la UE sino que prevé que toda revisión estará regida por la exigencia diplomática clásica del acuerdo unánime para la adopción de toda modificación¹¹.

A este razonamiento hay que añadir la antinomia suscitada por la aceptación de una retirada voluntaria de la Unión, puesto que no se conoce ninguna Constitución que prevea, de manera expresa, la retirada de un Estado federado o de una región determinada, cualquiera que sea la autonomía de que pueda gozar. Contrariamente, el artículo I-60 del Título IX de la Parte I prevé en su numeral 1 que «todo Estado miembro podrá decidir, de conformidad con sus normas constitucionales, retirarse de la Unión».

La acción exterior de la Unión

El título V de la parte III, relativo a la acción exterior, y concretamente su artículo III-293, contempla en el párrafo segundo del ordinal 1 que «las decisiones europeas de Consejo Europeo sobre los intereses estratégicos de la Unión, tratarán de la política exterior y de seguridad común y de otros ámbitos de acción exterior de la Unión. Podrán referirse a las relaciones de la Unión con un país o una región, o tener un planteamiento temático. Definirán su duración y los medios que deben facilitar los Estados miembros». Al propio tiempo, el párrafo segundo de dicho numeral, establece que el Consejo Europeo se pronunciará por unanimidad.

El capítulo VI se refiere a los Acuerdos internacionales en cuyo artículo III-323 se contempla que la Unión podrá celebrar un acuerdo con uno o varios terceros países u organizaciones internacionales, cuando la Constitución así lo prevea o sea necesario para alcanzar algunos de los objetivos establecidos en ella. Y además precisa que los acuerdos celebrados por la Unión vincularán a la Unión y a los Estados miembros. Pero también es necesario subrayar el complejo procedimiento establecido en el artículo III-325 para la negociación y celebración de estos acuerdos, en cuyo ordinal 11 se establecen serias

limitaciones y se prevé el recurso de obtener un dictamen del Tribunal de Justicia, sobre la compatibilidad con la Constitución de cualquier acuerdo previsto. La doctrina internacional se ha referido de manera uniforme a la competencia internacional de los Estados federales. Así M. Virally afirma que «la distribución de competencias entre el estado federal y los estados federados opera en la práctica según modalidades extremadamente variadas. En todos los casos las cuestiones de defensa y de relaciones exteriores —políticas y económicas— se revelan propias de la federación. El federalismo tiene las llaves de la integración democrática de una pluralidad de Estados en el interior de un aparato gubernamental único»¹².

Pero en el artículo 1-7 se declara que la Unión tiene personalidad jurídica, esta personalidad debe coexistir con la personalidad jurídica de cada Estado y nos encontraríamos con el principio de una doble representación internacional. Además cabe poner en tela de juicio la plena capacidad jurídica de los Estados para concertar otros Tratados y, en tales supuestos, los Estados miembros de la Unión han perdido parcialmente su *making treaty power*.

Por otra parte, el capítulo VII regula las relaciones de la Unión con organizaciones internacionales, terceros países y delegaciones de la Unión. Así en el artículo III-327 se contempla que la Unión establecerá todo tipo de cooperación adecuada con los órganos de las Naciones Unidas y de sus organismos especializados, el Consejo de Europa, la Organización para la Seguridad y Cooperación de Europa y la Organización para la Cooperación y Desarrollo Económico. Además la Unión mantendrá también relaciones apropiadas con otras organizaciones internacionales.

El artículo III-328, de una parte, en su párrafo 1 establece que las delegaciones de la Unión en terceros países y ante organizaciones internacionales asumirán la representación de la Unión. Además, en su párrafo 2 precisa que las delegaciones de la Unión estarán bajo la autoridad del Ministro de Asuntos exteriores de la Unión, y *actuarán en estrecha cooperación con las misiones diplomáticas y consulares de los Estados miembros*. ¿Cómo es posible compatibilizar la doble representación en organismos internacionales de los que forman parte todos o al menos una mayoría de los Estados miembros?



Nacionalistas en Riga (Letonia). Noviembre de 1989. Lo impresionante de esas pequeñas manifestaciones era que no se vociferara. Acompañadas con cantos, dejaban claro que la independencia era inevitable, imparable. Dos años después habría muertos en Vilna.



Los *morsas* son los incondicionales del baño, a cualquier temperatura. En momentos así uno entiende cómo pudo soportar este pueblo sin rechistar la industrialización, el Gulag y un auto-genocidio, pero también se pregunta de dónde pudo salir tanta capacidad de horror.

A la hora de su representatividad internacional, especialmente respecto a los órganos de la comunidad internacional organizada, los Estados Unidos de América disponen de un solo voto, lo mismo puede decirse de la Federación Rusa (que ha compatibilizado siempre, por razones políticas, los votos de Ucrania y Bielorrusia). Cabe decir que en idéntica situación se encuentra Alemania, como Estado Federal, o Suiza, como Confederación Helvética. La Constitución para Europa no insta un Estado salvo que se pretenda tener un órgano político único y que los veinticinco que lo forman se vean privados de su derecho de voto en instancias parlamentarias o técnicas de carácter internacional. Bueno es recordar, a este respecto, que en base al Convenio de colaboración entre la Comunidad Económica Europea y la Organización Internacional del Trabajo, se produjo la negativa de la Comisión de Reglamento del Consejo de Administración de la Oficina Internacional del Trabajo a considerar, en su día, que la Comunidad Económica Europea constituya un miembro de la Organización Internacional del Trabajo que, a su vez, esté representado en las Conferencias Internacionales como si de un Estado miembro de la Organización se tratase. Los

quince miembros que formaban la Comunidad Económica Europea en 1986 para ejercitar su voto hubieron de conformarse con que aquella fuese considerada simplemente como observador. En la práctica, en las Comisiones Técnicas de la conferencia para la elaboración y adopción de Convenios concretos, han venido realizándose reuniones de coordinación previas en el seno de la representación diplomática de la UE, pero no siempre se alcanzó una unidad de posiciones. También casuísticamente, el delegado del país que presidía la Comunidad se constituía en portavoz de la misma, sin perjuicio de que se expresara a su vez el observador de la Comisión Europea. Para otras «cuestiones sensibles», como el apartheid o la cuestión palestina, los votos y los posicionamientos de los Estados miembros de la Unión diferían profundamente, como durante mucho tiempo fue el caso del Reino Unido frente a Francia y España, e incluso los países nórdicos.

En un contexto mucho más amplio de concertación y en un sentido mucho más preciso y bien institucionalizado, funciona como ámbito subsidiario del Consejo de la Unión, el Comité de Representantes Permanentes (COREPER), creado en su día por un Reglamento de

régimen interior de aquél. El COREPER, compuesto por los Embajadores de las Misiones Diplomáticas de los Estados miembros acreditados ante la Unión, opera también a través de sus representantes permanentes adjuntos. Si en sus deliberaciones, sobre asuntos concretos, se llega a un acuerdo, la cuestión se incluye como punto A del orden del día del Consejo que lo aprueba sin discusión. Si tal acuerdo no se alcanza, se propone como punto B y en ese caso el propio Consejo es quien vuelve a deliberar y adopta la decisión correspondiente. Aparte de las competencias del COREPER, se constata que los Miembros de la Unión disponen de representaciones diplomáticas a nivel de embajadores y ésta es su peculiaridad, puesto que no existe ningún Estado (sea federal o confederal) que otorgue en su ordenamiento jurídico que los Estados federados estén representados en su seno por agentes diplomáticos que gocen de privilegios e inmunidades. En este sentido el Protocolo sobre privilegios e inmunidades de la Unión Europea, n° 7, dispone en el artículo 10 (capítulo IV) que los «representantes de los Estados miembros que participen en los trabajos de las instituciones de la Unión, así como sus consejeros y expertos técnicos, gozarán, en el ejercicio de sus funciones y durante sus desplazamientos al lugar de reunión o cuando regresen de éste, de los privilegios, inmunidades y facilidades habituales», precisando en su párrafo segundo que «se aplicará igualmente a los miembros de los órganos consultivos de la Unión»¹³.

El funcionamiento de los órganos de la Unión

El proyecto de *Tratado* regula mejor y más claramente, con las modificaciones que precisa, de una parte, el funcionamiento de los órganos de la Unión y de otra, la sistematización de sus disposiciones normativas. Hasta la entrada en vigor de este instrumento, continúan en sus actuales funciones las cuatro instituciones fundamentales de la Comunidad: el Parlamento Europeo (art. 3.1 del *Acta Única Europea*); los Consejos de Ministros (Sectoriales); el Consejo Europeo (o Consejo de Jefes de Estado y de Gobierno) a partir de la Cumbre de París de diciembre de 1974, reconocido también por el *Acta Única Europea*; el Tribunal de Justicia y el Tribunal de Cuentas, regulados por los *Tratados Fundacionales* y por los posteriores *Tratados Básicos* que los ampliaron y modificaron. En cuanto a las disposiciones institucionales para el funcionamiento de la Unión, el *Proyecto de Tratado* distingue claramente las competencias del *Parlamento Europeo* (artículos III-330 a III-340); igualmente ocurre con el *Consejo Europeo* (artículo III-341); el *Consejo de Ministros* (III-342 a III-346); la *Comisión Europea* (artículos III-347 a III-352); el *Tribunal de Justicia de la Unión*

Europea (artículos III-353 a III-383) y el *Tribunal de Cuentas* (artículos III-384 y III-385).

Nos encontramos con disposiciones muy concretas que por razones de extensión no pueden enumerarse, describir y comparar pero, a pesar de su coherencia y sistemática, existen aspectos del articulado que serán susceptibles de diversas matizaciones para su aplicación. No hay que olvidar que este complejo articulado tiene a su vez su origen en el título IV de la parte I, relativo a las instituciones y órganos de la Unión que también contempla las competencias del Parlamento, el Consejo, el Consejo de Ministros, la Comisión y el Tribunal de Justicia, pero que a su vez hace referencia al Presidente del Consejo Europeo, y al funcionamiento del Consejo de Ministros. Una cuestión fundamental que estuvo en la base del fracaso de la Conferencia Intergubernamental de Londres para la aprobación del proyecto del *Tratado*.

El precepto fundamental es el artículo I-25 sobre la definición de la mayoría cualificada en el Consejo Europeo y en el Consejo, que define la mayoría cualificada como un mínimo del 55% de los miembros del Consejo, que incluya el menos 15 de ellos y represente a Estados miembros que reúnan como mínimo el 65% de la población de la Unión, y establece una minoría de bloqueo que estará compuesta al menos por cuatro miembros del consejo, a falta de los cuales la mayoría cualificada se considerará alcanzada. Sin duda alguna, tanto respecto al Presidente del Consejo Europeo (artículo I-22), como al Presidente de la Comisión Europea (artículo I-27), como con respecto al Ministro de Asuntos Exteriores (artículo I-28) se impondrán difíciles negociaciones entre los Estados miembros para conseguir que el nombramiento revista carácter consensual.

La sistematización de las disposiciones normativas

En el título V, relativo al ejercicio de las competencias de la Unión y en cuanto a los actos jurídicos de la Unión a que se refiere el artículo I-33, se definen claramente las figuras jurídicas de *Ley europea*, la *Ley-marco europea*, el *Reglamento europeo*, la *Decisión europea* y las *Recomendaciones* y los *Dictámenes*, precisándose a continuación, de forma bastante satisfactoria, los que constituyen *actos legislativos* (artículo I-34); *actos no legislativos* (artículo I-35); *reglamentos europeos delegados* (artículo I-36) y los *actos de ejecución* (artículo I-37) regulándose además los principios comunes a los actos de la Unión (artículo I-38). Sin duda la nueva metodología contribuirá a una mejor aplicación e interpretación del derecho de la Unión, ya de por sí complejo y muy extenso. Con anterioridad, en los tratados comunitarios estaban previstos

los diversos instrumentos jurídicos para la integración y, para ciertos casos el Tribunal de Justicia dictaminó su alcance e instrumentación. En especial el órgano judicial reconoció el carácter de disposiciones directamente aplicables, a los artículos 48 (58), 52 (59), 53 (60), y 59 (61) CEE, igualmente estimó que el artículo 119 CEE produce ciertos efectos directos¹⁴. Conforme al artículo 186 CEE, los Reglamentos son, por definición, directamente aplicables¹⁵. En cuanto a las Directivas, que fijan objetivos, son obligatorias en cuanto a éstos, pero dejan al Estado facultad de elección de los medios para conseguirlos y en ocasiones producir efectos directos en sus relaciones con los particulares¹⁶. Cuando el Proyecto de *Tratado Constitucional* entre en vigor será necesario tomar en consideración la jurisprudencia, para poder determinar la efectividad real de las nuevas disposiciones.

La ciudadanía de la Unión

En concreto la ciudadanía es inherente a la vinculación entre nacionalidad del individuo y la existencia del Estado. De este modo, la competencia personal de éste, conforme al derecho internacional, se ejerce principalmente respecto a sus nacionales y es cada Estado quien, por su cuenta, determina la adquisición y pérdida de la misma. En este aspecto, el efecto de la competencia personal es la atribución al Estado de legislar para sus ciudadanos, que dimana directamente, en su caso, del derecho constitucional de cada entidad estatal. Conforme a la *Constitución española* de 1978 y según su artículo 11.1: «La nacionalidad española se adquiere, se conserva y se pierde de acuerdo con lo establecido por la ley»¹⁷. Resulta obvio que el Estado constituye el presupuesto previo y necesario para adquirir la condición de ciudadano.

La ciudadanía de la Unión, por su parte, está regulada en el nuevo *Tratado* en el artículo I-10 de su parte I, al establecer —en su ordinal 1— «que toda persona que tenga la nacionalidad de un Estado miembro posee la ciudadanía de la Unión, que se añade a la ciudadanía nacional sin sustituirla». En su párrafo 2 concreta los derechos de los ciudadanos refiriéndose específicamente a la libre circulación y residencia en el territorio de los Estados miembros, al sufragio activo y pasivo en las elecciones al Parlamento y en las elecciones municipales del Estado miembro en que resida. De acogerse, en territorio de un tercer país en el que no esté representado el Estado miembro de que sean nacionales, a

la protección de las autoridades diplomáticas y consulares de cualquier Estado miembro, en las mismas condiciones que los nacionales de dicho Estado



Una gran cola para comprar vino, no menos larga que en otros establecimientos. El desabastecimiento llegó a ser tan grave en provincias que en determinado momento en Moscú había que mostrar una cédula de comprador para adquirir artículos escasos.

y la de formular peticiones al Parlamento Europeo y recurrir al Defensor del Pueblo europeo. Muy acertadamente S. Huyghe ha señalado que:

El desafío que se revela de la responsabilidad de los hombres políticos y de todos los actores europeos, es dar motivaciones a los habitantes de Europa de sentirse ciudadanos europeos y *no imponerles una vaga noción completamente arbitraria, condenada a permanecer como un principio teórico más*¹⁸.

Los derechos enunciados son, además, objeto del título V de la parte II, relativa a la *Carta de los derechos Fundamentales de la Unión* de conformidad con los artículos II-99 a II-106. Concretamente en este último precepto se vuelve a tratar de la protección diplomática y consular en los mismos términos de lo expresado en el artículo I-10. El problema de la protección diplomática y consular es por sí mismo delicado porque, a decir verdad no existe una verdadera ciudadanía europea, sino un reconocimiento del carácter complementario muy específico de tal ciudadanía respecto a los nacionales de los Estados miembros. En este sentido la figura de la protección diplomática surge cuando un Estado comete un hecho ilícito contra un extranjero. Lo que realmente

configura la protección diplomática y consular es el derecho de todo Estado de presentar una reclamación contra otro Estado para proteger a sus nacionales. Conviene hacer observar que si un Estado comete un hecho ilícito contra un extranjero, esa persona no podrá acudir a una instancia internacional para entablar un reclamación contra el presunto infractor sino que tendría que reclamar ante los tribunales del mismo, y el Estado de su nacionalidad puede presentar una reclamación contra el tan mencionado Estado infractor, pero es el propio Estado de su nacionalidad el que lo hace, no el particular. Es suficientemente conocido que el ejercicio de la protección diplomática tiene, al menos, dos finalidades bien definidas: el cese del hecho ilícito internacional y la obtención de una reparación o indemnización por el perjuicio ocasionado.

En general, la protección diplomática la ejercen los órganos centrales del Estado. Concretamente en España, y desde 1985, se atribuye esta función al Ministerio de Asuntos Exteriores, aunque la reclamación se puede hacer mediante instrucciones a las misiones diplomáticas. El nudo del problema reside —en el caso de la protección prevista por el Tratado— en que cada legislación interna no es la misma en cada uno de los Estados. Algunas constituciones la configuran como una obligación del Estado, por ejemplo la portuguesa, en Alemania no figura en la Constitución pero esa obligación se ha deducido de la jurisprudencia. Sin hacer mención a las legislaciones de los otros veinticinco miembros de la Unión, sí observamos que en la Constitución española no hay ningún artículo que regule la obligación de ejercerla en beneficio de los ciudadanos españoles, puesto que sólo existe una referencia superficial en el Preámbulo del Texto fundamental. A nivel legislativo sólo en la Ley Orgánica del Consejo de Estado se especifica qué debe ser consultado cuando se pretenda ejercer protección diplomática. En términos someros, en derecho internacional la protección diplomática no es una obligación del Estado sino una facultad del mismo. Y ante la diversidad de situaciones jurídicas, lo que se regula ahora es que el nacional de un Estado miembro de la Unión recibe la protección, sometiéndose a la legislación interna de otro Estado miembro que puede ser distinta a la del de su origen. El artículo 1-59 contempla la suspensión de determinados derechos derivados de la pertenencia a la Unión, en el caso en que exista una violación grave y persistente de los valores enunciados en el artículo 1-2. El problema surge no sólo cuando exista un caso de supuesta o comprobada violación, sino que se da de manera específica cuando los nacionales de un Estado miembro difieren, en niveles concretos, respecto a la aplicación de dichos valores. Reviste particular relevancia, no en el caso de los derechos civiles y políticos sino en determinados

supuestos de los derechos económicos, sociales y culturales. Porque lo que el proyecto consagra es la igualdad de los Estados miembros ante la Constitución, pero no llega hasta el punto de poder establecer la igualdad efectiva básica de derechos de todos los nacionales de los Estados miembros. Según M. Durossaet:

Las disparidades entre los Estados son tan grandes y corren el riesgo de acentuarse con la adhesión de los PECO, en todos los terrenos... Las desigualdades de desarrollo entre los países y las disparidades entre los sistemas sociales explican que las obligaciones impuestas por el derecho comunitario sean, lo más frecuentemente, mínimas¹⁹.

En estas condiciones cabe formularse, en particular en el aspecto social, si todos los llamados ciudadanos europeos disfrutan de los mismos derechos, cuando los Estados de los que son nacionales les han conferido, en virtud de su ordenamiento interno, derechos distintos a los que disfrutan otros ciudadanos de cada Estado de la Unión. Bien es sabido que no todos los Estados miembros disfrutan del mismo nivel de renta, ni mucho menos de retribuciones y de derechos sociales. Precisamente en estas disparidades es donde se presenta la dificultad de la Unión, para alcanzar su problemática cohesión social.

Los derechos fundamentales de los ciudadanos de los Estados miembros de la Unión

La *Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión* proclamada solemnemente en Niza constituye, cuando el Tratado entre en vigor, una de las garantías más serias que en el terreno de los derechos individuales que aporta el texto del instrumento. De una Declaración solemne se pasa a un Tratado jurídicamente vinculante que garantiza el ejercicio de los derechos reconocidos en este caso. A este respecto es necesario considerar que las disposiciones del «Protocolo sobre el apartado 2 del artículo 1. 9 de la Constitución, relativo al Convenio Europeo para la protección de los Derechos Humanos y de las libertades Fundamentales, n.º 32», establecen que el acuerdo relativo a la adhesión «estipulará que se preservan las características específicas de la Unión y el Derecho de la Unión» (artículo 1).

De conformidad con el texto de la parte II del Proyecto de Tratado, los derechos consagrados se describen con claridad y excelente sistemática, en los títulos I a VII, y aportan elementos esenciales para su desarrollo, aplicación e interpretación. En algunos casos, se enuncian principios muy generales de compleja articulación en la práctica.

El título I se refiere a la *dignidad* y en los artículos II-61 a II-65 se especifican principios de derechos humanos tan importantes como el derecho a la vida y a la integridad de la persona, prohibición de la tortura y de las penas o tratos inhumanos o degradantes y prohibición de la esclavitud y del trabajo forzado. En el título II, referente a las *libertades*, se establecen en los artículos II-66 a II-79, los derechos referentes a la libertad y a la seguridad, al respeto de la vida privada y familiar, protección de datos de carácter personal, derecho a contraer matrimonio y a fundar una familia según las leyes nacionales que regulen su ejercicio, la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión, la libertad de expresión y de información, así como la de reunión y la de asociación, la libertad de las artes y de las ciencias y el derecho a la educación, la libertad profesional y el derecho a trabajar, la libertad de empresa y el derecho a la propiedad, el derecho de asilo y la protección en caso de devolución, protección y extradición. A su vez el título III regula la *igualdad* en los artículos II-80 a II-86 y, en concreto, la igualdad ante la ley, la no discriminación y la diversidad cultural, religiosa y lingüística, la igualdad entre mujeres y hombres y los derechos del niño, los derechos de las personas mayores y la integración de las personas discapacitadas. El Título IV trata de la *solidaridad*, en los artículos II-87 a II-106 y concreta el derecho a la información y consulta a los trabajadores en la empresa, el derecho de negociación y acción colectiva, el acceso a los servicios de colocación, la protección en caso de despido injustificado, condiciones de trabajo justas y equitativas, prohibición del trabajo infantil y protección de los jóvenes en el trabajo, vida social, y vida familiar, seguridad social y ayuda social según las modalidades establecidas por el derecho de la Unión y por las legislaciones y prácticas nacionales, la protección de la salud, el acceso a los servicios de interés económico general con el fin de promover la cohesión social y territorial de la Unión, la protección del medio ambiente y de los consumidores.

Cabe subrayar que este título eleva a rango de derechos fundamentales aquellos que configuran la sección 1.^a, Empleo (artículos III-203 a III-208) y la sección 2.^a, Política Social (artículos III-209 a III-219) del capítulo III de la parte III, pilares básicos de una «Europa Social». Pero cabe señalar, no obstante, que los derechos sociales así regulados, tienen un carácter más delimitado y hasta constrictivo, de los que genéricamente se encuentran enunciados en la Carta. No puede ignorarse tampoco la argumentación de B. Cassen de que

Esta es sin duda la única Carta *social* que subordina explícitamente los derechos sociales a los imperativos de la movilidad internacional del capital y del libre cambio²⁰.

El título V es el que se refiere a la *ciudadanía* —ya contemplada en Maastricht y Ámsterdam— y concreta en los artículos II-99 a II-106, el derecho de sufragio activo y pasivo en las elecciones al Parlamento Europeo, el derecho de sufragio activo y pasivo en las elecciones municipales, el derecho a una buena administración, de acceso a los documentos, a someter quejas al Defensor del Pueblo europeo, el derecho de petición ante el Parlamento Europeo, la libertad de circulación y de residencia y la protección diplomática y consular.

La *justicia* se trata en el título VI y se desarrolla de los artículos II-107 a II-110, consagrando el derecho a la tutela judicial efectiva y a un juez imparcial, la presunción de inocencia y derecho de la defensa, los principios de legalidad y proporcionalidad de los delitos y las penas, y el derecho a no ser juzgado o condenado penalmente dos veces por la misma infracción.

La Carta finaliza estableciendo las *disposiciones generales que rigen la interpretación y aplicación* de la misma, que son objeto de su título VII, que regula el ámbito de aplicación, el alcance e interpretación de los derechos y principios; y es digno de mención el ordinal 4 del artículo II-112 en el que se dispone que «en la medida que la presente Carta reproduzca derechos fundamentales resultantes de las tradiciones constitucionales comunes a los Estados miembros, dichos derechos se interpretarán en armonía con las citadas tradiciones»²¹. Sin duda la Jurisprudencia del Tribunal de Justicia será decisiva en cuanto al alcance y contenido de tales tradiciones. En último término se establece el nivel de protección y la prohibición del abuso de derecho.

La Europa económica y la cohesión social

Lo más digno de resaltar es que, aparte las garantías que ofrece en el aspecto de los derechos humanos, se ve que, las políticas y acciones internas que regulan los aspectos económicos se encuentran jurídicamente definidas y, en principio, aparecen articuladas de forma vinculante tanto en lo que se refiere al mercado interior, libre circulación de personas y servicios, libertad de prestación de los mismos, libre circulación de mercancías, cooperación aduanera, prohibición de restricciones cuantitativas tanto a la importación como a la exportación, capitales y pagos, normas sobre competencia, política económica y monetaria y disposiciones específicas para los Estados miembros cuya moneda es el euro [título III de la parte III del Proyecto de Tratado]. La tercera Parte de un Tratado en el cual dominan los términos «mercado», «banca», «competencia», o «capitales»²².

Para la consecución de estos objetivos, el artículo III-173 sin perjuicio de lo dispuesto en el artículo III-172, 2, prescribe que una Ley Marco europea del Consejo establecerá las medidas encaminadas a la aproximación de las disposiciones legales reglamentarias y administrativas de los Estados miembros que incidan directamente en el establecimiento o funcionamiento del mercado interior. El Consejo se pronunciará por unanimidad previa consulta al Parlamento Europeo y al Comité Económico y Social. Visto desde esta somera enumeración, a nadie se le oculta que la parte económica del Tratado es la mejor estructurada y más coherente. Ello no es de extrañar si se tiene en cuenta que desde el Tratado de Roma de 1957, pasando por los Tratados de Maastricht y de Ámsterdam, la Europa que empezó a construirse desde el comienzo, a partir de la CEE, era y es una Europa fundamentalmente económica con un modelo de mercado claramente definido.

Esta afirmación parece confirmarse por la densidad y el número de Protocolos Anexos al Tratado, siendo los más significativos, entre otros, los referentes a: Sistemas de Bancos Centrales y del Banco Central Europeo (nº 4); Estatutos del Banco Europeo de Inversiones (nº 5); Procedimiento aplicable en caso de Déficit excesivo (nº 10); Criterios de Convergencia (nº 11), Eurogrupo (nº 12); Disposiciones relativas al Reino Unido de Gran Bretaña e Irlanda del Norte respecto a la Unión Económica y Monetaria (nº 14); Banco Nacional de Dinamarca (nº 15). Incluso el Protocolo nº 29, sobre la cohesión económica, social y territorial, se refiere fundamentalmente a los Fondos Estructurales, sin hacer ninguna referencia a las políticas y derechos sociales, como factores de solidaridad económica.

Frente a ello, la Europa social parece resultar un corolario de la Europa económica. En este sentido, Colina, Ramírez y Sala ya observaron que:

El planteamiento liberal fue el punto de partida en la elaboración de los Tratados Fundacionales y ello explica suficientemente la falta de desarrollo de la política social comunitaria, cuya extensión e integridad no es ciertamente exagerada. Así, la finalidad de las disposiciones sociales comunitarias ha sido casi siempre la de igualar los costes sociales de las empresas de los distintos países comunitarios para evitar que se alterase, por la vía de una legislación menos avanzada en un Estado miembro, la libre competencia entre las mismas²³.

Posteriormente, G. Sintés delimitó que:

Tres vías se abren para la construcción de un espacio social europeo: la primera consiste en armonizar los sistemas mediante derechos constrictivos; la segunda consiste en aproximar dichos sistemas por una cooperación entre los Estados; la tercera se funda sobre la negociación colectiva.

Si la vía legislativa es oportuna en ciertas situaciones, sería más juicioso operar su interconexión más bien que querer sistemáticamente su armonización... Sin embargo la armonización no debe ser proscrita; ella es posible, incluso deseable, sobre ciertas cuestiones sociales, pues la realización del mercado territorial la hace necesaria para evitar distorsiones de la competencia, o porque existe un consenso entre las partes sociales²⁴.

Con anterioridad al *Tratado de Niza*, el dictamen del Tribunal de Justicia 2/91, de 19 de marzo de 1993, distingue entre competencias exclusivas de la Comunidad y competencias compartidas con los Estados miembros, y el Tribunal estimó que la comunidad y sus fines estarían comprometidos si los Estados pudieran concluir compromisos en terrenos que no se refieran a políticas comunes, cuando tales acuerdos sean susceptibles de afectar al juego de las reglas comunitarias. Es suficiente que la comunidad tenga *una* competencia en el campo cubierto por un Convenio para que los Estados no puedan libremente comprometerse. En el caso de competencias compartidas se impone una estrecha cooperación entre estos últimos y las instituciones comunitarias, en el proceso de negociación y ejecución de las obligaciones asumidas. Este Dictamen referente al Convenio nº 170 de la OIT aun así y consideraba que «en el estado actual del derecho comunitario, la política social resulta ser de una manera preponderante del dominio de la competencia de los Estados miembros»²⁵. Ello no quiere decir que no existan fundamentos jurídicos para la cohesión social. El artículo 118 del Tratado de Roma se contentaba con confiar a la Comisión una tarea encaminada a promover la colaboración entre los Estados miembros en el terreno social. Tal objetivo concluía de por sí, en un simple poder de formular dictámenes o recomendaciones, actos que siguiendo la definición del ex artículo 189 (convertido en artículo 349 CE) carecen de efectividad vinculante para los Estados miembros. Este esquema fue bastante modificado mediante el Tratado de Ámsterdam, que introduce un nuevo Título (Título VI-A) de la III Parte del Tratado CE.

El acuerdo sobre la política social en el Tratado de Ámsterdam establece los campos de acción sobre los cuales pueden adoptarse directivas con mayoría cualificada (artículo 2 del acuerdo) y el procedimiento de codecisión parlamentaria, artículo 251, sustituye al simple procedimiento de cooperación. El «Espacio social europeo», cuyo origen se encuentra en el Consejo Europeo de Hannover (junio 1988), calurosamente impulsado por J. Delors y M. Marín, no aparece en el texto del *Tratado* fundamentado sobre unas bases que confieran un marco adecuado para un desarrollo extensivo de los derechos sociales. La impresión que el mismo produce es que la ampliación de este espacio de cohesión no se

encuentra lo suficientemente bien prevista y desarrollada, con unos efectos jurídicos del probada eficacia. No es de extrañar que ello pueda ser la consecuencia del «método abierto de coordinación» (MOC), introducido en el Cumbre de Lisboa y que figura en las conclusiones de la Presidencia del 2000. Con mayor razón si se considera el tenor literal de las opiniones de la Comisión al expresar que «teniendo en cuenta las diferencias entre los Estados miembros, la política social europea debería definir objetivos comunes y no intentar armonizar los sistemas sociales, lo que es a la vez imposible e incompatible con el marco político europeo»²⁶. Lo que en este aspecto resulta notorio y digno de subrayar es que se ha considerado como adquirida la definición del modelo social europeo adoptado por el Consejo Europeo de Barcelona, en marzo del 2002, según el cual «el modelo social europeo está fundado sobre una economía de altas prestaciones, un nivel elevado de protección social, la educación y el diálogo social»²⁷.

Es difícil imaginar cómo este resultado pueda obtenerse, mediante una simple política de objetivos, prescindiendo de toda armonización necesaria y posible, que debería basarse en una normativa de convergencia cada vez mayor, en un ámbito selectivo inicial y progresivamente extensible. En su día, el informe de Martine Aubri (1989) caracterizó el modelo social europeo sobre tres pilares fundamentales: a) en todos los países y desde hace tiempo, el Estado cumple una función de protección de los asalariados; b) en el conjunto de los mismos ha sido institucionalizada una representación de los trabajadores en la empresa; c) la negociación colectiva es una práctica generalizada, habitual y creciente en las relaciones sociales de los países de la Comunidad. En particular señala que la diversidad ha servido frecuentemente «de pretexto a los oponentes de la construcción europea, concluyendo en la imposibilidad de armonizar las relaciones sociales»²⁸. Y no es que el Tratado no se ocupe de estos aspectos, muy al contrario, los derechos sociales que son tan importantes para los ciudadanos como los derechos civiles y políticos, aparecen en el Proyecto de instrumento insertados en el capítulo III de la parte III bajo el epígrafe demasiado genérico de «políticas en otros ámbitos».

Así, en la *sección 1.^a, relativa al empleo* (artículos III-203 a III-208), el primero de ellos a lo que de verdad se refiere es a una estrategia coordinada para el empleo. El artículo III-204 preceptúa que las políticas de empleo de los Estados miembros se llevarán a cabo «de forma compatible con las orientaciones generales de las políticas económicas de los Estados miembros y de la Unión». Por otra parte el artículo III-206 en su ordinal 2 se limita a concretar que el Consejo aportaría cada año, a propuesta

de la Comisión *orientaciones* que los Estados miembros tendrán en cuenta en sus respectivas políticas de empleo cuyo efecto, a tenor del número 5, es preparar «un Informe anual para el Consejo acerca de la situación del empleo en la Unión y de la aplicación de las orientaciones sobre el empleo». Esta última frase deja ver claramente que a las *orientaciones* en este caso, no se les confiere un carácter vinculante. Aunque en el III-207 se contempla la posibilidad de una Ley marco europea, en su párrafo final se expresa que *no incluirá la armonización alguna de las disposiciones legales y reglamentarias de los Estados miembros*, y a lo que más se llega en el artículo III-208 es a crear un Comité de empleo de carácter consultivo para fomentar la coordinación en materia de empleo y del mercado laboral.

Otro tanto cabe decir de la *sección 2.^a de política social*, objeto de los artículos III-209 a III-219, por la que se crea un Fondo Social Europeo, órgano que por otra parte ya existía antes del Tratado. Y es que ya en el artículo III-209, en su párrafo 1º habla de los objetivos sociales, mencionando la Carta Social Europea de 18 de octubre de 1961 y la Carta comunitaria de los Derechos Sociales de los Trabajadores de 1989. Al propio tiempo establece en su párrafo 2º que «con este fin, la Unión y los Estados miembros actuarán teniendo en cuenta *la diversidad de las prácticas nacionales* [...]. Así como la necesidad de *mantener la competitividad de la economía* de la Unión», y en el párrafo 3º «consideran que esta evolución será *consecuencia del funcionamiento del mercado interior* que favorecerá la armonización de los sistemas sociales [...] y la aproximación de las disposiciones legales reglamentarias y administrativas de los Estados miembros»²⁹. Aparece aquí claramente expresada la subordinación de la política social a la competitividad económica y a los intereses del mercado.

Un observador tan considerado como B. Cassen valora que se trata, bien de una «Constitución europea, que se ha presentado como laica, o más bien de una copia troceada de los Estatutos del Fondo Monetario Internacional (FMI) y de la Carta de la Organización Mundial del Comercio (OMC)»³⁰. Sobre estos aspectos, A. C. Robert se expresa de forma muy categórica: «este Tratado erige el liberalismo económico en objetivo supremo de la Unión. Ignorando la cuestión social, cortocircuita el sufragio universal y se propone imponer una ideología oficial»³¹. Una opinión más matizada es la de P. Rodier quien considera que «si la Comunidad y los Estados miembros ponen en práctica medidas sociales que tienen en cuenta la necesidad de mantener la competitividad de la economía de la comunidad, ello no impide que ciertos objetivos no podrían estar subordinados a consideraciones de carácter económico (fórmula que



Ton nom LIBERTE. En el lado oriental uno no podía ni siquiera acercarse a tocar —mucho menos pintar— el muro. En Occidente sólo la maleza impedía acercarse a él, de ahí que hubiera tantas capas superpuestas. Realidades distintas a ambos lados del *Checkpoint Charlie*.

utiliza a veces el Preámbulo de directivas referentes a los derechos de los trabajadores). La finalidad social puede así primar ocasionalmente sobre la necesidad económica. Las instituciones comunitarias lo afirman por las medidas relativas a la seguridad y a la salud de los trabajadores, lo hacen igualmente en materia de discriminación [...] por un imperativo de protección de los derechos fundamentales de la persona humana más bien que del trabajador»³². En un sentido tal vez demasiado optimista, J.-C. Javillier sostiene que «el desarrollo a largo plazo de un derecho de trabajo comunitario no se realiza sin una afirmación permanente de los valores fundamentales que fundan toda democracia política. No es, pues, sorprendente que al amparo de los Tratados, de reglamentos como de directivas y de las decisiones de Tribunal de Justicia de las Comunidades Europeas, un orden público social comunitario se haya desarrollado. Las normas comunitarias vienen a articularse con las de origen nacional, siempre en un sentido favorable a los trabajadores»³³.

En todo caso es necesario constatar que, considerando las mejoras sociales enumeradas en el párrafo primero del artículo III-210 (apartados *d, f, g*), la conclusión a la que se llega, en virtud de los párrafos 2 y 3

del propio precepto, es la posibilidad de establecer una Ley marco europea, para fomentar la cooperación mediante el establecimiento de normas mínimas de aplicación progresiva respecto a la protección de los trabajadores en la resolución del contrato laboral. La representación y la defensa colectiva de los intereses de los trabajadores y empresarios y las condiciones de empleo de los nacionales de terceros países permiten adoptar un Decisión para que el procedimiento legislativo ordinario resulte aplicable, teniendo que pronunciarse el Consejo por unanimidad, previa consulta al Parlamento Europeo. De todo ello se desprende que la cohesión social tendrá que conseguirse tal vez muy difícilmente y en un periodo de tiempo previsiblemente extenso. En cierta medida resulta lógica la consecución de este horizonte puesto que la situación social y económica de los veinticinco miembros es muy distinta, especialmente respecto a los diez países que acaban de integrarse en la Unión. Según un nuevo informe de la OIT «la región donde más ha crecido la inseguridad económica en el pasado decenio ha sido Europa Oriental»³⁴.

El instituir órganos consultivos ya existentes, como el Comité de las Regiones y el Comité Económico y Social, previstos ambos en los artículos III-386 a III-392,

constituye sin duda un paso necesario pero no suficiente para la consecución de la cohesión social y territorial en Europa. El gran problema reside en que, conforme pase más tiempo, hasta que una verdadera armonización selectiva de las legislaciones se produzca, mayores son los riesgos para poder conseguir una cohesión positiva. Las diferencias sociales de los países de la Unión, aun en los más desarrollados, son verdaderamente importantes, en terrenos tan característicos como la jornada de trabajo (treinta y cinco horas en Francia, hasta cuarenta y ocho en Alemania); niveles de retribuciones, salarios mínimos (sobre los cuales sólo ocho Estados los tienen establecidos). Igualmente acontece con los sistemas de protección social, pese al Derecho derivado sobre la materia. La competitividad, que propugna el Tratado, puede producir efectos socialmente perversos, como las deslocalizaciones de empresas, con pérdidas notorias de puestos de trabajo en los países que éstas abandonan, consolidando bajos salarios en los que se establezcan. En Alemania, donde el éxodo de las empresas ha sido mayor, el paro afecta al 12,6% de la población activa. Se estaría produciendo así una especie de «dumping social» en el interior de la Unión que se sustentaría sobre la reducción de costes laborales, con una tendencia a la baja generalizada, en cuanto a estabilidad del empleo, de remuneraciones y de condiciones de trabajo³⁵. Los expertos de la Comisión Europea ya se refirieron al *dumping social*

que es completamente comprensible en la medida en que los nuevos Estados miembros se incorporan a la Europa de los Quince con una renta media correspondiente alrededor del 46% de la media... El salario bruto mensual medio de los nuevos Estados miembros se elevaba en 2.000 al 40% de la media de los Quince³⁶.

A tenor de los acontecimientos, la polémica de la «Directiva Bolkestein» constituye una referencia obligada, respecto a la deslocalización de empresas y la libertad de establecimiento, en el seno de la Europa ampliada, antes de la entrada en vigor del Tratado. El aspecto más conflictivo es la «cláusula de país de origen» y la eliminación de autorizaciones y concesiones en el país receptor de las empresas de servicios, trasladadas a otro Estado miembro o instauradas desde el mismo. La cláusula incluye que únicamente «las disposiciones del Estado de origen son aplicables», tanto en los servicios prestados como al contenido de los contratos laborales, como de las condiciones de trabajo y sus respectivos costes. Las posiciones están enfrentadas en el seno del Parlamento Europeo. Los gobiernos de Francia, Bélgica, Suecia y Alemania se han pronunciado enérgicamente en contra, mientras el Reino Unido y los Países del Este a favor. En la Eurocámara, los partidos Populares y Liberales la apoyan, mientras los socialistas y otras tendencias

representadas se oponen. Algo semejante ocurre con las partes sociales y, mientras la Patronal Europea (UNICE) valora adecuada la norma, la Confederación Europea de Sindicatos (CES) la considera el fin de la dimensión social del mercado interior europeo. Fuera de los recintos de debate, el sábado 19 de marzo de 2005 más de sesenta mil manifestantes protestaban en las calles de Bruselas bajo el lema «Más empleos y mejores empleos. Defender la Europa Social, Stop Bolkestein». También en Francia el debate ha llegado a la calle. El Presidente de la Comisión, Durão Barroso, promete una revisión, pero el porvenir de la «Constitución Europea» está aún por decidirse. En estas circunstancias, es fácil pronosticar que las conclusiones de la Cumbre incluyan una referencia sobre la necesidad de negociar el Proyecto.

La libertad de establecimiento y libre circulación de personas y mercancías en todos los ámbitos y entre los 25 pueden también incrementar esta tendencia, en el núcleo central de la Unión. Observamos que muchos derechos adquiridos en los Estados más avanzados están siendo paulatinamente liquidados o reducidos por sus respectivos gobiernos. Así esta ocurriendo en Francia, respecto a flexibilidad de la jornada de trabajo (cuya reciente huelga general, el 11 de marzo de 2005, demuestra la repulsa a la política social adoptada), o en Alemania donde se han reducido las prestaciones por desempleo y, en general, reformado la protección social, o en España, cuyo mercado de trabajo se fundamenta en la precariedad³⁷ y temporalidad desproporcionada en los puestos de trabajo, que se eleva a más del 33%, lo que triplica el promedio europeo. Y ello en la elevadísima tasa de inactividad de la población laboral, también muy por encima de la media europea. Mientras en la OIT hace años que se está trabajando para alcanzar, según frase de su Director General, un «trabajo decente», en el proyecto «constitucional» no aparecen palabras clave como «calidad» o «estabilidad en el empleo». Si no existe un mínimo imprescindible de intervención legislativa comunitaria y/o estatal, no cabe la menor duda de que la tendencia empresarial continuará siendo la de reemplazar en los puestos de trabajo fijos, a un personal sometido a una frenética rotación de contratos temporales de creciente precariedad. La situación de desprotección social, nacida de una interpretación torticera de la «flexibilidad», permanece como dogma inalterable, y tal desvalimiento puede perpetuarse, y se incrementará aún más nocivamente, si las reformas de los sistemas de protección social abarcan prestaciones más reducidas —temporal y económicamente— de las políticas de desempleo. No basta con que el crecimiento económico pueda traducirse en disminución de desempleo, lo que desgraciadamente no es cierto, ni mucho menos automático en muchas situaciones. No se trata solo de administrar el

desempleo, sino de instaurar mercados de trabajo que armonicen flexibilidad, con dignidad, calidad y estabilidad en los puestos de trabajo.

Esta solución puede difícilmente obtenerse por un nuevo diálogo social europeo, si este ejercicio de conciliación no se fundamenta: en un alto grado de responsabilidad social de los Estados; de moderación en la obtención de beneficios empresariales inmediatos y a cualquier precio, asumidos por las organizaciones patronales; y en organizaciones sindicales fuertes (las tasas de afiliación son demasiado bajas en Europa) y seriamente defensoras de los intereses de los trabajadores, en un marco de objetividad y realismo. Sobre este particular el Consejo Económico y Social reconocido en el Tratado, en su anterior carácter de órgano consultivo, puede desarrollar un importante papel de apoyo en la aplicación de la Agenda Social 2006-2010, basándose en la necesidad de actualizar la estrategia de Lisboa. Sin embargo, su actividad corre el riesgo de convertirse en un ejercicio cada vez más difícil.

No basta con firmar papeles y confiar después en su cumplimiento seráfico por las partes. La contrapartida a cualquier acuerdo debe ser la garantía de que se cumple y, por supuesto, de que se cumplen los objetivos previstos³⁸.

La *Confederación Europea de Sindicatos* (CES) ya se ha pronunciado en el sentido de que «poner las políticas económica y social al mismo nivel es el buen planteamiento»³⁹. La UNICE, que representa a los empleadores europeos, «ha insistido sobre el aspecto de la competitividad y subrayado la importancia de crear, ante todo, empleos de mejor calidad y de un crecimiento duradero, y afirma que la política social no puede ser financiada más que por el crecimiento (...) teniendo en cuenta las tradiciones, las organizaciones y los sistemas nacionales»⁴⁰. La *Plataforma Social* (PSE), que reúne a los representantes de las ONG sociales europeas, señala que «la modernización de la protección social (...) garantice condiciones de vida decentes para todos (...) y que ese debe ser el objetivo número uno, antes que el equilibrio presupuestario»⁴¹. Por su parte, la Comisión precisa en base al *Informe del Grupo de Alto Nivel* que la estrategia de Lisboa «debe: estar adaptada a la nueva coyuntura económica; completada por una iniciativa con miras a acrecentar la población activa; y combinada con el pacto de estabilidad y crecimiento»⁴². Si bien el Consejo de Niza (diciembre 2000) confirmó las orientaciones de la Agenda Social Europea, su efectividad puede ser puesta en tela de juicio, mientras no se armonicen las reglas sociales para las empresas europeas. Ante posiciones tan diferentes, pese a sus puntos de convergencia, no es difícil pronosticar que los sindicatos europeos y las ONG sociales permanezcan indiferentes a los trabajos de la Comisión y

a la evolución de las medidas laborales que los gobiernos están adoptando. Cabe, pues, razonablemente, prever un alto grado de contestación sindical y de las ONG de Europa, y también la necesidad de afrontar un mecanismo de flexibilidad en la valoración de los equilibrios presupuestarios. Sobre este particular C. Yarnoz describe con objetividad que «Los ministros europeos de Finanzas de la eurozona (Eurogrupo) y de toda la UE (Ecofin) ultimaban el acuerdo sobre el nuevo y debilitado Pacto de Estabilidad que los líderes de la UE prevén aprobar en la cumbre del martes y el miércoles (22 y 23 de marzo de 2005). Como exigen Alemania y Francia, las nuevas reglas incluyen atenuantes y eximentes para quienes sobrepasen el 3% de déficit; impiden que las medidas correctivas se apliquen de forma automática y dan plazos más amplios para corregir los desequilibrios presupuestarios»⁴³. Estas propuestas del Ecofin han sido ya aceptadas por todos los líderes europeos de la Cumbre del Consejo Europeo de primavera de 2005, con la expresa felicitación de Alemania y Francia al Presidente, Jean-Claude Juncker, por el acuerdo logrado. Por otra parte, es necesario constatar que la sección 3ª del tan citado Capítulo III se refiere expresamente a la «a la cohesión económica, social y territorial» (artículos III-220 a III-224). Y tal vez no sea pertinente dividir en tres secciones distintas (empleo, política social y cohesión) lo que debería ser objeto de un tratamiento más homogéneo. No obstante esta diferenciación puede en parte justificarse porque, mientras el empleo y las políticas sociales conciernen esencialmente a derechos de las personas, las de cohesión se refieren al otorgamiento de fondos para un desarrollo armonioso de la Unión, que reduzca paulatinamente las desigualdades económicas. Los instrumentos y los medios económicos atribuidos para el periodo 2000-2006 fueron definidos por el Consejo europeo de Berlín de marzo de 1999. Los créditos presupuestarios adjudicados a tales efectos ascendieron —teniendo en cuenta la ampliación— a 261.000 millones de euros para este periodo, lo que equivale al 30% de PIB de la Unión. Es conocido que la política regional revisite la forma de *fondos estructurales* y de *fondos de cohesión*, pero no siempre su especificidad.

Los tres objetivos de los Fondos Estructurales son: promover el desarrollo y el ajuste estructural de regiones retrasadas (el 67% de la dotación); sostener la reconversión económica y social de zonas de dificultad estructural (11,5%) y sostener la adaptación y modernización de los sistemas educativos y de formación y empleo (12,3%). Los Fondos de cohesión contribuyen a la financiación de proyectos en relación con el medio ambiente, y de redes transeuropeas de infraestructuras y de transportes. Retribuyen a los Estados con un PIB por habitante inferior a la media comunitaria. Los recursos

disponibles para 2000-2006 son de 118.000 millones de euros, y 7.600 millones suplementarios en beneficio de los nuevos miembros. El proyecto de Constitución, en el párrafo segundo del artículo III-220 manifiesta que «la Unión intentará reducir las diferencias entre los niveles de desarrollo de las distintas regiones y el retraso de las regiones menos favorecidas»⁴⁴. Por su parte, el artículo III-223 en su párrafo 1, define las funciones y objetivos de los Fondos estructurales y de Cohesión, y en el párrafo 2 precisa respecto a los que estén vigentes después de la firma del *Tratado* se «establecerán mediante una ley europea del Consejo. Éste se pronunciará por unanimidad, previa aprobación del Parlamento Europeo»⁴⁵.

Lo más destacable de este precepto es que estos instrumentos de cohesión territorial y económica serán regulados por una nueva normativa que requiere la aprobación parlamentaria y la unanimidad del Consejo y no es de extrañar la apreciación de M. Lechante y D. Schajer en cuanto que «la ampliación va a inducir desde 2004 una fosa brutal de desigualdades de riquezas en el seno de la Unión, el devenir de la política territorial será objeto de vivas discusiones en la negociación de las próximas perspectivas financieras»⁴⁶. En base a estos análisis puede diferenciarse la «cohesión social» de la «económica y territorial» que constituyen aspectos distintos pero estrechamente relacionados. Si se quiere alcanzar una Europa Social, o un «modelo social europeo» que sea algo más que una regionalización de la economía globalizada, en los parámetros del neoliberalismo, a escala continental, sin duda habrá de procederse a una ampliación de contenidos del «espacio social europeo», a una modernización de los instrumentos de garantía de los derechos sociales y a un proceso de racionalización solidaria de las fuerzas del mercado, para una distribución equitativa de las riquezas del crecimiento. De todas maneras, no puede decirse que el Proyecto de Tratado no contenga un material de construcción notablemente sólido aunque problemático en su sistema económico, pero bastante condicionado y estrecho en lo social. Sólo a partir de su entrada en vigor podrá aplicarse de forma difícil de prever, y de desarrollarse adecuadamente.

En síntesis, se podría afirmar:

- El proyecto de *Tratado* no instaura una «Constitución» ni política, ni jurídicamente. No crea un Estado federal, ni confederal. Se establece una doble personalidad jurídica, la de la Unión y la de los Estados miembros, cuando a escala internacional lo que realmente existe son veintiséis personas jurídicas como sujetos de Derecho Internacional.
- En este sentido, no podría concebirse cómo en el seno de un mismo Estado, cualquiera que sea su configu-

ración, se puedan reconocer representaciones diplomáticas, a nivel de Embajadores cuyos agentes disfruten de un régimen de privilegios e inmunidades, salvo que aquél no sea más que una organización supranacional de la que tales Estados así representados formen parte.

- No resulta tampoco consecuente la distinción explícita en el *Tratado* de una doble representatividad: la de los Estados que integran el Consejo de la Unión y la de los pueblos de los mismos que, mediante sufragio, eligen a los miembros del Parlamento Europeo. Pese a la ampliación de las competencias del órgano parlamentario, parece desprenderse claramente que, en realidad, el verdadero poder de decisión en términos políticos y jurídicos, aparte de las funciones de la Comisión, reside, conforme al *Tratado*, en el Consejo Europeo.
- La ciudadanía europea no dimana de la «Constitución para Europa», sino que tiene su origen en las veinticinco constituciones nacionales que son quienes otorgan tal condición, y lo que aquélla establece son ciertas áreas de derechos comunes a los nacionales de los Estados miembros integrantes de la Unión. Salvo el caso de la protección diplomática (compartida), no puede afirmarse que la ciudadanía europea merezca por ahora tal nombre, y otorgue, respecto a terceros, derechos más amplios que los atribuidos en los respectivos ordenamientos jurídicos de los países.
- La cohesión social europea, inscrita en los valores que el texto constitucional enuncia y pese a su enorme problematicidad, puede ser factible y conseguirse progresivamente. El «modelo social europeo» sencillamente no existe más que como enunciación de sus objetivos y es imperativo crearlo, pero necesariamente tendrá que consolidarse, de una parte por la interpretación extensiva de los derechos reconocidos en el *Tratado* y ello sobre la base de no renunciar a la armonización legislativa en la primacía del derecho comunitario y mediante su recepción en los derechos internos de cada país. Las dificultades se encuentran en la aplicación de los mismos a través del derecho derivado que contempla diversas modalidades y ámbitos para su promulgación y aplicación.
- En conclusión, el *Tratado* constituye, con todos sus defectos también de orientación económica, un elemento relativo para la continuidad de la construcción europea. No obstante para la consecución de sus objetivos y de ciertos de sus fines, como dar contenido real a la ciudadanía europea, así como la ampliación del espacio de cohesión social a niveles más altos, deberá contar con una decidida convergencia de las voluntades políticas y de las aspiraciones populares, en un marco de profunda solidaridad.

Notas

¹ Citado por P. ORY, *Europe. Berlin, Paris, Londres*. Paris, Du Lievot ed., 1988, p. 34.

² Victor HUGO, *Discurso de apertura del Congreso*, Actas.

³ «Informe de la Comisión» (COOM, 930702) de 21 de diciembre de 1993, p. 2. «El Tratado de Ámsterdam: instrucciones de uso. La Unión y el ciudadano».

⁴ *Idem*, p. 1.

⁵ Respecto al contenido de este adjetivo vid.: *Le Monde diplomatique*, n° 611, février 2005, p. 9.

⁶ La Convención estuvo compuesta por el Presidente, quince representantes de los gobiernos, uno por Estado miembro, treinta delegados de los parlamentos nacionales, dieciséis miembros del Parlamento Europeo y dos representantes de la Comisión. Es evidente que una composición tan heteróclita no ofrece más oportunidad que la de un consenso bien difícil de conseguir; por otra parte, esta estructura de asamblea constituyente impropia no garantizó, por su estructura y mandato, una directa representación de los pueblos de Europa y el ejercicio de la soberanía popular de Europa.

⁷ *Tratado por el que se establece una Constitución para Europa*. Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación, Ministerio del Interior, Ministerio de la Presidencia, 2004.

⁸ Asunto 26/62, Van Gend & Loos, Recopilación 1963, (Naturaleza jurídica del derecho comunitario y derechos y obligaciones del individuo).

⁹ Asunto 6/64, Costa/ENEL, Recopilación 1964, 1251, (Naturaleza jurídica del Derecho comunitario, aplicabilidad directa y primacía del derecho comunitario). Otras decisiones sobre el carácter jurídico del derecho comunitario hasta 1997 son las siguientes: Asunto 14/68: Walt Wilhelm u. a., Recopilación 1969 II (Naturaleza jurídica del Derecho comunitario y primacía del Derecho comunitario). Asunto 106/77: Simmenthal, Recopilación 1978/629 (Derecho comunitario, aplicabilidad directa y primacía). Asunto 826/79: Mireco, Recopilación 1980, 2559 (Primacía del Derecho comunitario). Asunto C-213/89: Factortame, Recopilación 1990, I-2466, (Aplicabilidad directa y primacía del Derecho comunitario). Asunto C-6: Francovich, y 9/90: Bonifaci, Recopilación 1991, I-5403 (Eficacia del Derecho comunitario, y responsabilidad de los Estados miembros por violaciones del Derecho comunitario, en este caso, no transposición de una directiva). Asunto C-13 y 113/91: Debus, Recopilación 1992, I-3636 (Conflicto entre Derecho comunitario y Derecho nacional, aplicabilidad directa y primacía del Derecho comunitario). Asunto C-393/92: Gemmente Almelo, Recopilación 1994, I-1477 (Primacía y validez uniforme del Derecho comunitario). Asuntos C-46/93: Brasserie du pêcheur, y C-48/93: Factortame, Recopilación 1996, I-1029 (Eficacia del Derecho comunitario, y responsabilidad general de los Estados miembros por violaciones del Derecho comunitario). Asunto C-10/97, C-22/97: IN.CO.GE.90 Srl., Recopilación 1998, I-6307, (Primacía del Derecho comunitario). Asunto C-212/97: Centros Ltd, Recopilación 1999, I-1459 (Medidas nacionales para evitar el aprovechamiento abusivo del Derecho comunitario).

¹⁰ J.-L. HALPÉRIN, *Histoire des Droits en Europe de 1750 à nos jours*, Paris, Flammarion, 2004.

¹¹ Ph. MOREAU DEFARGES, *La «Constitution» européenne en question*, Paris, Éditions de l'Organisation, 2004.

¹² M. VIRALLY, *L'Organisation mondiale*, Paris, Armand Colin, 1972, pp. 22-23. Ver también: STROESTINGER, *The United Nations and the Super-Powers*, New York, Randon House, 1965; y M BOURQUIN, *L'État souverain et l'Organisation Internationale*, New York, Publishing Co., 1959.

¹³ *Op. cit.*, 2004, p. 233.

¹⁴ Caso DEFRENNE (43-75) de 8 de abril de 1976. Rec. 1976, p. 455.

¹⁵ Asunto Galli (31-74) de 23 de enero de 1975. Rec. 1975, p. 47.

¹⁶ Entre otros, Asunto Van Duyn (51-74) de 28 de octubre de 1975, y Rutili (36-75). Rec. 1975, p. 1219.

¹⁷ Vid. a este efecto, la Ley 18/1990 de 17 de diciembre, sobre reforma del Código Civil en materia de nacionalidad, y la Ley 29/1995, de 2 de noviembre, en materia de recuperación de la nacionalidad.

¹⁸ Sébastien HUYGHE, «Construire une citoyenneté européenne», en P. BONIFACE, *Quelles valeurs pour l'Union Européenne?*, Paris, PUF, 2004, p. 71.

¹⁹ Maurice DUROSSAET, *L'Union Européenne au XXI siècle*, Paris, Ellipes Édition Marketing S.A., 2002, p. 71.

²⁰ Bernard CASSEN, «Débat truqué sur le Traité Constitutionnel», *Le Monde diplomatique*, n° 611, février 2005, Paris, p. 8.

²¹ *Op. cit.*, 2004, p. 50.

²² Vid. «Nota del editor», *Le Monde diplomatique*, n° 611, février 2005, Paris, p. 8.

²³ M. Colina ROBLEDO, J. A. RAMÍREZ MARTÍNEZ, T. SALA FRANCO, *Derecho Social Comunitario*, Valencia, Tirant lo Blanch, 1991, p. 49.

²⁴ Gilles SINTES, *La politique sociale de l'Union Européenne*, Bruxelles, Presses Universitaires Européennes, 1996, pp. 342-343.

²⁵ Dictamen 2/91, *Journal Officiel*, 19 de abril de 1993, Recueil de Traités 1993, p. 545.

²⁶ Rapport du groupe de haut niveau sur l'avenir de la politique sociale dans une Union Européenne élargie, Luxembourg, Office des publications officielles des Communautés européennes, 2004, p. 27 et Conclusions, p. 65.

²⁷ *Ibidem*, p. 5.

²⁸ Martine AUBRY, *Pour une Europe sociale*, Paris, La Documentation Française, Rapport du Ministère du Travail, 1989.

²⁹ Tratado por el que se establece una Constitución para Europa, *op. cit.*, p. 87.

³⁰ Bernard CASSEN, «Débat truqué sur le Traité Constitutionnel», *Le Monde diplomatique*, n° 611, février 2005, p. 8.

³¹ A. C. ROBERT, «Coup d'État idéologique en Europe», en *Le Monde diplomatique*, n° 608, novembre 2004, Paris, p. 8.

³² P. RODIER, *Doit social de l'Union Européenne*, Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence (EJA), 2002, p. 7.

³³ J.-C. JAVILLIER, «Pertinence du "modèle social" européen», *Les normes sociales européennes*, Paris, Editions Panthéon-Assas, 2000, p. 20.

³⁴ «La seguridad económica mundial en crisis». *Trabajo, revista de la OIT*, n° 52, noviembre 2004, p. 2.

³⁵ Un analista tan lúcido como A. TOURAINE ha definido estas situaciones: «hemos visto a menudo incrementarse los ingresos de los dirigentes de las grandes empresas en unas proporciones considerables, mientras que estas mismas empresas rechazaban un aumento de salario muy limitado para unas categorías más amplias de trabajadores». *El País*, 2 de marzo de 2005, p. 11.

³⁶ *Rapport du groupe de haut niveau sur l'avenir de la politique social*, *op. cit.*, p. 11.

³⁷ «Trabajadores precarios, aquellos que tienen trabajos temporales, interinos o a tiempo parcial o que deben recurrir al mercado negro». «La seguridad económica mundial en crisis». *Trabajo, revista de la OIT*, n° 52, noviembre 2004, p. 2.

³⁸ «Flexible y estable», editorial de *El País*, 20 de marzo de 2005, p. 12.

³⁹ *Ibidem*, p. 25.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 25.

⁴¹ *Ibidem*, p. 25.

⁴² Rapport du groupe de haut niveau sur l'avenir de la politique social, *op. cit.*, p. 28.

⁴³ *El País*, 20 de marzo de 2005, Madrid, p. 50.

⁴⁴ *Tratado por el que se establece una Constitución para Europa*, *op. cit.*, p. 20.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 92.

⁴⁶ M. LECHANTRE y D. SCHAJER, «Les politiques regionales et de cohésion de l'Union Européenne», en *Questions internationales (La documentation française)*, n° 4, novembre-décembre 2004, p. 79.

LOS QUE NO SON DE AQUÍ. LITERATURA E INMIGRACIÓN EN LA ESPAÑA DEL SIGLO XXI

Santiago Roncagliolo

Quando se habla de «poesía negra», «narrativa del boom», o «literatura europea», se entiende una manera de escribir común entre autores que comparten algún tipo de identidad que se expresa en su estilo. Un lugar, un tiempo, una lengua, incluso una raza desperdigada durante siglos por el mundo, pueden compartir una manera particular de expresar su visión del mundo o de obtener placer de la lectura. Todo grupo humano numéricamente significativo elabora sus propios mitos y relatos en función del vínculo que los reúne (género, opción sexual, edad). O, en términos de Wittgenstein, «cada lenguaje delimita una forma de vida». Y sin embargo, en la Europa del siglo XXI, las formas de vida se entrelazan y desdibujan a gran velocidad. Mientras escribo estas líneas, uno de cada catorce habitantes de la Madrid en que resido es inmigrante, entendiendo conforme a ley que no están incluidos en esa categoría los españoles de otras ciudades y los europeos occidentales, sean o no ciudadanos comunitarios. En el centro de la ciudad, la proporción aumenta a uno de cada cuatro, y en muchos colegios de la zona Centro llega a uno de cada tres alumnos, lo cual les garantiza en el futuro una presencia indivisible de la sociedad de acogida.

La identidad de un inmigrante es una paradoja, sin embargo. Nuestro propio nombre nos define por negación. Somos los que venimos de otro sitio, los que no somos de aquí. En el caso de Madrid, ese otro sitio puede ser cualquiera entre China, Ecuador, Rusia y las más de cincuenta nacionalidades que forman colonias en la ciudad de un modo u otro. Significativamente, habiendo barrios en que representamos la cuarta parte de la población, aún se habla de nosotros en tercera persona en la política y los medios de prensa. Se habla de los inmigrantes, pero rara vez habla alguien en su representación. Es difícil arrogarse una representación, en

cualquier caso. Se puede representar legítimamente a los musulmanes, entre los cuales hay cierta cantidad de árabes. O a los pequeños negocios de alimentación, propiedad de chinos muchos de ellos. Pero parece más complicado representar a un grupo unido por una negación. A los que no son de aquí. Y sin embargo, al margen de las distinciones políticas y legales, existe un grupo que forma parte de la sociedad española en la medida en que proviene de otro sitio. Este artículo se preguntará: ¿Es posible una cultura común entre sus miembros? O, más específicamente: ¿Es posible una literatura común?

Quizá Inglaterra —donde la inmigración ha permeado durante más de medio siglo la estricta sociedad de clases— nos ofrezca el ejemplo más prolongado de inoculación de nuevas culturas en el panorama literario. Por razones de sencillez y brevedad, me gustaría detenerme en tres generaciones o etapas y ejemplificarlas en el trabajo de tres autores: Salman Rushdie, Hanif Kureishi y Zadie Smith. Admito que la selección es discutible. Dejaré de lado a autores tan importantes para el medio anglosajón como Sam Selvon, Hari Kunzru o Mónica Ali. Pero es una selección hecha desde la perspectiva de la relevancia de estos escritores en el mundo de las letras en español, por un lector con pasaporte peruano. El momento de inicio de esta cronología no es arbitrario, sin embargo. El escritor inglés John Berger lo ha fijado en el punto en que ya no es posible contar una historia como si fuera la única, cuando las historias ajenas se yerguen como espejos deformantes de la perspectiva europea. Eso ocurre cuando nuevas maneras de entender el mundo se filtran entre los libros que se publican y circulan, cuando el narrador que escribe sobre países no europeos ya no es un escritor de viajes. Al contrario, el narrador de viajes se ve confrontado, incluso derrocado, por quienes solían ser sus personajes.

Evidentemente, la expresión de puntos de vista distintos es connatural a la literatura, como a cualquiera de las artes, y muy anterior al siglo XX. En el mundo hispano, es bien conocido el Inca Garcilaso, vástago de un capitán español y una noble inca durante la colonia del Perú. El Inca Garcilaso fue el primero en narrar la colonia con una mirada distinta —híbrida de sus dos orígenes— y vino a España a reclamar su identidad europea. Pero sólo encontró que no era ni de un lugar ni de otro, y su literatura está enteramente teñida de lucidez, pero también de desarraigo e incompreensión. Garcilaso es el primer mestizo del imperio español, pero no es un inmigrante. La figura del inmigrante sólo se hizo posible en el siglo XX, cuando el caso de Garcilaso se convirtió en un fenómeno social. Entonces los personajes de las crónicas y los libros de viaje hicieron el camino inverso y se convirtieron en vecinos de sus narradores, creando pequeñas réplicas de un mundo lejano en el corazón de las metrópolis y, por lo tanto, llevando de regreso el fenómeno del mestizaje.

Salman Rushdie marca el punto de inflexión en ese sentido. Nacido en 1947 en Bombay y residente durante años en Pakistán, Rushdie revolucionó el panorama literario con historias como *Hijos de la medianoche*, sobre Cachemira, o *Los versos satánicos*, la dura crítica al Islam que le valió la *fatwa*. Precisamente, la indignación en Asia y el mundo árabe ante algunos de sus textos es un signo de que esa visión que Europa recibió en su momento como distinta no corresponde exactamente a la imagen que los que aún están «afuera» tienen de sí mismos. Aunque el universo narrado corresponda a Asia, aunque la prosa refleje estructuras mentales y lingüísticas ajenas a Europa, la perspectiva no es autóctona, sino mixta. Rushdie —como Naipaul, nacido en Trinidad y residente en Inglaterra, que ha sido atacado por sus textos sobre India y el Caribe—, es aún hoy para sus detractores el emigrante que «se vendió a Europa», que adoptó sus puntos de vista para volverlos contra su lugar de origen.

Quizá sus equivalentes más cercanos en el mundo hispano sean Carlos Fuentes y Mario Vargas Llosa. Ambos formaron parte del llamado *boom* latinoamericano, que implicó precisamente la entrada en escena de nuevas perspectivas de forma y contenido en la literatura en lengua española, unidas con un explícito compromiso político. Ambos residen en Europa pero continúan escribiendo sobre sus países. Es decir, aún consideran que hay lugares fuera de donde residen a los que llaman «sus países». Precisamente, lo que los convierte en precursores de una literatura inmigrante es su conciencia de ser de otro lugar. Y, sin embargo, su integración intelectual les permite contemplar ese lugar con ojos europeos.

El rechazo de quienes se consideran —a mi entender injustamente— traicionados por la visión del mundo de estos autores es un síntoma de que su literatura ha dejado de formar parte del paisaje de su lugar de origen.

Especialmente Vargas Llosa es consciente de esa ruptura y la traduce en su narrativa. Un ejemplo interesante es la novela *Lituma en Los Andes*. El protagonista es un policía de la Costa peruana destacado en un campamento minero de la zona roja durante los años en que el grupo terrorista Sendero Luminoso asolaba la Sierra Central. Conforme los crímenes se suceden y la amenaza de la violencia política se estrecha a su alrededor, la atmósfera del campamento se impregna de la irrealidad de los mitos andinos. Lituma se siente cada vez más confuso y desorientado, en medio de una situación que sobrepasa incluso los límites del pensamiento racional. El tema del caos político surgido del pensamiento mágico —o no occidental— es también el *leit Motiv* de una de las novelas fundamentales del mismo autor, *La Guerra del Fin del Mundo*. Al revés que García Márquez, que ha arremetido continuamente contra el racionalismo, Vargas Llosa defiende en su literatura y en sus escritos políticos la lógica racional e individualista del liberalismo occidental como bálsamo para América Latina.

Sin embargo, los paralelos entre los autores de lengua inglesa y española parecen terminar ahí. Los herederos generacionales de los autores mencionados tuvieron un matiz muy diferente en cada caso. En Inglaterra, importante receptor de migración desde décadas antes que España, apareció Hanif Kureishi. La diferencia de edad entre Kureishi y Rushdie es apenas de ocho años. Pero aquí los considero de generaciones distintas porque Kureishi, aunque hijo de inmigrante, es inglés. De hecho, en la literatura de Kureishi, el tema ha sido exclusivamente Inglaterra. Su primera novela, *El Buda de los suburbios*, marca el momento en que la perspectiva del que viene de afuera se internaliza en la sociedad inglesa. Su protagonista, Karim, ya no es un «paqui», aunque sea reconocido como tal por el mundo exterior. Crece y vive en Londres, y por momentos se avergüenza de su padre, que mantiene costumbres que él ya no es capaz de entender. Su conflicto —especialmente cuando decide ser actor— radica en cómo convencer a su entorno de que él también es uno de ellos.

El álbum negro podría representar casi una segunda parte del *Buda de los suburbios*. Aquí, un protagonista también mestizo ya en edad universitaria tiene que optar entre el amor de una de sus profesoras, que representa la sociedad liberal occidental, y el violento activismo político de sus compañeros, que apoyan, entre otras cosas, la *fatwa* contra Rushdie. A partir de Kureishi, deja de ser

posible hablar de una literatura inmigrante, precisamente porque sus personajes, aunque diverjan en sus ideas, colores y valores culturales, son tan ingleses como él. No son «los que vienen de afuera», sino los que nacieron en Inglaterra y fueron educados en ella. Su drama, en *El álbum negro*, surge de que ellos mismos no son conscientes de esa pertenencia a Europa, y al luchar contra ella, luchan contra sí mismos. Es expresivo que el protagonista de esa novela se decante al final por la mujer occidental. A partir de ese libro, Kureishi no escribe más novelas al respecto y su narrativa no se pueden distinguir por su «temática étnica» de la de cualquier otro autor inglés.

Pero la literatura inglesa no abandona el tema. Por el contrario, con el recambio generacional de Zadie Smith, le da otra vuelta de tuerca. En *Dientes blancos*, lo que aún es trágico y desgarrador en Kureishi se vuelve absurdo y patético. Las aventuras y desventuras de una familia musulmana de la India y otra anglo-jamaicana se trenzan en una comedia de enredos entre orígenes étnicos y generaciones. Los ingleses «nuevos» y los de toda la vida no son distintos en el rango de sus pequeñas miserias, sus preocupaciones y sus prejuicios privados.

El humor de la autora los iguala a todos como un rase-ro. Y cuando Samid Iqbal envía a su hijo Magid a su Bengala de origen, a todos nos parece que eso debe de ser un lugar muy, muy lejano.

A Susheila Nasta, que ha cumplido veinte años editando literaturas de todos los orígenes en la revista inglesa *Wasafiri*, no le gusta hablar de una literatura de la inmigración sino de la multiculturalidad. Según ella, muchos de sus autores no se reconocen como inmigrantes sino como ingleses con influencias culturales de diversos orígenes. Quizá sea esa la clave de la narrativa por la que se interroga este ensayo. Quizá el único momento en que se puede hablar de una narrativa inmigrante sea precisamente el momento en que sus autores dejan de ser inmigrantes y pasan a formar parte del paisaje social europeo. Entonces pueden alzar una voz por lo que comparten, pero entonces lo comparten también con una sociedad de acogida cuyo rostro han contribuido a cambiar.

En el interior de la misma Europa, conforme la integración avanza, las diferencias de lengua y escenario



El sueño de la razón produce monstruos. Stalin preside un tenderete en la feria artesanal de Izmailovo, en Moscú. El osado artista pide la voluntad por dejarse retratar, pero en junio de 1989 aún es pronto, demasiado pronto para mostrar impunemente el rostro.

se van diluyendo. El checo Milan Kundera escribe en francés, una novela de Susana Fortes transcurre en la Albania comunista, el italiano Tabucchi ambienta sus novelas en el Portugal salazarista. El desdibujamiento de las identidades nacionales no es una particularidad de los que vienen de fuera. Lo que se está perdiendo culturalmente es la necesidad —o la posibilidad misma— de un «afuera».

Ahora bien, no existen en el mundo hispano equivalentes a Kureishi o Smith. Por el contrario, la literatura de los últimos años ha tomado un rumbo abierta y deliberadamente opuesto. Al respecto, resultan elocuentes las actas del último encuentro que reunió a doce destacados escritores latinoamericanos, publicadas por Seix Barral bajo el título *Palabra de América*. Ninguno de los doce se refiere en ningún momento a América Latina como un referente o influencia cultural. De ellos, ocho residen en Europa o los EE.UU., pero en ningún momento se menciona la inmigración como tema o posibilidad temática. Las ponencias están enteramente dedicadas a temas críticos o literarios. Lo más cercano al tema del cambio de un continente a otro son las ironías de dos de ellos: Rodrigo Fresán afirma que se mudó a Barcelona porque le gustaba el gorila Copito de Nieve. Y Santiago Gamboa, que ha vivido en varias ciudades europeas, lo hizo motivado por los personajes de las películas de Hollywood de los años 50.

En perfecta consonancia con la tendencia europea, la actitud literaria de esta generación —nacida entre el 61 y el 74— blande el cosmopolitismo como renovación literaria y, por cierto, como respuesta contra el exotismo como cliché latinoamericano: Fresán escribe sobre un Londres lleno de referencias a Peter Pan y los Beatles, Volpi sitúa su más famosa novela en la Alemania tras la Segunda Guerra Mundial, Padilla ambienta la suya durante la Primera, Thays escenifica *El viaje interior* en una inexistente ciudad Mediterránea, Paz Soldán crea un territorio propio, Río Fugitivo, que por momentos es

una Bolivia cibernética, los personajes de Bolaño traspasan todas las fronteras nacionales. Gamboa tiene una novela situada en China, etc. Los escenarios de estos autores tienen más de la Lisboa de un Tabucchi que del Londres de un Kureishi.

En el plano social, es lógico y coherente que los narradores jóvenes reunidos en *Palabra de América* planteen desprenderse de sus perspectivas nacionales y escribir como si fuesen de cualquier lugar y de cualquier momento. Ninguno de ellos es un inmigrante, en el sentido de formar parte de un fenómeno social. Llegaron a Europa o EE.UU. como corresponsales, funcionarios o profesores universitarios, de modo que se insertaron, como generaciones de latinoamericanos anteriores, directamente en un mundo que prácticamente no les era ajeno. Su figura cultural es la de Rushdie, no la de Zadie Smith.

Además, no ha habido suficiente tiempo para un cambio de los parámetros literarios hispanos. Y los cambios sociales, aunque intensos, se han mantenido controlados. En España, la inmigración aún no cumple quince años, y ha sido rápida aunque erráticamente regulada. Contra el cliché del inmigrante que huye de la miseria, los latinoamericanos de cada vez más países deben solicitar visados con certificados de solvencia económica, un sistema que permite filtrar más bien a las clases medias. Y sin embargo, el rostro de España sigue cambiando y la narrativa empieza a reflejarlo. Hasta el momento, sólo he conseguido una novela escrita en español que toque el tema de la inmigración: *Una tarde con campanas*, del venezolano Juan Carlos Méndez Guedes (Alianza), narra los contrastes del encuentro de culturas desde la perspectiva de un niño cuyo origen nacional nunca se nos desvela. Me parecieron interesantes ambos detalles: que el niño fuese de cualquier parte, que simplemente no fuese de aquí. Y que fuese un niño. Porque su adolescencia y su adultez tienen ya sitios previstos en el álbum de fotos de cada país que llamamos literatura.

CIENCIA Y PSICOANÁLISIS: UNA VISIÓN PRELIMINAR

Héctor Blas Lahitte y Vicente Manuel Ortiz Oria

Introducción

Posiblemente la teoría psicoanalítica freudiana haya constituido un punto de inicio determinante en la cultura occidental para comprender los niveles de abstracción que generamos los seres humanos en nuestras interacciones. Asimismo, el ya fallecido Antonio Caparrós defendía que el psicoanálisis constituía un aprioi cultural, esto es que no se podía hablar de cultura sin tener en cuenta el aporte psicoanalítico. Estas esferas de pensamiento suponen dos tipos de mensajes: explícitos o denotados (lo que se dice como; esto es una puerta) implícitos o connotados (dejé notar o aclaré a propósito de la puerta, una condición amistosa u odiosa).

Freud caracterizó en muchos de sus textos la importancia de trascender el contenido manifiesto de nuestros mensajes y acciones, y expresó cómo desde la libre asociación accedíamos a un contenido profundo y oculto que daba significado al primero. Hoy los estudios a propósito de la comunicación humana han mostrado cómo un organismo o conjunto de

organismos, dejan de responder «automáticamente» a los estados afectivos de «otro» y se hace posible distinguir el signo en cuanto señal. En otras palabras, identificar que el mensaje propio y ajeno son sólo señales que pueden ser ampliadas, negadas, falsificadas, creídas..., etcétera. De todos modos, es muy difícil advertir que una señal es sólo una señal, generalmente respondemos automáticamente a la más variada gama de actividades; diarios radios, tele-

visor, como si estos estímulos fuesen indicaciones de objeto. Siendo en realidad producidas, transmitidas y organizadas por seres humanos motivados como nosotros.

Las cosas cambian cuando descubrimos que las señales son señales y mucho más cuando podemos estipular que tanto nuestros signos como los de otros son sólo señales. Las mismas identifican series de acciones que permiten pautar secuencias de

interacciones. La enunciación ordenada de las mismas permite identificar clases de contextos y simultáneamente distinguir aquello que representa de aquello que denota... La palmadita juguetona en la cabeza del niño denota golpe; pero no denota lo que sería denotado por



Fuck this shitty wall. ¿Cómo debe ser mirar por la ventana y ver un día tras otro un país inaccesible al otro lado de la calle? Muchas veces los vecinos observaban desde el otro lado. Tardé en caer en la cuenta de que ellos no veían las pinturas. No podían entender qué andaba fotografiando.

el golpe mismo. Es decir son acciones que pueden ser calificadas como juego y distinguidas de otras que no lo son. Recurrentemente tanto psicoanalistas como antropólogos han indicado el valor de los rituales para la comprensión de estos fenómenos, más específicamente aquellos en los que es evidente la acción denotativa y lo que se ha de denotar. En otros casos, no se trata de identificar denotaciones sino la clase lógica que éstas suponen, por ejemplo de qué tipo de ritual se trata (iniciación, matrimonio, caza...) o si efectivamente se trata de un ritual. En el arte, la magia o la religión son claros los intentos por diluir la diferencia entre mapa y territorio. Es como si retomara la inocencia de la comunicación por medio de puros estados afectivos. Es probable que por esto existan símbolos que, si bien no denotan adicción, si denotan ideas para las cuales la adicción es un símbolo apropiado. Nos introducimos así a la temática del límite y el contexto. En el proceso primario tal como Freud lo concebía mapa y territorio se identifican; en el secundario pueden discriminarse. Es necesario recurrir al principio primario como principio explicativo para eliminar por ejemplo la noción de «algunos» del lugar intermedio que ocupa entre «todos y ninguno». La función discriminadora entre juego y golpe es función del proceso secundario o instancia del yo, el paradigma que explica las paradojas que así surgen son del tipo: la clase de clases, no es miembro de sí misma.

El término premisa con el que se identifican los contextos antes aludidos, denota aquella dependencia de una idea o mensaje respecto de otro, que es comparable a la dependencia de una proposición respecto de otra, por ejemplo p, es una premisa para q. ¿Pero qué es un límite y un contexto que dé sentido a una u otra premisa? Un límite se podía definir como un tipo de mensajes o acciones con sentido identificable. Pelearse, por ejemplo, es un conjunto de mensajes intercambiados. Los mensajes podían ser representados como puntos, y el conjunto abarcado por una línea que los separa de otros conjuntos que representan «no pelearse». Los límites psicológicos no están representados por líneas. En todo caso se reconocen por su designación: Pelea, película, entrevista, tarea, etcétera. En muchos casos los sujetos podemos no tener conciencia de los límites, ya que estos no son ni físicos ni lógicos. Nos movemos mejor en cualquier universo en el que las características estén claramente externalizadas. Por este motivo en nuestra cultura y en el psicoanálisis ocurre algo semejante; contractuar los límites, pero no sólo se pautan los límites de una psicoterapia que puedan llevarse a cabo sino, que en otros casos, se requiere de un carné para entrar al club, de un uniforme para la escuela o de un estilo terapéutico o docente... Estas características psico-sociológicas

externalizadas se han profundizado en esta última meta y componen motivo de estudio. Si utilizamos la externalización como recurso ilustrativo podemos decir: 1) Los mapas cognitivos como los marcos psicológicos actúan por exclusión, de modo tal que cuando incluimos cierta clase de mensajes otros quedan excluidos. 2) Los mapas cognitivos y los marcos psicológicos actúan por inclusión, es decir al excluir ciertos mensajes quedan incluidos otros. 3) Tanto mapa como marco pueden ser el mensaje destinado a ordenar u organizar la percepción de quien participa. 4) La percepción del fondo debe ser inhibida positivamente y la percepción de la figura realizada positivamente; por ejemplo el cuadro sobre la pared. 5) Marcos y límites son como las premisas que indican a un observador cualquiera, que no debe emplear el mismo tipo de pensamiento al interpelar el cuadro y/o la pared. 6) Todos los mensajes que estén fuera del marco o límite pueden ignorarse. 7) Un marco o límite siempre es meta-comunicativo, y por serlo ayuda a asignar un significado y comprender los mensajes. 8) Toda metacomunicación define explícita o implícitamente el conjunto de mensajes sobre los que se comunica. Esta posibilidad de establecer condiciones para identificar límites y marcos psicológicos constituyen las formas básicas con las que los organismos humanos elaboran aprendizajes de primer y segundo orden. Es decir, cambios en su estructura sin pérdida de organización.

Terapeutas y antropólogos estudian este tipo de fenómenos según los cuales un individuo espera que su mundo esté estructurado de un modo respecto de otro. Situación muy importante en tanto es el trayecto por el que se llevan a cabo los cambios, preferencias y prioridades. En otras palabras, componen el punto de vista del paciente o la cosmovisión de la cultura, y determina la certeza sensorial con la que el sujeto o conjunto de ellos llevan a cabo sus acciones. En términos terapéuticos esta condición estaría por debajo de la transferencia, es decir la expectativa, punto de vista de un paciente supone al menos en los comienzos de la psicoterapia, que la relación con el terapeuta contendrá las mismas clases de contextos, de aprendizajes (marcos y límites), que el sujeto encontró en el trato con sus padres. De ser así es necesario comparar tres tipos de jerarquías: a) Órdenes de aprendizaje; b) Contextos de aprendizajes y c) Circuitos de aprendizaje, las dos primeras A y B, son isomorfas y, por lo tanto, sinónimas. La tres es neurofisiológica y, por tanto, debe ser estructurada en orden jerárquico. La percepción de un acontecimiento o mensaje es neurofisiológica, pero el acontecimiento mismo u objeto pertenece a otro orden, el mensaje no tiene realidad, queda, al ser escuchado, reducido a ondas sonoras. O al ser leído a manchas de tinta. La pertinencia o la realidad debe

negarse y también excluir las condiciones de existencia del objeto. Por ejemplo, la silla sobre la que estoy sentado es una idea, un mensaje, una noticia sobre una diferencia. Mientras que la silla misma es comunicacionalmente real. La separación entre órdenes de aprendizaje y contextos de aprendizajes, sólo puede entenderse diciendo que mientras las órdenes de aprendizaje están dentro del individuo, los contextos están fuera de él. Comunicacionalmente estas diferencias no tienen sentido. Por ejemplo, resultaría absurdo preguntarse si el microscopio de un investigador o un telescopio es parte de quien lo usa. En realidad son «aspectos» del mismo sistema de comunicación y parte de la red que estudiamos. Esta situación es particularmente importante en psicoterapia. Nos encontramos frente a un referente complejo en el que tenemos que estipular dónde y cuáles son las partes que lo integran.

El YO del psicoanálisis es posible en el mundo comunicacional. Es decir, en y por el lenguaje, en y por la experiencia, en y por la relación, en y por el afecto... Los seres humanos somos una clase de mamíferos cuyo aprendizaje se identifica precisamente por discontinuidades jerárquicas como las mencionadas; por eso puede frente a situaciones de doble vínculo volverse esquizofrénico, o lo que sería lo mismo fragmentar su yo. Lo que sí es claro es que cada orden de complejidad creciente supone nuevos procesos de aprendizaje.

Cuando un investigador utiliza recursos matemáticos para describir movimientos al estilo de René Thom de un atractor hacia otro, por ejemplo, son fácilmente perceptibles las discontinuidades en el aprendizaje del sujeto experimental. Lo que parecía un artificio de la descripción matemática pasa a ser una característica de la estructura del cerebro. Hoy queda claro que el aprendizaje tiene que ver con la probabilidad; los esfuerzos realizados por los investigadores en el campo de la psicología cognitiva y en neurociencias indican que los cambios al azar se producen en el cerebro (o en alguna otra parte del cuerpo) y los resultados del cambio son seleccionados o estipulados por el medio externo, para que sobrevivan o no mediante procesos de refuerzo o extinción. Los terapeutas actuales trabajan sobre las condiciones de «refuerzo», que imprimen dirección a los cambios realizados por un paciente. A medida que el tiempo de tratamiento transcurre, la evolución terapéutica imprime una dirección definitiva a la acumulación de cambios fortuitos. Se genera más y más elasticidad y flexibilidad en la estructura con la que el paciente se

acopla al ambiente, y se intenta delimitar reflexión mediante la condición organizacional que restituye su identidad. El gran desafío es cómo intervenir sin desunir la relación entre los seres humanos y el medio en el que se encuentran. Philippe Descola ha realizado un inmenso esfuerzo para tipificar la distinción entre interioridad y fisicalidad, realizando interesantes trabajos sobre el animismo y su opuesto inverso el naturalismo. En el primero la interioridad puede referirse a la fisicalidad; una misma interioridad y una fisicalidad diferente identificarían los fenómenos animistas. Inversamente discontinuidad interior y continuidad en la fisicalidad serían los rasgos típicos del naturalismo. En nuestra propia cosmología intervienen también dos modos de identificación reconocibles por su continuidad interior y fisicalidad variada, esto es el totemismo y su inversa el analogismo. El estudio detallado de estos cuatro fenómenos de identificación permitirá entender la visión etnocéntrica con la que, en muchos casos, se tiñen nuestras interpretaciones. En esta tesitura nos preguntamos: ¿Podremos aceptar tal desafío quienes nos encontramos abocados al estudio de los procesos humanos? ¿Podremos incorporar antropólogos y terapeutas toda esa serie de cuestiones que hacen concebible solamente al hombre en su entorno? Lo que en algún momento entendíamos como enfermedad o patología o desviación social son, en realidad, nuevas propiedades que adquieren los seres humanos cuando alteran su condición de equilibrio. Estas formas que podríamos entender como nuevas propiedades se estabilizan como patologías en las que el sistema, el sujeto en su conjunto es sometido a fuertes condicionamientos del medio (relacional, familiar, escolar...). En realidad no se trata de recuperar un equilibrio perdido, disipado, sino reestructurar estas nuevas propiedades como posibles estados múltiples que expresan la *historicidad* de las selecciones adoptadas por el sujeto en cuestión. En esto, los estados por los que pasa un sujeto se parecen mucho al modo en que los biólogos representan la idea de vida, la vida no sólo es química, la vida debe incorporar propiedades físicas como la gravitación, los campos electromagnéticos, la luz, el clima..., y esto requiere una química abierta al mundo externo. Es decir, como con las patologías y las desviaciones alejadas de las condiciones de equilibrio, pasamos por múltiples estados que, junto con una eventual patología, expresan flexibilidad y necesidad de cambio. Y podemos preguntarnos sobre la tendencia inercial a dejar de ser lo que somos para pasar a ser otra cosa, y todo esto se organiza como posibilidad en un proceso de cambio e interacción recurrente habitualmente en el ámbito del marco terapéutico.



Aunque en abril de 1991 la tensión era ya máxima, seguía sin haber unidades antidisturbios, pues nunca antes habían hecho falta. Las dos únicas opciones eran la policía o el ejército. Al empezar a nevar, uno de los milicianos se gira hacia la cámara con aire distendido.

1. El cambio, necesidad y principio evolutivo humano

Recordemos cómo desde principios del siglo anterior la práctica del psicoanálisis se ha diversificado en un conjunto de escuelas y orientaciones desde la primera escisión de principios del siglo pasado, vivida entonces por el grupo inicial como una crisis que implicaba el primer episodio de una constante, que iba a repetirse periódicamente. Las grandes temáticas de la teoría y práctica psicoanalítica son de tal complicación y consecuencia operativa, que dan cabida a diversidad de posicionamientos, en función de la formación de la experiencia práctica, de la personalidad de cada pareja terapéutica, así como de su *gnoseología*, el estilo, contexto y devenir del proceso analítico de permuta. Considerando esta complejidad paradigmática co-construida es imposible que el modelo freudiano mantenga la unidad que los dogmáticos pretenden salvaguardar, en oposición al dinamismo dialéctico de la existencia, del conocimiento y la investigación actual. El mismo Freud dio ejemplo digno de un científico de su talento, cuando manteniéndose en constante evolución, introdujo cambios en sus teorías y formulaciones sin importarle las consecuencias, pero considerando que era la opción que aludía a la experiencia

de su verdad. Sus ideas reflejan claramente esta conocida actitud cuando expresa:

Nunca hemos pretendido haber alcanzado la cima de nuestro saber ni de nuestro poder, y ahora, como antes, estamos dispuestos a reconocer las imperfecciones de nuestro conocimiento, añadir a él nuevos elementos, e introducir en nuestros métodos todas aquellas modificaciones que puedan significar un progreso (o. c. III., 2457).

La historia del pensamiento humano ha calificado tal fecundidad de revolucionaria, y a Freud como el configurador de la tercera «humillación» que el hombre ha padecido, después de la producida por Copérnico al quitar a la Tierra el «egocentrismo» universal, y a Darwin con una teoría evolucionista de la conservación del más fuerte, que intentó devaluar el testimonio de la creación respecto a la polémica del origen del hombre. Considerando que si los humanos no podemos resolver la emergencia de la conciencia en sus limitaciones cognitivas, como vamos a dilucidar las implicaciones conscientes, y más aún las inconscientes. En ocasiones parece subyacer una creencia errónea de que en la diversidad y en las divergencias sobre un núcleo temático se configura la debilidad, o el error del paradigma, cuando en su productividad



La Gran Guerra Patria desbarató demográficamente la nación y costó un alto precio. En los aniversarios de la victoria hay menos hombres que mujeres. Algunos veteranos conocen bien la Guerra Civil española y hablan de nuestra Transición con admiración.

precisamente reside su fuerza: «Sólo lo que es fecundo es verdadero» decía Goethe. Un sistema se deteriora y torna caduco cuando defiende la paralización y defensa de sus planteamientos, oponiendo resistencias al movimiento dialéctico de la evolución el proceso científico y el conocimiento.

Como señala Cencillo en *La Psicología como posibilidad*; aunque haya escuelas diferentes, con terminologías distintas, focos de atención y técnicas emergentes, todas coinciden en lo nuclear del paradigma; que es la vida psíquica inconsciente y las categorías emocionales afectivas y cognitivas, que trasforman los procesos de personalidad en un contexto comunicacional. Frente a la fecunda diversidad, hay que insistir en el reconocimiento de un núcleo vertebrador que da forma e identidad a la disposición de un «paradigma», asentado sobre la común asunción de generalizaciones, principios, metáforas, procedimientos, objetivos, valores; que explican el hecho de que nos encontremos compartiendo, a la vez que discrepando, ante un objeto común, y en el marco de una comunidad científica. Suponer *a priori* que la propia posición epistémica posee la clave y el procedimiento eficaz para todos los casos y que las demás se equivocan, es una ingenuidad dogmática egocéntrica y anticientífica.

Ahora bien, es necesario posicionarse y señalar «singularidades y diferencias» acerca, de la forma en la que entendemos la intervención plural, no siempre sazónada por la experiencia reflexiva y la pertinencia heurística. Como señalamos, la cuestión posiblemente no es probar la verdad teórica o la eficacia práctica de una escuela, declarando no cualificada a las demás, o a los demás, sino acertar en la adecuación del método a cada caso concreto.

La persona humana en su sufrir precisa para su intervención eficaz una empatía inicial, que desarrolle una confianza básica necesaria que posibilite un vínculo transferencial, para proseguir una *escucha activa* ante la emergencia de los materiales profundos, que de otra manera se resisten a aflorar. Con esta expresión queremos señalar que en la intervención operativa es de sentido común fortalecer una relación afectiva profunda. Y estas consideraciones se manifiestan flexiblemente en la medida que aparecen componentes de la estructura patógena de cada caso, ya que no existen leyes fijas; de ahí la dificultad de la formalización *tecnológica* en psicoterapia, y como es reconocido no hay enfermedades sino enfermos diferentes. Es más, sospechamos que todos los métodos pueden ser operativos dependiendo de los estilos convenientes de la pareja terapéutica como señala

Resnick (1978). Ciertas reflexiones apuntan en esta dirección, como señalan García Moreno y Díaz-Rada Brun; cuando reflexionan sobre la efectividad de las distintas terapias, constatan que ninguna se ha mostrado consistentemente superior a otras, debido a la existencia de factores «prácticos» comunes, y las interpretaciones teóricas de los distintos terapeutas «reconstruyen» diferentemente la praxis: Frank, (1982), Silverman, (1985). La mayor parte de las estrategias terapéuticas bien intencionadas ante la persona que sufre, y con un gradiente de ética y profesionalidad oportuna puede ser adecuada para organizar aspectos de la personalidad desajustada, y favorecer el cambio a la salud como lo demuestra la práctica clínica.

Las luchas por demostrar la superioridad de modelos y sus artífices deberán ir dejando espacio a una posición de comunicación e integración, de forma que la teoría y el modelo queden conformados con coherencia y eficacia. Por ello, una integración para aunar criterios



Vías de tranvía cortadas. Berlín. En algunos puntos la ciudad acababa súbitamente, como un acantilado. Calles o vías de comunicación cortadas sin contemplaciones, vecinos separados para siempre, estaciones de metro sin parada posible... El muro era una mutación urbanística absurda.

relacionales y comunicativos es conveniente; no es viable sin más una unificación forzada, la *presión* de conceptos y de prácticas no sirve, ya que esto supone encontrarse con limitaciones en la táctica práctica; en la medida que no es posible trabajar con objetivos análogos, en distintos métodos y contextos culturales plurales. No es igual trabajar en el diván que en el cara a cara de las entrevistas, o actuando la fantasía en una silla, o monitorear la conducta, o excluir la motivación, o no hacerse cargo de la causa que lo origina, o no analizar los afectos que la sostienen, o los dinamismos que la formalizan, o la cognición que la defiende, por presentar algunos componentes de la práctica clínica. La pregunta entonces es; ¿por qué escogemos una dirección u otra para conseguir vías de cambio, en un paciente fóbico, deprimido, inhibido o psicótico...? Estos ámbitos de intervención, como sabemos, presentan una dirección diferenciada en tiempo y proceso, por la pareja analítica, pero el terapeuta debe distinguir muy bien en qué dirección camina con el señalamiento, con la interpretación, y qué quiere conseguir con ello. No nos cabe la menor duda, por otro lado, de que lo que une a las escuelas psicoanalíticas en sus orientaciones es más que lo que las separa, pero a la hora de la práctica hay que priorizar intervenciones, y no se debe interpretar en varios planos; se debe deliberar que elegir un camino hacia un señalamiento cierra otro, que si optamos por el trabajo en una dirección edípica en histeria femenina con terapeuta masculino, no conviene simultanear la interpretación de la inmadurez y la falta de consistencia de la estructura a la vez. En cuanto lo primero es análisis y lo segundo valoración. Si pretendemos una reeducación persuasiva ante miedos fóbicos hacia los arácnidos, podemos trabajar con una desensibilización sistemática, pero no es conveniente proponer la libre asociación en la que el propio paciente diseña su propia desensibilización sistemática a la vez, ya que ambas no se pueden integrar conjuntamente sin el riesgo de la confusión...

Podemos sin embargo trabajar en una sesión de grupo para flexibilizar algún anudamiento defensivo en pacientes por ejemplo obsesivos, pero cuidando el momento de cada evolución personal en el marco de la psicoterapia individual. Diseñar una mezcla indiscriminada de tiempos de cada avance en el grupo, generará confusión irremediable en sus aspectos íntimos y privados. Podemos convenir que la psicoterapia se enmarca en un acercamiento al sujeto humano sufriente, por inhibición, inseguridad, miedo, desamor, soledad, tristeza, depresión, pérdida, ansiedad, estrés y angustia existencial... que no puede deslindarse de la formalización de una ética en su intervención. La ética conforma un precepto en un proceso de crecimiento individual

irremplazable necesario y evidente, hoy como ayer, ante la falta de identidad personal de los miembros de la especie. Las personas tenemos que reflexionar y priorizar una serie de opciones, las cuales son confrontadas en el vivir de forma reflexiva y crítica, no dejándose guiar siempre de un saber, sino a veces, aprendiendo solos mediante ensayos que pueden generar error, pero repasando pormenorizadamente la vida como por ejemplo en el encuadre de la psicoterapia individual. Estas carencias se producen en el ejercicio de vivir, influenciada y producida por la contradicción del propio sistema social, el cual nos enseña a depredar a nuestros semejantes.

2. Necesidad de una ética en la intervención terapéutica

La Psicología, en su intento de asemejar su metodología a la de una ciencia natural, incurrió en el error de separar la psicología de la ética (de la misma forma que separar la antropología de la psicología sería una equivocación similar al segregar la bioquímica o la fisiología de la medicina). No obstante tal y como están los tiempos de la superespecialidad es imposible la comprensión del hombre sin entender los conflictos psíquicos y morales insertos en una estructura de personalidad, que para su desarrollo necesitó una red bio-social.

La ética ha recibido, en las aportaciones del psicoanálisis, un mayor conocimiento del influjo incontrolado, que las instancias inconscientes tienen en el desarrollo de las relaciones grupales. De hecho, la aparición del psicoanálisis supuso una importante conmoción en los valores de la época, y continúa en esa indiscreción «imperdonable», que tantas movilizaciones y aversiones concita, por plantear la necesidad de revisar a fondo presupuestos, sobre la vida, costumbres y comportamientos, que agregan sufrimiento; precisando una reorganización vivencial ética. El psicoanálisis necesita integrar las dimensiones de la ética, para convertirse en una praxis liberadora, asumiendo igualdad, solidaridad y humanismo. Para Freud no existen nociones primarias de «bien» y de «mal»; ambas provienen de la valoración de las distintas culturas, y la concepción freudiana de la moral no es esencialmente religiosa. En *Tótem y Tabú* (1913), Freud indica ya implícitamente, que entre moral y religión no existe una relación causal, pero tampoco se puede decir que presente un origen utilitario y racional. En realidad la moral es de origen afectivo, y esto puede ser considerado como una afirmación que se apoya en las observaciones sobre el desarrollo del pensamiento moral en el niño. Es cierto que observando las implicaciones de la relatividad cultural (Lahitte Ortiz y Barrón, 1994) tenemos que dudar de cierto innatismo vigencial. La

conciencia moral proviene por un lado, de las prohibiciones paternas, y del ideal del yo, que se formaliza en la cultura, y desde luego en la formalización de la estructura edípica y esta apunta en la organización occidental por lo menos a:

Ser como el padre y tener una mujer similar, aunque no la suya... que sin embargo suele ser la madre, bajo la presión de un factor que es; la necesidad de amor que espera de sus progenitores, y que a la vez teme perder, si no se somete a la ley paterna (Bleichmar, 1991: 185).

Este proceso de pérdida de amor, unido a la presión socio-educativa, transforma las tendencias asociales en inclinaciones sociales. Pero la sociedad no anima solamente al amor social para obtener resultados decorosos; utiliza también las recompensas y castigos, sin preocuparse del sentimiento íntimo del sujeto, de la necesidad de comunicación fallida, favoreciendo una lógica instrumental alejada en ocasiones de la racionalidad crítica como nos plantea el mismo Habermas. La intervención del psicoanálisis tiende a la aclaración de las propiedades de la intimidad del sujeto en situación terapéutica, reajustando y clarificando sus motivaciones con la ayuda imprescindible de un «supuesto saber». (Mannoni, 1985). Este objetivo de cambio es imprescindible para que el sujeto construya o ajuste su personalidad en favor de una realización existencial, como nos recuerdan los humanistas de Stugartt, Fromm (1980-1986), y los posteriores ilustrados Allport, Maslow (1982), Rogers (1981). El psicoanálisis como sistema formalizador del cambio no pretende diseñar una defensa contra el «desfondamiento» humano, esto es, la indeterminación dinámica de lo real, pero sí generar la asunción de dicha falta de seguridad y canalizar la energía productivamente. Y por otro lado le cabe la posibilidad de diseñar una base y la clave de la bóveda, si evoluciona en aspectos espirituales vitales de la especie. Cuyo camino quizás tenga que ver con la idea abandonada de Sigmund Freud de la hipnosis como una vía de acceso preponderante.

La autorrealización humana implica generatividad de una disposición ética «autógena», deducida del propio centramiento autoposesivo y de la percepción adecuada de la realidad (Cencillo, 1974: 250), abierta a las circunstancias del sujeto en acción. La ética orienta al hombre en la realización de sí mismo, y el psicoanálisis comparte tal dimensión ética al estudiar la base pulsional del ser humano, en su intimidad y desarrollo, con el fin de optimar su autorrealización. La psicoterapia psicoanalítica debe asociarse a la ética, para responder a la realidad del humano distinto, en la forma de desarrollar su potencial de persona. Lo «antiético» no respondería adecuadamente, limitando o marginando alguna de las esferas implicadas. Atendiendo a la asociación de la ética con las normativas

superyoicas, pudiera interpretarse la existencia de cierta contradicción entre la función coercitiva de algunas normativas supuestamente morales (elementos mas ideológicos y regresivos de la ética), y la función liberadora del psicoanálisis. En lo que estamos planteando, tanto la ética como el psicoanálisis atienden a la superación de las constricciones que dificultan en el sujeto la «conciencia ética»; Entendiendo por tal el control autoposesivo y autopo- nente de los procesos de logro y de malogro, desde la mis- midad; necesario en el proceso de su autorrealización (Cencillo, 1974: 229). En este sentido, entendemos que no es ética la normativa rígida y constreñida, ni lo que va en contra de la sensibilidad y honestidad humana, sino lo que más ayude al hombre a responder satisfactoriamente a sus exigencias objetivas, en la interacción de la praxis. Todo proceso psicoanalítico que vaya encaminado a cen- trar e integrar las potencialidades del hombre, para que responda adecuadamente a su realidad existencial, es más ético que toda moral coartativa, restrictiva o estoica, que problematice y anule al hombre en el desarrollo evolutivo de su logro. Para Cencillo (1974) el psicoanálisis colabo- ra con la ética de tres maneras:

Descubriendo los condicionamientos inherentes a la personalidad, que motivan los comportamientos y los actos humanos de acuerdo, o no, con la ética. Superan- do las disfunciones psíquicas y pulsionales que motivan los comportamientos contrarios a la ética y trasforman- do la personalidad para ponerla en condiciones de actuar y de comportarse con libertad y lucidez ética.

Desde la perspectiva práctica hay sujetos que sin una «obje- tivación» de los componentes inconscientes no conseguirán un mínimo de eticidad en su conducta, y esto no porque aparezca implícita la idea hobbesiana «El hombre es un lobo para el hombre», sino porque la pulsionalidad incon- siente determinará comportamientos ambivalentes, favore- cidos por distintos contextos, que dificultan una integración dialéctica, en la que como resultado evolucionado se tenga en cuenta no sólo el bienestar propio, sino también sea con- siderado como extensión la satisfacción del otro.

BIBLIOGRAFÍA

- BLEICHMAR, H. (1997). *Avances en psicoterapia psicoanalítica*. Madrid, Paidós.
- BOFILL, P. y TIZÓN, J. L. (1994). *Qué es el psicoanálisis. Orígenes, temas e instituciones actuales*. Barcelona, Herder.
- CENCILLO, L. (1971). *El Inconsciente*. Madrid, Marova.
- (1974). *Libido terapia y Ética*. Navarra, Verbo Divino.
- (1988). *La psicología como posibilidad*. Salamanca, Amarú.
- (2001). *Lo que Freud no llegó a ver*. Madrid, Syntagma.
- FRANK, J. D. (1982). Therapeutic components shared by all psy- chotheraies. In J. H. HARVEY and M. M. PARKS (eds.). *Psychoteherapy Research and Bahavior Change, 5-37*. Washing- ton, D.C.A., Psychol. Asoc.
- FREUD, S. (1967). *Obras Completas*, 3 vols. Madrid, Biblioteca Nueva, 1967.
- FROMM, E. (1980). *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. Méxi- co, FCF.
- (1986). *Ética y Psicoanálisis*. Sevilla, FCF. Olimpia.
- KOHUT, H. (1986). *¿Cómo cura el análisis?* Buenos Aires, Paidós.
- LACAN, J. (1977). *Los cuatro conceptos del Psicoanálisis*. Barcelona, Barral.
- LAHITTE, H., ORTIZ ORIA, V. M. y BARRÓN, A. (1994). *Matriz relacional de los procesos cognitivos: nuevos paradigmas*. Sala- manca, Amarú.
- LAHITTE, H.; ORTIZ ORIA, V. M.; FERRARI, L. (2002). *Manual de Etología humana III*. Argentina, Ed. K.
- MANNONI, M. (1985). *Un saber que no sabe*. Barcelona, Gedisa.
- MASLOW, R. (1976). *El hombre autorrealizado*. Barcelona, Kairós.
- MODELL, H. A. (1988). *El psicoanálisis en un contexto nuevo*. Madrid, Amorrortu.
- ORTIZ ORIA, V. M. (1993). *Los afectos y referentes terapéuticos en Psi- coanálisis*. La Plata-Argentina, Pinaco, Conicet.
- (1995). *El riesgo de enseñar la ansiedad de los profesores*. Sala- manca, Amarú.
- ORTIZ ORIA, V. M. y GUERRA CID, R. L. (2002). *Antropología per- sonalidad y tratamiento*. Salamanca, Amarú.
- RESNICK, S. (1978). *Persona y psicosis. Estudio sobre el lenguaje del cuer- po*. Buenos Aires, Paidós.
- ROGERS, C. (1981). *La persona como centro*. Barcelona, Herder.
- SILVERMAN, L. H. and WEINBERGER, J. (1985). Mommy and I are one. Implications for psychotherapy. *American Psychologist*, 40, 12, 1296-1308.
- THOMÄ, H. y KÄCHELE, H. (1989). *Teoría y práctica del Psicoanáli- sis*, 2 vols. Barcelona, Herder.
- WINNICOTT, D. W. (1993). *Los procesos de maduración y el ambiente facilitador*. Barcelona, Paidós.
- World Health Organization (1984). *Health Promotion. A Discusión Document on the Concept and Principles*. Copenhague.

LA REPÚBLICA HIPERPOLÍTICA

La política en la era de la cibercultura y la mundialización

Andoni Alonso e Iñaki Arzoz

De ahí que la hiperpolítica —sea lo que quiera que sea— es la primera política para los últimos hombres.

Peter Sloterdijk. *En el mismo barco*

Introducción

Quiertamente el problema de la política es una gran cuestión, especialmente desde el «fin de la historia» argumentado por Fukuyama y el final de las ideologías (esto no significa necesariamente que esté de acuerdo con estas posiciones). Ahora, nos dicen, el poder ya no es político sino que básicamente es económico, pues lo político ha de subordinarse en gran medida al poder económico. Así que una sociedad como la nuestra debería preocuparse y mucho de las cuestiones políticas. La ética, abandonada por muchas corrientes filosóficas se hace más presente que nunca en este mundo tecnocientífico y economicista en el que vivimos. La política, en mi opinión, debería ser soportada por una ética, simplemente que amplificada a un grupo o sociedad. Si hacemos caso a los movimientos de mundialización alternativa, su idea es precisamente alcanzar justicia y equidad en el mundo de la nueva economía. Justicia y equidad son valores éticos aunque con proyección política. Desde hace varios años Iñaki Arzoz y yo venimos trabajando en diferentes proyectos relacionados con las nuevas tecnologías y los estudios de CTS (Ciencia, Tecnología y Sociedad). El último proyecto en el que nos hemos embarcado, y del que este artículo vendría a ser una especie de presentación o resumen, se centra en el análisis y la divulgación del fenómeno de la «hiperpolítica». Nuestra intención es simplemente explicar y desarrollar algunas de las implicaciones principales de este nuevo concepto, especialmente en relación con la cibercultura e internet, a las que se halla

estrechamente ligada. Las nuevas tecnologías de la información o como se conocen popularmente hoy en día, las NTIC, han provocado un trastorno muy importante y esto incluye sin duda a la política. Sería exagerado afirmar, por otro lado, que la tecnología por sí sola es la responsable de todas estas transformaciones, como veremos más adelante. Pero es cierto que han facilitado nuevos modos de comunicación y de transmisión de información, elementos éstos fundamentales para entender la política



Torre de vigilancia. Berlín. Lógica de enunciados. Tan irracional como sólido, incontestable y real, el muro había acabado creando su propia realidad, como los conejos que proliferaban entre las alambradas, en la tierra de nadie entre los dos Berlines. En las torres, los pájaros convivían con la Volkspolizei.

y la acción política. Añádase a ello las críticas que la propia idea de democracia está teniendo en la actualidad (partitocracia, democracia formal...) y vislumbraremos que algo está cambiando o al menos algo ha de cambiar, especialmente con la idea cada vez más asentada de vivir en un planeta unificado. Lo que sigue son así algunas reflexiones surgidas durante este itinerario que reconocemos está en su inicio.

República.com y democracia on-line

Comencemos por el principio echando un vistazo a algunas de las reflexiones disponibles sobre la relación entre tecnología y democracia. Ya existe una larga tradición de libros y reflexiones sobre la democracia y el efecto que las NTIC está provocando en la vida política del siglo XXI. Entre esa cascada voy a elegir dos libros que me parecen especialmente relevantes para introducir el tema que queremos tratar. Estos análisis señalan determinados problemas de la democracia y su posible resolución o no gracias a las NTIC.

En 1997, en pleno auge de Internet y sus promesas, Tomás Maldonado publicaba la *Crítica de la Razón Informática*, donde dedicaba un extenso capítulo (casi 100 páginas) a discutir las relaciones entre democracia e Internet. Por lo que sé, fue la primera vez que se acuñó el término «república electrónica» y se ofrecía un contraste entre lo que los propagandistas de Internet consideraban que eran los nuevos medios y lo que realmente estaba delante de nosotros. La realidad es terca ante la digitalización y es cierto que los ordenadores, por sí solos, no solucionan los problemas que nos encontramos cotidianamente, a pesar de la idea todavía difundida de que son máquinas prácticamente mágicas y que resuelven todas las cosas. Como se dice en forma irónica «con los ordenadores no se pescan peces». El problema, según Maldonado, se estructuraba en temas tales como la idea de comunidad (base para la política), el problema de la distribución de la información y la aparición de nuevas tecnologías que ayudaran realmente a este proceso de democracia virtual utópica. Es claro y especialmente en el caso norteamericano, el fenómeno de desaparición de la comunidad y por otra parte algunos proponen la aparición de comunidades virtuales. Las comunidades virtuales equivaldrían para ellos a un puente entre los dos mundos; el real y el virtual. Hasta hace relativamente poco, la credibilidad de una comunidad virtual que realmente operase en el ciberespacio a la vez que la realidad era poca. Ciertamente las cosas están cambiando y podemos encontrar numerosos ejemplos, como veremos más adelante, de grupos que se cohesionan por medio de las redes. La comunidad hacker, creadora del movimiento de

software libre, regulada con sus propios principios éticos es un buen ejemplo de tales novedades. Estas comunidades, en ocasiones con un fuerte compromiso político, están cambiando el panorama de la red. Pero para el ciudadano común y corriente la idea de una comunidad virtual continúa siendo algo exótico. Y como señala Zygmunt Bauman, existe una verdadera hambre de comunidad que no está siendo satisfecha.

Otro problema importante que señala Maldonado consiste en analizar el flujo de información como base para que los individuos se conviertan en ciudadanos. Con mucho acierto señalaba los peligros existentes en una democracia que tiende a ser víctima de las grandes corporaciones mediáticas. Unos pocos grupos empresariales controlan gran parte de las noticias que circulan en todos los países. De acuerdo con algunas cifras, el 80% de las noticias que circulan en nuestro mundo globalizado parten de Estados Unidos. Así que se produce la paradoja de que, en plena sociedad de la información, donde las posibilidades de saber son mayores que nunca, se produce una reducción, o mejor dicho, una «filtración» del contenido que debería servir para formar la opinión de ciudadanos responsables. Internet es así un medio que debería suplir esta uniformización de la noticia mediada por las grandes empresas de información. Pero de nuevo Maldonado señala una interesante distinción: la posibilidad de acceder a la información relevante es una cosa y la probabilidad otra muy distinta. Valga el ejemplo que señala: formalmente todos podemos viajar casi a cualquier parte del mundo pero se requiere un nivel económico muy especial para ser capaces de hacerlo.

En 2002 Cass Sustein, un jurista y politólogo norteamericano acuñó la expresión republic.com para denominar el inicio de una nueva forma de política que está cambiando sus formas tradicionales. Dado que es el único libro que tiene tal título Sustein muestra un carácter algo conservador (obsérvese su reticencia al movimiento de software libre) y por ello me atrevería a comenzar con una pequeña crítica, un quizás «acto fallido» en sentido freudiano que aparece en el propio título del libro. El sufijo «com» refiere, como todos sabemos a la empresas que adoptan una identidad en internet; es la abreviatura de «company». Tal vez Sustein no se sentía cómodo con otras posibilidades como org «organization», porque esto le acercaba demasiado a los grupos de altermundialización. En cualquier caso seguro que a él mismo le parecería peligroso abandonar la república en manos de corporaciones y multinacionales. Véase si no el triste caso italiano con Berlusconi como presidente de la república (dicho sea de paso, dueño de un emporio mediático que le ha permitido seguramente acceder al gobierno). Sustein desgana diversos peligros y ventajas

sobre el uso de los nuevos medios especialmente en la formación de una opinión pública solvente, capaz de elegir y actuar con solvencia en la vida política democrática. El planteamiento de Sustain es algo miedoso: considera la pertinencia de las formas tradicionales de gobierno y de legislación como el marco donde se han de realizar sin atreverse a pensar en nuevos modos de organización surgidos en los últimos años. Señala adecuadamente los problemas —por ejemplo la desconfianza del público ante los mass media— pero no discute a fondo situaciones nuevas como las agencias independientes de información, como Indymedia. La teoría claramente va muy detrás de los hechos. Uno de sus análisis más interesantes es lo que denomina como «cibercascadas»; el cambio de una opinión política mayoritaria en un breve tiempo y gracias al flujo rápido de información. Por supuesto éste es un terreno peligroso desde el punto de vista político; rumores falsos pueden convertirse de pronto en pautas de acción. Sin embargo, en nuestra reciente historia española tenemos un caso bien interesante de cibercascadas. En las elecciones de marzo el flujo informativo a través de páginas web y mensajes sms provocó un cambio, según señalan los expertos, un día antes de producirse las elecciones. La presunta falsedad del gobierno en funciones provocó un extraordinario intercambio de mensajes electrónicos de todo tipo que invirtió la intención de voto reflejada en las encuestas. Desde un punto de vista ciudadano este hecho debería representar un éxito de autoorganización (da la impresión de que no existió una acción coordinada y meditada con tiempo, y que fue el decurso de los acontecimientos lo que provocó el cambio). Desde un punto de vista más tradicional e institucional significa encontrar una terra incógnita de difícil administración. Las comunidades como las hacker, los grupos de altermundialización, las cibercascadas, los medios alternativos de información como Indymedia son algunos de los casos, a nuestro juicio especialmente relevantes, de esta hiperpolítica que trataremos de analizar a continuación.

Qué es hiperpolítica, qué no es...

No vamos a pretender desentrañar el estado actual de la política, pues ni somos expertos en teoría política ni, en estricto sentido, nos interesa especialmente el ámbito de la «política» (no somos politólogos). Sin embargo, osamos hablar de este tema pues creemos constatar, como punto de partida de conexión con nuestra reflexión que la democracia y en general todos los sistemas políticos tradicionales han entrado en una fase de decadencia y crisis, en una etapa «posdemocrática» según Colin Crouch. No es una idea muy novedosa y



Mujeres de compras cruzan uno de los innumerables puentes de Leningrado, la Venecia del Norte. Socialista o no, la sociedad rusa es un matriarcado y la mujer sigue siendo su auténtico pilar. Sin su presencia, el edificio se desmoronaría como un castillo de naipes.

de hecho la expresión «democracia formal», tomada del marxismo para distinguir formas de gobierno burguesas, del desideratum por una «democracia sustancial», se han vuelto a poner en circulación (nosotros tomamos el término democracia formal de modo laxo, no marxista necesariamente). Analizar los múltiples factores históricos, sociales o económicos sería un ardua tarea que excede nuestra competencia y nuestro cometido. Únicamente vamos a señalar al conocido proceso de mundialización como una de las causas principales de su crisis, en el cual, como es obvio, la extensión de las telecomunicaciones, la red y la cibercultura tiene un papel extraordinariamente influyente. Los movimientos organizados a raíz de Seattle (por colocar una fecha) o las diversas ONG quizá hubieran seguido existiendo pero su capacidad organizativa y de activismo desde luego no tendría el poder que las NTIC les ha proporcionado. La extensión de las tecnologías comunicativas conectada con el surgimiento de una mundialización alternativa ha supuesto un cambio sustancial en el panorama político, si bien todavía se

mantiene las viejas estructuras y las formas políticas convencionales. En este sentido, el acceso a la información, la creación de opinión y la divulgación de las ideas que permite la red, hasta cierto punto está posibilitando la recuperación política del ciudadano como sujeto activo y de una cierta democracia popular y participativa al menos en algunos temas importantes. Y ésta es nuestra hipótesis: ha emergido una realidad política distinta que convive con la más tradicional. A esta nueva concepción de la política, que de momento no viene a sustituir a la anterior, sino a complementarla, renovarla, profundizarla o mejorarla, la hemos llamado «hiperpolítica». En un sentido etimológico vendría a significar una superación de la política por exceso de política, aunque nosotros preferimos entenderla como una ampliación de la política por extensión de sus virtualidades. La concepción básica y elemental de la política —ya sea una democracia o una dictadura— es que los ‘asuntos de la polis’, la «res publica» son cosa de los políticos, sea un individuo carismático, una casta dirigente, una elite o un cuerpo social profesionalizado, con un olvido parcial o total del pueblo. Pero en la hiperpolítica, la novedad, que bien mirada no es tal, es que el gobierno de la polis por parte de cualesquiera representantes es contrapesado por la reaparición del ciudadano activo y su intervención directa y constante: no existe así delegación absoluta o tal vez dejación. Así, lo que resulta es que la hiperpolítica viene a ser una propuesta de regeneración democrática, pero no sólo formal, sino teórica y práctica, por parte de determinados ciudadanos. La mundialización también hace que la política deba ser efectivamente política global o hiperpolítica: las interconexiones económicas y culturales en el planeta no podrían permitir otra cosa y basta ver la interrelación entre fenómenos aparentemente distantes que resulta que no lo son. Y es esta repolitización del ciudadano activo y global la que funda la hiperpolítica. La otra razón que nos hace elegir este término frente a otros afines como «micropolítica» o «transpolítica», no es el abanico de suculentas evocaciones polisémicas, sino su relación con el concepto cibercultural de hipertexto. En este aspecto, hiperpolítica incide en la conexión no de textos o enlaces textuales o de otro contenido, sino, gracias a la red y tecnologías afines como el móvil, de personas o de comunidades, esto es, de nodos políticos potenciales. Podríamos haber elegido «ciberpolítica» (conectado al ya usual «ciberdemocracia») pero habría sido limitar el alcance del concepto; aun siendo en gran parte medidado por las cibertecnologías, la hiperpolítica pretende abarcar no sólo la parte virtual del fenómeno sino también la parte real y, más aún, la simbiótica relación entre ambos escenarios. Hiperpolítica, en el caso particular de nuestra investigación, surge de un paralelismo con el concepto equivalente

de «hiperfilosofía» y, por otra parte, de la ampliación y contestación del mismo concepto utilizado por parte del filósofo posmoderno Peter Sloterdijk. Este es el origen del concepto, y aunque ya hemos apuntado algunas características, debemos explorar el nuevo ámbito para distinguirlo de otros próximos e identificarlo correctamente.

Hacia una proto-teoría hiperpolítica

Nuestro sondeo de la hiperpolítica no trata de fijar, definir o teorizar de antemano qué pueda ser el fenómeno germinal de la hiperpolítica. Sería absurdo pretender limitar en estos momentos esta prometedora expectativa, aunque sí podemos apuntar una serie de rasgos que en esta primera fase la están moldeando. Nuestro propósito en este sentido sería constatar su evolución en aras de una formalización teórica posterior. Así que sirvan estas características definitorias a modo de proto-teoría abierta de la hiperpolítica a comienzos del siglo XXI, a la que todos los lectores, internautas y activistas hiperpolíticos en general pueden realizar sus aportaciones.

A saber, hiperpolítica puede ser:

- La política de los ciudadanos organizados.
- La política de los no políticos que no son apolíticos.
- La política amateur fuera de los partidos.
- La política libertaria y contestataria.
- La política no teorizada, no convertida en ciencia (todavía).
- La verdadera política dual, real-virtual, que coordina la calle y las nuevas tecnologías.
- La política más allá de las ideologías políticas clásicas.
- La nueva política popular, del pueblo no convertido en masa.
- La política, de momento, de la izquierda alternativa.
- La política de la mundialización (alternativa).
- La política flexible, sin dogmas.
- La política más acá o más allá de las elecciones.
- La hiperpolítica es la politización de todas las prácticas sociales y culturales.

No obstante, para aquellos que prefieran una pseudodefinition, aunque limitada e imperfecta, más operativa, les proponemos la siguiente:

Hiperpolítica = la política de los ciudadanos en ámbitos no políticos en la era de la mundialización y posibilitada por el uso de las nuevas tecnologías. Una vez

que hemos visitado de esta manera tentativa una posible definición de hiperpolítica, convendría aclarar algunos posibles equívocos o problemas que pueden surgir.

La hiperpolítica no es la ciberdemocracia

La hiperpolítica, aunque utilice las nuevas tecnologías como una de sus herramientas, no es como hemos advertido una ciberpolítica, pero tampoco pretende ser una ciberdemocracia. Aunque determinado tipo de ciberdemocracia pudiera regenerar en ciertos aspectos la democracia formal a través de una mayor participación (referéndums, voto electrónico, por internet, etc), no está claro en los modelos teóricos que pueda superar las limitaciones formales y los males que afectan a la democracia. Uno de ellos es la participación activa, cosa que la ciberdemocracia no garantiza por sí sola. Y acaso, si se pone en práctica nos descubra otros problemas inéditos. La hiperpolítica busca su desarrollo antes y después de las elecciones, e incluso donde no las puede haber, utilizando las nuevas tecnologías no para reproducir el modelo formalista de la democracia realmente existente, sino para buscar una democracia participativa y activa en

otros ámbitos cívicos y sociales. La hiperpolítica no es ciberdemocracia porque ésta última sólo trata de las cuestiones técnicas de cómo convertir la democracia usual en electrónica y no considera razones más profundas de actitudes y valores. En definitiva, se trata de seguir por el mismo camino tradicional pero en el espacio electrónico y por ello no es válido.

La hiperpolítica no es sólo de izquierdas

Aunque estamos planteando de manera tácita que la hiperpolítica es una nueva forma política de la izquierda —de cierta izquierda—, también puede serlo de otros sectores ideológicos. Si la política convencional, de momento, es la forma de la derecha, del centro y de la izquierda tradicional, la hiperpolítica pareciera el ámbito natural de la izquierda marginal y heteróclita del movimiento por una mundialización alternativa o del hacktivismo. En cualquier caso, se ha convertido en una práctica de una izquierda reciclada o fuera del sistema, que no encuentra en la política convencional una opción real para su crecimiento y desarrollo. No obstante, frente a este desarrollo alternativo, pero constructivo y positivo,



Compradores a la espera de que abra una librería tras el almuerzo. Gracias a la *glasnost* comenzaron a publicarse sorprendentes detalles e interpretaciones de la historia. Como decía el chiste: «La URSS es el único país del mundo con un pasado inesperado».



Pasquín electoral de Boris Yeltsin hecho con medios casi artesanales. Cada discurso televisado del primer Congreso de diputados populares fue seguido por el país con el alma en vilo. Para concebir algo parecido en Europa occidental habría que remitirse a una final de fútbol.

no podemos negar que hay grupos marginales, de ultraderecha o islamistas radicales que utilizan ciertas herramientas hiperpolíticas para sus cometidos. Estas prácticas en realidad están relacionadas con lo que ha sido llamado como «hiperterrorismo» y nada quieren saber de la democracia participativa. Curiosamente estos dos extremos se tocan: las milicias paramilitares norteamericanas —acusadas del atentado contra el edificio del FBI en Oklahoma se hermanan con Al Qaeda y el sangriento atentado del 11-S. También la derecha civilizada, suponemos, en cuanto descubra las virtualidades o la eficacia de la hiperpolítica podría ensayar o escenificar su práctica. Aunque creemos que la concepción oculta de la derecha tradicional de la democracia como oligarquía, partitocracia o plutocracia les impide aceptar hasta sus últimas consecuencias el sentido popular y participativo de la hiperpolítica. Normalmente los partidos de izquierdas tienden a subdividirse en grupos por su espíritu crítico, cosa que no ocurre con la derecha, dada su tradicional estructura vertical y jerárquica.

La hiperpolítica convive con la política

Es un hecho que la hiperpolítica convive con la política, pero tampoco pretendemos que la hiperpolítica sustituya a la política. La hiperpolítica parece más bien un fenómeno de transición hacia un nuevo estado de la política. Resulta prematuro imaginar qué forma tendrá esa síntesis de política e hiperpolítica y es posible que muchas generaciones después de la nuestra ni siquiera se asomen a ella. Pero en definitiva, tal como sostiene Baumann, todos tenemos la intuición de que las cosas no pueden seguir tal como están. Ahora bien, en estos momentos, de hecho, se puede practicar y se practica al mismo tiempo la política y la hiperpolítica. Así son compatibles: la militancia en un partido convencional y el trabajo en un foro social, unas elecciones y una manifestación contra la guerra, etc. Pero también son prácticas diferentes, y de hecho esta es la preocupación de los partidos de izquierda; cómo convertir el bullicio hiperpolítico de la antimundialización en votos para la

izquierda, cuando el hiperpolítico puro ha nacido como contestación crítica (desánimo, alejamiento, hastío, etc.) por la política convencional. Esto es, los males de la democracia frente a la posible mejora de una soñada aunque no imposible hiperdemocracia. En fin, después de las tentativas de definición, estos y otros pueden ser los equívocos en torno a la hiperpolítica. Quizá lo más atractivo de este enfoque de la hiperpolítica sea que sólo es válido en tanto en cuanto su misma esencia es una definición hiperpolítica progresiva, que se va enriqueciendo con sucesivas aportaciones y conforme somos conscientes de su aparición y sus posibilidades. Esto no se diferencia de la propia tecnología: a pesar de la fuerza del diseño y de la planificación de los expertos, la sociedad tiene en ocasiones la oportunidad de modificar la tecnología para sus gustos e intereses, haciendo fracasar o modificar sistemas tecnológicos completos. En ocasiones son los ciudadanos los que transforman o exigen cambios tecnológicos para definir algo que se acomode a su voluntad. Lo mismo podríamos pensar de la hiperpolítica, gracias a su soporte tecnológico. En este aspecto, su gran virtud es que la hiperpolítica está todavía a tiempo de ser lo que queramos que sea; no tanto lo que puedan señalar los poderes fácticos, los políticos convencionales (camuflados de ciberdemócratas) o los estudiosos de la cibercultura, sino lo que los ciudadanos hiperpolíticos vayan generando día a día con su práctica (del mismo modo que ha ocurrido con las NTIC). A diferencia de la política convencional o la democracia formal, hemos de pretender que la hiperpolítica sea una práctica evolucionista, y no estrangulada por códigos y reglas. En definitiva, la hiperpolítica es un concepto básicamente comunalista porque obedece a una comunidad activa de sujetos hiperpolíticos.

La hiperpolítica y la situación internacional

Podemos hablar de hiperpolítica como una abstracción teórica, pero no resulta conveniente para la propia comprensión activa y progresiva de la misma. La hiperpolítica ha nacido en una etapa histórica concreta y es preciso tener presente la situación internacional.

Tras la caída del muro y la desaparición de las ideologías, inmersos en el proceso globalizador y de pensamiento único, estamos asistiendo a una nueva fase del dominio neoimperial por parte de Estados Unidos y sus aliados. Nada realmente significativo ha ocurrido que altere el triunfo universal y progresivo del modelo occidental, basado en el capitalismo y la democracia formal. Quizá no sea el «fin de la historia» de Fukuyama, pero se le parece mucho, de momento y ciertamente no se espera un cambio radical, no se sabe a dónde mirar. La

única circunstancia que ha alterado estos planes ha sido el nacimiento del integrismo islámico como movimiento político emergente entre la población musulmana y su deriva, minoritaria pero significativa, en el terrorismo masivo. El 11-S fue el punto de inflexión del terrorismo islamista, pero el problema venía de lejos y de raíces más profundas. Según los analistas más perspicaces y cercanos a la cultura árabe, este fenómeno es la consecuencia directa de la modernización de los países musulmanes. El contacto de numerosos países en vías de desarrollo y del tercer mundo con la modernización que trae la mundialización, no ha supuesto su integración en el proceso de modernización social, cultural y económica, sino un gran fracaso y frustración. Cuando el comunismo y el nacionalismo pan-arabista fracasaron en su intento de modernizar las sociedades árabes —políticamente arcaicas— se recurrió al islamismo más rudimentario para intentarlo. El integrismo suní o wahabismo, exportado por los petrodólares saudíes, se convirtió en la única alternativa, ya que permitía la modernización técnica y económica sin la modernización social y cultural, lo cual supone un peligro combinado. El ensayista tunecino Abdelwahab Meddeb ha identificado el integrismo musulmán como el equivalente del integrismo protestante de Estados Unidos, ambos unidos en el proyecto salvífico del mundo, en realidad, dos modelos de modernización primarios muy similares que luchan por su propia oportunidad estratégica. Antes se ha señalado ese extraño vínculo entre el hiperterrorismo integrista musulmán y el propio norteamericano. Después de la primera guerra del Golfo, de la guerra de Afganistán y de la guerra de Irak, frente a la guerra virtual y el neoimperialismo humanitarios, indicados por Michel Ignatieff, ha surgido el terrorismo virtual, a través de los medios de comunicación y según un modelo reticular. Y depende de la construcción de una sociedad multicultural integrada en Occidente, de la ayuda al islamismo moderado y reformista, del desarrollo económico de los países musulmanes, de un verdadero «nuevo orden internacional» más justo (con solución a problemas como Palestina o Chechenia, etc.), el que este problema se vaya mitigando o entrando en vías de solución. Lo cual quiere decir que es mejor —siendo realistas— que prevalezca el estilo y el enfoque de la vieja Europa «venusiana» que el de los «marciales» Estados Unidos neoimperialistas, siendo conscientes de su, hasta ahora, relativa colaboración. Este conflicto no es como se anuncia al comienzo un «choque de civilizaciones» (Samuel Huntington), sino un choque entre poderes o modelos de la misma civilización global: una mundialización igualitaria en lo económico y diversa en lo cultural frente a una jerárquica y homogeneizadora. A la expectativa se halla el foco oriental, con China como superpotencia potencial



Moscovitas con rostro hastiado piden al PCUS ante el Kremlin que suelte ya las riendas. Las más de las veces, en las concentraciones no pasaba nada especial, pero el gota a gota acabó erosionando el monolito. El siguiente paso fue el desmoronamiento de la URSS.

que, de momento, no ha perturbado la marcha triunfante de la mundialización occidental.

Este puede ser, a grandes rasgos, el escenario internacional de la mundialización y del que ha nacido la hiperpolítica. La hiperpolítica como tímida alternativa todavía a la política convencional de corte occidental, del que ha surgido el mal llamado movimiento antimundialización o por una mundialización alternativa. De los restos del naufragio de la izquierda occidental, del resurgir de una izquierda verde y libertaria, del comunitarismo hacker en todo el mundo, de las ONG humanitarias y reivindicativas, ha nacido la mundialización alternativa como el primer movimiento hiperpolítico. Más rebelde que revolucionario, intenta convertirse en el contrapunto de la política convencional y pretende, en su vertiente más moderada y mayoritaria, un proceso mundializador igualitario, verdaderamente universal, además de multifocal y global. Sus armas son la creación de una opinión pública global de carácter crítico, la movilización global consiguiente, el desarrollo de micro-proyectos sociales, culturales o económicos y la creación de una cibercultura hiperpolítica a través de la red. Se trata de resucitar el

ya viejo adagio ecologista de Think Globally Act Locally pero en el ámbito político en general. De momento la hiperpolítica se está consolidando como la opción de la izquierda alternativa y marginal, pero también se observan movimientos de la política convencional hacia la hiperpolítica, especialmente en el uso de las herramientas de la cibercultura crítica; desde las movilizaciones globales contra la guerra de Irak, en las que participan partidos políticos convencionales, hasta la campaña de apoyos y recaudamiento de fondos de Howard Dean, el ex candidato demócrata a la presidencia de Estados Unidos. En ambos casos, la hiperpolítica ha pretendido ganar la partida a la política y ha fracasado porque no había una masa crítica para implosionarla. Era demasiado prematuro para que hubiera una fuerza crítica suficiente. En el ámbito internacional aparte de fenómenos hiperpolíticos de primera hora (la guerrilla cibercultural zapatista, etc.) los eventos hiperpolíticos más conocidos han sido las movilizaciones antimundialización coordinadas por internet y por teléfono móvil, a partir de Seattle, en Génova, Nueva York, Barcelona, Porto Alegre, etc. No podemos señalar que hayan conseguido un éxito concreto en alguno de los puntos básicos de su programa, pero sí han obligado a

una política de contención y control de las instituciones y gobiernos. No obstante, su labor actual es más de concienciación que de intervención directa. Posteriormente, las movilizaciones globales contra la guerra de Irak han revelado la existencia de una opinión crítica mundial, aunque sin reflejo en la política convencional. Recuérdese el éxito de las diversas manifestaciones a lo largo de Europa y Estados Unidos que por primera vez significa la coordinación pacífica de millones de personas. En nuestro país, el acontecimiento hiperpolítico más importante ha sido, justamente, como fruto de esta movilización mayoritaria contra la guerra de Irak, y tras el golpe del 11-M y las elecciones del 14-M, el 13-M, el día de la contrainformación por la red y el flash-mob de la contestación callejera, del ya célebre «pásalo». Su importancia radica en que es la primera vez que la hiperpolítica se introduce de manera clara y espectacular en la política, consiguiendo además de un cambio de rumbo sensible de ésta, una intervención puntual como es la retirada de las tropas españolas de Irak. Un caso digno de estudio y una esperanza para la hiperpolítica quintacolumnista que vamos a proponer.

Hiperpolítica, nuevas tecnologías y medios de comunicación

Es obvio que una de las principales herramientas de la hiperpolítica es la cibercultura crítica. No es la única, ni se puede decir que sea la más importante, pero sí que es decisiva e imprescindible. Paradójicamente, su uso privilegiado convierte a la hiperpolítica en una opción rebelde pero no revolucionaria, esto es, que quiere cambiar el mundo desde dentro, ya que asume sin complejos el fenómeno tecnológico. Y esto significa un cambio radical de rumbo. Quien recuerde las protestas o ciberprotestas de mediados de los 90 puede ver inmediatamente una enorme diferencia. La ausencia de los cibernautas y las manifestaciones virtuales eran casi cómicas, un ejercicio fútil que causaba cierta risa y desprecio. Eso ocurría por la falta de madurez de la red y que ésta fuera el terreno de expertos o «digiterati». Ahora la combinación de mundo real y mundo virtual, el último al servicio del primero, ha dado un vuelco a esta situación risible. Son numerosas las tácticas de la hiperpolítica que utilizan las nuevas tecnologías y especialmente internet. No se ha llegado a organizar todavía nada parecido a la tan temida guerra virtual ni por parte de ningún colectivo hacker global ni por parte de un país y esperamos que esto no ocurra nunca. Nos encontramos en un nivel muy primario del desarrollo de la hiperpolítica, en el que de momento sólo hay acciones más o menos aisladas o prácticas cotidianas.

En un nivel meramente ilustrativo éstas serían algunas de las tácticas hiperpolíticas y ciberculturales más conocidas:

- Coordinación hiperpolítica de grupos, plataformas o colectivos a través de la red.
- «Guerrilla de la comunicación» que a través de listas de correo, foros de debate, páginas web, *fanzines* y *weblogs* ofrecen contrainformación e introducen métodos de acción directa de origen artístico (apropiación, manipulación, sabotaje informativo, *fake*, humor, etc.).
- Prácticas ciberculturales como el *hacking* o el *spoofing*.
- Prácticas activistas como el *flash mob*.
- Utilización de métodos artísticos como protesta o sabotaje simbólico coordinados a través de la red: performances, happenings, tartazos y desnudos en eventos institucionales.
- Realización de documentales digitales con un enfoque crítico.
- Creación de videojuegos activistas y humorísticos.
- Creación de grupos de investigación y divulgación sobre nuevos métodos de resistencia en *fanzines*, libros, revistas, páginas web.
- Extensión de un modelo de cibercultura libre a través del software libre, del *copyleft* y la hiperfilosofía.

Junto a la cibercultura crítica y en estrecha conexión con ella, es fundamental valorar el papel de los medios de comunicación en la hiperpolítica. La creación de una opinión pública global y alternativa ha sido en los últimos tiempos una de las grandes bazas de la mundialización alternativa. El impacto que la contrainformación alternativa de la red tiene en los grandes medios de comunicación (prensa, televisión, radio, etc.) es un factor fundamental que retroalimenta el desarrollo hiperpolítico, al tener un reflejo más directo en la sociedad y en la política institucional. Es decir, que tan importante es ofrecer una información libre y compartida en la red como incidir en los poderosos medios convencionales, para contagiarlos del virus *benigno* de la hiperpolítica. En otro nivel, es igualmente importante ganar a numerosos periodistas concienciados para que, imbuidos de una ética hiperpolítica y activista, actúen de manera quintacolumnista en los propios medios donde trabajan. En el mundo hipermediático y espectacular en el que vivimos no podemos ignorar el papel que juegan los grandes medios y es preciso elaborar una estrategia de acercamiento y colaboración con los medios para ofrecer la otra visión del mundo, crear una opinión global activista y estimular el trabajo hiperpolítico en todos los frentes. En este sentido, «otra comunicación es posible» para favorecer el trabajo hiperpolítico.

La hiperpolítica y la cibercultura ampliada

Uno de los ámbitos aparentemente menos activos o activistas de la hiperpolítica, pero en estos momentos embrionarios más necesarios, es el de cibercultura, entendida en un sentido *ampliado*, en el que se incluyen también las disciplinas culturales que han hecho posible la propia tecnología (ver al respecto, de los autores, *La nueva Ciudad de Dios*). En nuestro caso hemos iniciado una labor de investigación a través de la filosofía de la tecnología y de un CTS activista, pero antes tenemos que explorar otros campos de la cibercultura ampliada donde está fructificando de manera natural, si quiera a nivel imaginario y prospectivo, la hiperpolítica: la ciencia ficción y los estudios del futuro. Pues es quizás ahí, en el futuro próximo, desde la ficción o la prognosis científica, donde encontremos al menos la visión y hasta la esperanza razonable del desarrollo pleno de la hiperpolítica.

La hiperpolítica y la ciencia ficción

La hiperpolítica también puede desarrollarse en el ámbito imaginario de la ciencia ficción. Las ficciones revolucionarias o rebeldes situadas en un futuro cercano pueden constituir además de una prognosis realista de nuestra sociedad un rico vivero de ideas para la acción hiperpolítica. Existe, de hecho, una ciencia ficción de vocación social que resulta imprescindible atender para la formación de un hiperpolítico. La más conocidas son las novelas ciberpunk de Bruce Sterling, como *Islas en la red* y *Distracción*, donde se dibuja un futuro inmediato progresivamente intervenido por comunidades alternativas surgidas de la red. La serie de Marte de Kim Stanley Robinson, con su visión de una red de colonias nómadas y diversas aunadas en la lucha por un Marte independiente son fundamentales. En ella, las facciones *rojas* (conservacionistas a ultranza) y *verdes* (ecologistas posibilistas), lideradas por científicos progresistas, emprenden una larga guerra de guerrillas en la que el sabotaje no impide la negociación. La raíz del mal se encuentra en las grandes corporaciones que sometidas a un sistema económico implacable son incapaces de servir y mejorar el mundo, aunque esto les lleve a la destrucción. Tampoco debemos olvidar novelas clásicas como *La luna es una cruel amante*, de Robert Heinlein, donde la rebelión de la Luna está asistida por un superordenador inteligente que utiliza la red telefónica de manera muy parecida a la actual Internet.

En fin, son numerosas las novelas de ciencia ficción que utilizan el modelo rebelde para plantear la lucha hiperpolítica contra alguna siniestra tiranía cibernética, especialmente en las películas de aliento ciberpunk que tienen a la red como protagonista, como la

célebre serie *The Matrix* (aunque el desarrollo de la saga finalmente nos haya decepcionado un tanto). Desde películas clásicas como *Metrópolis* hasta las novelas de Ursula K. LeGuin más que un primario aliento ludita lo que ha destacado en esta ciencia ficción crítica es el intento de armonización de las nuevas tecnologías con el ser humano. La idea de Hakim Bey, de que una «utopía pirata» es posible como una síntesis de un comunitarismo abierto y tecnología humanista, tiene en la ciencia ficción una de sus mejores publicistas, paradójicamente, incluso en el cine comercial de Hollywood. Aunque para los pretendidos teóricos «serios» de la cibercultura la ciencia ficción siga siendo un subgénero curioso, que simplemente la dota de cierta estética futurista, para nuestra investigación, la ciencia ficción es —para lo bueno y para lo malo— una lanzadera imaginaria del futuro. De ahí que sea tan importante rescatar esta corriente proto-hiperpolítica de la ciencia ficción como estimular la ciencia ficción actual —adormecida entre el tecno-hermetismo y la fantasía banal— hacia una vanguardia hiperpolítica.

La hiperpolítica en la Historia del futuro

En estrecha relación con la ciencia ficción, pero despojado ya del carácter ficticio de la literatura o el cine, el género ensayístico de la *historia del futuro*, dentro de la categoría de los llamados *estudios del futuro* pueden contribuir también al desarrollo de la hiperpolítica. Pues la hiperpolítica es una realidad emergente, cuyo mayor valor, quizá todavía oculto, reside en lo que puede llegar a ser, en su inmenso valor potencial.

En un futuro cercano en el que el proceso globalizador avance progresivamente, con las contradicciones previstas, es posible simular posibles escenarios sociales, económicos, geoestratégicos, económicos y tecnológicos, en los cuales la hiperpolítica sea, con este u otro nombre, un fenómeno generalizado. Y en toda la gama de futuribles imaginables, incluidos los catastróficos no apocalípticos, la intervención directa o indirecta de la hiperpolítica ha de ser sin duda determinante. En este aspecto, la aportación de la historia del futuro consiste en su capacidad de generar también la visión crítica y positiva de la hiperpolítica que necesitaríamos para, más allá de ortodoxias ideológicas, garantizar no sólo la supervivencia del planeta sino un modelo plenamente sostenible de civilización. Desde un enfoque concienciado y realista del futuro a nadie se le escapan las numerosas amenazas globales que nos acechan —desde guerras nucleares a desastres ecológicos de todo tipo—, las cuales no se van a resolver con el bajo nivel de compromiso de los organismos mundiales. En este sentido, sin pretender ningún

horizonte utópico ni receta salvadora, creemos que sólo el desarrollo pleno de una hiperpolítica crítica puede orientar positivamente el incierto futuro. Pero para ello, es preciso utilizar la herramienta multidisciplinar de los estudios del futuro en esta área socio-política y especialmente como laboratorio de técnicas, tácticas o prácticas hiperpolíticas aplicadas. Y en este aspecto, una historia del futuro, tan imaginativa como rigurosa, acerca de todo lo relacionado con las nuevas tecnologías e internet ha de cumplir un papel fundamental. Es preciso por ello observar, estudiar, experimentar, promover y optimizar los comportamientos hiperpolíticos en relación a la cibercultura del futuro (cibercultura ampliada, real-virtual) en la universidad y en los foros como medio urgente para orientar creativamente la naciente hiperpolítica.

En este sentido, tampoco hay que descartar la producción de fenómenos híbridos, de carácter cibercultural, como la hiperfilosofía, que combina pensamiento, ciencia ficción y nuevas tecnologías o disciplinas imaginativas como, por ejemplo, la «cliología», justamente una ciencia de la historia del futuro, propuesta por el novelista Michael Flynn en *En el país de los ciegos*.

Nuestra firme opinión es que, aunque de momento falten objetivos o teorías hiperpolíticas alternativas, sólo a partir de la conquista del imaginario social se podrá emprender un proceso hiperpolítico coherente. Y el destino no debe ser tanto la tecnoutopía como una sociedad progresiva y abierta a los cambios positivos, al menos, un planeta que sobreviva a la incertidumbre de la política convencional.

El quintacomunismo hiperpolítico

Hemos hablado brevemente de tácticas pero nos falta incidir en la estrategia, como forma superior de desarrollo de la hiperpolítica. De entre todas las estrategias hiperpolíticas que podemos observar en la actualidad —inconexas, erráticas, tentativas—, la que más nos interesa es aquella que podríamos englobar bajo el epígrafe paradójicamente constructivo de *quintacolumnismo*. Frente a las prácticas, a menudo anecdóticas, exhibicionistas y limitadas del hacktivismo popular o del movimiento antimundialización, que tienden al modelo de confrontación o la propuesta ingenua, nosotros introducimos otro modelo más maduro, que privilegia la intervención desde el interior del sistema. Ciertamente es que el trabajo hiperpolítico desde fuera es necesario (si es riguroso, pacífico y creativo), pero no lo es menos que sólo cambiaremos realmente la orientación del futuro trabajando en el núcleo y en todas las áreas decisivas del interior del poder en el mundo actual. Hay muchas posibles opciones de trabajo quintacolumnista, aunque

obviamente, a pesar de nuestra retórica vagamente bélica, no vamos a valorar ninguna opción extraña o ilegal sino, al contrario, queremos destacar el valor del activismo hiperpolítico capaz de trabajar abiertamente en todos los ámbitos de poder actual: los partidos políticos, las instituciones, las empresas, la enseñanza, etc. De una manera pública y confesa o tácita y callada, el quintacolumnismo ha de pasar de colocar sus elementos activistas en las redes de poder a convertirse en una filosofía diversa y libre (a manera de una especie de ética posconfuciana alternativa de la mundialización) —abiertamente declarada— para poder ejercer todo su poder de convicción. El quintacolumnismo hiperpolítico ha de impregnar toda la sociedad y, en estos momentos germinales, el ámbito de la cultura —donde se imprimen los mitos del imaginario social— y, justamente, utilizando de manera privilegiada los métodos quintacolumnistas de la cibercultura. Al mismo tiempo que nos introducimos en las redes de poder hemos de ser capaces de ir imaginando ese mundo alternativo para divulgarlo y compartirlo como una inmensa creación global por toda la red. A continuación, introducimos una serie de tácticas hiperpolíticas, específicamente quintacolumnistas, que nos parecían más interesantes, dentro de nuestra visión creativa, constructiva y pacífica, para ir conformando una estrategia quintacolumnista de la hiperpolítica:

- «Infiltración» en instituciones, partidos, sindicatos, medios de comunicación, organizaciones, empresas, ONG, etc.
- «Infiltración» en entidades y proyectos de la cibercultura como instituciones, empresas, etc.
- Producción de proyectos hiperpolíticos en la cultura, la economía, la tecnología, etc.
- Sabotaje creativo y apropiación de iniciativas de la mundialización.
- Coordinación de los quintacolumnistas internos y los activistas externos (movimiento por la mundialización alternativa).
- Reflexión de una teoría hiperpolítica y formación en una ética quintacolumnista, de manera hiperpolítica.
- Desarrollo de programas paralelos de información, divulgación y formación en todos los ámbitos de la enseñanza (los valores, la ética, la filosofía, etc.).
- Desarrollo de un programa de creación de una vanguardia hiperpolítica en las artes.

Es el posibilismo creativo o el pragmatismo radical el sentido que nos impulsa a aceptar como una estrategia privilegiada —aunque no la única— en el contexto de la lucha por una mundialización alternativa.

Dentro de este enfoque cabrían asimismo muchas actitudes y programas diversos, desde el nihilismo placentero de Geert Lovink al activismo constructivo de diversos colectivos pro mundialización alternativa. Pero es, a la larga y en gran medida, en el quintacomunismo hiperpolítico donde todos nos encontremos para desarrollar estrategias conjuntas o acuerdos temporales. El quintacolumnismo es el medio, no la utopía, acaso la (tecno)topía medial donde es posible el paso de la resistencia a la intervención.

BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO, Andoni/ARZOZ, Iñaki. *La nueva ciudad de Dios*. Madrid, Siruela, 2003.
- *Carta al homo ciberneticus*. Madrid, Edaf, 2003.
- AMIN, Samir. *Más allá del capitalismo senil*. El Viejo Topo, 2003.
- AA.VV. *Modos de hacer. Arte crítico, esfera pública y acción directa*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2001.
- AA.VV. *El movimiento antiglobalización en su laberinto*. Madrid, La Catarata, 2003.
- AA.VV. *Imaginación democrática y globalización*. Madrid, La Catarata, 2001.
- AA. VV. *Capitalismo cognitivo. Propiedad intelectual y creación colectiva*. Madrid, Traficantes de sueños, 2004.
- BAUMAN, Zygmunt. *La globalización. Consecuencias humanas* Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1999.
- *En busca de la política*. Méjico, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- BARBER, Benjamín R. *El imperio del miedo. Guerra, terrorismo y democracia*. Barcelona, Paidós, 2004.
- BLISSET, Luther. *Pánico en las redes*. Madrid, Literatura gris, 2000.
- BLISSET, Luther/BRÜNZELS, Sonja. *Manual de guerrilla de la comunicación*. Virús, 2000.
- COOPER, Richard N./LAYARD, Richard (eds.). *Qué nos depara el futuro. Perspectivas desde las ciencias sociales*. Madrid, Alianza, 2003.
- CROUCH, Colin. *Posdemocracia*. Madrid, Taurus, 2004.
- FERNÁNDEZ BUEY, Francisco. *Guía de la globalización alternativa*. Barcelona, Ed. B, 2004.
- FLYNN, Michael. *En el país de los ciegos*. Barcelona, Ed. B, 2004.
- GEORGE, Susan. *Otro mundo es posible si...* Barcelona, Icaria, 2003.
- NEGRI, Antonio. *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*. Barcelona, Paidós, 2004.
- KOSELLECK, Reinhart. *Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia, Pre-Textos, 2003.
- LOVINK, Geert. *Fibra oscura. Rastreado la cultura crítica de internet*. Madrid, Tecnos/Alianza, 2002.
- MALDONADO, Tomás *Lo real y lo virtual*. Barcelona, Gedisa, 1994.
- *Crítica de la razón informática*. Barcelona, Paidós, 1999.
- *Técnica y cultura. El debate alemán entre Bismarck y Weimar*. Buenos Aires, Infinito, 2002.
- MARÍ SÁEZ, Víctor (ed.). *La Red es de todos. Cuando los movimientos sociales se apropian de la Red*. Madrid, Editorial Popular, 2004.
- MEDDEB, Abdelwahab. *La enfermedad del Islam*. Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2003.
- MÉNDEZ RUBIO, Antonio. *La apuesta invisible. Cultura, globalización y crítica social*. Montesinos, 2003.
- MONBIOT, George. *La era del consenso. Manifiesto para un nuevo orden mundial*. Barcelona, Anagrama, 2004.
- RAMONET, Ignacio/CHAO, Ramón/WOZNIAK. *Abecedario (subjetivo) de la globalización*. Barcelona, Seix Barral, 2004.
- RODRÍGUEZ, Fundación (coords.). *Tester. Trabajo de nodos*. San Sebastián, Arteleku, 2004.
- SLOTERDIJK, Peter. *En el mismo barco. Ensayo sobre la hiperpolítica*. Madrid, Siruela, 1994.
- SUSTEIN, Cass R. *República.com*. Barcelona, Paidós, 2002.



The wall... shit. La mayoría de graffiti eran dignos de un retrete, pero había obras de arte a todo color, sobre ese lienzo kilométrico, gratuito y efímero. Exigían preparación y atrevimiento, pues el muro pertenecía a la República Democrática Alemana, que prohibía pintar en él.

POEMAS

Jesús Cabezas Jiménez

QUÉ LEJOS

*Qué lejos huye la mañana
Y la tarde del tiempo*

Manuel Carrasco
La imagen de tu vuelo

Qué lejos se fueron aquellos años,
cuando la casa olía a arroz con leche
y a canela. Cuando la luz del patio
estaba perfumada de azahar.
Cuando el paso del tiempo se medía
por el trajín del barrio, por la voz
del amero, o por el tañido
suave que venía del campanario...

Qué lejos se ha fugado la mañana.
Qué lejos se nos ha ido la tarde
Qué lejos se fueron aquellos días
en los que aprendimos a preguntarnos
cómo hacían los pájaros sus nidos.
Por qué escogían las ramas de un árbol.
O un frágil hueco bajo una teja.
Por qué, el entabacado de mi casa.
Qué lejos se fueron las largas tardes
en las que aprendimos a imitar
los círculos que hacían los vencejos
cuando cazaban sobre la placeta,
cuando los niños de entonces pensábamos
que estaban jugando al pilla pilla
libres y despreocupados del mundo
bajo la bóveda azul del estío...
¡Qué lejos huye todo! ¿A qué espacio
infinito se nos van los recuerdos?

La mañana sigue aparentemente
igual. Las cañas verdeamarillean,
crecidas y esbeltas, en este día,
como en un presagio de primavera.
En los ribazos del camino crecen
las mismas flores de siempre: los tréboles
húmedos y frescos, las vinagreras,
los pegajosos y las ortiguillas.
Las pajaricas siguen caminando
con la misma rapidez de aquel tiempo,
con la misma prisa. Y los gallicos
siguen volando entrecortadamente
como entonces, como siempre lo hicieron...
Todo parece igual. Y sin embargo,
todo está lejos. Todo permanece
intacto de como yo lo aprendí,
en aquellos días claros de infancia.
Y sin embargo, todo se encuentra
celoso y distantemente guardado
al refugio de los gélidos vientos,
en cierto lugar del que sólo yo
poseo la llave que abre sus puertas.
Y mi mente puede asomarse allí.
Mis ojos pueden ir a ese lugar.
Y regresar. Y volver a soñar
con la vida, con la naturaleza,
o con las formas de vivir el tiempo,
o de disfrutarlo, o de aprehenderlo.
De sentirlo tan pegado a mi cuerpo,
como una lapa se adhiere a una roca.

¡Qué lejos huye el tiempo, aquel tiempo!
Pero qué cerca lo siento de mí.
¡Qué cerca, qué gustosamente cerca...!

De Camino de las cañas, 1992

PODRÉIS

*¿Por qué me desenterraste
del mar?*

Rafael Alberti

Marinero en tierra

Podréis arrancarme del lugar donde habito,
desbridar las amarras que me unen
a este paisaje de sol y de luz.
Podréis taparme, si queréis, los ojos y los oídos
para que no pueda contemplarlos...
Pero la mañana será siempre
soleada y luminosa,
porque la mañana mora en mí,
forma parte de mis tejidos y de mi ser.
Es mi mirada la mañana,
mi mirada y mi hálito.
Podréis desenterrarme del mar donde crecí,
y llevarme, tierra adentro,
más allá de las cordilleras,
hacia los páramos yermos del interior,
donde no pueda verlo ni olerlo...
Pero no podréis impedir que lo presienta,
que sus olas se rompan y suenen en mis oídos,
que su olor me acompañe a todas partes
porque forma, desde hace ya mucho tiempo,
parte de mi cuerpo, esencia de mis humores,
sudor mío, calina de mis tegumentos.
Podréis desgarrarme de la calle donde nací,
obligarme a que viva el resto de mis días
confinado entre cuatro paredes,
solo, apartado de todo, lejos del mundo...

Pero mi calle seguirá siendo mi brújula
y mi brújula, mi rumbo.
Y tomaré el rumbo que mi instinto me dicte,
como un pájaro intuye
el vuelo que debe seguir
en cada momento.
Y llevaré mi calle conmigo
por dondequiera que vaya
con mi forma de ser,
con mi forma de sentir,
con la forma de expresarme,
Llevaré mi calle en volandas
por todos los lugares donde arribe,
porque mi calle, también soy yo,
porque yo, también soy mi calle.
Porque formamos una simbiosis indivisible,
ella y yo, yo y ella,
desde el comienzo de los tiempos.

De Camino de las cañas, 1992

TU SOLEDAD, ABRIL,
TODO LO LLENA

La tarde suspendía golondrinas

Paul Éluard

Capital del dolor

Yo no sé si será
la llegada sutil
de la primavera, la soledad
que sólo se percibe
cuando se está de vela
o la oscura realidad de tu ausencia.
Ya no sé qué será.
Si todas estas cosas por igual
o sólo alguna de ellas
haciéndose pasar
por todas las demás.
Lo único que sé
es que tu soledad,
abril, todo lo llena.
Y que tu luz, abril,
vuelve a cegar mis ojos,
insiste, sí, en desmadejar mi cuerpo
como en aquellos días
cuando empecé a cantar
soledades y ausencias.
Por eso cuando apareces pintando de luz
la primavera blanca
y el aire se hace cálido
y la tarde suspende golondrinas
y pulula de insectos,
no sé qué me pasa, qué me sucede,
que me pongo triste, me siento solo
como un soldado en mitad de la jungla,
como un profeta en mitad del desierto,
y sólo tú ocupas mi pensamiento,
sólo tú eres capaz
de apagar las brasas de mis desvelos,
la angustia de mis sueños,
la terrible sinrazón de esta tarde
moldeada de luminosidad
y de un lóbrego incierto.
Solamente tú, y tu dulce recuerdo,
abril, temido abril, soñado abril.../

De Pequeñas Verdades, 2003

PERDONADME

Perdonadme si a veces me olvido
de compartir vuestra carga.
Si intencionadamente reniego de hacerlo.
Si me visto de limpio
los domingos y fiestas de guardar.
Perdonadme si me veis ir,
solitario, a soñar frente al mar.
Si notáis que lloro en silencio.
Que hablo a solas.
Que mascullo.
Que maldigo.
Que me trago la hiel amarga.
Que hago de tripas corazón.

Perdonadme si no acierto a explicarme.
Si no lográis entenderme.
Si dudo, si vacilo, si tomo
veredas que no conducen
a ninguna parte.

Si un miedo indefinible y frío
se apodera de mis vísceras.

Perdonadme.
Perdóname tú, que posees
la sana nobleza de hacerlo.

Perdonadme si construyo frases
que escuecen en vuestros oídos.
Si hago un comentario a destiempo.
Si arremeto con vuestras creencias.
Si adopto un tono impertinente.
Si mis pobres versos no os dicen nada,
absolutamente nada.

Perdonadme.

De A voz en Grito, 1994



CUATRO POEMAS DE PHILIPPE JACCOTTET

(Selección y traducción de Fernando Romera)

MARS

Voici sans doute les dernières neiges sur les versants nord et ouest des montagnes, sous le ciel qui se réchauffe presque trop vite; il me semble cette année que je les regretterai, et je voudrais les retenir. Elles vont fondre, imprégner d'eau froide les prés pauvres de ces pentes sans arbres; devenir ruissellement sonore ici et là dans les champs, les herbes encore jaunes, la paille. Chose elle aussi qui émerveille, mais j'aurais voulu plus longtemps garder l'autre, l'aérienne lessive passée au bleu, les tendres miroirs sans brillant, les fuyantes hermines. J'aurais voulu m'en éclairer encore, y abreuver mes yeux.

MARZO

He aquí sin duda las últimas nieves sobre las laderas norte y oeste de las montañas,
bajo el cielo que se recalienta aprisa casi en demasía; me parece que este año voy a echarlas en falta. Quisiera retenerlas. Se fundirán, impregnarán de agua fría los prados pobres de estas pendientes sin árboles; se volverán un chorro sonoro, acá y allá en los campos, tiernas aún las hierbas, la paja. Cosa esta también que maravilla, pero habría querido guardar un tiempo más la otra, la limpia colada aérea pasada de azul, los tiernos espejos sin brillantez, los huidizos armiños. Hubiera querido iluminarme aún de ello, abreviar allí mis ojos.

VIATIQUE

Oiseau sorti de la forge

Dans la poussière de l'après-midi
dans l'odeur du fumier
dans la lumière de la place

Puisses-tu seulement
l'avoir vu sans le comprendre
avant de changer de village

N'était-ce pas
l'indestructible?

VIÁTICO

Ave salida de la fragua
en la polvareda de la tarde
en el olor a estiércol
en la luz del lugar

Quizá sólo lo hubieras
visto sin comprenderlo
antes de mudarte de ciudad

¿No era
lo indestructible?

Derrière la fenêtre dont on a blanchi le cadre
(contre les mouches, contre les fantômes),
une tête chenue de vieil homme se penche
sur une lettre, ou les nouvelles du pays.
Le lierre sombre croît contre le mur.

Gardez-le, lierre et chaux, du vent de l'aube,
des nuits trop longues et de l'autre, éternelle.

Tras la ventana de marco enjalbegado
(contra las moscas, contra los fantasmas)
se inclina sobre una carta o sobre las noticias
del lugar, la cabeza canosa de un anciano.
La yedra oscura crece sobre el muro.

Cuidadlo, yedra y cal, del viento del amanecer,
de las noches muy largas y de la otra, eterna.



Trop d'astres, cet été, Monsieur le Maître,
trop d'amis atterrés,
trop de rébus.

Je me sens devenir de plus en plus ignare
avec le temps
et finirai bientôt imbécile dans les ronciers,

Explique-toi enfin, Maître évasif!

Pour réponse, au bord du chemin:

séneçon, berce, chicorée.

Demasiados astros, este verano, Señor Maestro,
demasiados amigos aterrados,
demasiado jeroglífico.

Siento que con el tiempo
me vuelvo más ignorante cada día
y pronto acabaré muy tonto en los zarzales,

Explícate, por fin, Maestro evasivo!

Por respuesta, al borde del camino:

hierbacana, acanto, achicoria

YUSTE EN LA POESÍA DE ÁLVARO VALVERDE

Cementerio alemán, Yuste

TIENE la muerte una medida exacta.
En línea, los túmulos recuerdan
los nombres y las fechas de los héroes.
La edad ignora cuándo
podría haber llegado el dulce fruto
final de la derrota.

Nada preserva, en cambio, la memoria
de aquellos que cayeron en combate.
Sus rostros son anónimos. Sus vidas,
hermosas y lejanas como el sueño
que habita las ciudades que dejaron.

Nos trae a este lugar una costumbre
de ausencia y de sosiego.
Hacia el sur, bajo el muro,
duermen viñas caídas
y a la sombra sin sombra de los viejos olivos
el silencio es solemne.
Con las últimas luces, la mirada se pierde,
luminosa de eterno.

De *Una oculta razón*

Yuste

A Juan Manuel Rozas, *in memoriam*

De la foresta el linde, ¿quién acierta?
La tarde es un elogio de la sombra
que fluye transparente de eucaliptos.
Así, río de aire, red de ramas, sola
sonoridad de otra presencia
desde las apariencias nos descubre
su condición resuelta de espejismo.

De *Sombra de la memoria*

Fuente de Yuste

Fulgen al sol monedas que simulan moverse
por efecto del agua que señala verdosa
el fondo de la fuente.

Con un gesto mecánico, humedezco las manos.
Bailan juntos dos rostros.

Se abre empero el resorte
que desvela el recuerdo. La memoria ejercita
su medida estrategia y propone de súbito
devolvernos el tiempo.

Convertimos entonces la mirada en deseo
y su imagen da forma a una oscura presencia;
no por cierta, sabida.

Somos otros; los mismos. Confusión
o condena del que mira —ignorando—
a través de un espejo.

De *Ensayando círculos*



CARLOS V, YUSTE

Sé bien a qué he venido
hasta este lugar.

Su hermosura es inhóspita;
su ubicación, remota.

Es imposible concebir
que ahí fuera exista
el imperio que todos
me atribuyen.

No llegan a estos muros
los ruidos de la guerra,
ni se ven flamear
sobre el campo de batalla
jirones de banderas,
ni huelo ese olor acre
de lo que se corrompe
entre las ruinas.

Vengo hasta aquí
sin pertrechos apenas,
vencido y desarmado,
pero con la pesada carga
del recuerdo.

Por toda patria, este jardín.
Mis fronteras son ya
las de este claustro
y mis océanos
las aguas sosegadas
de este estanque.

Soy ante la muerte
un muerto más,
abatido entre escombros
como un viejo reino.

Sobre la mesa,
los mapas, los relojes;
esos emblemas
precarios —por humanos—
de lo que es el espacio
y es el tiempo.

De Mecánica terrestre

NO es en lo escondido
donde gravita el ser
de este lugar.

Ni en lo remoto,
aunque lejos esté
de cualquier sitio.

Tampoco en lo apacible
por más que su sosiego
sea incluso proverbial.

No lo es al menos
en estas tres virtudes.
No sólo en ellas,
por junto o divididas.

Retirados, serenos, silenciosos
hay muchos más parajes
y ninguno le iguala en su rareza.

Tal vez aquí radique la sustancia
que esconde este refugio:
en la imposible descripción de lo que es;
de lo que siendo, significa.

Uno llega otra vez, después de tantas,
y un algo indefinible le transporta
a un espacio que no es
sino una atmósfera.

Ahora, en el otoño, saturada
del ocre de los árboles
y el agua de la lluvia.

Ni fuera, en los jardines,
ni dentro, en las estancias,
el viajero descubre lo que busca.

Tan incierta es su alma.
Tan secreta.

(Yuste)
(Poema inédito)



POEMAS

Beatrijs Van Craenenbroeck

(Traducción de Elia Maqueda López y Eva Fernández Álvarez)

Memory

You're fresh in my memory
Between a few points of rest
And a thin exclamation mark

While time goes down the drain
Interrogating my every piece of skin and bone

And «almost» is the feeling
that yet has no name
that sinks

like imagination older than death
like strange echos older than love

and again and again
and all over
you will be absent

Poetry now Anthology,
Dum Laoghaire Rathdown, Dublin, 1997

Music box

The world opens up
like a music box
now and then

And me a child
that stills knows how to smile
at the first Spring wind
that forgets somebody
broke the edge of her bluest wings
somebody else stole
the burning light from her eyes

I rustle and I sing
trying to block the wind
to split the sunlight

and keep the music box open
as long as possible
for when it closes
my eyes become rain
for ever and ever.

Poetry now Anthology,
Dum Laoghaire Rathdown, Dublin, 1998

Recuerdo

Estás vivo en mi recuerdo
entre unos puntos de sosiego
y una suave exclamación

mientras el tiempo se va por el sumidero
cuestionando cada pedazo de mi pellejo, de mis huesos

y «casi» es el sentimiento
para el cual nombre aún no tengo
que se hunde

como la imaginación más antigua que la muerte
como un extraño eco más antiguo que el amor

y una vez, y otra vez
y en todo lugar
estarás ausente.

Poetry now Anthology,
Dum Laoghaire Rathdown, Dublin, 1997

Caja de música

El mundo se abre
como una caja de música
una y otra vez

Y yo, una pequeña
que todavía sabe sonreír
con el primer viento de primavera
que a alguien no recuerda
rompió el extremo de sus alas más azules
y otro robó
la luz ardiente de sus ojos.

Me agito y canto
tratando de evitar que el viento
melle la luz del sol

y mantengo abierta la caja de música
todo lo posible
pues cuando se cierre
mis ojos serán lluvia
para siempre jamás.

Poetry now Anthology,
Dum Laoghaire Rathdown, Dublin, 1998

The impalpable light

Traces of a smell of dark blue sea
and evening sun gilding chalkwhite
they pattern their way to be
two women in their own dreamnight.

two that are one as dual things are
eyes move around the open door
and they are near as they are far
their unseen eyes I am looking for

with faithful souls children of time
the deeper the gaze the fairer the vision
the impalpable light impalpable divine
bears all the seeds of truth and illusion

no universe will go on without them
heavens would be incomplete things
as they are symbols my words are like them
those two for whom the gold bell rings.

Poetry now Anthology,
Dum Laoghaire Rathdown, Dublin, 2000

The end

It's like walking on water
fluttering like a lost soul
through the unpeopled darkness
feeling the light weight of wings

the end is cool
but doesn't pain me.

I feel wise like
the light of the moon
and I make no noise

nobody will be able
to close the doors and
lock them behind
the shape of our song

owners of half a globe
you and me
overshadowing each other

and all we have
we have forever

Poetry now Anthology,
Dum Laoghaire Rathdown, Dublin, 1997

La luz impalpable

Rastros de aroma a mar azul intenso
y sol de atardecer de un dorado blanco calizo
moldean sus caminos para ser
dos mujeres en su propia noche de ensueño.

Dos que son una como lo son las cosas dobles
ojos recorren la puerta abierta
tan pronto están lejos como están cerca
sus ocultos ojos son lo que yo busco.

Con almas leales, niños del tiempo
a mirada más intensa, más acertada impresión
la luz impalpable, ese divino impalpable
porta cada semilla de verdad e ilusión.

No habrá universo que avance sin ellas
los cielos serán partes incompletas
ya que son símbolos, mis palabras serán como ellas
esas dos por quienes la campana de oro suena.

Poetry now Anthology,
Dum Laoghaire Rathdown, Dublin, 2000

El fin

Es como caminar sobre el agua
revoloteando como un alma perdida
a través de la desierta oscuridad
sintiendo el leve peso de las alas

el fin es frío
pero no me hace daño

Me siento sabia
como la luz de la luna
no hago ruido

nadie conseguirá
cerrar las puertas y
echar la llave dejando tras de sí
la forma de nuestra canción

dueños de la mitad del globo
tú y yo
eclipsándonos el uno al otro

y todo lo que tenemos
lo tenemos para siempre.

Poetry now Anthology,
Dum Laoghaire Rathdown, Dublin, 1997

CARTA

De Miguel Hernández a Pablo Neruda
Fecha en Madrid, 8 de septiembre de 1938. Inédita

Presentación

Pablo Neruda escribió en 1974 en sus *Memorias*¹: «El recuerdo de Miguel Hernández no puede escapárseme de las raíces del corazón». Habían pasado ya 35 años desde la muerte del poeta español y su amigo chileno seguía recordándole. «En mis años de poeta, y de poeta errante, puedo afirmar que la vida no me ha dado contemplar un fenómeno igual de vocación y de sabiduría eléctrica verbal». Se habían conocido en la España de los años 30, donde Neruda lo vio transformarse, de pastor de cabras en «verbo militante». Fueron los días de *Caballo verde para la Poesía*, revista auspiciada por el poeta e impresor Manuel Altolaguirre y dirigida por Pablo Neruda, en la que aparecerían también versos de Miguel Hernández («¿Hará la revista? ¿Me llamará generosamente a su lado?», le preguntaba por carta Miguel a Pablo en diciembre de 1934)², y que reunió, en sus cinco números, pues el sexto «debía aparecer el 19 de julio de 1936», a nombres como Lorca, Cernuda o Aleixandre, entre otros muchos.

Miguel Hernández fue detenido al final de la Guerra Civil, en mayo de 1939, y trasladado en 1941 a la cárcel de Alicante donde moriría poco después. «El ruiseñor no soportó el cautiverio», escribiría Neruda tras comentar que la embajada chilena le negó asilo al final de la guerra³. Años antes, en enero de 1935,

Miguel Hernández había enviado a Neruda una hermosa carta en la que se dolía por la muerte de Ramón, el pájaro de Neruda: «Los Pájaros que son verdaderos pájaros —comenzaba aquella carta— no saben ser domésticos...»⁴. Cuatro años y medio después, llevando ya él enjaulado unas semanas en la cárcel en Madrid, escribiría Miguel a Pablo otra carta en la que le urge a hacer «todo cuanto esté en tu mano por conseguir mi salida de España y el arribo a tu tierra en el más breve espacio de tiempo posible»⁵. Pese a lo desesperado de la situación, este deseado viaje a la tierra natal de su querido Pablo no era nuevo, como puede verse en la carta que aquí presentamos, con la que el poeta acompaña el envío a Pablo Neruda de su libro recién publicado *Viento del Pueblo*.

Asunción Escribano

Notas

¹ Confieso que he vivido. *Memorias*. Barcelona, Seix Barral, 1980. A esta edición pertenecen las citas de Neruda de esta presentación.

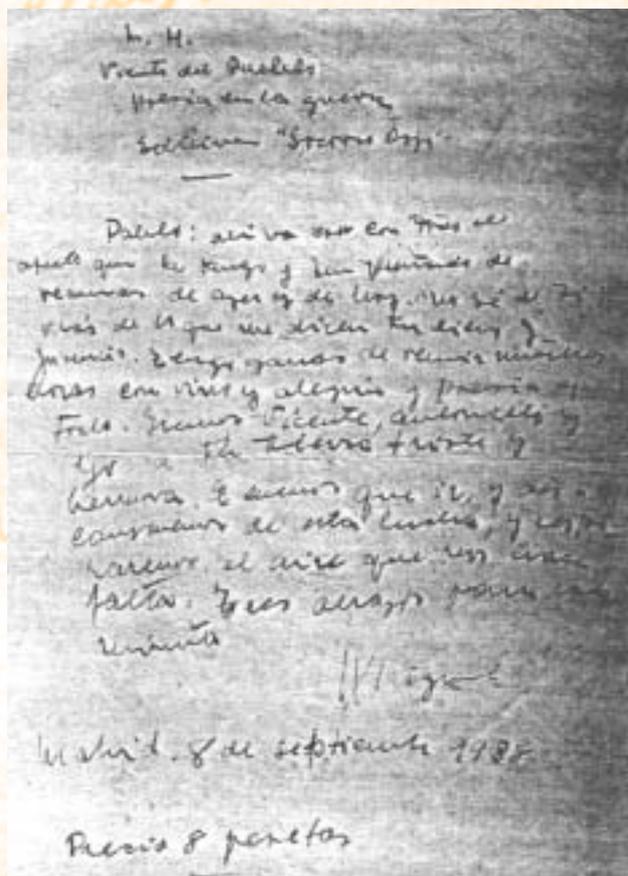
² Miguel HERNÁNDEZ, *Obra completa*. III Prosas. Correspondencia. Ed. crítica de Agustín Sánchez Vidal y José Carlos Rovira con la col. de Carmen Alemany. Madrid, Espasa Calpe, 1992, p. 2328.

³ Pablo NERUDA, *op. cit.*, p. 175.

⁴ *Ibidem*, p. 2330.

⁵ *Ibidem*, p. 2548.

(Transcripción)



M. H.
Viento del Pueblo
Poesía en la guerra
Ediciones "Socorro Rojo"

Pablo: ahí va ésta con todo el afecto que te tengo y un puñado de recuerdos de ayer y de hoy. No sé de ti más de lo que me dicen tu libro y Juvencio. Tengo ganas de reunir nuestras horas con vino y alegría y poesía y todo. Iremos Vicente, Antonillo y yo a tu tierra triste y hermana. Tenemos que ir, y descansaremos de esta lucha, y respiraremos el aire que nos hace falta. Tres abrazos para cada minuto.

Miguel
Madrid, 8 de Septiembre de 1938

Precio 8 pesetas

© Herederos de Miguel Hernández

VINGT-HUIT SIÈCLES D'EUROPE
Y LES CHANCES DE L'EUROPE

de Denis de Rougemont

Denis DE ROUGEMONT (1961): *Tres milenios de Europa. La conciencia europea a través de los textos. De Hesíodo a nuestro tiempo*. Traducción de Fernando Vela. Madrid: Revista de Occidente, 1963, 418 pp.

Denis DE ROUGEMONT (1962): *Europa como probabilidad*. Traducción de Emilio Artacho. Madrid: Taurus, 1964, 112 pp.

Lo que hace a los clásicos es el valor imperecedero de sus obras y en el caso de los textos, lo que permite que un escrito se convierta en clásico es que quien lo lea años después de haber sido escrito, obtenga de él una respuesta a su sentir y vivir cotidiano, sin percibir apenas que está leyendo una obra ajena al tiempo histórico en que es leída y a las circunstancias vitales del lector. Es, en este sentido, en el que podemos decir que, claramente, Denis de Rougemont es uno de los clásicos del europeísmo, pues sus palabras de hace medio siglo siguen teniendo plena vigencia en relación con una Unión Europea que hoy lleva ya cinco décadas de vida oficial.

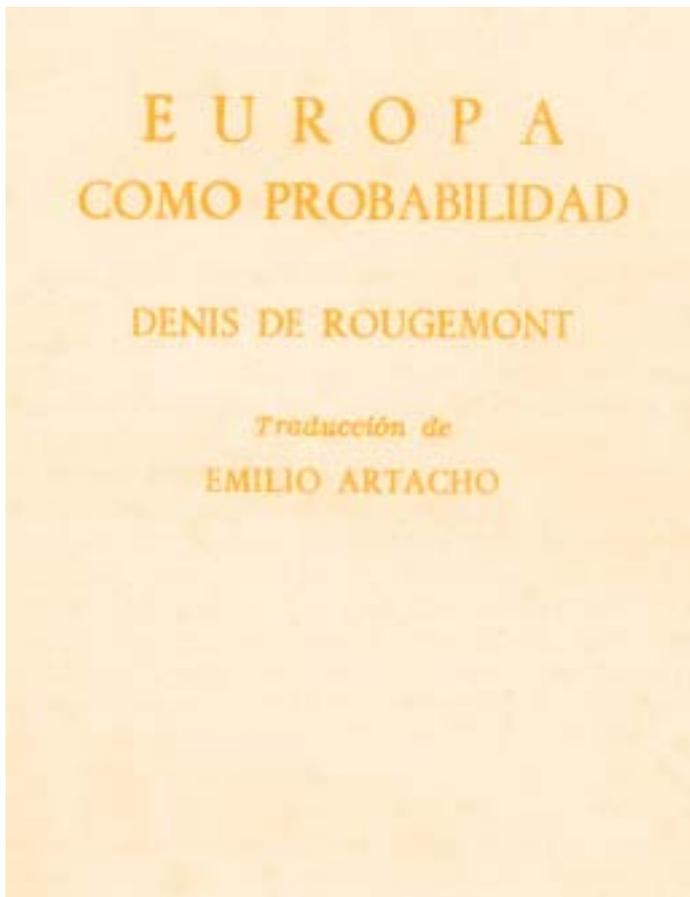
Suizo de nacimiento y europeo de vocación, nació en 1906 y murió en 1985. Cercano a escritores como Mounier (colaboró en las publicaciones *Esprit* y *Ordre Nouveau*), en 1950 fundó en Ginebra el Centro Europeo de la Cultura. En todo momento estuvo en el epicentro del europeísmo de su época y entre sus obras más célebres, además de las que analizaremos, se encuentran *L'amour et l'Occident* (1939), *La Suisse, ou l'histoire d'un peuple hereux* (1965) o *Lettre ouverte aux Européens* (1970). Fue uno de los pensadores que, fogueados con la metralla intelectual y moral que supuso la II Guerra Mundial, surgió de las cenizas europeas con la clara y firme idea de la necesidad de crear una Europa unida con el fin de evitar que la guerra volviera a asolar, por tercera vez en el plazo de unas décadas, el planeta: «la paz europea –escribió en *Europa como probabilidad*– es la viga maestra de la paz mundial». Es esta seguridad la que debió de contribuir en gran medida a cimentar y consolidar la fe en el proyecto europeo que mostraron tanto Rougemont como otros europeístas de su generación. Él mismo inicia *Europa como probabilidad* remarcando esta idea:

Quisiera hablarles de Europa no como de una causa que haya que defender o de una patria más amplia que haya que alabar, sino como una *aventura decisiva para toda la humanidad*.

Interesa resaltar que no se trataba de una excepción sino de un clamor en toda Europa. Sólo unos años antes, tras dos guerras cuyo horror ni siquiera acertaremos a intuir quienes no las vivimos, un griego italianizado había avisado, en 1944, de que «Europa crece y se desarrolla para ser en el mundo lo que los Balcanes han sido hasta ahora en el seno de Europa». Y concluía preguntándose: «¿Hay una voluntad suicida más explícita?»¹. En 1947 Mounier, en *Esprit*, lo expresaba con toda claridad:

Hay que despertar a los pueblos de Europa de esta muerte pasiva. Desde hace tres años, Europa no sabe dónde encontrarse a sí misma. Tiene una razón de aquí en adelante. La primera vocación de Europa es hacer que no estalle la tercera guerra mundial².

En este sentido, es fácil convenir que resultaría difícil hallar una generación más europeísta o pro-europea que aquella y, no en vano, a sus miembros correspondió la tarea de poner en marcha la nueva concepción de la Europa que entraba en la segunda mitad del siglo XX. De entre sus numerosas obras, dos son las que ocuparán ahora nuestra atención aquí para analizar su figura: *Tres milenios de Europa. La conciencia europea a través de los textos. De Hesíodo a nuestro tiempo*, publicada en París en 1961, y *Europa como probabilidad*, fruto de una serie de conferencias dadas en la universidad de Ginebra y publicadas, en 1962, en la ciudad suiza de Neuchâtel. Un año después de sus ediciones originales eran, ambas obras, traducidas al español por dos editoriales tan representativas y en clara sintonía con lo que ocurría más allá de los Pirineos, como Revista de Occidente y la ya mítica Taurus de Jesús Aguirre. En cuanto a la primera, *Tres milenios de Europa*, es un verdadero compendio de cuanto sobre Europa han reflexionado los pensadores y filósofos del continente a lo largo de casi 3.000 años; bajo un criterio estrictamente cronológico, Rougemont la dividió en siete partes, a saber: de Hesíodo a Carlomagno; de Pierre du Bois al abad de Saint-Pierre; de Leibniz a Condorcet; de Kant a Hegel; de Mazzini a Georges



Sorel; de Spengler a Ortega, y por último, y con un gran salto cualitativo, de la unidad cultural a la unidad política.

Es importante resaltar el título de este último apartado porque, a diferencia del resto, y a pesar de hallarse constituido igualmente por el análisis de una serie de autores cuyas ideas sobre Europa constituyen el centro de atención de Rougemont, éste prefiere en este caso encarar el estudio de su época, la de su generación, como la recapitulación de toda la evolución anterior y el momento de llevar a cabo la transformación de la idea, pensada y arrastrada durante siglos, en acto.

Desde hace un tercio de siglo, la Europa intelectual [...] no ha cesado de interrogarse sobre sus verdaderos objetivos, sobre los que puede y debe dar a sus sueños y a su voluntad.

Texto a texto, autor tras autor, Rougemont va espigando cuanto relativo a la idea de Europa aparece en su civilización desde los orígenes mitológicos de su nombre hasta los albores del siglo XX en que toda una generación de intelectuales llame la atención sobre su decadencia y una idea que necesita pasar a la acción si no quiere acabar agostada entre las ruinas del siglo. Es entonces cuando comienza a plantearse ya en las esferas políticas el porvenir de esa idea; de todo esto dan buena cuenta las dos últimas partes del libro y, en este mismo sentido, la obra se completa con una serie de documentos que, bajo el título «Manifestos para la Unión europea (de 1922 a 1960)» pasan revista a la evolución de dicho concepto en la primera mitad del siglo pasado.

Rougemont enumera más de un centenar de autores de los que expone lo esencial de su concepto de Europa con la intención de justificar, ideológica e intelectualmente, el

proyecto político y económico que, en el momento de publicar su obra, ya estaba en marcha desde hacía una década. Supone Rougemont, desde esta perspectiva, uno de los bastiones esenciales de la construcción del edificio europeo en su aspecto teórico y, si otras figuras de la época, como Monnet o Adenauer por ejemplo, fueron actores directos de la obra que se estaba representando en la política europea, él contribuía entre bambalinas a preparar el decorado y crear una mentalidad favorable al proyectos europeo mediante la justificación erudita. La unión no era algo nuevo que se le hubiera ocurrido a una generación trastornada por los desastres de la guerra. La guerra en Europa, por el contrario, era un problema crónico que estaba tras los proyectos de unión, quiméricos unas veces, más coherentes y realistas otras, que habían propuesto intelectuales europeos durante siglos.

La Europa de Carlomagno frente al Islam o la del s. XVI frente a los turcos vieron en la unidad política el modo de acabar con la guerra. Es más, fue la consecución de la paz lo que llevaría a los pioneros, como el monje francés Émeric Crucé, allá por el siglo XVII a hablar de la idea de unión europea como realidad que había que concretar. A finales del s. XVII William Penn, cuáquero inglés creador del estado norteamericano de Pennsylvania, escribió su *Essay towards the Present and Future Peace of Europe* en el que, como nos dice Rougemont en *Tres milenios de Europa* manifestaba que

si los soberanos de Europa [...], se pusieran de acuerdo, por la misma razón que inclina a los hombres a la vida social, a saber, el amor de la paz y del orden, para encontrarse con sus delegados, en una Dieta general, un Estamento o Parlamento, establecer las reglas de justicia que han de observarse mutuamente por todos; para reunirse así todos los años [...]; para llevar ante esta soberana asamblea todas las diferencias pendientes [...]; entonces, ciertamente, Europa conseguiría por este medio la paz tan deseada por sus habitantes torturados, abrumados³.

El libro, a pesar de su importancia y densidad, no es exhaustivo, y faltan en él numerosas voces que en su tiempo reflexionaron sobre la idea de Europa. En cualquier caso, lo que el autor pretendía demostrar quedó suficientemente a la luz pues, junto al estudio de la evolución cronológica de la conciencia europea, que es el eje fundamental de *Tres milenios de Europa*, lo que Denis de Rougemont demostró a los europeos era que, a pesar de la sombría historia de guerras y odios que cualquiera que mirase atrás podía ver, Europa había ido constituyéndose, lenta pero irrenunciablemente, como un todo cada vez más cohesionado. «Más tarde o más temprano –había escrito el citado Savinio en 1944– Europa, aun sin darse cuenta de ello, se formará»⁴. Ambas ideas se destilan, con mayor claridad incluso, en el conjunto de conferencias que Rougemont tituló *Europa como probabilidad* y que son una continuación o epílogo condensado de su obra anterior.

Precisamente esa formación inevitable de la que hablaba Savinio había tenido a lo largo de la historia, para el suizo, tres elementos o motores fundamentales: la vitalidad, la voluntad y la vocación. En la suma de estos factores radicaría la probabilidad de un futuro que contrarrestara al mismo tiempo la inferioridad política de los Estados europeos y el mundo bipolar que la Guerra Fría había institucionalizado. En síntesis, el desarrollo sería el que sigue: Europa es plural y su pluralidad enriquece con sus tensiones el potencial que

ha hecho de ella lo que ha sido a lo largo de la historia: es lo que Rougemont denomina el «dinamismo europeo». En esa pluralidad radica asimismo para el autor, y esto es una deuda con su tiempo, la contribución europea al ecumenismo. Sin embargo, la pregunta, retórica claro está, que se hace Rougemont es si Europa quiere vivir o no. Ya en *Tres milenios de Europa* había manifestado que la base de la unión federal se encontraba en esa «unidad en la diversidad», pero es necesario que lo que es conciencia sea también acto. De ahí que, para él, «la voluntad de vivir de Europa significa, en la práctica, *voluntad de unirse*». Así, por último, alejándose de los extremos que supondría la mera alianza entre los Estados europeos, por un lado, y la integración total de los mismos, por otro, la vocación de Europa sería, para Rougemont, «ofrecer al mundo nuevo el ejemplo conseguido de una gran Federación».

Enlaza de este modo *Europa como probabilidad* con las tesis generales con las que Rougemont había encabezado *Tres milenios de Europa*: la primera que «Europa es mucho más antigua que sus naciones»; segunda, que la función de Europa es «universalizante» a lo largo de la historia, y «sigue siendo responsable de una vocación mundial, que no podrá sostener más que federando sus fuerzas»; en tercer lugar, la ya mencionada antigüedad de la idea de Europa y, por último, el hecho evidente de que de nada sirve hablar de Europa si no se hace: «el verdadero medio de definirla es construirla». El análisis de *Europa como probabilidad* nos convence del acierto y la clarividencia de este autor en lo concerniente al futuro de la Europa unida. El desconocimiento y la lejanía de la historia pasada hacen creer con frecuencia a los hombres que las raíces del presente son más cortas de lo que realmente son. Ocurre así con la historia de Europa como entidad política y, aunque muchas de las referencias de Rougemont se hundan en la bruma de la Antigüedad, no puede por menos dejar de pensarse que existe un hilo que atraviesa las épocas haciendo de la idea de Europa algo más que una mera alusión al paisaje.

Por esa razón conviene hoy recordar el pensamiento de Rougemont y de su generación. Ellos se esforzaron en un trabajo hercúleo cuando sólo había un siniestro pasado en el que hablar de Europa era, sobre todo, una quimera necesitada de olvido y perdón. Es paradójico cómo en nuestra época vuelven a salir a la superficie determinados odios intereuropeos. Precisamente, el desinterés por la cuestión europea demuestra un nacionalismo de corte estatal que olvida una idea que ya hemos resaltado, la de que Europa es mucho más antigua que sus naciones. Algo que nunca deberíamos perder de vista las generaciones actuales.

Cita Rougemont, en las últimas páginas de *Tres milenios de Europa*, al historiador Christopher Dawson quien decía, en 1932, que la unión política europea implica la existencia de una «conciencia europea común». Sólo un par de años después el historiador de la cultura Paul Hazard iba a publicar un libro memorable, *La crisis de la conciencia europea*, donde analizaba las transformaciones habidas en la forma de pensar entre los europeos en el paso del siglo XVII al XVIII, y en el que escribía lo siguiente impregnado, evidentemente, del europeísmo optimista y esperanzado de aquellos años:

Dividida contra sí misma cuanto se quiera, Europa se transforma en cuanto se la opone a los continentes que ha sabido dominar y que vencería de nuevo si fuera menester. En el espíritu de sus pueblos permanece el recuerdo de las navegaciones heroicas, de los descubrimientos, de los galeones cargados de oro, de las banderas gloriosas que se han plantado sobre las ruinas de los imperios salvajes⁵.

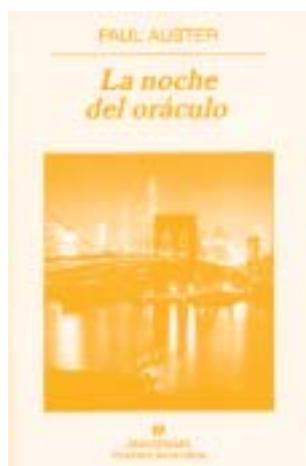
Ésta es, sin duda alguna, la conciencia europea que en las primeras décadas del siglo XX llevó a cabo una transformación intelectual sobre la forma de concebir Europa y la necesidad urgente de eliminar la guerra como motor de la historia en el continente. Así se gestó la realidad política que vivimos hoy construyéndola día a día. Ha sido Bergier, otro suizo como Rougemont, quien ha manifestado que hoy «l'Europe n'est plus une simple donnée naturelle, mais le produit d'efforts successifs, donc d'une conscience. Pour qu'elle devienne ce qu'elle est, il a fallu siècle après siècle qu'elle fût prise en compte par les acteurs de son histoire»⁶. Es dicha conciencia de lo que se ha sido, en definitiva, lo que hace que se supere lo meramente geográfico, como dice Bergier. O, esta vez con palabras del propio Rougemont, «Europa sin cultura no es más que un cabo de Asia». Hubo en el siglo pasado una generación de intelectuales que pensaron Europa desde la responsabilidad de quienes han de decidir sobre un futuro que se antoja oscuro. Quizás el tiempo les dé la razón y veamos que, en cierto modo, redimieron para la Historia a los europeos de la primera mitad del siglo XX. Denis de Rougemont fue uno de aquéllos.

Notas

- ¹ Alberto SAVINIO, *El destino de Europa*. Barcelona, Bruzguera, 1984, p. 88.
- ² Emmanuel MOUNIER, *Obras completas*, vol. IV. Salamanca, Sígueme, 1988, p. 288.
- ³ Citado en *Tres milenios de Europa*, op. cit., p. 109.
- ⁴ Alberto SAVINIO, op. cit., p. 124.
- ⁵ Paul HAZARD, *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*. Madrid, Alianza, 1988, p. 366.
- ⁶ Jean-François BERGIER, *Europe et les Suisses. Impertinences d'un historien*. Genève, Zoé, 1992, p. 46.



Revista de Occidente
Madrid



Un mundo hermético

Paul AUSTER. *La noche del oráculo*. Traducción de Benito Gómez Ibáñez. Barcelona, Anagrama, 2004, 257 pp.

Hay autores de rara filiación cuya estirpe tiene que ver con su condición anfibia, a caballo entre la realidad y la ficción, entre el duermevela y la vigilia, entre el ensueño y la experimentación, autores con los que se bucea sin los aparejos de la inmersión, de golpe, en tromba, impelidos por una fuerza suave pero irresistible. Autores que arrastran sutilmente hacia un mundo propio, irreversible y contundente, del que, cuando el lector se quiere dar cuenta, es difícil sustraerse sin romper con el encantamiento que toda ficción busca provocar, unas veces mediante la coherencia, otras mediante la rupturas del continuo que la lógica persigue restablecer. El universo de Paul Auster pertenece a esa tradición, a la de la creación autónoma, en precario equilibrio sobre la praxis de los sentidos, desprovista de significaciones precisas y simultáneamente trufadas de ellas, un universo que, desde la primera línea se convierte en una máquina de significados, en un desencadenante de verdades inexistentes pero agueridas. La escritura, como la muerte, es siempre un acto solitario, en el que el aislamiento insondable del artista concita la generación de un universo reproducido en sus coincidencias y relaciones, articulado en virtud de un principio de causalidad ignoto fuera de la mente y del acto creativo. Buscar esa homogeneidad de acciones paralelas, aparentemente azarosas, es mistificar la existencia, pero también justificarla y proporcionarle un hálito de esperanza, la ilusión de que efectivamente el demiurgo trabaja en un cuarto aislado combinando los acontecimientos que balizan nuestras vidas. Quizá el poeta tan sólo contemple absorto la pared de su cubículo hipnotizado ante la fascinación de ese crepitar efímero de aspiraciones y convulsiones que es la vida. La metáfora de la habitación es un motivo recurrente en la obra de Auster. En todas sus obras encontramos una apelación permanente a la soledad, al aislamiento del autor, inmerso en su mundo

particular pero estrechamente conectado a éste, puesto que la habitación, cualquier habitación, como las mónadas leibnizianas, constituye una encarnación simbólica y referencial del universo. El hombre ensimismado, constituye la cifra y resumen del ser que, como un proyección interna, vislumbra en su interior la topografía de su existencia. Desde la Trilogía de Nueva York (*La habitación cerrada*, *La ciudad de Cristal*, *Fantasmas*) la habitación constituye el ámbito infranqueable y acabado en el que se desarrolla la experiencia del protagonista como observador y observado, en un estado de inmovilidad en el que la palabra es el instrumento que sugiere los desplazamientos a través de la experiencia particular y ajena, permitiendo retrotraerse a las fuentes originales de la existencia en las que la persona es un color que se va definiendo a través de la contemplación en el espejo, real o imaginario, de la conciencia externa.

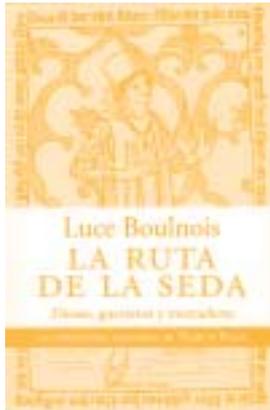
Toda la obra de Auster parece la persecución en pos de un cierre definitivo del círculo a través de la hipóstasis de varias personalidades en las que el progresivo desvanecimiento de unas va siendo ocupado por la aparición de otras, que ocupan el vacío físico e intelectual, que absorben más bien, en su repliegue hacia la realidad esencial y última en el ámbito de la habitación, el lugar que va dejando su antecesora.

Azar, aislamiento, desarraigo, reiteradamente articulando una escritura sin automatismos, recurrente pero siempre novedosa. La tensión irreductible entre la inmovilidad y la renuncia, el ostracismo y la tentación del entorno, como ocurre con el protagonista de la penúltima novela de Auster, *El libro de las Ilusiones*, quien tras haber perdido a su familia en un accidente de aviación, recurre a la escritura como redención y refugio, pero escritura de la nada, sobre la nada, recuperando la vida de un actor de cine mudo, olvidado, invisible, misteriosamente desaparecido después de una breve pero intensa actividad, un personaje irrelevante pero que va adquiriendo fuerza a través de la cadena de acontecimientos que el azar desata.

Estallido del azar, precipitado de derrotas, alambique de la imaginación desbocada, Auster nos conduce del cero al infinito en un viaje sin concesiones. Un periplo que retoma en su última obra, *La noche del oráculo*, donde de nuevo la soledad, la desmemoria, la perplejidad ante el hecho de existir, ante el fatum clásico o el destino, reaparecen bajo la cobertura de Sidney Orr, un escritor que se recupera de una enfermedad, misteriosa y acechante, exponente acendrado de la contradictoria condición de voluntarismo e impotencia en que se debaten muchos de los personajes de Auster. De nuevo las obsesiones de soledad (el autor elabora una novela en la que el protagonista se ve confinado en un cuarto herméticamente cerrado sin posibilidades de redención), color (el cuaderno en el que escribe, comprado en una librería de enigmático dueño y nom-

bre, *El Palacio de Papel*, de un azul intenso), aislamiento (su difícil relación con el entorno), reaparecen con toda la fuerza expresiva que los años, la experiencia y sabiduría le van confiriendo a este excelente autor. Las estrechas e íntimas relaciones entre la introspección y la imaginación no podían haber encontrado mejor envoltorio.

José Antonio Cordón



La ruta de la seda: un camino de civilización

Luce BOULNOIS: *La ruta de la seda. Dioses, guerreros y mercaderes*. Traducción del francés Anna Busquets. Barcelona, Península, 2004, 464 pp.

Las variaciones geopolíticas a que el tiempo arrastra a las distintas sociedades humanas, hace que determinados espacios sean, a lo largo de los siglos, a la vez espacios de unión y separación entre las culturas; que territorios permeables durante siglos al paso de hombres e ideas se conviertan de repente en rígidas fronteras o espacios estratégicos de primer orden que les diferencian de otros espacios. Todo en beneficio y consecuencia a la vez del caprichoso dinamismo histórico. Fue de este modo como desde tiempos inmemoriales los chinos fabricaron la seda, y su cultivo se halla testimoniado en su literatura desde hace siglos. Como la sal en Europa, el oro en África o las especias a través del Índico, la seda se convirtió con el correr del tiempo en un producto codiciado y necesario una vez que Roma se topara con él (de manera casual) e hiciese de su consumo una dependencia. Sería el extravagante emperador romano Heliogábalo quien, en el s. III, primero se vistió de pura seda, y, con el tiempo, el Cristianismo heredó la costumbre china de usar la seda para embalsamar a los difuntos importantes y adaptó su uso para envolver los cuerpos y las reliquias de los santos. Así se fue imponiendo un uso y una dependencia absurdos marcados en parte por el lujo y la moda. Ello hizo que, como en el caso de los productos antes mencionados, se fuese creando un itinerario que conectase de manera constante las áreas originarias de cultivo con las de consumo final y que, a través de toda China, Eurasia, los territorios de los imperios persa y bizantino, hasta llegar a las puertas de Europa, se constituyese lo que desde hace siglos se conoce como «la ruta de la seda».

De ella y de la historia de las sociedades humanas que habitaron a su alrededor es de lo que trata *La ruta de la seda. Dioses, guerreros y mercaderes* de la investigadora francesa Luce Boulnois. La obra, cuya primera edición es de los años 60, no sólo analiza las relaciones mantenidas entre las dinastías chinas y aquellos imperios situados al oeste de China (Persia, Bizancio, Europa) en los últimos dos mil años. Es, ante todo, un extraordinario compendio de datos y saberes sobre el inmenso territorio de la ruta así como

los estratos culturales que, a lo largo de dos milenios, se han ido depositando sobre él. Boulnois salta a través de épocas y lugares describiendo y explicando prácticas comerciales; discursos sobre aspectos esenciales o marginales de la cultura china; sobre la religión budista; en torno a productos de interés en determinados periodos históricos como el incienso, el almizcle o el coral; o el controvertido relato de Marco Polo; o las sucesivas fases de la navegación por el mar Rojo y el Índico a lo largo de diversos momentos pero de un modo especial con la revitalización de la ruta que se produce tras la aparición del Islam; etc. Todo ello haciendo uso de un lenguaje perfectamente accesible, rotundo por su erudición mas leve por su ausencia de notas sin que por eso pierda persuasión la voz de la narradora. Numerosos mapas iluminan, además, las más de 400 páginas repletas de interés para el amante de la historia, el comercio o la aventura.

El estudio, en definitiva, aborda, a la manera braudeliana (salvando las diferencias, puesto que aquel se centraba en un tramo cronológico mucho menor que el de Boulnois) el sucederse histórico en la región y concluye con una síntesis sumamente atractiva y sugerente sobre el auge y la decadencia de los espacios de civilización. Se trata de un verdadero fresco en el que no falta detalle de cuanto acontece en la ruta, incluido el sincero levantar acta de la consciente limitación del estudioso frente a lo que realmente fue, pues aquellos que viajaron y luego nos contaron buena parte de cuanto hoy sabemos de aquellas épocas y civilizaciones, «tan sólo nos han contado una ínfima parte». Pero todos ellos, ya fueran mercaderes, diplomáticos, religiosos, guerreros, traductores..., que recorrieron la ruta por propia voluntad, y sin olvidar, como señala Boulnois, que «los más abundantes fueron los viajeros a su pesar», contribuyeron a hacer de la ruta de la seda un ecosistema histórico que ha perdurado hasta nuestros días y cuya entidad propia última se repasa, no exenta de cierta nostalgia, en los últimos capítulos.

Fernando Benito Martín



Un siglo de historia femenina

Josefina CUESTA BUSTILLO (dir.): *Historia de las mujeres en España. Siglo XX*. 4 vols. Madrid, Instituto de la Mujer, 2003.

Las mujeres no tenían historia, no habían sido objeto de estudio por la historiografía hasta bien entrado el siglo XX. Será Michelle Perrot con la pregunta *¿Es posible una historia de las mujeres?*, la que de el primer paso hacia lo que sería la investigación de la historia de las mujeres. Si en Francia esto ocurría en el último tercio del siglo XX, en España el retraso es aún mayor. La obra a reseñar fue publicada en 2003 y es la primera que aglutina el estu-

dio de la «otra mitad» de la población española, sin perder de vista el total, es decir, siguiendo una metodología de género desde una perspectiva interdisciplinar. Desde sus primeras páginas, se hará un recorrido historiográfico, no sólo a nivel nacional, sino también internacional, donde se dará buena cuenta de todas las conquistas conseguidas por el género femenino en el siglo XX que, si bien no se podría considerar el siglo de las mujeres, sí ha servido de marco para la «revolución silenciosa», según nos decía, a finales del siglo XIX, Adolfo Posadas. El camino iniciado con esta obra —dividida en cinco partes, recogidas en cuatro tomos—, del conocimiento de la historia de las españolas en el pasado siglo, sigue abierto a fin de que las mujeres sean consideradas como un sujeto histórico de forma plena y no de manera parcial. Como la directora de la obra apunta, *constituye un hilo conductor de todo el trabajo la modulación de los temas «igualdad/desigualdad»*. Efectivamente, resulta evidente, a lo largo de todo el estudio, que una de las asignaturas pendientes sería la tan deseada igualdad entre hombre y mujeres, cuyo incumplimiento es patente en variables como el trabajo, los salarios, el poder económico, el poder político, la conciliación entre vida familiar y laboral... Esto nos lleva a pensar que los estereotipos labrados, desde una perspectiva masculina y patriarcal, siguen asentados en nuestra sociedad, si bien, cambiando lentamente, sin pausa. Las desigualdades más evidentes y trágicas las encontramos en el cuarto tomo de la obra —monotemas interdisciplinares—, donde se tratan algunas cuestiones tan de actualidad, desgraciadamente, como son la violencia contra las mujeres (tan presente en la sociedad en el siglo pasado como en el presente), o la pobreza, llegándose a hablar de una feminización de ésta. También tendrán cabida nuevas expectativas abiertas para las mujeres, como son las nuevas tecnologías y la repercusión que en ellas están teniendo.

No sólo este binomio de *igualdad/desigualdad* estará presente en la obra, sino que otros conceptos serán también protagonistas: *género y autoritarismo, masculino y femenino, género y guerra*, etc. Vistas las partes segunda, tercera y cuarta, propiamente históricas, la evolución de la situación de las mujeres a lo largo del siglo XX queda manifiesta. La Restauración será el periodo donde, tímidamente, éstas comienzan a tener conciencia de sí mismas, empezando a formar una identidad propia. Será con la primera democracia española, esto es, en la Segunda República, cuando un marco legal, desconocido hasta entonces, las legitimará, como ciudadanas de pleno derecho e iguales a sus congéneres masculinos, en la Constitución de 1931. *La mujer moderna* reemplazará al binomio imperante hasta entonces esposa-madre. La etapa del franquismo enmarcará a las españolas, de nuevo, en su papel de *ángel del hogar*, perdiendo los derechos adquiridos en la etapa anterior. No volverán a conseguirlos e incrementarlos hasta la democracia, después de casi cuarenta años relegadas a la invisibilidad y acalladas por un régimen que hizo del miedo su principal aliado. Por ello, serán estos últimos años del siglo XX cuando las mujeres alcancen sus metas más altas en lo que a derechos e a igualdad se refieren, aunque aun sin llegar a la paridad tan deseada.

Visto los balances históricos e historiográficos recogidos en la obra, podemos concluir que si mucho se ha recorrido en estos campos, no menos queda por recorrer. Muchos son los vacíos por llenar, como serían el tema de *las mujeres y la maternidad*, de *las mujeres rurales*, de *las mujeres en puestos directivos*, etc. Si bien, es claro que el camino está abierto a futuras investigaciones, con una base sólida que es esta obra como guía a seguir y a completar.

Rosa M.^a Merino Hernández



Biografía de un siglo

William BOYD: *Las aventuras de un hombre cualquiera: los diarios íntimos de Logan Mountstuart*. Traducción de Beatriz García Ríos. Madrid, Alfaguara, 2004, 597 pp.

Cada obra del escritor británico William Boyd representa una sorpresa, de tal manera que el lector asiduo a su escritura, aunque pueda verificar ciertas constantes en sus escritos o ciertas pautas soterradas, nunca puede prever el tipo de registro con el que reaparecerá el creador en su próxima obra. Se puede hablar de escritores de una única obra, en la que toda su producción no son más que variaciones de un mismo tema, y de autores para quienes la indagación, la experimentación y la novedad constituyen el norte de sus iniciativas. En este último grupo hemos de situar a Boyd, quien en cada una de sus novelas utiliza procedimientos y temáticas de registro tan variado como sorprendente. Aunque no es autor de masas sí cuenta con un grupo de lectores incondicionales que saludan cada nueva obra con alborozo, sabedores de que van a gozar de entretenimiento y sabiduría a partes iguales.

El recorrido editorial en nuestro país de Boyd es largo y desde sus primeras obras publicadas en la antigua Alfaguara, aquella de portadas azul cobalto que resaltaba por su sobriedad en los anaqueles de cualquier librería, hasta las actuales editadas por la misma casa, en un caso de extraña fidelidad editorial, han pasado ya 20 años, aunque su andadura como escritor sea más remota pues publica su primera novela, *A Good Man in Africa*, en 1981 (*Un buen hombre en África*, Alfaguara, 1987) siendo merecedora del Withbread Award for a first novel en ese mismo año, y del Maugham Award en 1982. A esta le siguieron *An Ice Cream War (Como nieve al sol)*, Alfaguara, 1988), merecedora igualmente del John Llewellyn-Rhys Price y la inolvidable *Stars and Bars (Barras y estrellas)*, Alfaguara, 1987), primera de sus novelas no ambientada en África, en la que el registro dramático y, en cierto modo, existencialista de las anteriores se trastoca en una disparatada trama de tintes surrealistas emparentada tanto con el O'toole de la *Conjura de los necios* como con el Scorsese de *After Hours* (ridículamente versionada en castellano con el despilante título de *Jo, qué noche*), *Las Nuevas Confesiones* (Alfaguara, 1989), *Playa de Brazzaville* (Alfaguara, 1991), *La tarde azul* (Alfaguara, 1996), y cinco años después *Armadillo* (Alfaguara, 2001).

En las aventuras de un hombre cualquiera Boyd recupera el registro que ya había ensayado en *Las nuevas Confesiones*, aunque en este caso reforzando el pacto autobiográfico en su sentido más literal mediante una acertada combinación de ficción y realidad que suscitando el equívoco presta verosimilitud y coherencia a las peri-

pecias y andanzas de su protagonista, Logan Mountstuart. Lo que recibimos en esta nueva entrega de Boyd son los escritos de un virtuoso del diarismo que con una contumacia ajena a cualquier desfallecimiento recorre todo el siglo XX con su mirada inquisitiva. Lo singular del personaje es que no se trata de un hombre cualquiera, como podría sugerir el título de la obra, sino de alguien que, por azar, y también por necesidad, se encuentra en el centro de la vida cultural europea, primero, americana después, durante buena parte del siglo. Escritor, crítico literario, marchante de arte (curiosa coincidencia con el protagonista de Barras y Estrellas), espía durante la Segunda Guerra Mundial, corresponsal en la Guerra Civil española, profesor y, sobre todo, recalcitrante y perspicaz observador de cuanto le rodea, Logan Mountstuart conoce a Joyce, Virginia Woolf, Hemingway, Andy Warhol, Pollock y un largo etcétera de artistas y escritores con los que mantiene una relación distante más próxima a la ironía que a la canonización. Su mirada de los acontecimientos discurre entre la crítica despiadada y la comprensión intimista de las miserias ajenas de las que se considera partícipe. Toda la obra está recorrida por un singular tono épico, el relato de una progresión en el tiempo en busca de la excelencia, evocadora en el tono de la magistral *El espía de su majestad* de David Shahar (Galaxia Gutenberg, 2001), una excelencia que el protagonista cifra en la escritura, a la que se entrega sin reservas a lo largo de su vida.

La obra está dividida en 9 capítulos, que siguen la secuencia de los diarios (El diario del colegio, el diario de Oxford, el primer diario de Londres, el diario de la Segunda Guerra Mundial, el diario de posguerra, el diario de Nueva York, el diario africano, el segundo diario de Londres, el diario francés) más un preámbulo y un epílogo. Cada diario da fe de un periodo de su vida que, como decíamos transcurre entre lo épico, como por ejemplo su paso por la Guerra Civil Española y su curiosa toma de contacto con elementos de las fuerzas leales a la República, que le confían un rico legado de telas de Miró, gracias a las cuales, y a través de una rocambolesca historia, consigue garantizar su supervivencia durante varios años, y lo atrabiliario, un ejemplo de lo cual constituye su ingreso en una célula de apoyo al grupo terrorista alemán Bader Meinhof, por necesidades puramente alimenticias, con una edad más propia de un asilo que de un activista en la vanguardia del movimiento obrero. Y como éstas un sinfín de situaciones que, aunque en ocasiones rocen la parodia no le restan verosimilitud, antes al contrario, a una trama en todo momento apasionante. Como un río que en turbulenta jangada arrastra infinidad de materiales de aluvión van enhebrando el recorrido una profusión de temas que, incipientes, van cobrando consistencia con los respaldos del artífice. Uno de ellos, como botón de muestra de esas melodías subyacentes en toda la novela, es el de la legitimidad de la obra artística, en toda su extensión, o, para ser más precisos, la exposición de las instancias que confieren legitimidad y las circunstancias en las que éstas están justificadas en la intervenciones del creador. En el terreno literario se exponen las antinomias representadas por el propio Logan, representativo de la opción más purista del arte por el arte, la renuncia a la deriva comercial y la búsqueda, como comentábamos anteriormente de la excelencia, y su amigo Peter, autor de novelas comerciales, *bestsellers avant la letre*, que de manera fortuita primero, por voluntad propia después se dedica con denuedo a la explotación de aquello de lo que huye Logan, en torno a estas escenas secundarias se articula toda una reflexión sobre la conformación del hecho artístico que se extrapola a la pintura en las figuras de Hockney, Pollock o Warhol.

La aventura de un hombre cualquiera no es sólo un recorrido, brillante y cautivador, de casi 100 años de historia. Es también la biografía de una amistad, la mantenida por Logan con Peter y Ben, amigos desde la adolescencia, a lo largo de todo este tiempo. En cierto modo, el cañamazo de todos los diarios, el esqueleto argumental y la argamasa de los mismos son las veleidades, los avances y retrocesos de una amistad que, con los altibajos propios de la distancia y el contexto, se mantiene firme durante toda la vida de sus protagonistas. Logan representa un curioso caso de supervivencia biológica e intelectual, una suerte de faro a cuyo través pasan los acontecimientos por un tamiz que los humaniza y aproxima a la comprensión de sus interlocutores ficticios, a los que dirige sus diarios, interlocutores que como el Stendhal de referencia, cifra en siglos venideros.

El artificio autobiográfico, o más bien el artilugio, se completa con un índice onomástico, que, como si de una autobiografía real se tratara, completa la novela, de una exhaustividad de la que dan cuenta sus aproximadamente 1.000 entradas. Igualmente aparece una relación de las obras de Logan Mountstuart, a saber: *The Minds Imagining; The Girl Factory, The Cosmopolitan, The Villa by the Lake; Any Human Heart: the Intimate Journals of Logan Mountstuart; This is not an Exit: Essays on art and literature* (en preparación). ¿Realidad o ficción? Júzguelo el lector. De cualquier modo de la verosimilitud a la realidad no hay más que un paso, y si no fue una existencia real, sí fue una vida vivida, valga la redundancia.

José Antonio Cordón



Los mapas en la Europa moderna

David BUISSERET: *La revolución cartográfica en Europa, 1400-1800. La representación de los nuevos mundos en la Europa del Renacimiento*. Barcelona, Paidós Ibérica, 2004, 256 pp.

Peter Sloterdijk, que ha dedicado parte del segundo volumen de su trilogía *Esferas* a establecer una correlación entre el concepto de globalización y la historia del mundo, manifiesta que la apertura al exterior de las sociedades europeas de comienzos de la Edad Moderna concedió al mapa un rango prioritarios entre los elementos materiales de la nueva mentalidad, al ser «el que les dice dónde se encuentran» y hacer desaparecer «las dimensiones reales». Así «para el globo terrestre [...], comienza una historia de éxitos que se alarga durante un periodo de tiempo de más de quinientos años». De esta generalización de los mapas, ayudada decisivamente por la aparición de la imprenta, habla la obra de David Buisseret *La revolución cartográfica en Europa. 1400-1800*.

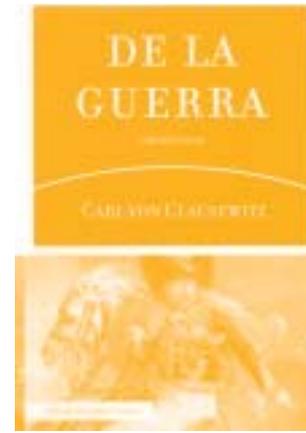
El logro europeo del Renacimiento no sólo fue técnico y científico, sino espacial y territorial, tanto por descubrir y conquistar territorios apenas imaginados antes de 1492, como por estructurarlos conscientemente y dar lugar, mediante la documentación cartográfica, a un nuevo orden mundial.

Si la sociedad estadounidense fue una «sociedad de frontera», como defendió a fines del s. XIX Jackson Turner en su célebre *The Significance of the Frontier in American History*, es evidente que tal apelativo cabe otorgárselo en mayor medida a los Estados que, entre los siglos XV y XX (Portugal, España, Francia, Inglaterra y Holanda, principalmente) fueron constante y sucesivamente ampliando la frontera, no sólo de la civilización europea sino del mundo conocido y desarrollado. Esto es, en cierta medida, lo narrado, desde una perspectiva cartográfica y centrada en algunos detalles concretos, la obra de Buisseret. Sin suponer, propiamente, una historia de la Cartografía, se acerca a determinados aspectos de la evolución y el desarrollo de esa técnica en relación con la propia historia de la sociedad europea de época moderna. A favor de la obra juega (junto a la buena edición de Paidós, con un formato acorde con su temática sin conllevar un alejamiento de los parámetros de manejabilidad necesarios para su difusión comercial) el conocimiento que el autor atesora del desarrollo de la Cartografía en el periodo analizado, así como lo interdisciplinar de los estudios aquí reunidos, que hace que estemos ante una obra no sólo de carácter histórico sino marcada también por novedosas aportaciones sociológicas y relativas a la historia del arte.

La obra analiza diferentes aspectos cruciales en el desarrollo moderno de la Cartografía, como son el sustrato clásico a partir del cual evoluciona dicha técnica desde el Renacimiento; la importancia que cobra para los Estados la representación espacial de los territorios (propios, conocidos, ajenos o ignotos) y el mecenazgo de la elaboración de este tipo de documentos; la relación con el arte militar, y el carácter y valor administrativo y catastral que los mapas comienzan a ejercer, así como la importancia que adquirirán los planos como testimonio del desarrollo de los burgos europeos de la época. Con el valor general de la obra, que se incrementa con numerosas ilustraciones a color y blanco y negro, y abundantes notas y referencias bibliográficas incluidas al final, merece destacarse el capítulo dos, junto con el sexto probablemente los más atractivos, por su puesta en relación de la cartografía de los ss. XV y XVI con los artistas e impresores de la época.

Sin embargo, el avance de la cartografía contribuyó, además, a la estructuración de una conciencia global del planeta que no ha superado aún el pensamiento eurocentrista con y del que surgió. A pesar de que el título del libro alude al espacio y civilización europeos, ha de señalarse la omisión de alguna referencia (hecho quizás debido al carácter recopilatorio de la obra), siquiera brevemente, a la producción cartográfica islámica y la contribución de sus viajeros y cartógrafos al desarrollo de la materia, sobre todo teniendo en cuenta que se analizan también los precedentes clásicos griegos y romanos. Como manifestó a fines del pasado siglo Immanuel Wallerstein, «hemos de reconocer que Europa hizo algo especial entre los siglos XVI y XVIII que transformó el mundo, pero en una dirección cuyas consecuencias negativas estamos sufriendo ahora». Asumir los hechos y sus consecuencias de nuestra historia debe ser parte de la evolución hacia una sociedad multicultural y tolerante con el resto del planeta.

Fernando Benito Martín



La guerra antes del siglo XXI

Carl VON CLAUSEWITZ: *De la guerra*. Traducción del alemán Carlos Fortea. Madrid, La esfera de los libros, 2005, 740 pp.

Por desgracia, no es necesario justificar la aparición editorial de la obra de Carl Von Clausewitz en los inicios del siglo XXI. Pero sí es de agradecer, no obstante y pese a ello, esta nueva edición que, a diferencia de otras anteriores, constituye una traducción íntegra del original alemán. Quien aún se pregunte por la vigencia de una obra como ésta o se sorprenda por la tradición que en el continente europeo han tenido desde hace siglos tratados similares debería tener en cuenta las palabras de Geoffrey Parker cuando manifiesta que «pocos europeos anteriores al siglo XVIII parecen haber cuestionado la legitimidad de la guerra». No sólo eso, sino que, como escribió hace 15 años el historiador Santos Juliá, «el proceso de formación de Europa no es comprensible sin tener en cuenta la secular resolución de conflictos de poder por medio de las armas».

Asumida esta premisa, de la significación, para su época y la posterioridad (siglo pasado incluido) de la obra de Clausewitz nos habla el prólogo del historiador Gabriel Cardona, que analiza los aciertos y errores de su concepción de la contienda bélica. Escrita entre 1816 y 1831, año de su muerte, *De la guerra* es, sobre todo, un clásico en gran parte debido a la notable formación de su autor, su conocimiento práctico o profesional del tema, y al tan característico espíritu prusiano decimonónico, de cuya sistematización dan buena cuenta la estructura y presentación de la obra, y cada uno de sus respectivos libros y capítulos, así como lo que acerca de su elaboración y redacción nos dice su viuda en el prólogo a la 1.ª edición de la obra, en 1832.

En cuanto a la vigencia actual del libro, juzgue el lector por las palabras de Clausewitz sobre el hecho de que «la guerra no es sólo un acto político, sino un verdadero instrumento político», pues «la intención política es el fin, la guerra el medio». Con esta crudeza el autor disecciona cada uno de los aspectos relacionados con los conflictos bélicos. *De la guerra* es una obra heterogénea en la que se alternan páginas altamente técnicas con otras verdaderamente de interés para profanos, al menos indirectamente, de la milicia como lo pueden ser los geógrafos o historiadores. Dicho interés se aprecia con la lectura de los capítulos iniciales, más sociológicos, y de aquellos relativos a la defensa de los ríos, las montañas, o lo que Clausewitz denomina la «llave de un país» («región sin cuya posesión no se puede osar penetrar en territorio enemigo») en el libro sexto, sobre la «defensa» (siendo, claramente, de lamentar el que

del séptimo, sobre el «ataque», sólo diera tiempo al autor a dejar unos bosquejos).

En cualquier caso, la obra está salpicada de numerosos ejemplos tomados de las batallas acontecidas en la desgarrada Europa que el autor conoció y recorrió en las cruciales primeras décadas del XIX, y que él contrasta a menudo con lo que conoció a través de la bibliografía. Esas batallas están reseñadas, en su mayor parte, en uno de los útiles apéndices que figuran al final del libro (histórico y cronológico, de batallas, y cartográfico, además de un significativo índice onomástico que permite al lector establecer un árbol de las influencias intelectuales y políticas del autor), lo cual incrementa su valor.

Es evidente que nuestro mundo ya no es el que ayudara a construir el militar prusiano y tampoco hoy las guerras se asemejan a las que él conoció. Sin embargo, *De la guerra* continúa siendo referencia para analistas del siglo XXI que, como Mary Kaldor, por ejemplo, necesitan aún de la obra de Clausewitz, para saber hasta dónde y cómo han variado las circunstancias de la guerra tradicional en un tiempo donde, primero, las guerras son ya contra los civiles y no entre Estados, y, en segundo lugar, desde Nuremberg, los responsables de las guerras pueden ser personas concretas.

Fernando Benito Martín



La mujer y el filósofo

René DESCARTES: *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*. Traducción del francés María Teresa Gallego Urrutia. Barcelona, Alba, 1999, 278 pp.

Poco a poco va desvelándose a base de trabajo de archivo y estudio sagaz el verdadero papel desempeñado por las mujeres en épocas pasadas. Ahora que los denominados «estudios de género» se multiplican por doquier y se concede importancia a hechos pasados en otras épocas, no está de más fijarnos en aquellas mujeres que, cuando verdaderamente resultaba contracorriente para ellas llevar un determinado estilo de vida o forma de pensar, no dudaron en reafirmar su personalidad quién sabe si conscientes de que un día su comportamiento sería el normal en todas las personas de su género.

Creo que por este motivo merece la pena reseñar la interesante recopilación de cartas que publicó, hace ya algunos años, la editorial Alba de las cartas entre Descartes y la princesa Isabel de Bohemia (también hay algunas del filósofo al embajador francés Chanut y a la reina Cristina de Suecia), en la que una joven de menos de 30 años, sólidamente formada, discute con el filósofo

sobre la filosofía y la vida, siendo para aquél uno de los principales acicates en la formación de algunas de sus obras. No en vano, la traducción francesa de la obra *Principios de filosofía*, inicialmente publicada en latín, fue dedicada a Isabel cuando se tradujo al francés, y en las cartas e inquietudes de la princesa se halla el origen del *Tratado de las pasiones del alma*, publicada en 1649.

Isabel de Bohemia nació en 1618 y fue hija del rey Federico V de Bohemia y sobrina de quien fuera también rey de Inglaterra, Carlos I. Hablaba media docena de idiomas europeos y poseía notables conocimientos de matemáticas y filosofía. A los 25 años ya había leído las obras de Descartes y deseaba conocerlo, cosa que ocurriría, por iniciativa de ella, en 1643, la primera de las contadas ocasiones en que se vieron. No es probable que hubiera entre ellos algo más que una relación intelectual, a pesar de la posible admiración mutua, y creo que con acierto Richard Watson, uno de los biógrafos de Descartes, ha hablado de que fue «un coloquio entre iguales». Él era un polémico pensador, con el doble de años que ella y en el centro de una época tormentosa en la que la religión empañaba y alentaba la evolución del pensamiento y halló en la joven princesa un interlocutor que estimulaba su pensamiento y le admiraba: «Cada vez que leo vuestras obras, no soy capaz de concebir que podáis arrepentiros de haberlas mandado imprimir, ya que es imposible que no se reconozcan al fin y sean de provecho para el público».

La correspondencia se inició con una carta de Isabel el 16 de mayo de 1643 en la que ésta le pregunta sobre el alma, y concluye el 4 de diciembre de 1649 con otra de la princesa a un Descartes que, desde Suecia, escribe sus últimas palabras, pues moriría semanas después. El citado Richard Watson, ha dicho que esta correspondencia epistolar era «similar a la de una paciente que discutiera sus problemas femeninos con un médico», y sin duda algo hay de eso pero no sólo fue la salud física la que ayudó a curar el filósofo. De hecho, en la primera de las cartas, ella declara que «sé que sois el mejor médico para la endeble salud de mis especulaciones».

Pero lo que sobre todo halla Isabel en Descartes es un interlocutor con el que poder escapar de las servidumbres que su cargo, aun en el exilio en Holanda donde se halla su familia, tiene. De este modo, escribe en junio de 1645, «vuestras cartas, amén de instruirme, me sirven siempre de antídoto contra la melancolía y me apartan la mente de los objetos poco gratos que se me presentan a diario, obligándome a fijar la atención en la dicha de contar con la amistad de persona de vuestros méritos, en cuyos consejos puedo fiar para dirigir mi vida», y en octubre del mismo año reconoce que «me habéis instruido en los medios para vivir de forma más dichosa que antes». Sin duda alguna, es éste otro motivo por el que debe valorarse aún más el esfuerzo intelectual de esta mujer excepcional.

Por otro lado, Isabel se queja ante él, en no pocas ocasiones, de su condición femenina; así, dice en cierta ocasión: «sabed, pues, que tengo el cuerpo imbuido de gran parte de las flaquezas de mi sexo», o «la maldición de mi sexo me priva de la satisfacción de viajar a Egmond para instruirme». También desearía tener más tiempo para dedicarlo a los placeres intelectuales, a los libros que Descartes le recomienda (*De vita beata*, de Séneca, y otros), e incluso a la propia redacción de las cartas: «tantas veces me han interrumpido mientras escribía esta misiva», llega a escribir molesta.

Para concluir, y es uno de los mayores méritos de este epistolario tan singular, hay además en estas cartas mucho del latir

cotidiano y cultural de la época en que se escribieron. Junto a lo que ya se ha señalado, por ellas vemos enseñorearse a la enfermedad, las obligaciones de la corte y la dificultad para hacerse con obras de lectura, la omnipresencia del elemento religioso en la vida y el pensamiento de un siglo XVII que, inevitablemente ya, gracias en parte a Descartes y a Isabel, galopaba hacia una nueva era cultural y política en la que personajes como la propia Isabel serían cada vez, afortunadamente para las mujeres, cada vez menos excepcionales.

Asunción Escribano



La pérdida del dolor

Félix DUQUE: *Terror tras la postmodernidad*. Madrid, Abada, 2004.

El Félix Duque de sus últimos libros, y especialmente el de los dos de Abada, *Contra el humanismo* (2003) y el que ahora nos ocupa, es distinto de los Félix Duque anteriores. No se trata de los temas, por supuesto, sino del tono, del modo de afirmar. Parece como si todo lo hecho antes le permitiese decir las cosas más taxativamente, como si su pensamiento y su discurso fuesen más rápidos, más fluidos, sin perder un ápice de su habitual profundidad. Quizá nos lo parezca a los que venimos leyendo los libros de Duque desde hace tiempo, pero el caso es que sus últimos escritos son (todavía) más políticamente incorrectos. Seguramente sea eso lo que los haga tan apasionantes, en especial si se tiene en cuenta que a esa característica ha de sumársele algo mucho más importante: su necesidad. Tanto *Contra el humanismo* como *Terror tras la postmodernidad* —que, en mi opinión, han de leerse unidos— son libros necesarios, valientes, y no sólo por lo que dicen, sino también, sobre todo, por el momento en que lo hacen.

El terror del que habla Duque, siempre en el plano artístico, aparece definido «como el sentimiento angustioso surgido de la combinación, inesperada y súbita, de lo sublime y lo siniestro» (15). Actuando a modo de cortocircuito, el terror impide toda domesticación, remite a lo inhóspito, a lo inhumano y ajeno. Se trata, por tanto, de un sentimiento que muestra lo más íntimo, lo más propio del individuo al situarlo frente a un otro *completamente* otro. Tal carácter es, precisamente, el que impide la conversión del terror en una simple representación horrorosa del dolor.

En efecto, el terror tiene como principal adversario al horror, un sucedáneo típicamente postmoderno dominado por las repetitivas alusiones a lo abyecto en forma de vómitos, excrementos y todo tipo de sanguinolencias. Banalización del tema que, sin

embargo, no tiene su mayor peligro en una pretenciosa y, en el fondo, falsa, presentación de lo real. El problema se encuentra en que tal cúmulo de *horrores* en el arte y la cultura «obtura la representación del terror» (36). Y ésta es la clave en la investigación de Duque, clave que se articula en múltiples interrogantes: ¿cómo remontar el horror?, ¿cómo evitar la inhibición, la anestesia del dolor?, ¿cómo impedir la falsa inocencia, cómo el enmudecimiento artístico ante el terror?

Ante estas cuestiones, el libro de Duque se transforma. Desde lo que parecía una lúcida crítica a algunos ejemplos de horror postmoderno (Robert Gober, Niki de Saint-Phalle, Cindy Sherman) en comparación con expresiones genuinas del terror (Gerhard Richter, Marina Abramovich), o una desenmascaradora lectura de propuestas supuestamente revolucionarias (Debord, Hakim Bey), se accede a un ámbito que supera el artístico. Que el arte haya «enmudecido ante el terror» (101), el terror de los atentados del 11-S o del 11-M, no sólo minimiza la fecundidad estética del horror postmoderno. Casi podría afirmarse que eso es lo de menos, pues la conversión artística del terror en facilona, ingenua representación del horror, es índice de algo mucho más serio: la anestesia global, la inhibición total del dolor y la reflexión sobre él, la aparición constante de modelos analgésicos.

«Actualmente es difícil sentir físicamente el dolor: siempre hay a mano analgésicos o anestesia. Bien está. Pero inhibir el dolor es inhibir la memoria de la colectividad humana, algo así como pretender evitar el envejecimiento mediante una languidez programada de la existencia» (82), afirma Duque. Y es esa cultura del desenfado, de la inhibición y la pantalla, la que recae en el peligroso sentimentalismo contemporáneo. Táctica de inocencia, «ética de los falsos consuelos» (106) que nos tranquiliza a todos mediante múltiples estrategias humanitarias y que tienen siempre la misma intención: negar al otro como otro y convertirlo en imagen, *nuestra* imagen. Es el momento en el que «el dolor del otro se ha hecho incomprendible» (104), precisamente porque de eso se trata, de evitar por todos los medios que se comprenda.

Las páginas finales del libro de Duque, en general el último capítulo («Buscando un modo de convivir en Nueva Babel»), se convierten así en un desmenuzamiento doloroso de las sociedades y culturas contemporáneas, doloroso precisamente por mostrarnos, por lanzarnos a la cara los peligros de la transformación del terror en horror y la consiguiente política de la inhibición. Y esos peligros no son baladíes, pues lo que está en juego es la desaparición de una comunidad real al esconder la presencia de otros verdaderamente otros, distintos, diferentes.

Duque pone el dedo en la llaga una y otra vez al desnudar sin piedad las estrategias tranquilizadoras que nos rodean. Tal es la mayor aportación del texto: decir lo que habitualmente no nos atrevemos a reconocer, desenmascarar una a una esas «retóricas de la simulación» (106) que nos mantienen tan sosegados, y hacerlo, precisamente, aceptando que no es algo agradable. Por eso decía más arriba que *Terror tras la postmodernidad* es un libro políticamente incorrecto, pero también completamente necesario, sobre todo por su valentía.

Domingo Hernández Sánchez



Para conocer mejor Europa Oriental

Carlos FLORES JUBERÍAS (ed.): *Estudios sobre la Europa Oriental*. Valencia, Universitat de València, 2002, 680 pp.

Los vaivenes de la rápida y sinuosa transformación geopolítica del planeta están llevando a que buena parte de la bibliografía publicada en los últimos años sobre aspectos económicos y sociopolíticos quede pronto anticuada, en unos casos, o sea necesario tener presente, en otros. Este segundo es el caso de un libro académico, *Estudios sobre la Europa Oriental*, publicado por la Universidad de Valencia en 2002 y que recoge las contribuciones del II Encuentro español de estudios sobre la Europa Oriental, celebrado en Valencia el año 2000. La obra, editada en su conjunto por Carlos Flores Juberías, recoge casi 700 páginas de información sobre los procesos de transformación producidos en las sociedades de la Europa del Este en los 90. Un total de 37 autores pertenecientes a 16 universidades españolas (y a la Universidad de Oriente, de Santiago de Cuba) estudian todo tipo de aspectos políticos relacionados con dichas transformaciones ocurridas y con las previstas. Entre ellos hay historiadores, politólogos y juristas, junto a profesionales de la economía y las relaciones internacionales, y sus respectivos currículos se especifican al final del volumen.

La obra se estructura en siete partes cuyos contenidos pueden agruparse principalmente en tres grandes bloques temáticos: en primer lugar, el que agrupa los estudios sobre los procesos de transición y electorales, así como la construcción de las nuevas instituciones políticas; por otro lado estarían los difíciles problemas provocados por la cuestión nacionalista y las luchas entre etnias; y, en un tercer bloque, estarían los análisis en torno al reto que supone la integración en la UE, junto con los cambios socioeconómicos producidos en estas regiones. En su conjunto, las contribuciones ponen de manifiesto el interés existente en España por la situación política de estos países, al tiempo que inciden en la constatación del hecho de que nunca la bola de nieve de la Unión Europea había sido tan grande y compacta como lo está siendo actualmente. Países como Rusia o Polonia se hallan más analizados, desde un punto de vista cuantitativo de las contribuciones, pero la obra aporta una buena visión de conjunto del área que alterna los estudios de aspectos más concretos y específicos, fundamentalmente en los casos que atañen a los conflictos nacionalistas, con textos de carácter más general, como las interesantes aportaciones de Martín de la Guardia & Pérez Sánchez, sobre el europeísmo en Europa Oriental tras la II Guerra Mundial; el de Becerro, sobre las actitudes hacia la integración en la UE; o el de Viejo Viñas a propósito del siempre vigente problema de la relación entre Alemania y sus vecinos orientales, entre otros.

A finales del 2004 manifestaba Tymothy Garton Ash que una de las principales ventajas con que cuenta actualmente Europa es «el poder de atraer», y decía: «tenemos un poder único, el de ofrecer la pertenencia a nuestro club, el poder de inducción: si te comportas de determinada manera, te puedes unir a nosotros. Eso ha transformado Europa del Este en los últimos 10 años, está transformando los Balcanes y puede acabar transformando Turquía». Ese «poder de inducción» al que alude el analista británico se está llevando hasta sus últimas consecuencias y, probablemente, entre lo más positivo de este proceso se halle el hecho, demostrado con este libro, de que los europeos empecemos a conocernos mejor entre nosotros.

Fernando Benito Martín



El lenguaje de la filosofía

Martin HEIDEGGER: *¿Qué es la filosofía?* Prólogo, traducción y notas aclaratorias de Jesús Adrián Escudero. Barcelona, Herder, 2004, 78 pp.

Es una buena muestra de la perenne vigencia del pensamiento heideggeriano, la cantidad de reediciones y traducciones nuevas que de su obra se están realizando en nuestro país en los últimos años. De las traducciones, precisamente, constituye un ejemplo este opúsculo: *¿Qué es la filosofía?*, originalmente una conferencia pronunciada en Francia en 1955, del que celebramos esta nueva versión anotada de la editorial Herder y que ha corrido a cargo de Jesús Adrián Escudero.

Sin despegarse del sustrato filológico de la lengua griega (pues la filosofía, y tras ella la ciencia «es griega en su esencia»), el pensador alemán se adentra en la pregunta sobre el qué es lo que llamamos filosofía. Inicia así Heidegger un camino que, partiendo de Heráclito, filósofos, amante de lo *sofón* (esto es, la totalidad del ente) y precursor de algo que aún no existía como tal, pasa por los sofistas, que se preguntan *ti to on* (qué es el ente) y llega a Aristóteles, para quien será *epísteme teoretiqué*, en el sentido de que «la filosofía es un tipo de competencia particular que permite aprehender el ente con la mirada, poniendo a la vista *lo que éste es* en tanto que ente».

Pero más allá de la definición, Heidegger nos indica que la respuesta a la pregunta de qué es la filosofía radica en el diálogo (como una forma concreta del hablar), y sobre todo aquel diálogo en co-rrespondencia «con aquello que ha interpelado a los filósofos» y que se fundamenta en el asombro como elemento

primordial de un estado de ánimo necesario para proceder a dicha co-rrespondencia con el ser del ente.

Respuestas escalonadas, en definitiva, y que se completan unas a otras, a partir de las cuales se desliza el autor para acabar llegando al elemento del que partió, por otro lado, vertebrador de buena parte de la filosofía del siglo XX, o sea, el lenguaje como clave para entender qué «es filosofía como un modo privilegiado del decir» y que nunca llegará a entenderse «sin una reflexión adecuada sobre el lenguaje». De la importancia de formular periódicamente esta pregunta puede depender mucho pues en ella, nos dirá Heidegger, «está en juego nuestro destino colectivo. Más aún: no es “una” pregunta es la pregunta histórica de nuestra existencia europea occidental». Desde Grecia a nuestros días Europa ha dejado constancia de la importancia de este diálogo.

Estamos, pues, ante una obra fácil y rápida de leer por su brevedad, claridad y concisión. Pero al mismo tiempo, la esmerada presentación tipográfica con la que, por otra parte, Herder ha sacado el mejor partido a un texto de pocas páginas en el que el autor va recapitulando a cada paso convirtiendo el discurso filosófico en una obra de lectura, la obra merece recomendarse pues *¿Qué es la filosofía?* no es un texto sólo didáctico y comprensible, sino apto para la enseñanza y el comentario sobre la propia disciplina.

Asunción Escribano



El compromiso humano del poeta

Pablo NERUDA: *Yo respondo con mi obra. Conferencias, discursos, cartas, declaraciones (1932-1959)*. Edición de Pedro Gutiérrez Revuelta y Manuel J. Gutiérrez. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2004, 388 pp.

Publicada por Ediciones Universidad de Salamanca y con Pedro Gutiérrez Revuelta y Manuel J. Gutiérrez al cuidado de la edición literaria, se ha publicado hace unos meses *Yo respondo con mi obra. Conferencias, discursos, cartas, declaraciones (1932-1959)*, libro que parte de la búsqueda, a través de archivos y hemerotecas, de todos aquellos textos de Pablo Neruda que aún se hallan inéditos, constituyendo en este sentido, en palabras de sus propios editores «un complemento a la recopilación hecha en las Obras completas».

Es una lástima, sin embargo, que, de entre todas las publicaciones que han visto la luz en el año del centenario del nacimiento del poeta chileno, haya pasado desapercibida una de las pocas que han dado a conocer textos inéditos del autor. Otra vez cierta, por desgracia, el axioma que escribiese hace años Haro

Tecglen refiriéndose a la edición institucional: «no son libros innecesarios, sino todo lo contrario; pero terminan siendo inútiles». A pesar de todo, el libro cumple con lo que viene siendo la buena factura de las obras que edita la universidad salmantina.

Así, *Yo respondo con mi obra. Conferencias, discursos, cartas, declaraciones (1932-1959)* es, precisamente, todo lo que su título y subtítulo indican, y su presentación hace honor a la talla del poeta y del hombre que fue Neruda. No en vano, probablemente se trate de uno de los escritores del siglo XX que han salido mejor parados de la emboscada a que la Historia ha sometido en el siglo pasado a novelistas, poetas, ensayistas, dramaturgos o periodistas. Unos se han crecido y otros, digan lo que digan quienes se aferran a sus valores estéticos o literarios, han quedado por los suelos. Con demasiada frecuencia uno solo de nuestros actos nos redime de toda una vida errada o nos arroja para siempre al vacío del olvido y el reproche.

En ese sentido, la relevancia de los textos de este libro se encuentra, además de en el carácter inédito ya señalado, en que recalca la relación de Neruda con países como España, en concreto su implicación con los republicanos españoles en los años 30 y aun después, o con la Europa del Este, a la que viaja con frecuencia a lo largo de los 50, en plena Guerra Fría. Precisamente una de las virtudes del Neruda comprometido es la de saltarse las fronteras y extrapolar las luchas y sufrimientos del socialismo de unos países a otros.

A su vuelta del exilio en 1952 dirá en su Chile natal: «Es ancho el mar, es ancha la tierra; pero la he recorrido dos veces. [...] Está lejos Polonia, pero mis palabras la traerán en rápidos momentos con Uds., porque allí hay gente como nosotros, hay hombres como nosotros; pero el pueblo gobierna y ese Estado es cada vez más floreciente y es más brillante la vida y más llena de esperanzas». Fue así como, de forma paralela a su creación literaria, Neruda hizo del socialismo en el que creía su bandera y de la palabra y la literatura sus armas. Es más, como se señala en la introducción de *Yo respondo con mi obra*, es muy probable que la peripecia biográfica nerudiana a partir de 1949 hubiera incidido en gran medida sobre el *Canto general*, en aspectos tan cruciales como el de acentuar la crítica al imperialismo estadounidense.

Antes que Neruda, autores como Steinbeck, Orwell, Koestler..., también habían hecho frente con su palabra a lo que consideraban peligroso para el hombre de su tiempo, ya fuese el capitalismo o el comunismo. Otros han venido después, a través de un inagotable venero de honestidad creadora. Por su compromiso intelectual con los que sufrían las injusticias de los poderosos, su manera de ver un hermano en cada hombre («Uno va recomponiendo su familia por la tierra...») escribía en 1952 aludiendo al poeta turco Nazim Hikmet) y su permanente desplazamiento a lo largo y ancho del mundo, Pablo Neruda habría sido un miembro principal del Parlamento Internacional de los Escritores, creado hace 11 años, en 1994, por autores tan importantes como Rushdie, Soyinka, Derrida, Djebbar, Tabucchi, o Mahfuz.

Como hoy ellos alzan sus voces contra la injusticia, hace exactamente medio siglo que Neruda clamaba contra las pruebas nucleares, algunas realizadas en la Antártida, muy cerca de su querido país. Y en 1957, en apoyo a las protestas de científicos alemanes por dichas pruebas, manifestaba que «tenemos el deber de usar nuestra razón y nuestra fuerza en esta crisis de la humanidad».

En cada minuto crítico de la Historia fueron los escritores los que asumieron este deber». Pocos escritores han sabido estar a la altura de su época como él lo estuvo, con su palabra escrita y vivida.

Asunción Escribano

Las fuentes originales

Carlo SAVIANI: *El Oriente de Heidegger*. Traducción de Raquel Bouso García. Barcelona, Herder, 2004 (*L'Oriente di Heidegger, Il Nuovo Melangolo s.r.l., Génova, 1998*). ISBN: 84-254-2314-7, 173 pp.

La Editorial Herder de Barcelona presenta al lector de lengua hispana un interesante texto elaborado por el profesor italiano Carlo Saviani, de la Universidad «L'Orientale» de Nápoles, en el que se recogen y ordenan los materiales y testimonios más relevantes acerca de la intensa relación que el filósofo alemán Martin Heidegger (1889-1976) sostuvo crecientemente, durante décadas y hasta el final de su vida, con las tradiciones más sobresalientes del pensamiento oriental, principalmente el taoísmo y el budismo zen.

El libro de Saviani consta de dos capítulos, de los cuales el primero versa sobre la relación de Heidegger con el taoísmo y el segundo sobre su relación con el zen, a los que precede una larga introducción en la que se elabora el proceso de su acercamiento al mundo oriental, centrándose fundamentalmente en el problema de la nada y el vacío. Se cierra el libro con un listado de los principales escritos aparecidos hasta la fecha en el extendido debate sobre la 'orientalidad' (que no orientalismo) de Heidegger —de gran utilidad para el investigador— y con un apéndice que incluye la traducción —en primicia para el lector hispano— de algunos de los artículos más esclarecedores al respecto, en los que se relatan testimonios y experiencias de primera mano de figuras orientales que trataron directamente con Heidegger. Éstos artículos son: «El arte y el pensamiento» de Martin Heidegger y Hoseki Shin'ichi Hisamatsu, «Heidegger y nuestra traducción del Tao-te-ching» de Paul Shih-yi Hsiao, una «Carta» de Heidegger a éste último, «Una hora con Martin Heidegger» de Tomio Tezuka y «El pensamiento de Heidegger y la filosofía japonesa» de Koichi Tsujimura.

Saviani deja bien patente en su trabajo que existe una disparidad entre la parquedad del pensador alemán al confesar las fuentes orientales de su reflexión filosófica, por un lado, y, por otro, la riqueza de los testimonios disponibles que avalan la idea de que uno de los hilos vertebradores de su segunda filosofía se desplegó en un constante diálogo con el pensamiento oriental. Es un hecho, bien documentado cronológicamente por Saviani, que desde los años setenta hasta nuestros días ha ido surgiendo un serio e intenso debate crítico sobre dicha relación, debate en el que comienza a quedar cada vez más claro que el interés de Heidegger por las tradiciones orientales fue mucho más profundo y prolongado de lo que hasta ahora se había creído, acaso constituyendo tales tradiciones el interlocutor más estimulante a la hora de definir su esfuerzo por superar el pensamiento ego-onto-teo-lógico de la metafísica occidental. Desde esa clave, el libro de Saviani rastrea y ordena los textos del segundo Heidegger en los que mejor se vislumbra la relación en cuestión, la mayoría de ellos relacionados con cuestiones de gran calado para la meditación heideggeriana

sobre el mundo técnico, el problema del lenguaje o la copertenencia de pensar y ser.

Es de notable interés la exposición que efectúa Saviani acerca de la noción de la Nada en Heidegger (*Nichts*) y en el taoísmo (*Wu*), con sus implicaciones para la *Seinsfrage*. No lo es menos su conexión con la noción budista de vacuidad (*Sunyata, Ku*), desarrollada en el budismo mahayana hasta cruzarse, en la escuela zen, con el taoísmo. La mirada del autor hacia las raíces del pensamiento oriental, en particular sobre la cuestión de la Nada, se completa con un acertado aterrizaje en las relaciones de Heidegger con algunos de los principales representantes contemporáneos de la intelectualidad japonesa, especialmente de la escuela de Kioto. De todo este discurso se colige que existe una marcada «afinidad entre el intento de Heidegger por de-substancializar y anonadar el Ser (y la Nada), según un pensar no re-presentativo, y la «práctica meditativa» de la insubstancialidad o... la «desencia» propia del taoísmo y del budismo zen» (p. 52). En ambos casos detecta el autor un mismo estilo de reflexión «me-ontológica», donde se distingue con precisión entre la nada nihilista (la nada nula o *nichtiges Nichts*) y la nada coperteneciente con el Ser (la nada anonadante o *nichtendes Nichts*).

En lo relativo al taoísmo, Saviani comenta detalladamente el interés de Heidegger por sus dos grandes clásicos: el *Zhuang-zi* (*Chuang-tzu*) y el *Dao-de-jing* (*Tao-te-ching*), además de su probable conocimiento del *I-jing* (*I-ching*). Heidegger conocía desde 1930 la versión alemana del *Zhuang-zi* editada por Martin Buber, empleando algunos de sus principales pasajes en diferentes ocasiones (el de «La alegría de los peces» en la reunión que mantuvo en 1930 con sus amigos tras la lectura de la conferencia *Vom Wesen der Wahrheit*, el de «El soporte de las campanas» en el seminario de Bremen de 1949 sobre *Wort und Bild* y el de «El árbol inútil» en una conferencia de 1962 en Comburg). Su profundo interés por el *Dao-de-jing* de Lao-zi, que conocía bien en alemán e italiano, se ve corroborado por su colaboración, a petición propia, con el profesor chino Paul Shih-yi Hsiao. En efecto, durante el verano de 1946 —el año de la publicación de *Brief über den Humanismus* y de *Aus der Erfahrung des Denkens*—, en plena crisis psicológica tras ser sometido al proceso de desnazificación, Heidegger se concentra en la traducción del chino al alemán de los capítulos laozianos más relevantes sobre la noción de Tao. Varios fragmentos de esa traducción fueron empleados por el filósofo alemán en diversos momentos de su correspondencia epistolar. Hsiao afirma que, de hecho, el esfuerzo de traducción del clásico chino ejerció «una influencia significativa en Heidegger». También es de notar, por otro lado, la conversación que Heidegger sostuvo en 1972 con el profesor Chung-yuan Chang, experto en taoísmo y zen, donde se abordaron las afinidades entre el pensamiento heideggeriano y el taoísta acerca del lenguaje poético y la cuestión de la nada, especialmente entre la vacuidad del Tao y el Claro (*Lichtung*) de Heidegger, además de las nociones de cosa y de cuaternidad.

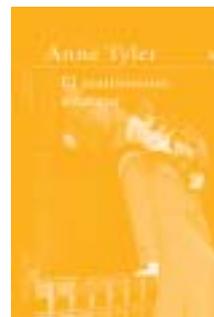
En lo relativo al budismo, principalmente el de la escuela zen, Saviani relata pormenorizadamente los diferentes encuentros de Heidegger —unos personales y otros epistolares— con importantes figuras contemporáneas de dicha tradición. Desde su primer alumno japonés en 1921, Hajime Tanabe en 1922 o Shuzo Kuki en 1927 —mencionados ambos últimos en *Aus einem Gespräch von der Sprache*—, pasando por Keiji Nishitani, D. T. Suzuki y Tomio Tezuka —el interlocutor real del *Gespräch*—, hasta Hoseki Shin'ichi

Hisamatsu, Kojima Takehiko y Tsujimura Koichi —alumnos éstos tres de Kitaro Nishida—, además del monje tailandés del hinayana Maha Mani, Saviani traza jugosos matices de la relación de Heidegger con pensadores de raíz budista, mayoritariamente japoneses. También deja claro que Heidegger conocía numerosas obras ignoradas por entonces por buena parte de los intelectuales de su época, entre los que destacan los escritos sobre mística oriental de Rudolf Otto y «El libro del té» de Okakura Kakuzo, entre otros. Y, finalmente, hace alusión a la insistencia (y complacencia) de Heidegger en la excelente recepción y apropiada comprensión que obtuvo en Oriente —sobre todo en Japón— su filosofía de la nada, en fuerte contraste con las lecturas nihilistas de que fue objeto en Occidente.

Heidegger fue un firme defensor del diálogo intelectual entre Oriente y Occidente. En 1949, como indica Saviani, durante el congreso internacional sobre «Heidegger y el pensamiento oriental» organizado por la Universidad de Hawai, éste señala en su carta a los participantes «la urgencia de un diálogo con los pensadores... del mundo oriental» y se lamenta de que «no hay un dominio de las lenguas orientales ni en Europa ni en los Estados Unidos».

Por encima del hecho de que Saviani exprese la relación de Heidegger con el pensamiento extremo-oriental con el término «confrontación» —cuando mejor sería calificarla de diálogo y encuentro— y de que existan temas cruciales no aludidos en su libro (como las conexiones del «acontecimiento propiciante» (*Ereignis*) de Heidegger con el *Tao* taoísta-zénico y el *Dharma* budista, las semejanzas de la «diferencia ontológica» (*Unterschied*) heideggeriana con la diferenciación entre *Tao* y cosas en el taoísmo o entre *Dharma* y *dharmas* en el mahayana, o la sintonía de la ética originaria de la serenidad (*Gelassenheit*) de Heidegger con las éticas taoísta del no-actuar y budista del no-yo y de la no-mente), la aportación de Saviani constituye una magnífica contribución al conocimiento de la afinidad o convergencia de fondo entre el pensar meditativo del segundo Heidegger y pensamiento asiático. El ejemplo de Heidegger, además, puede servirnos a todos de acicate en la apasionante e ineludible tarea de construir plataformas para el diálogo filosófico en profundidad entre Oriente y Occidente.

Antonio M. Martín Morillas



Historia de un fracaso

Ann TYLER: *El matrimonio amateur*. Traducción de Gemma Rovira. Madrid, Alfaguara, 2004, 424 pp.

La longevidad parece adueñarse de las tramas de la novela contemporánea y cada vez son más frecuentes los personajes que dan fe de su tiempo desde la distancia de una senectud que no acaba de perfilarse. Presunción teleológica o necesidad crediticia alientan una voluntad de elasticidad biológica que proyecta la imaginación del lector sobre lapsos de tiempo de amplio espectro. En este caso se trata de una novelista coronada por las mieles del éxito desde casi sus comienzos, Ann Tyler, exitosa autora de *El turista accidental* felizmente beneficiada por el efecto de arrastre de la película homónima. Sin embargo, contrariamente a lo que suele constituir la tónica entre los fabricantes de *bestsellers*, Tyler ha ido demostrando con el tiempo y una prolongada trayectoria, que posee no sólo oficio sino maestría. Una muestra de ello es la historia que se trae entre manos, ejemplo de deconstrucción de las trampas, contradicciones, miserias y renunciaciones que evidencia toda relación humana, y particularmente la del matrimonio cuyo desmoronamiento describe con la morosidad de un entomólogo. A través de pinceladas temporales Tyler expone la vida de la familia Antón fundada en un acto iniciático precipitado, la celeridad de un enlace forzado por la guerra, cuyas consecuencias se derivarán a lo largo de más de medio siglo. El desconocimiento, la ignorancia, la incompatibilidad, los enfrentamientos soterrados, las incomprensiones, la hostilidad, la violencia larvada, la rutina, el tedio, en definitiva la colisión de intereses, de expectativas vitales entre dos personas cuyo único momento de coincidencia estuvo provocado por la exaltación prebélica y la necesidad de participar del entusiasmo colectivo que envuelve a combatientes y asimilados, se van desgranando a través de escuetos esbozos, de sinópticos trazos que dan fe del infierno cotidiano que subyace en las vidas de los protagonistas.

Tyler retrata con maestría la inmovilidad de unas vidas apenas alteradas por unos acontecimientos que no sobrepasan la dimensión de meros decorados. Si el entorno carece de incidencia real es porque es en la construcción psicológica de los personajes donde la autora se erige en una gran artífice de caracteres.

José Antonio Córdón



FUNDACIÓN ACADEMIA EUROPEA DE YUSTE LAMENTA LA PÉRDIDA DE SU COLABORADOR JOSÉ LUIS VEGA VEGA

Obituary - José Vega Vega

José Vega Vega was acknowledged as one of the most highly esteemed gerontologists at an international level. His death represents a great loss not only to his friends and acquaintances but also to the realm of science.

Together with the Ruprecht Karls University Heidelberg, he had just completed the preparation of an all-embracing exchange program for lecturers and students in the field of Gerontology, for which he received support from the European Union. Not only did he represent Gerontology at numerous international congresses, he also received an honorary invitation from the Government of the Federal Republic of Germany to present a lecture on Gerontology in the Southern European states on the occasion of the 2nd International Plan of Action on Ageing in 2002 which received considerable attention. The close scientific contacts which Jose Vega Vega forged with various countries throughout the world emphasize his prominent position in the field of international Gerontology. He placed great importance on the coming together of gerontological institutes beyond national borders, also at the European Academy of Yuste, where he organized many courses of Gerontology. I still remember vividly the meeting between the working groups of Jose Vega Vega on the one hand, and Colleagues of the Institute of Gerontology of the University of Heidelberg on the other, in December 2003.

In view of his valuable gerontological activities at the European Academy of Yuste it should be mentioned that he was responsible for introducing the significance of demographic change as a central subject of the Academy. From the beginning, he placed particular emphasis on the representation of scientists amongst members of the university who had distinguished themselves in the area of Gerontology. Moreover, he organized interdisciplinary teaching programs in Gerontology and consequently promoted the self-conception of Gerontology as an interdisciplinary science. Finally, particularly worthy of mention is that he greatly encouraged and motivated the writing of the Second Declaration of the Academy of Yuste: The Demographic Change in Europe and its Consequences, which was undersigned by all members.

His death not only signifies an irreplaceable loss for international Gerontology, no, but also for the European Academy of Yuste both scientific and human.

Prof. Dr. Dr.h.c. Ursula Lehr
and Prof. Dr. Andreas Kruse
Institute of Gerontology, University
of Heidelberg/Germany



Mar Martín, *Deconstrucción 1.*

Jose Luis Vega *in memoriam*

El 10 de octubre de 2002, el Profesor José Luis Vega, Decano entonces de la Facultad de Psicología de la Universidad de Salamanca, fue mi Padrino en el solemne acto Académico con que esta Universidad me honró incorporándome, *honoris causa*, a su Claustro de Doctores. José Luis hizo mi *laudatio* con la maestría, generosidad y discreción que le eran propias y, por la tarde, después del almuerzo que presidió el Sr. Rector Don Ignacio Berdugo Gómez de la Torre, moderó un encuentro con un grupo de antiguos alumnos, de los que yo tenía ya mucho que aprender. Aunque fruto del cariño, sus palabras fueron para mí como el sello que incluía a la psicología española de hoy en el compromiso que acababa de contraer con una Universidad a la que respaldan ocho siglos de historia.

No todo fueron, sin embargo, actos solemnes. Iliá, mi mujer, y yo estuvimos alojados en el Colegio Mayor Arzobispo Fonseca y, durante el tiempo libre, tanto Paula como José Luis nos enseñaron algunas de las infinitas

cosas que hay que ver en Salamanca. Me gustó mucho la exposición de *Erasmus en España*, y debo decir que el volumen que se publicó con ese mismo título contiene interesantes datos de primera mano, relativos a la complicada recepción que tuvo el humanismo en el primer Renacimiento español. Nuestras mujeres fueron más afortunada que nosotros, y pudieron disfrutar también de la visita al gran Museo de *Art Nouveau*, que yo me quedé con el deseo de ver. En fin, ya por la noche del último día, José Luis y Paula tuvieron la gentileza de invitarnos a Iliá y a mí a hacer un recorrido nocturno por la ciudad. Descubrimos con ellos una Salamanca increíble, en la que surgían de la oscuridad como en una visión fantasmagórica, toda suerte de obras de arte, catedrales y palacios desbordantes de luz y de belleza. Fue un espectáculo inolvidable, una noche feliz, que mi mujer y yo no olvidaremos jamás. Así es como les recordábamos muchísimas veces hasta que la mala nueva nos llegó de pronto, la noche antes de la muerte de José Luis. Nos cogió tan de improviso, que sólo supimos echarnos a llorar.

Siempre es duro perder a un ser querido, pero aún lo es más cuando se trata de alguien que se encuentra en los mejores años de la vida, con una obra bien hecha y el entusiasmo, la experiencia y la capacidad para seguir haciendo aún mucho más. Con todo esto se cruzó la enfermedad de la que José Luis tuvo, pienso yo, un presentimiento.

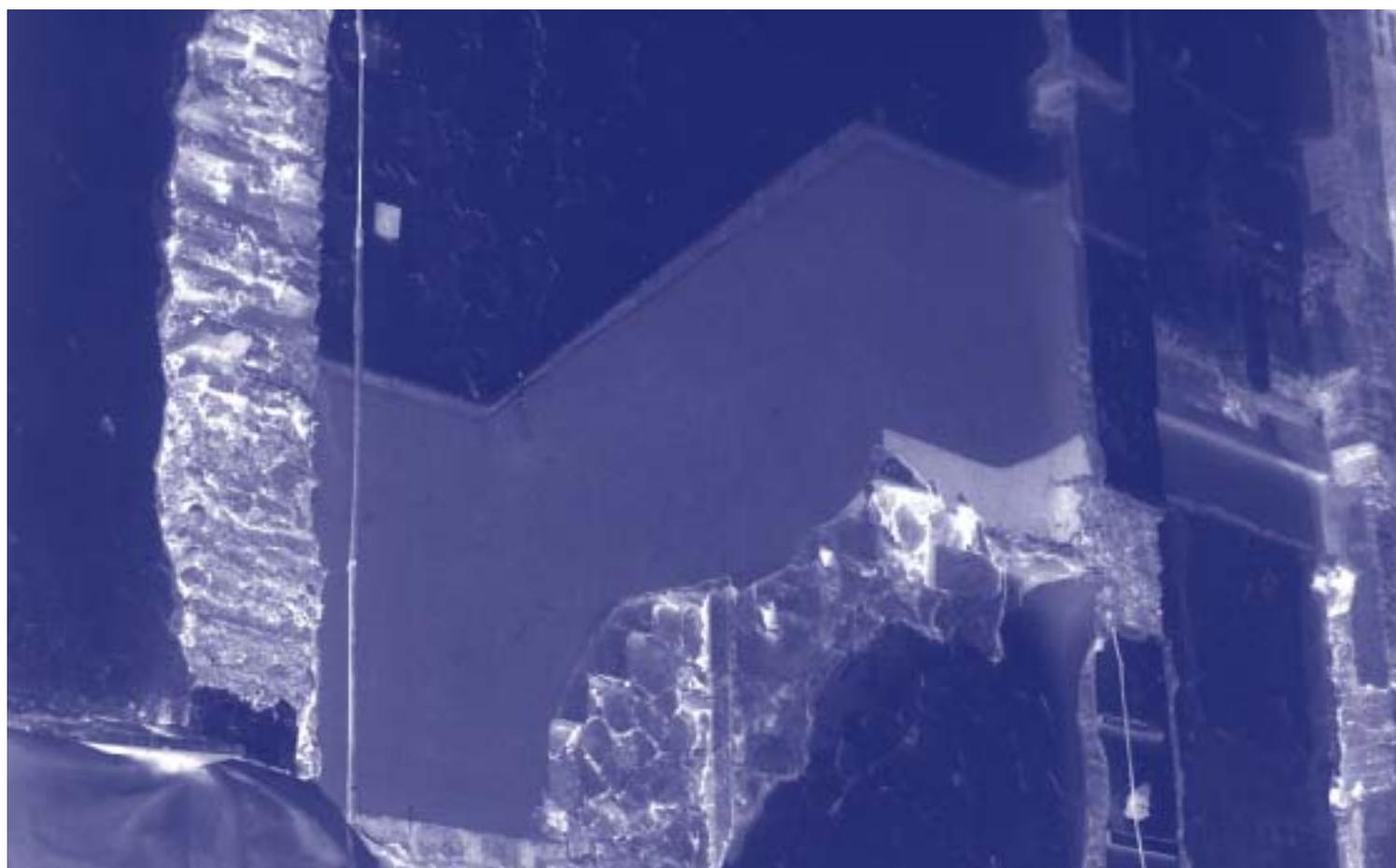
Hoy, antes de escribir estas líneas, he vuelto a mirar una vez más la fotografía suya que abre la publicación que la Universidad dedicó en su día al acto de mi investidura. Es una fotografía espléndida, de la que sin embargo siempre me había chocado un no sé qué que había en la expresión de su mirada. No era la suya habitual; sus ojos miraban más allá de lo que tenía enfrente. Mi formación psicológica me inclinó alguna vez a pensar que aquello no era más que el deslumbramiento provocado por el flash. Pero la verdad es que su mirada

siempre me dijo algo distinto. Era como si en ese instante estuviera viendo algo que no estaba allí, pero venía de camino. Por supuesto, jamás sabré lo que pasó, pero nunca podré evitar pensar en algo que excede de la ciencia y que, a falta de un nombre mejor, hay quienes llamamos aún «destino».

Como quiera que sea, de ahora en adelante hablaré en mi imaginación con José Luis, de cosas de las que quizá no habría hablado cuando todavía estaba con nosotros.

José Luis Vega dedicó mucho tiempo y talento al estudio de la vejez. Quiero creer que esa mirada suya es la última lección que no llegó a dar en la Universidad. Me siento más unido que nunca a él y a los suyos.

José Luis Pinillos



Mar Martín, *Deconstrucción 4*.

DECLARACIÓN DE LA ACADEMIA EUROPEA DE YUSTE SOBRE EUROPA Y EL ENVEJECIMIENTO

La Academia Europea de Yuste, en su sesión plenaria celebrada en el Real Monasterio de Yuste el 12 de octubre de 2004

En la versión electrónica de Pliegos de Yuste (<http://www.pliegosdeyuste.com>) se pueden leer los dos Anexos a esta *Declaración de la Academia Europea de Yuste sobre Europa y el Envejecimiento*, cuyos títulos son: «Informe del Comité Asesor de la Academia Europea de Yuste sobre Europa ante el envejecimiento» y «Lista de medidas propuestas por la Academia».

Acogiendo con satisfacción el aumento de la esperanza de vida, que representa un progreso importante para la humanidad.



Mar Martín, *Deconstrucción 2.*

Tomando nota de que el envejecimiento es un proceso que dura toda la vida y un desafío para cada persona, y, previsiblemente, un fenómeno irreversible.

Consciente de los profundos desequilibrios demográficos que suponen para nuestras sociedades el creciente número de ancianos y el número cada vez menor de jóvenes.

Considerando las tensiones que causa este proceso de envejecimiento tanto a nivel social como individual, tensiones que amenazan la calidad de vida de los mayores.

Recordando la necesaria solidaridad entre Europa y las demás regiones del mundo.

Hace pública la siguiente declaración, basada en el informe preparado por el Comité Asesor de la Fundación Academia Europea de Yuste (anexo I) y en las resoluciones aprobadas por organizaciones internacionales como las Naciones Unidas, el Consejo de Europa y la Unión Europea.

La Academia,

1. Rinde homenaje al papel beneficioso que desempeñan los mayores en nuestras sociedades;
2. Desea que todas las cuestiones demográficas se traten con pleno respeto de los derechos de la persona, es decir, su dignidad y su valía intrínseca, sin distinción por motivos de nacionalidad, raza, sexo o religión;
3. Reconoce la riqueza de conocimientos y experiencia que atesoran los mayores y cree que este potencial debería aprovecharse más para el beneficio común de la comunidad en su conjunto;



Mar Martín, *Deconstrucción 3*.

4. Cree que, en vista del coste que supone la atención a la salud de los ancianos, deben redoblar los esfuerzos para mantener a los mayores con buena salud el mayor tiempo posible, de modo que puedan seguir desempeñando una vida activa en la sociedad;
5. Opina que, aunque Europa necesita una corriente regular de inmigrantes, la inmigración por sí sola no puede ser la solución a los problemas causados por el creciente envejecimiento demográfico;
6. Reconoce que la familia de hoy se encuentra a menudo en crisis, pero al mismo tiempo cree que la familia puede desempeñar un papel importante como núcleo de la solidaridad entre generaciones;
7. Cree que debe evitarse a toda costa el conflicto entre generaciones, que algunos han pronosticado, y que no deben descuidarse las inversiones a favor de los jóvenes;
8. Pide que los sacrificios que se exigen a todos, sean trabajadores activos o personas jubiladas, se repartan de forma solidaria a través del diálogo entre las partes interesadas;
9. Piensa que deben evitarse las soluciones fáciles mediante las cuales las generaciones presentes se libran de sus responsabilidades y las trasladan a las generaciones futuras;
10. Previene contra todo intento de dismantlar el modelo social establecido en Europa Occidental durante el siglo pasado, al que nuestras poblaciones se sienten apegadas;
11. Señala a la atención de la opinión pública europea estas cuestiones, que les van a afectar en el futuro;
12. Señala a la atención de los gobiernos y de las organizaciones internacionales una lista de medidas (anexo II), que, en opinión de la Academia, podrían contribuir a una solución de los problemas derivados del envejecimiento continuo de nuestras poblaciones.