

EL SUEÑO DE LOS CIUDADANOS DE EUROPA

Antonio Ventura Díaz Díaz Director de la Fundación Academia Europea de Yuste

espués de más de cincuenta años de que se pusieran los basamentos para la unidad política de Europa, por primera vez se han consensuado las voluntades de los gobernantes para aprobar el proyecto de la primera Constitución Europea que entrará en vigor tras las reformas susceptibles y los referendos que se precisen en cada uno de los Estados miembros. Una Constitución que establece un nuevo reparto del poder para albergar en su interior a 25 países en primera instancia, y muy pronto a 28, que marcará sin duda un hito histórico de difícil superación en el mundo y que estará afianzada, o deberá estarlo, en los valores de libertad, democracia, paz y justicia social. Una Europa unida que asumirá y tratará de superar viejos y nuevos problemas como la dependencia energética, la seguridad, el terrorismo, la descomposición y desaparición de antiguos Estados y que afrontará los retos económicos con más garantías de futuro no frente al coloso de los EE.UU. de América sino en colaboración leal y sincera.

Sin intentar realizar crítica alguna, sí nos parece conveniente señalar que echamos en falta en el proyecto de la nueva Constitución una idea común que aglutine la Europa de los ciudadanos y que les entusiasme; una brújula que señale con ostensible claridad el futuro, que recoja el camino y

el destino de las personas que componen los países actuales miembros de la UE, que sepamos a dónde nos dirigimos, que esos valores citados de democracia respondan ante las nuevas necesidades sociales fruto del mestizaje, la inmigración, la cultura común y el respeto a las diferentes culturas. En suma, a la identidad integradora y solidaria de Europa.

Y queda mucho camino para que, ante todo, Europa responda a ese grito unánime que brotó de los ciudadanos durante la pasada guerra contra Irak. No basta con organizar la defensa y destinar dinero para la acción bélica preventiva sino que habrá que poner el énfasis en la educación, en la igualdad efectiva de oportunidades, en los valores de la solidaridad; en definitiva, en la Europa Social.

Con suma modestia, la Fundación Academia Europea de Yuste, desde su inicio, decanta sus intereses culturales y sociales hacia el conocimiento y difusión de las raíces histórico-culturales de los pueblos y naciones que conforman la Europa actual. Asimismo, la filosofía que defiende la Fundación Academia Europea de Yuste se materializa en un mensaje con la declaración de voluntad explícita de construir la Unión Europea, afirmando su doble dimensión política y económica, y considerando que la ciudadanía común y la moneda única han introducido dos elementos motores de gran poder, que no lo serían, si no se consideraran junto a otros tan importantes como la cultura y la cohesión económica y social. Para alcanzar el reto de la vertebración europea, todos los objetivos de carácter económico y político tienen que ir acompañados al mismo tiempo del interés en profundizar en la identidad cultural europea, base indispensable para la consecución plena de la integración cultural de su diversidad. Con este objetivo, la Academia Europea de Yuste trata de fortalecer la investigación que tenga que ver con la cultura europea, con los principios y valores en los que se basa la Unión Europea, especialmente en los ámbitos históricos y culturales y en los que sustentan la Europa Social.

Los académicos de la Fundación, reunidos en Yuste en junio de 2002, redactaron y aprobaron el documento «Europa: una cultura para la solidaridad» en el que se propicia la consecución de sus objetivos, contribuyendo con su actividad cultural al proceso de construcción europea, a fortalecer la referencia común de nuestra identidad cultural, y a defender la significación de los valores múltiples de Europa. Una Europa que integra todas las diversidades y cada una de las aportaciones que, a lo largo de la historia, han definido a nuestro continente como cuna de civilizaciones. Un continente que nos invita a construir un espacio para la tolerancia y convivencia pacífica entre todos sus pueblos. Con ello se pretende lograr un espacio donde el respeto, la promoción de los derechos humanos y la diversidad constituyan un aporte esencial a los valores comunes a todas las culturas europeas, fundadas en el respeto a la dignidad de la persona y en la calidad de vida solidaria. Un lugar de encuentro, que busca en los resortes de la diversidad la construcción de nuevos horizontes, a sabiendas que el dejar esos valores a las generaciones futuras será tan importante como transmitirles un mundo sin deterioros ni amenazas. La solidaridad, al igual que la propia Europa, no es única, sino múltiple. La solidaridad opera por separado o de forma simultánea a distintos niveles: político, económico, social, jurídico o cultural. Mucho más que ninguna otra organización internacional, las Comunidades Europeas y el Consejo de Europa se han construido sobre la solidaridad.

Por todo ello, nace esta revista «Pliegos de Yuste. Revista de cultura y pensamiento europeos» de debate y pensamiento, para que podamos seguir aportando ideas y contrastarlas y que, en definitiva, cumpla con las palabras que pronunciara Jacques Delors, ex presidente de la Comisión Europea y Premio Carlos V de esta Fundación, cuando manifestó que «la nueva Europa impulsará aún más si cabe la solidaridad con los países necesitados» y que entre todos construyamos la Europa Social de los ciudadanos.





ue Jean Monnet quien, al final de sus *Memorias*, se atrevió a señalar, hacia 1976, que «la construcción de Europa es un cambio formidable que exigirá mucho tiempo». Él, que había dedicado toda su vida a dicha tarea, reconocía ahora que en la construcción de Europa «como en cualquier gran empresa, los hombres van empujando delante de ellos los problemas más graves, dejando a sus sucesores el encargo de resolverlos»¹. Hoy, cuando la unión europea por él soñada es ya una realidad irreversible, se percibe en toda su grandeza hasta qué punto merece la pena entregarse a grandes empresas que superan con mucho las capacidades de una única generación.

Pliegos de Yuste, que ahora comienza su andadura, lejos de pretender constituirse en gesta cultural, intenta aportar un grano de arena a esta realidad europea que, pese a la bonanza actual con respecto al «sueño» de los Monnet, Spaak, etc., tiene por delante de sí aún mucho trabajo que hacer. Para eso, entonces ¿una revista cultural más? Sí, pero distinta. En un contexto cultural saturado en gran medida por publicaciones especializadas de todo tipo *Pliegos de Yuste* llama la atención sobre lo que nos une y no sobre lo que nos diferencia. Tomando como marco la unidad histórica que es Europa, *Pliegos de Yuste* se erige en voz de una identidad necesaria en un paisaje globalizado en el que intentaremos que la construcción europea se haga en el marco de un debate constante y verdaderamente europeo. Desde esta facilidad histórica, pero con el convencimiento pleno de su necesidad por encima de las dificultades, Pliegos de Yuste se proclama defensora de los valores europeístas y, con ellos, de la unión de los pueblos de Europa en una entidad política democrática, diversa y plurilingüe; hecho, este último, que se refleja en la aceptación de originales en cualquier lengua europea por parte de Pliegos de Yuste. En esta dirección irán los monográficos que acogerá nuestra revista, empezando por este que analiza el presente

como punto de partida y debate sobre el futuro: la Europa del siglo XXI. Junto a ellos, diferentes secciones analizarán aspectos de la cultura y el pensamiento europeos desde puntos de vista como el histórico, literario, científico y estético, a través de las secciones llamadas, respectivamente, *Memorias de Clío, La crítica, Tercera cultura, Estéticas y Creación.* Por último, también tendrá cabida en *Pliegos de Yuste* el recuerdo bibliográfico de los principales adalides del europeísmo, en la sección *Nuestros clásicos*.

Este primer monográfico se abre, en la sección *El* timón, con una entrevista a Manuel Fernández Álvarez en la que nos cuenta su peripecia historiográfica y europeísta. Por su parte, el teólogo Xabier Pikaza, también desde una perspectiva cronológica, lleva a cabo un recorrido por la historia de Europa en torno al eje constituido por la religión y su importante papel en dicha historia. Félix Duque repasa los problemas actuales de la identidad europea y Ursula Lehr presenta un estudio demográfico sobre la envejecida Europa actual en el que se ponen de manifiesto sus principales rasgos. José Ovejero, escritor residente en Bruselas, nos habla desde el centro de Europa del creciente desarrollo en la actualidad de una literatura verdaderamente europea. El arquitecto Antonio Fernández Alba describe con lúcida nostalgia, en su contribución a este primer monográfico, la situación actual del elemento urbano que tan esencial ha sido en el desarrollo de Europa. Por último, inaugurando la sección Columna de Yuste, Ilya Prigogine, miembro recientemente fallecido de la Academia Europea de Yuste, analiza, junto con Isabelle Stengers, la esencia de la ciencia europea.

Imre Kertész, el Nobel de Literatura húngaro, ha manifestado recientemente que: «El hecho de que la política y la cultura no sólo sean opuestas, sino incluso enemigas, es un fenómeno característico del siglo XX. No es una evolución natural, y la política desligada de la

cultura, que ha alcanzado un dominio absoluto, sin límites (ni inhibiciones) a través del poder, lleva a cabo destrucciones espantosas: cuando no en vidas humanas o bienes materiales, en las almas de las personas»². Por eso, y porque la realidad europea trasciende en el tiempo mucho más allá de lo que el oscuro siglo xx nos permite ver, la Cultura debe reivindicar Europa como una creación también, y sobre todo, suya que, desde hace sólo unas décadas, pretenden recrear con firmeza la Política y la Economía.

Hace años, Maria Antonieta Macciochi, en su libro La mujer de la maleta. Viaje intelectual de una mujer en Europa, un clásico ya del europeísmo moderno, insistía en lo esencial de entender que «Europa es más importante que sus componentes, que luchan entre sí»³. No en vano, es en esa dialéctica en la que la historia ha gestado la Europa actual en cada época. Más que ningún otro continente, el europeo existe hoy (o al menos eso pretende) como unidad cultural y política porque lleva milenios «conformándose» como un todo por encima de toda dialéctica regional. Mas entre ambos barnices, siempre fue el cultural el único de ellos con el que los pueblos de Europa se dejaban envolver juntos con agrado. Ante la unión política siempre hubo reticencias aunque la fusión mediante confrontación haya persistido. El arqueólogo danés Kristian Kristiansen sostiene que, ya durante los milenios primero y segundo a. C., «se creó en Europa una jerarquía estructural entre la Europa septentrional, Europa central y Europa meridional (el Mediterráneo) caracterizada por diferentes tradiciones culturales, entre ellas las celtas y las germánicas»⁴. Y sin embargo, esas fuerzas, sólo aparentemente centrífugas, son las que han ido configurando lo que hoy es Europa y cada una de sus creaciones. No en vano podría generalizarse, sin preocupación alguna, la frase que Macciocchi pone en boca del historiador Jacques Le Goff a propósito de la literatura, de que «la nuestra no será una construcción ex nihilo»⁵.

Efectivamente, los europeos actuales hemos recibido, tanto política como culturalmente, una gran herencia y a ella remitimos. De este modo, *Pliegos de Yuste* pretende contribuir, desde la doble humildad que se refleja y a la que se alude ya en su propio nombre, a esa construcción de Europa desde España. Porque a pesar de que, quienes se acerquen al monasterio extremeño de Yuste y a la relación que el emperador Carlos V tuvo con ese lugar al que se retiró en 1558 abdicando el poder en su hijo y heredero Felipe II, suelan retener únicamente la idea de Yuste como final de una vida, hay en Yuste quizá más de semilla que de mortaja. «El hombre sólo sabe dónde ha nacido —ha escrito Fernández Alvarez refiriéndose a aquel momento histórico—, no sabe dónde va a morir». Lo mismo sirve para la Europa moderna y, por lo tanto, actual. La Europa del siglo XXI nació en

Yuste cuando el principal de todos quienes han pretendido su unión enseñó a la Historia que la unión de Europa debía estar por encima de las ambiciones personales. Quizá sin él saberlo, la Europa del siglo XXI que ahora debate su primera constitución conjunta, se inició con aquel humilde y gran gesto a la vez de retirarse a Yuste por el bien del pueblo.

En esta línea, uno de los mejores frutos que han granado en la espontánea y descuidada huerta del europeísmo hispano, Salvador de Madariaga, manifestó en cierta ocasión la predisposición natural de los españoles, a quienes atraía «lo universal más que lo nacional», para la tarea de la construcción europea, pues, en su opinión, «España, como "constructora de imperios retirada del negocio", sabe de lo viejo y, por lo tanto, presiente lo nuevo»⁶. Quizá guiado también por esa intuición, fue por lo que Manuel Fernández Álvarez, hace ya casi tres décadas, dedicó su libro Carlos V. Un hombre para Europa, «a los emigrantes españoles, que con su vida están ayudando a forjar Europa». Ésta es la tradición que ahora recoge *Pliegos de Yuste* para retomar, desde este rincón suratlántico del continente europeo, la idea de la necesidad de reforzar la unión política de Europa mediante el pensamiento y cultura comunes a los pueblos que la forman. Contamos, para dicha tarea, con la palabra como vehículo de la idea. ¡Atención! Escuchemos. Ya empiezan a hablar entre sí las lenguas de Europa.

NOTAS

- 1 Memorias. Madrid, Siglo XXI, 1985, p. 512.
- 2 «La cultura tras el holocausto», *La Vanguardia*, 4-12-2002.
- 3 La mujer de la maleta. Viaje intelectual de una mujer en Europa. Madrid, Espasa Calpe, 1988, p. 87.
- Europa antes de la Historia. Los fundamentos prehistóricos de la Europa de la Edad del Bronce y la Primera Edad del Hierro. Barcelona, Península, 2001, p. 18.
- 5 María Antonieta MACCIOCHI, op. cit., p. 87.
- 6 Memorias (1921-1936). Amanecer sin mediodía. Madrid, Espasa Calpe, 1974, p. 565.





ENTREVISTA A MANUEL FERNÁNDEZ ÁLVAREZ

Real Academia de la Historia

El Maestro y el Hombre

Alvarez recoger los frutos de su trabajo. Tras décadas de callada investigación poco a poco reconocida en los ámbitos académicos (Premio Nacional de Historia en 1985 y Académico de la Historia en 1988), el éxito ha explotado en los últimos años con la comercialización editorial por parte de Espasa de los frutos de su labor investigadora. Paradójicamente, fue la coyuntura histórica la que contribuyó al éxito de Felipe II y su tiempo (1998) y la que abrió camino al Carlos V: el césar y el hombre (1999). Tras él seguirían, con similar fortuna en las listas de venta, las reediciones de obras anteriores como Juana la Loca, la cautiva de Tordesillas (1994), Jovellanos. Biografía de un patriota (1988) y Fray Luis de León (1991).

Charlamos con él en su casa, rodeados de libros que nos escuchan las mismas palabras que él ha vertido ya hace años en muchos de ellos: en sus múltiples *Carlos V*, en el preámbulo a su *España y los españoles en los tiempos modernos*, verdadera poética de su historiografía... Con frecuencia, don Manuel se adelanta a nuestras preguntas y nos va relatando una odisea, la suya, que se sabe de memoria por vivida y por contada. Disfruta enseñándonos sus libros, le gusta hablar y recuerda infinidad de detalles, se muestra orgulloso de su pasado y no es para menos, pues ha sido la suya una dedicación por entero a la investigación histórica. Incluso ahora, cuando, aunque nos dice que su ritmo de trabajo ya se ve ralentizado por el de su corazón, 60 años de historia afloran en él con la fuerza de una pasión juvenil.

Pliegos de Yuste: Vayamos al principio de su historia, ¿cómo le llegó la vocación por la Historia?

Fernández Álvarez: En realidad mi vocación inicial no era la de historiador. Yo, cuando pensaba qué voy

a ser, a los 14 o 15 años, pensaba en ser escritor, novelista; ésa era mi inicial vocación. Yo a los 12 años me había tragado novelas de medio mundo. No hacía más que leer y leer. El resultado era que, en otras materias, en el Instituto no iba tan allá, en cambio en Literatura me defendía bastante bien. Ésa era mi vocación.

PY: ¿Y cómo fue el paso a la Universidad?

FA: Cuando acaba la Guerra Civil yo ya era bachiller y se me plantea ir a la Universidad y qué carrera escoger. Estoy hablando de una ciudad provinciana, Oviedo, donde había una universidad, pero una universidad de los años 30, incluso antes de la Guerra Civil. Allí no se podía hacer nada más que Derecho o Químicas. Entonces surgió para mí una oportunidad porque mi padre trabajaba en el Banco Herrero. Don Policarpo Herrero, el fundador de la casa, tenía un palacete precioso en Valladolid, cerca de la Universidad, y lo había donado a los jesuitas con dos condiciones: que establecieran una residencia de estudiantes y que en ella tuvieran beca de residencia dos hijos de empleados del Banco Herrero para que pudieran estudiar. Entonces estudiar una carrera no era caro, lo que era caro para la gente humilde era poderse permitir que el hijo, cuando tuviera 16 o 17 años, no llevara un jornal a casa. Había que tener un mínimo de holgura. Pero claro, el problema era que para mi padre, mandarme a vivir a Valladolid era imposible. Ahora bien, dado que había esa posibilidad, y a mi padre se la ofrecieron, el pensó que yo fuera a hacerme médico y yo dije que si iba era para hacer Filosofía y Letras. Lo que ocurrió es que allí no se cursaban entonces todas las ramas que luego existieron en Filosofía y Letras: solamente había estudios comunes y la especialidad, que era Historia. De ahí que yo fuera a estudiar Filosofía y Letras pensando que era la carrera que más me iba a ayudar a mi afición de escritor.

PY: ¿Tardó en incorporarse a la universidad?

FA: Cuando salí, como número uno de mi promoción, ya me vincularon a la Facultad, como profesor ayudante. ¡Cuando tenía 20 años! A mí me parece increíble. Así, me encuentro como profesor de Historia, con el Archivo de Simancas al lado, y con la posibilidad de hacerme doctor en Historia en la Universidad de Valladolid. Y ahí empecé yo mi vinculación a la Historia sin olvidar ni abandonar mis afanes de letras, pues como escritor yo ya escribía unos ensayos y relatos de viaje, compartiendo ambas cosas, una, oficialmente y de cara al público, que es la conocida, la de Historia, y otra más íntima, que era la escritura de un poema, o algún libro de ensayos, alguna novelilla...

PY: El escritor siempre ha estado latente ¿no? Podría decirse que lo profesional no ha acabado nunca con lo vocacional.

FÁ: No, no, evidentemente. Incluso Espasa Calpe tuvo la gentileza de publicarme, hace unos años, unos relatos o novelas con el título de *Dies irae*. Eso ha durado hasta hoy porque, en realidad, ¿qué es el libro sobre nuestro querido profesor Fray Luis de León, *El fraile y el inquisidor?* Es un libro de ensayos, son unos diálogos donde se quiere imitar más al poeta que al profesor.

PY: Probablemente esa pasión por la literatura explica, en cierto modo, eso que tanto llama la atención en su obra de cómo y con qué facilidad ha llegado al gran público. Es decir, cómo, a pesar de ser unas obras eruditas, están narradas, sin embargo, de una manera que cualquier persona no universitaria puede leer como si se tratara de una novela.

FÁ: Ahí está la cuestión. Hay una técnica, hay muchas horas dedicadas a escribir y muchas páginas que no gustan y se han roto, pero no en trabajos históricos, sino ensayos y de literatura. Eso me ha permitido adquirir con el tiempo una facilidad de expresar las cosas. Muchas veces uno empieza a escribir una idea determinada y en el mismo rapto o arrebato de creación las ideas se amontonan y con frecuencia fluye algo nuevo, inesperado. Es una sensación que todos hemos tenido alguna vez. En ese sentido me ha ayudado mucho la formación remota, cultural.

PY: ¿Cree usted que es necesario un estilo especial por parte del historiador para hacer o narrar la historia?

FÁ: Sí para ser un historiador, que no un erudito, que pretenda hoy construir una obra de cara al público, que éste pueda leer y entender, y que haga por lo tanto una labor social, sea útil a su sociedad, y no un mamotreto erudito que nadie lee. No olvidemos que la sociedad quiere saber de su historia y ese servicio se lo presta el historiador. Ahora bien, no de cualquier manera, porque las curvas demográficas y los índices de nacimiento, por ejemplo, no son para el gran público.

En cambio a través de las grandes biografías, por ejemplo, y utilizando un estilo, si se quiere, novelado, se puede llegar mejor. Cuando escribí *Juana la loca. La cautiva de Tordesillas* creí que había logrado en gran medida eso y la verdad es que el público lo entendió así.

PY: ¿Qué más hace falta para ser un buen historiador?

FÁ: Yo creo que en primer lugar hace falta una formación cultural remota grande. En ese sentido haber leído a Dostoievski, a Cervantes y, por supuesto al gran Quevedo, a Pío Baroja... eso me ha ayudado de una manera enorme. Ha sido muy importante el que a mí no me fuera extraño cualquier autor de los grandes de la literatura universal, desde la rusa hasta la americana y la sudamericana, y por supuesto la nuestra, de Italia o de Francia, Balzac o Stendhal, ésos eran autores que yo me leía y hasta me bebía esas lecturas, lo cual ha sido de una gran utilidad para mí. Luego, por supuesto, hay que conocer el arte. También hay que saber ver la tierra porque, en definitiva, ¿cuál es el soporte para el historiador más que la tierra de la que se va a hablar? Si yo voy a hablar de Cervantes tendré que recorrer Alcalá de Henares, si no luego no saldrán las cosas. Y luego, por supuesto, la formación erudita. Y eso sí que yo he procurado cuidarlo, porque bien sé que era lo más fatigoso, y lo más duro y en lo que se me podía reprochar más el «¿de dónde saca las cosas?». De ahí que yo haya dedicado tantos años al Corpus Documental de Carlos V, publicado entre 1973 y 1981, esa masa documental donde he investigado a fondo, al principio yo sólo, sin tener equipo alguno. Al final sí he tenido equipo, pero durante más de 20 años he ido yo solo a los archivos y he transcrito a mano los documentos, porque evidentemente para un historiador hace falta eso, acumular material, acumular conocimientos. Pero para eso hace falta esa erudición.

PY: Y el documento, ¿qué significado ha tenido para un historiador como usted?

FÁ: Las fuentes de la época que se va a estudiar son un elemento fundamental para el historiador. Y en el caso de documentos como los de Carlos V con sus posdatas autógrafas, si no eres un paleógrafo estás vendido. Esa parte la he cuidado muchísimo y tengo a gala el haber sido el número uno de la disciplina en Valladolid. La clave de un historiador de Moderna es saber entrar en esa cárcel secreta que es esa documentación tan difícil y tener la llave con unos buenos conocimientos paleográficos. E invertí todo el tiempo del mundo en eso, incluso en cartas cifradas.

PY: Usted completó su formación fuera de España, en concreto en Italia. Los idiomas también han sido importantes en su gestación como investigador, ¿no es así?

FÁ: Sí, ciertamente fue una oportunidad para un hombre de letras y mereció la pena. Además en una

época, los años 1948-50 en que en España, por cuestiones económicas, nadie se podía mover. Yo no tenía un duro para nada pero conseguí una beca y estuve dos años como estudiante en el Colegio de España en Bolonia. Fue una experiencia impresionante. También aprendí idiomas, porque naturalmente, si vas a trabajar en la parte de la historia española del Imperio es necesario consultar textos en francés, italiano, alemán, ingleses, portugueses y españoles, por supuesto, y los tiene uno que manejar. Yo he tenido que aprender alemán de una forma autodidacta, porque no tenía quien me pagara esas clases. Yo no sabía hablar alemán pero sí sabía traducirlo, que era para mí lo que me hacía falta en aquellos momentos.

PY: Una idea del trabajo histórico, por lo tanto, que conjuga el rigor científico con la eficacia comunicativa...

FA: Efectivamente. Sin perder nunca la idea de que mis escritos tenían que ser entendidos por la gente pero a la vez tener una base sólida. Por eso, cuando escribo el Carlos V, es el resultado del Corpus Documental. Quien hoy ve ambas obras no puede decir lo de «¿éste de dónde se ha sacado las cosas?», porque a pie de página se ve claramente que hay un respaldo documental bastante importante. Pero entonces después de toda esta parte erudita tiene que venir, naturalmente, la fase de dar forma a todo ese material que ha recogido. Y ahí escribe su obra. Pero ¿ha acabado ahí? Yo diría que no. Falta una última parte que es la del crítico, porque el primer crítico de la obra debe ser uno mismo, dispuesto a romper o a rasgar y a corregir y a enmendar y a quitar o a poner aquello que realmente encuentre que sobre o que falte, o que no tiene la carga emotiva adecuada. Entonces con toda esa serie de tareas puede uno llegar a escribir un libro que puede entregar a la sociedad.

PY: Con esas mimbres que usted plantea la figura del historiador es una figura cuya formación es extremadamente compleja.

FÁ: Muy compleja. Sobre todo para el buen historiador. Hay que tener en cuenta que quien escribe, por ejemplo, sobre la producción de la patata en Galicia en el siglo XVII, no hace Historia. Eso es erudición; que también es importante. Y en esto hay que recordar a Menéndez Pelayo, cuando decía que en la República de las Letras el erudito es un personaje valiosísimo, pero no es más que un peón. El Gran Capitán de las letras no será jamás un erudito.

PY: ¿Usted cree que la formación que recibe el historiador en la actualidad permite esa manera de hacer la Historia?

FÁ: Ahí sí que no me puedo meter. Hace años que estoy alejado de las aulas y cualquier cosa que dijera sería una frivolidad porque no tengo elementos de juicio

para hablar. Es de suponer que las cosas cada vez vayan a mejor. De todas maneras, en mis tiempos, pero no sé si se ha enmendado o no, ha habido cosas que a mí me pareció que eran como pasos hacia atrás. Un historiador no puede ser alguien que esté en una bárbara especialidad, recordando lo que decía Ortega de que el sabio es el que es ignorante en todo y sabe mucho de algo. Quien estudie el siglo XVI tiene que saber quién fue Fray Luis de León y conocer la poesía de la época. Garcilaso y Carlos V no se pueden disociar, como no se puede disociar Tiziano de Carlos V. O lo que decíamos antes de la tierra: hay que estar en Yuste, o en Gante.

PY: Después de más de 50 años de magisterio, ¿ha cambiado mucho desde sus inicios en Valladolid su concepto de la Historia?

FA: Pues no demasiado, porque con esas idas y venidas de la historiografía de la época de los Annales y después con la influencia de la Escuela Marxista, con su valor, que hay que reconocer porque es evidente, pero para mí no hay que considerar como axiomas ni como algo dogmático. Es decir, hubo un tiempo en que por esa influencia de hacer historia que fuera de larga duración, la biografía era considerada como algo fuera de juego. Yo nunca sentí que aquello fuera así. Curiosamente, he visto cómo grandes historiadores vinculados a la Escuela Marxista, y muy queridos amigos míos hoy día, han venido conmigo a escribir la biografía de éste o aquél. Por lo tanto, en ese sentido entiendo que no se puede relegar al hombre personal y concreto porque en ese hombre personal y concreto es donde nos podemos ver los demás. Y una de las maneras en que la humanidad siempre ha sentido interés por la Historia y se ha encontrado en el hombre concreto, en otro hombre, es porque ha admirado ese tipo de hombre; sea un poeta, sea un pintor, sea un investigador, sea un descubridor... cuántos, a lo mejor, leyendo las aventuras de Stanley han querido ser exploradores también o cosas así. Escribir la historia de la biografía no es un pasatiempo solamente, no es un entretenimiento para que luego pase un buen rato gente más o menos frívola. No, no. Esa gente no es tan frívola cuando quiere ver a través de ese personaje cómo fue aquella época y sentir esas vivencias encontrando un eco porque en definitiva hombres somos.

PY: Pasemos ahora al tema de Europa, ¿en qué momento cobra cuerpo en su concepción de la Historia el tema de Europa como problema histórico?

FÁ: Te agradezco mucho la pregunta porque da la casualidad de que un libro mío tiene por título *Carlos V:* un hombre para Europa. Pero cuándo se publica ese libro. Ese libro lo tenía yo en cartera hacia 1970 pero no logré publicarlo hasta el año 1975. Y entonces gracias a que una editorial inglesa me lo pide y se publica en Londres primero; luego los alemanes lo traducen inmediatamente, se difunde por media Alemania, Europa Central, y

lógicamente se publica en español. Pero la realidad de los pasos es ésa, que es español, va primero a Inglaterra, que me lo pide, con la que tengo el contrato y se publica allí. Pero estamos hablando del año 75, cuando era imposible que España se integrara en Europa.

PY: ¿Era ya consciente usted, entonces y como historiador, de la necesidad de una historia unitaria de Europa?

FÁ: Claro, en aquel libro ya decía yo que Europa tiene necesidad de su unidad y si no tiene una historia común no conseguirá ser Europa nunca, y en esa historia común la figura de Carlos V es una referencia. Todo eso lo decía yo en el año 75. En este sentido, he visto muy claro que era imprescindible hacer una historia común. Por eso, cuando antes de hacer mi Felipe II, me piden una intervención en un acto cultural en Madrid de la embajada de Holanda, donde piden que intervengan profesores de distintas nacionalidades y uno de ellos era yo, intervengo recordando la gran figura que es Guillermo de Orange. Y eso es lo que incorporo a mi *Felipe II*, y este libro procuro que no sea para españoles sino para europeos. Que cualquier europeo lo pueda leer. No es un arma arrojadiza contra los franceses o contra los alemanes. Porque, claro, Guillermo de Orange es el gran rebelde contra Felipe II. Pero es un gran personaje en la historia de Europa y como tal hay que tratarlo. Es decir, yo he procurado, ya, hacer historia de Europa. Con Carlos V hay que hacer historia de Europa. Con Felipe II hay que hacer historia de Europa. En ese sentido, yo no puedo pensar en la Armada Invencible como una maravilla que por desgracia fracasó. No. La desgracia fue mandar la Armada Invencible, y además fue toda una barbaridad cómo se ejecutó el plan, una forma desatinada y de locos.

PY: ¿Cuál es la vigencia actual de Carlos V y de Felipe II en la Europa del siglo xxí?

FA: Son grandes personajes en la historia de Europa. En todo caso la de Carlos V sobrepasa moralmente la de su hijo. Es decir, tiene una realidad ética, es decir de valores éticos, que no tiene la de Felipe II. En este sentido, yo creo que el historiador no puede dejar a un lado los valores éticos o los juicios de valor. El historiador tiene que ir con su carga moral y cuando ve en el pasado una barbaridad no puede eludirla. No puede tratarse igual el exterminio de los judíos que la producción de la vid o del olivo. ¿Es que lo que para nosotros tiene un valor ético porque es actual y lo estamos viendo cuando el historiador está viendo el pasado ese valor ético se evapora? El historiador es como un juez. Evidentemente puede confundirse en sus juicios, pero ahí es donde tiene que jugársela, mojarse por decirlo así, y tiene que dictar su juicio de valor.

PY: ¿En qué casos, por ejemplo?

FÁ: Ante la ejecución, por ejemplo, de Escobedo yo tengo que decir: «Aquí ha habido un asesinato y el rey

forma parte de esta conjura para asesinarle». Porque no hay otra expresión; no es muerte por casualidad, no murió sin más Escobedo. Entonces hay un juicio de valor. Y la princesa de Éboli muere prácticamente emparedada. Y eso hay que decirlo. Y don Carlos igual, es un horror lo que ocurre con él. Y eso hay que decirlo. Fue una verdad en su tiempo y porque hayan pasado los siglos eso no se esfuma. Éste es mi concepto de la Historia. Entonces cuando yo veo que Carlos V dice: «Dejo el poder porque no tengo fuerzas físicas para ejercerlo y por lo tanto puedo hacer daño a mi pueblo si sigo gobernando». Yo me quito el sombrero porque esto es una lección moral y de una carga ética que no podemos olvidar. Lo decía mi gran maestro Menéndez Pidal y yo lo sigo diciendo con él: la carga ética que se encuentra en Carlos V.

PY: En definitiva, entonces, ¿habrá de hacerse una historia de Europa o una historia de las naciones y regiones que la componen?

FÁ: Yo creo que una historia de Europa. La historia de las naciones siempre seguirá, como siempre habrá alguien en cada nación que haga la historia de su pueblo o de su región. No son contrapuestas mas deben ser solidarias. Pero en todo caso, la historia de las naciones ya está hecha, seguirá haciéndose, por supuesto, pero no es una novedad. Ahora, lo que sí es una novedad, de hecho, es la historia de Europa. Hay que tener ya la conciencia de europeos lo mismo que un asturiano tiene la conciencia de que es español e intentar los que somos del oficio hacer historia de Europa.

PY: Don Manuel, para concluir, la pregunta es obligada, ¿está trabajando ahora en algo?

FÁ: Sí, por supuesto. Estoy acabando un estudio sobre Isabel la Católica que espero que en el otoño podrá estar ya en la calle.





EL CRISTIANISMO Y LA IDENTIDAD RELIGIOSA DE EUROPA

Xabier Pikaza

uropa es una historia convergente pero múltiple de pueblos y culturas en la que han influido poderosamente dos factores: un ideal más cristiano de trascendencia y libertad y una práctica más greco-romana de racionalidad humanista y política. Otros elementos (incorporación de poblaciones germanas o eslavas, presión musulmana, conquistas geográficas, ilustración científico-racional, revoluciones burguesas, capitalismo...) vienen en un segundo momento y así los iremos indicando en la segunda parte de esta exposición.

Partiendo de ese doble principio (cristianismo, racionalidad greco-romana), quiero poner de relieve la aportación del cristianismo, al que tomo, por motivos prácticos, como un eje en torno al cual pueden entenderse los restantes elementos que van configurando la identidad de Europa, a lo largo de una historia que iré describiendo como punto de partida y referencia para entender su realidad y tarea actual. Ésta no es una historia terminada, pues en ella seguimos habitando y sólo a partir de ella nos podremos seguir llamando europeos.

Europa tiene otros principios y ejes, pero aquí he querido describir su historia y plantear su actualidad a partir del movimiento cristiano, cuya inspiración básica sigue siendo el recuerdo y la vida de Jesús, testimoniada por los apóstoles y narrada en los evangelios, que forman una de las posibles cartas de identidad de Europa. En esa historia empieza siendo esencial el judaísmo y después (casi al mismo tiempo) la cultura griega y el orden social romano. Sobre esos principios y los que siguen, en parte ya citados, iré trazando algunos aspectos esenciales de la discutida identidad cristiana y religiosa de Europa¹.

1. Principio israelita, judaísmo. Hubo un momento, hacia al año 150 d. C., en que diversos grupos de tipo

semi-gnóstico, entre ellos el de Marción, intentaron separar el cristianismo de su base israelita, convirtiéndolo en una religión de experiencia interior y organización intimista, en la línea de las religiones orientales (de la India), con una Escritura excluyente, centrada en Pablo y Lucas, sin el Antiguo Testamento de Israel y sin las formas de organización que derivaban del carácter social del judaísmo.

La Iglesia en su conjunto reaccionó de una manera ambivalente. Por un lado, defendió su origen israelita: ratificó la Escritura de Israel como Antiguo Testamento y asumió muchos elementos sacrales de la institución sacerdotal de Jerusalén, siendo en ese sentido más judía que la misma sinagoga rabínica. Por otro destacó su independencia respecto al judaísmo: introdujo en la Escritura algunos textos propios (Nuevo Testamento) y organizó su vida y liturgia de una forma totalmente independiente respecto de su matriz israelita. De esa manera, a partir del 200 d. C., la iglesia se descubre y expande de manera autónoma, como un «cuerpo» social y religioso multinacional, separándose cada vez más del judaísmo, que recorrerá su propio camino de fidelidad nacional, tal como lo expresa la Misná.

Ciertamente, la iglesia cristiana ha conservado una raíz israelita, pero la ha reinterpretado de un modo peculiar, destacando, por un lado, los aspectos más sacrales de su organización (jerarquía episcopal, culto eucarístico) y abriéndose, por otro, a la totalidad de formas culturales y sociales del imperio, especialmente en su forma griega y latina. Ella aparece así como una institución católica, es decir, universalista, pero desde una base amplia que se abre a todas las clases sociales, en contra de otros grupos que podían ser universales, pero de un modo elitista (estoicismo, filosofía cínica y las mismas comunidades

gnósticas o incluso herméticas). De esa forma introduce en el imperio romano la experiencia espiritual, ética y comunitaria del judaísmo, pero de un modo universal.

Partiendo de aquí, podemos y debemos añadir que la identidad cristiana de Europa está esencialmente ligada al judaísmo de dos formas esenciales. El judaísmo ha penetrado en Europa a través del cristianismo, en su forma mesiánica y universal. Al mismo tiempo, el judaísmo nacional y separado ha seguido existiendo e influyendo hasta hoy en Europa, tanto en un plano positivo (sin su aportación no podría entenderse nuestra historia) como reactivo (a la historia europea pertenecen las expulsiones y persecuciones de los judíos, desde España a Alemania, por poner dos ejemplos). Ciertamente, el judaísmo es más que Europa (se ha desarrollado también en el mundo babilonio-persa y musulmán), pero pertenece también a la historia e identidad actual de Europa (y de Estados Unidos de América). Tanto por su origen como por su cercanía e implicaciones sociales, el problema actual del Estado de Israel (aunque de hecho parezca estar al exterior de sus fronteras) es un reflejo importante y conflictivo de la historia de Europa que sólo puede encontrar su identidad en la medida en que integre en ella grupos distintos y autónomos, que a veces parecen negar su identidad².

2. Cultura griega, helenismo cristiano. La relación entre Israel y el helenismo había sido, desde antiguo, causa de enriquecimiento para el judaísmo, pero también de conflictos, reflejados de manera ejemplar en los libros de los Macabeos (del 180 al 140 a. C.). Muchos hebreos de Alejandría (donde se había traducido la Biblia al griego, en el texto llamado de los LXX) quisieron elaborar, en tiempos de Jesús, un tipo de simbiosis con el helenismo, de manera que algunos intelectuales llegaron a pensar que el imperio romano podía hacerse a la vez griego, judío y romano. Pero tras la guerra del 67-70 d. C. y los conflictos posteriores, el judaísmo nacional se replegó, como cuerpo social separado de Roma y Grecia.

En contra de eso, los cristianos aceptaron la cultura y lengua griega, por considerar que ella era universal, es decir, «racional», vinculando las dos tradiciones (israelita y helenista), dentro del gran imperio romano que era para ellos la ecúmene o mundo habitado. Así aceptaron el griego y el latín como lenguas comunes y en ellas leyeron su Biblia (los LXX, la Vulgata posterior) y elaboraron sus doctrinas teológicas y religiosas (el Nuevo Testamento). Hasta el día de hoy, para bien (y también para mal, por la limitación de esa cultura) la iglesia cristiana ha tendido a pensar en forma helenista,

en gran parte platónica, formando así lo que podemos llamar cristiandad europea.

Sólo en ese contexto helenista se puede entender la organización social, cultural y espiritual del cristianismo, empezando por sus estructuras administrativas. La cultura griega, en su forma popular estoica y platónica, había destacado el valor sagrado de la jerarquía, es decir, del orden escalonado de la realidad. Conforme a esa visión, los seres van descendiendo progresivamente, desde el Bien más alto (Dios) hasta los estratos más bajos, pasando por las jerarquías angélicas y humanas, propias de los sacerdotes y ministros. Esta visión era imposible dentro del judaísmo rabínico, que veía a Dios como pura trascendencia, pero se hizo posible y, en algún sentido fue necesaria, para el cristianismo helenista, que se configuró así como una cultura sagrada y se encarnó en las formas sociales y filosóficas del mundo griego, con su filosofía y su orden racional.

Ciertamente, el helenismo es más que lo recibido y transmitido por el cristianismo. Griegos son los dioses y la tragedia, lo mismo que el culto a la belleza pura y un tipo de racionalismo teñido de fatalidad, con una democracia elitista; esos y otros rasgos de la herencia griega han quedado silenciados por el cristianismo. Pero debemos añadir que los grandes elementos del helenismo básico, que ha configurado la cultura europea, lo han hecho a través del cristianismo, por lo menos hasta el tiempo del Renacimiento. Es evidente que el influjo griego ha sido desigual en el occidente de Europa que en el oriente cristiano. Pero allí donde la iglesia cristiana se ha extendido en Europa ha sido y sigue siendo esencial un tipo de presencia helenista. Los europeos no somos cristianos «y» griegos, sino que hemos sido griegos siendo cristianos.

Ciertamente, Grecia ha influido de un modo indirecto en otros espacios y tiempos, de la India (reinos helenistas, tras Alejandro Magno) a los países musulmanes (que asumen en gran parte una filosofía griega, a través de Siria). Pero sólo la cultura cristiana europea puede llamarse y es plenamente griega, a partir del cristianismo. Tanto en el Renacimiento como en algunos momentos posteriores de la cultura alemana ha existido el intento de volver de un modo inmediato a Grecia, sin la mediación cristiana. Ciertamente, esos intentos han sido y son, al menos en parte, artificiales, pues ya no existen griegos, al estilo antiguo (en contra de lo que sucede con los judíos, que siguen teniendo su propio pueblo). Pero, el influjo griego sigue siendo básico, pues una Europa sin tensión de libertad racional no sería Europa³.

3. Derecho romano, instituciones cristianas. Para liberarse de los reinos helenistas, los judíos habían pactado con Roma, desde los Macabeos (siglo II a. C.), obteniendo después un estatuto de autonomía, de manera que su religión y pueblo quedaron reconocidos dentro del imperio, en el que llegaron a tener gran influjo. Pero, como he dicho ya, en un tiempo posterior (tras el 70 d. C.), muchos se replegaron, formando sinagogas separadas y desarrollando su utopía mesiánica al margen de Roma (y de los estados europeos posteriores).

A diferencia de los judíos nacionales, los cristianos no buscaron una diferencia social como nación: no pudieron ni quisieron tener autonomía como grupo separado, sino que se hicieron griegos con los griegos y romanos con los romanos (como quiso Pablo en Gal 3, 28). Ésa fue una opción difícil, a la que parecían oponerse algunos movimientos de resistencia, como los del Apocalipsis de Juan. Pero la Iglesia en su conjunto se integró en el orden romano, sin renunciar a su diferencia y así tuvo que vivir en una situación paradójica de «clandestinidad abierta», sin estatuto legal reconocido, pero sin convertirse en secta aislada o en grupo intimista (como los gnósticos), dentro de un imperio que representa, hasta hoy, la máxima realización de legalidad histórica.

Esta situación duró más de dos siglos, hasta el 313 (Edicto de Milán) y ella ha definido el pasado y presente de Europa que, a pesar de todos los cambios y tensiones, ha mantenido o redescubierto siempre la diferencia de los dos poderes, que tuvieron que pactar y mantenerse como distintos. Un poder político, que tiene su propia autonomía y legalidad racional, pero que tiene que renunciar a su «divinización», de manera que no puede volverse absoluto. Un poder religioso, que es muy valioso, pero que no puede apoderarse del poder político, ni convertirse en único principio social. Esta separación de poderes aparece en el mensaje de Jesús («Dad al César... y Dad a Dios...»: Mc 12, 17) y que ha sido reconocida de formas distintas por San Pablo (Rom 13) y Agustín (La Ciudad de Dios), constituyendo un elemento esencial de la identidad de Europa. De esta forma, entre los Padres de Europa, con Sócrates y Augusto, están ellos, Jesús, Pablo y Agustín, por citar tres nombres esenciales.

Los judíos rabínicos, reconocidos como nación por Roma pudieron conservar sus instituciones propias (sin dejarse «contaminar» desde el entorno). Por el contrario, a lo largo de dos largos siglos de resistencia no violenta frente a Roma y de creatividad clandestina, los cristianos acabaron creando unas instituciones que, de un modo lógico, recibieron el influjo máximo de Roma. En esa línea de encarnación social, los obispos de la



Iglesia, antes perseguida, acabaron pareciéndose a los «prefectos» o vicarios de las «diócesis» del Imperio Romano. Por su parte, el obispo de Roma (el Papa) terminó recibiendo funciones y títulos sagrados del emperador (Pontífice Máximo). Pero, al mismo tiempo, entró en la Iglesia la forma de administración más racional y eficaz de la administración romana, con su derecho autónomo, de manera que nunca se identificaran plenamente Iglesia y Estado, religión y política.

No es que los europeos seamos cristianos «y» además romanos, sino que hemos sido cristianos a través de Roma (nos hemos cristianizado con el Derecho romano). En esta misma raíz, cristiana y romana, se apoya la división y vinculación de poderes, uno político-racional, otro religioso-espiritual, que es aún una de las claves de la identidad y tarea de Europa. Sólo una política que deje espacio social para la religión (cristiana o no cristiana) puede ser europea. Y sólo un cristianismo que reconozca la autonomía de la política (y de otras visiones del mundo, religiosas o no religiosas), dentro de un orden social abierto, podrá ser europeo⁴.

4. Misión cristiana y creación de Europa. Sólo el judaísmo de tipo rabínico quedó fuera de la iglesia cristiana, siguiendo hasta hoy su espléndido camino de cultura y vida, dentro y fuera de Europa. Por el contrario, la cultura griega y el orden social romano entraron en Europa y la configuraron por dentro a través del cristianismo. En un sentido extenso, podemos decir que, en un camino problemático, pero generoso, la Iglesia ha creado realmente Europa, tras la caída del imperio romano y de la cultura griega clásica, en su doble forma oriental (ortodoxa) y occidental (latina, católica), en un largo período de reajuste y misión, en el que ha conservado y transmitido elementos esenciales de la aportación griega y romana.

Ésta es la «singularidad» de Europa. Por un lado, ella es creación de la Iglesia (o, mejor dicho, de las iglesias) que han mantenido la conciencia del viejo

imperio greco-romano en ruinas y que han dado identidad y conciencia a los nuevos pueblos invasores o habitantes de las tierras del entorno (sobre todo germanos y eslavos). Por otro lado, ella es más que iglesia, porque, con el evangelio, ella ha transmitido gérmenes de racionalidad filosófica y social, propias del antiguo imperio. Las iglesias que no han recibido este fondo esencial greco-romano (coptas y etíopes, sirias y persas), geniales en otros aspectos, han quedado fuera de Europa y han terminado un poco al margen de la historia mundial.

En ese sentido, no podemos hablar de cristianismo «y» Europa, sino de la Europa cristiana, que ha ido surgiendo a través de la evangelización de los pueblos que antes se llamaban bárbaros. Sólo el sustrato judío es constitutivo del cristianismo en cuanto tal: la Iglesia no puede negar su Antiguo Testamento, ni puede separarse del camino de Israel, pues el día en que lo hiciera negaría a Jesús, se negaría a sí misma. La vinculación de la Iglesia con el pensamiento griego y orden romano ha sido y sigue siendo muy importante para Europa, pero no era esencial para el cristianismo. Teóricamente, las cosas podían haber sido distintas, con otro tipo de cristianismo y de cultura en lo que hoy es Europa. Pero en ese caso no existiría la Europa actual, ni su cristianismo histórico, ni la cultura de Occidente, tal como se ha desarrollado y extendido luego, de algún modo, a todo el mundo.

Esta unión de cristianismo y Europa resulta paradójica, por ambas partes. La Iglesia, siendo europea en sus tres formas clásicas (católica, ortodoxa y protestante), quiere ser universal, creando o pactando con otras formas de cristianismo o de religión que no sean las occidentales. Pero no lo puede hacer negando su pasado griego y romano, sino resolviendo de otra manera los problemas que ella resolvió antaño con la ayuda de las instituciones griegas y romanas, que son inseparables de la historia de Occidente, tal como se ha venido desarrollando en los últimos veinte siglos. La racionalidad europea, de fondo greco-romano, ha superado desde la Ilustración (siglos XVIII-XIX) sus antiguos límites confesionales, vinculados a un tipo de iglesia, para presentarse como razón universal (igual en principio para todos los pueblos, religiones y culturas). De esa forma, la razón particular de Europa ha tenido (y tiene) la pretensión de valer para todos los hombres. De esa forma ha recreado y, en algún sentido, ha superado su pasado cristiano.

La situación resulta paradójica y forma parte constitutiva de esa dualidad de niveles a los que estamos aludiendo, al distinguir razón y cristianismo, poder político-social e instituciones religiosas. Entendido así, Europa es un fenómeno múltiple e inestable y aquí está su limitación

y su grandeza. Por un lado, es un pequeño continente entre otros más grandes (Asia, América, incluso África). Por otra parte, ha tenido y sigue teniendo una vocación «misionera», tanto en plano cristiano como racional, siguiendo la vieja historia de las misiones antiguas para convertir a los pueblos germanos y eslavos (y lituanos y vascones, celtas y magiares, etc.). Aquella misión tuvo elementos de durísima violencia, pero ella se hizo también por contagio cultural. La Europa del futuro sólo podrá tener en sentido en la medida en que sigue ofreciendo a otros pueblos un testimonio cultural y humano, no en línea de imposición religiosa o social, sino de diálogo en libertad⁵.

5. Los límites de Europa. Modelo islámico, modelo cristiano. El judaísmo se ha constituido como la federación de sinagogas, que ha surgido tras la destrucción del templo (70 d. C.). Ha sido religión de un pueblo que se vincula por su genealogía (sus recuerdos) y sus tradiciones sociales (comidas y matrimonios dentro del grupo), sin necesidad de un estado político independiente, sin territorio ni ejército. Así se ha extendido como «pueblo religioso de diáspora», disperso entre otros pueblos. Así ha podido estar y sigue estando en Europa (y no sólo en Europa), sin diluirse entre otros pueblos, pero sin querer conquistarlos.

Por el contrario, a partir del siglo VII d. C. (la Hégira es del 622, la conquista de La Meca del 630), los musulmanes se han configurado como una sociedad religiosa unitaria, donde lo religioso y lo político forman un todo indisoluble (al menos, en su forma histórica). Es evidente que el Islam tiene valores espléndidos, pero al no haber separado la sociedad civil de la religiosa ha quedado básicamente fuera de las fronteras del camino cultural y religioso de Europa donde, como hemos visto, la separación de poderes (político y eclesial, racional y religioso) ha terminado siendo algo básico. En ese sentido, tenemos que decir que, al menos de momento, muchos países de mayoría musulmana militante (Norte de África, Próximo Oriente), que antes fueron cristianos, han quedado de hecho, por ahora, fuera de Europa, mientras no asuman un tipo de libertad racional y religiosa, con una sociedad que de hecho funciona por sus propios principios racionales.

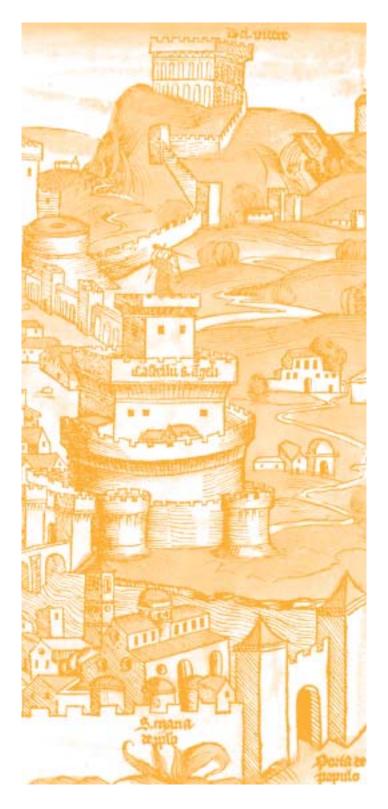
Evidentemente, también Europa ha vinculado religión y política. Muchos obispos, en especial en el oriente bizantino, asumieron poderes y honores políticos. El Papa de Roma (que desde el 375 aparece como *Pontifex Maximus*, heredero de los emperadores) ha sido una figura clave de la política europea. Pero siempre ha

seguido en el fondo la experiencia de los tres siglos primeros de separación entre sociedad civil e iglesia, de modo que el cristianismo europeo ha podido acabar distinguiendo sin traumas ciencia y fe, ilustración y religión, política e iglesia, vida social y vida cristiana, sin exigirle a nadie ser cristiano (ni religioso) para sentirse plenamente europeo.

El proceso ha sido largo y doloroso. En los siglos v al x d. C. los cristianos ofrecieron un proyecto alternativo de humanidad, mientras el gran imperio iba agonizando poco a poco, incapaz de ofrecer unas estructuras de convivencia y asistencia humana a sus millones de habitantes y a los «bárbaros» invasores o vecinos. Para realizar esa tarea, los cristianos crearon una comunidad mesiánica y social, abierta, por un lado, a todos (contra el judaísmo) y organizada, por otro, de un modo visible, social, pero sin tomar el poder, ni convertirse en portadores de un puro imperio sagrado. Asumieron las instituciones del entorno (religiosas y sociales, económicas y culturales, familiares y administrativas), pero, al mismo tiempo, buscaron una comunidad de convivencia humana sin necesidad de tomar el poder.

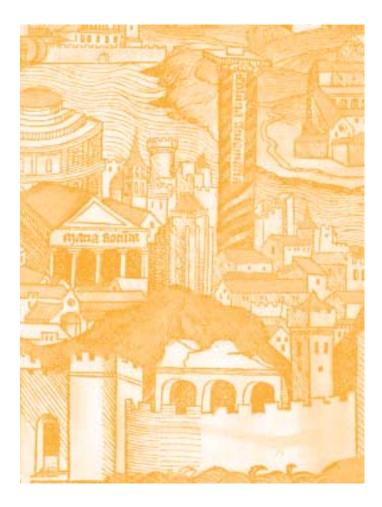
De esa manera, con las tensiones normales, a partir del cristianismo han ido surgiendo en Europa unas instituciones puramente racionales, de tipo jurídico y político, administrativo y económico, como señaló M. Weber. A lo largo de ese proceso quedaron fuera algunos grupos de tipo espiritualista radical, como los albigenses, en gran parte destruidos con violencia. Quedaron también fuera los exaltados milenaristas, que esperaban un fin del mundo por la fuerza. Se fue abriendo paso una Europa abierta al diálogo racional⁶. El Islam, en cambio, no ha establecido esas distinciones y separaciones, no ha desligado la vinculación política y social de la religiosa. Por eso, en su forma histórica, por lo menos hasta ahora ha quedado fuera de lo que llamamos Europa⁷.

6. Papa y Emperador. Los dos poderes. En este contexto se sitúa el despliegue y declive del poder social y espiritual del obispo de Roma. Existieron, sin duda, otros obispados que, en un momento dado, pudieron parecer más importantes en la historia del cristianismo, en especial en la parte oriental o bizantina (Alejandría y Antioquía, Jerusalén y Constantinopla); pero, mirada desde la perspectiva occidental, la historia cristiana pareció quedar en ellos como detenida en su gloria antigua. Por el contrario, tras la caída del Roma en manos de los bárbaros (476 d. C.), Occidente vivió un letargo mucho más fuerte, que se extendió hasta casi el siglo XI, de manera



que podemos hablar de una extensa y oscura Alta Edad Media de silencio (del 400 al 1000 d. C.); pues bien, a partir de entonces, desde el siglo XII, comenzó una brillante Baja Edad Media que desemboca en el surgimiento actual de Europa.

En ese tiempo fue emergiendo la sede patriarcal (papal) de Roma, que realizó una función de presencia animadora y guía en Occidente. Se había extenuado el imperio militar de Roma, pero quedó la Iglesia, que se sentía portadora no sólo del evangelio de Jesús, sino, también, de los valores sociales del imperio, con un Papa como signo y portador de unidad mundial (que de



hecho era europea). De esa forma, la Iglesia llegó hasta pueblos y lugares a los que el imperio no había llegado (hasta los países escandinavos y Rusia), ofreciendo su experiencia de evangelio a las nuevas naciones bárbaras que fueron naciendo de la ruina del imperio. El proceso de «romanización» de la iglesia occidental ha tenido valores y costes, ha sido, sin duda, más complejo y conflictivo, pero podemos tomarlo como referencia (no la única, pero sí importante) para la construcción de Europa.

Podemos situar idealmente la consolidación del Papado como institución en torno a la «reforma» del papa Gregorio VII (1073-1085), que supone un momento cumbre del proceso de unificación cultural y religiosa de Occidente, bajo la tiara de un Papa con autoridad indirecta, pero muy eficaz, sobre el poder civil, es decir, sobre los estados de Europa. Esa reforma culminó con Inocencio III (1198-1216), quien de hecho consideró al Papado como presencia personal de Dios sobre la tierra. Triunfó así una forma de política civil y religiosa de la iglesia romana; y el Papa vino a presentarse como Vicario de Cristo, con poder sobre su Estado Pontificio y con capacidad de arbitraje social y espiritual sobre príncipes y pueblos, como si fuera representante de Dios para la cristiandad (y en el fondo para la humanidad).

Pudo haber surgido así una Europa occidental unida bajo el Papa, entre el siglo XI y el XIV d. C. Pero esa

idea no pudo triunfar por dos razones. Por un lado, ella no podía apoyarse en el cristianismo en cuanto tal, sino en una visión muy sesgada del evangelio. Por otro el mismo evangelio al que apelaba el Papa, unido a la cultura romana y griega, daba autonomía política y racional a los reyes y, de un modo especial, al llamado Emperador Romano-Germánico (en la línea de los otones o enriques). En esa dualidad inquieta entre Papa y Emperador, entre príncipes y obispos, entre pueblos e iglesias, se encuentra en germen el futuro de Europa.

Ni el Papa pudo doblegar a los príncipes, ni los príncipes pudieron (ni quisieron) tomar el poder del Papa y de los obispos. Surgió así la división de los dos poderes, que se ha mantenido en gran parte de Europa hasta la Revolución Francesa. Lo que en un aspecto puede interpretarse como triunfo del Papado viene a presentarse en otro como principio de su decadencia, conforme a una serie de rupturas que iremos destacando. En ese sentido, podemos afirmar que el Papado ha contribuido al surgimiento de Europa, tanto en el aspecto positivo (en su despliegue), como en el negativo (en los rechazos y rupturas que ha suscitado).

El Papado no es el único representante cristiano de Europa (donde son esenciales los ortodoxos y protestantes), pero ha tenido y puede tener mucha importancia, siempre que sepa cumplir estas condiciones. Primero, que ofrezca y no imponga sus pretensiones religiosas o sociales. En segundo lugar, que admita en igualdad a los europeos ser cristianos. Y, por último, que, siendo de Europa (el Papa es Patriarca de Europa occidental), pueda ser puente para otras iglesias y religiones, destacando la vocación universal (siendo particular) de Europa⁸.

7. Las primeras dos Europas. El «cisma» ortodoxo. Las iglesias de Oriente mantuvieron unas relaciones bastante fluidas con la de Occidente, es decir, con el Papa de Roma, al que, en algún sentido, aceptaban como primus inter pares (primero entre iguales), considerándole incluso garante de unidad y ortodoxia para toda la cristiandad. Pero de hecho las diversas iglesias eran independientes, tanto en su administración como en su vida interna, manteniendo un tipo de «unidad colegial», como expresan los siete Concilios Ecuménicos, celebrados en Oriente (desde el 1º al 2º de Nicea, el 325 y el 787).

A partir del siglo IX las cosas cambiaron, cuando Roma empezó a recorrer un camino propio, con sus Estados Pontificios y su teología de unificación, como se mostró ya en las controversias de tiempos de Focio, Patriarca de Constantinopla (858-895). Las dos líneas cristianas (y europeas) se fueron separando, por razones más sociales y administrativas que doctrinales (diferencias sobre el Espíritu Santo), de manera que, al final de un proceso de malentendidos y oposiciones, los representantes de Roma y de Constantinopla se excomulgaron mutuamente (el año 1054).

Éste fue el primer fracaso de un tipo de unidad religiosa y social de Europa. El nuevo Papado resultó incapaz de mantener la unidad cristiana con Oriente. Desde entonces, las iglesias y estados de cultura griega (ortodoxa) quedaron marginadas para la iglesia romana (de Occidente), de manera que surgieron dos Europas. La herida de la separación aumentó con las incursiones de los cruzados latinos (romanos) que, a lo largo de los siglos XII y XIII, con la bendición de unos papas convertidos en príncipes guerreros, queriendo conquistar Palestina de manos de los musulmanes, ocuparon amplias zonas del Oriente ortodoxo. Esa herida se ha mantenido hasta hoy, a pesar de los deseos de diálogo, manifestados por ambas partes.

Por eso, en un sentido extenso debemos recordar que sigue habiendo dos Europas, una de origen latino (católico) y otra de origen griego (ortodoxo), como lo ha mostrado de un modo sangriento la guerra de los Balcanes. En principio, esta división y pluralidad resulta positiva, pues proviene de la riqueza del evangelio y de la pluralidad de los caminos racionales y sociales. Ella ha permitido que las iglesias ortodoxas y católicas recorran unos caminos de creatividad cultural y de misión social. Pero es necesario que ésta sea una división para el diálogo y el enriquecimiento, no para la lucha ni el dominio de unos sobre otros.

La «cresta» de la ola europea ha pasado por los herederos de la iglesia de Roma (católicos y protestantes), pero resulta imprescindible recuperar la aportación y riqueza de la Europa ortodoxa (sobre todo en su forma eslava). Significativamente, en la nueva Europa unida ha entrado pronto Grecia, no sólo como país cristiano-ortodoxo, sino como uno de los signos de identidad original de Europa. Pero están a la puerta, con dificultades, otros países de tradición ortodoxa, desde Serbia a Bulgaria, desde Rumania hasta Ucrania. Y está, sobre todo, Rusia. Parece evidente que la división religiosa no es impedimento para la integración europea de esos países, pero sin un ejercicio fuerte de ecumenismo real ente católicos, ortodoxos y protestantes resultará difícil la unidad plena de Europa⁹.

8. La Tercera Europa. Reforma protestante, guerras de religión. Precisamente en el momento en que los países de Europa occidental se elevaban y emergían, como potencia unitaria y múltiple, sobre el resto del mundo (desde el siglo XVI), el Papa dejó de ser vínculo de unidad religiosa, viniendo a convertirse en signo de disputa y división y hasta en foco de violencia entre los pueblos. Ciertamente, en el fondo de esa división había problemas religiosos, protestados por los reformadores (Lutero, Calvino...) y contestados por el Concilio católico de Trento (1545-1563). Pero la división fue en gran parte política¹⁰.

Los protestantes pusieron de relieve la libertad radical de cada cristiano y el principio de la sola gracia como única fuente de comunión universal entre los hombres, minusvalorando quizá las mediaciones sociales de las obras de unidad y servicio interhumano. Por su parte, los católicos acentuaron el principio de la tradición y la obediencia sagrada. Estas diferencias nos sitúan ante una problemática social que definirá la historia de Europa occidental (y de sus colonias, luego independizadas sobre todo en América) hasta el momento actual. Apoyados sobre un mismo evangelio, los diversos pueblos fueron incapaces de realizar una política coordinada y se dividieron, de manera militar y administrativa, en estados nacionales, siempre enfrentados, sin que ninguno de ellos (España, Austria, Inglaterra, Francia...) lograra el poder efectivo sobre los restantes, de manera que no hubo ya un imperio unitario, como el de Roma o como había querido el Sacro Imperio Romano Germánico de la Edad Media.

Ciertamente, los papas mantuvieron el ideal de la unidad social y religiosa de Europa (y del mundo), pero fueron incapaces de promoverlo de un modo activo y realista (respetando y potenciando la diversidad de opciones sociales y religiosas), de manera que se encontraron implicados en las guerras de religión (siglos XVI y XVII), que desembocaron en la Paz de Westfalia (1648), que ratificó la división. Surgió así de hecho una Europa «federada» inquieta y múltiple, pacífica y guerrera, de pueblos soberanos, con varios centros (los ya citados, más Prusia y Holanda, Italia y Portugal, Polonia y Suecia, Lituania y Rusia), siempre cambiantes. Esta situación ha tenido riesgos, pero también la gran ventaja de suscitar un tipo de unidad no impositiva entre los pueblos, sin imperio central ni dictadura de un grupo, en diálogo incesante y realista entre los varios centros de poder.

En este contexto de pluralidad debe situarse el cristianismo. Las guerras de religión del XVI y XVII culminaron en Westfalia, con la mejor paz posible: una paz laica, independiente de las opciones religiosas de los diversos países. Algunos obispos católicos y otros pastores protestantes hubieran seguido luchando, para defender su

verdad dogmática. Pero se impuso la verdad práctica de la multiplicidad y de la tolerancia, mucho más en concordancia con las raíces cristianas de Europa. Quizá podamos decir que lo más cristiano ha terminado siendo la renuncia a toda imposición cristiana, a toda victoria de un grupo religioso sobre otros. Esta experiencia de la paz racional de Europa (cristiana en su raíz), que consiste en no imponer ninguna religión, está tardando en cumplirse, de manera que han podido darse guerras religiosas en el mismo siglo xx: la de España (1936-1939), las de Irlanda o los Balcanes (hasta casi el 2000). Pero podemos y debemos esperar que no vuelvan más, sino que triunfe una tolerancia activa (también con otras religiones, entre ellas el Islam)¹¹.

9. Ilustración racional, la religión de la razón. Los caminos anteriores han desembocado en la Ilustración, centrada en los siglos XVIII y XIX, en los que Europa ha asumido un proyecto de racionalidad consecuente, en el plano intelectual (filosofía, ciencia) y en el plano práctico (moralidad, política, administración social, economía). Sólo los pueblos que asuman de un modo libre ese proyecto pueden integrarse en nueva identidad europea. Las grandes iglesias (católicas y protestantes) habían perdido su legitimidad política al querer avalarla con las armas. Por eso, ahora quedan expulsadas, como tales iglesias, del proyecto social y económico, político y militar de los pueblos de Europa, llamados a defender de manera puramente racional sus intereses, sin apelar a Dios.

Católicos y protestantes no habían logrado establecer la paz desde su fe y así descubrieron el peligro de una religión absolutizada como principio de poder. Por eso buscaron una paz más allá de la religión y pudieron buscar la verdad de la religión en otro plano, fuera de la lucha política inmediata y de la guerra. Aquello que no había conseguido el Dios de Iglesia debería conseguirlo el Dios de la Razón. En ese contexto, a lo largo de los siglos XVIII y XIX, muchos pensaron que la razón era más cristiana que las mismas iglesias, de manera que ella podía abrir caminos de diálogo allí donde las confesiones eclesiásticas habían fracasado.

Los antiguos habían podido esperar en un Dios que impone su paz desde fuera (milenarismos de los siglos XII hasta el XVII) o habían identificado la paz con el triunfo de la propia confesión religiosa (católica o protestante). En contra de eso, los nuevos ilustrados prescinden de un Dios exterior, y exploran de un modo consecuente la razón humana como si ella fuera el único Dios efectivo, el único principio de pacificación sobre el mundo. Ése ha sido un proceso que, según Marx, ha

culminado en Feuerbach, con su *Esencia del Cristianismo*. Los europeos (partiendo en realidad del mismo cristianismo) han rechazado todos los «ídolos» propios (cristianos) o ajenos (judíos, musulmanes o paganos), para buscar sólo en la razón la respuesta a los problemas. Ellos no tienen más Dios teórico y práctico que la razón, de manera que deben resolver a ese plano sus problemas.

En ese contexto se inscribe la «nueva paz de Europa», fundada en la pura razón. Quizá podamos añadir que, en esta línea, sólo pueden llamarse europeos aquellos que, proviniendo de orígenes distintos (sobre todo cristianos), han descubierto que no tienen más Dios fáctico que la razón, ni otra forma de resolver sus problemas que el diálogo racional, donde se sopesan los intereses de todos, como quiso Kant, que ha sido, quizá, el primer europeo que ha promovido la creación de una federación independiente de pueblos, partiendo de la razón común y de los intereses de todos. A su juicio, los buenos ilustrados de Europa, en el fondo postcristianos, pueden superar ya, por pura razón, los enfrentamientos anteriores, las luchas religiosas, las guerras entre naciones, buscando de esa forma un bien común, que se identifica con el bien de cada uno de los pueblos, que colaboran entre sí, por egoísmo altruista, formando el único mercado de Europa (del mundo).

Estos ilustrados piensan haber descubierto su lugar en el mundo: han llegado a la meta de su historia y así pueden vivir ya en estado de paz perpetua, sobre el equilibrio de los intereses de todos. Éste fue el sueño de Kant que, de alguna forma, seguimos manteniendo. Pero en su fondo había varios problemas no resueltos. Ésta no era un paz de Europa en el mundo, sino una paz de Europa sobre el mundo. Además, ésta era una paz que tendía a centrarse en el mercado, pero los hombres son más que producto de mercado y la paz implica elementos de encuentro personal y grupal, de modo que en ella influyen elementos religiosos y afectivos, artísticos y éticos. Finalmente, la paz de Kant dejaba a los hombres en manos de la lucha económica y terminaba convirtiéndose en imposición de los más fuertes o del sistema, como ha ocurrido en el fondo con el neoliberalismo¹².

10. Ilustración revolucionaria. ¿Un mesianismo europeo? El proyecto de Kant se inscribe en un entorno más amplio de revoluciones, que marcan, de modo muy especial, la identidad de europea, tras el Renacimiento del XV y XVI, la Reforma protestante y las guerras de religión. Primero, el concepto de *Revolución ilustrada*, centrada en los siglos XVII-XVIII, que pone de relieve la autonomía y unidad de la razón humana, sobre todas las diferencias

religiosas. Luego el de *revolución científica*, que empieza en los mismos siglos y aplica la matemática al conocimiento y dominio de la realidad. En tercer lugar *la revolución técnica e industrial*, iniciada sobre todo en Inglaterra, en el siglo XVIII, que aplica la ciencia a la organización del trabajo y a la producción de bienes materiales. En cuarto lugar la *revolución burguesa*, cuyo ejemplo central fue Francia, de finales del siglo XVIII, que superó el viejo orden sagrado de la sociedad y racionalizó las relaciones sociales. Y, por último, la *revolución capitalista* que asume, de algún modo, los elementos anteriores y los aplica, ya en el siglo XIX, a la organización unitaria del trabajo y de la división social, en función del capital.

Estas revoluciones marcan la novedad de Europa, como lugar en el que se ha desplegado la *modernidad*, para expandirse después a otros, como a USA, donde ha logrado imponerse incluso con más fuerza. Sólo aquellos pueblos que asumen de algún modo esas revoluciones, o que reaccionan de manera racional a sus problemas, pueden formar parte de Europa, siempre que respeten la pluralidad de base y no quieran convertirse en un único imperio sobre el resto del mundo. En ese mismo contexto, quisiera evocar la importancia de la revolución marxista ejemplificada por el comunismo, que muestra otro rasgo de Europa.

En un sentido extenso, la revolución más importante de Europa (y del mundo) ha sido la que ha conducido al surgimiento del capitalismo; en ese sentido, debemos confesar que el surgimiento de Europa parece inseparable de la libertad burguesa y de la libre economía de mercado. Pero quiero añadir que la revolución marxista, ensayada de un modo intenso en casi todo el oriente de Europa, a lo largo del siglo xx (sobre todo en Rusia y en zonas más ortodoxas), aunque fracasada, constituye un punto de referencia necesario para entender el surgimiento y despliegue posterior de la unidad europea. Ciertamente, esa revolución no ha logrado unificar a los pueblos de Europa (y del mundo) partiendo de la superación de la propiedad privada y de la explotación del hombre por el hombre. En lugar de eso, ha suscitado unas dictaduras de partido (o de Estado), desgajadas de la libertad y pluralidad cristiana. Pues bien, ahora que ese modelo ha fracasado, es bueno evocar el «principio marxista» de Europa, con la necesidad de justicia social y solidaridad, por encima del puro interés del mercado y del capitalismo.

La Europa de los muchos pueblos, construida sobre unos fondos cristianos, vinculados a la racionalidad griega y a la ley romana, sólo podrá seguir siendo un lugar donde merece la pena vivir y crear, si es que puede ofrecer al conjunto de los europeos unas condiciones básicas no sólo de libertad y fraternidad, sino también de igualdad dialogal. Nos hallamos en un momento delicado de interacciones y cruces, donde no sólo es necesario el diálogo entre el Norte (más protestante) y el Sur (más católico), sino el diálogo entre el Oeste (más abierto hacia América) y el Este (más vinculado a la tradición ortodoxa). La revolución marxista fracasó, porque no fue capaz de ofrecer estímulos de libertad. Pero Europa sólo podrá ser lo que es (un laboratorio privilegiado de humanidad) si potencia el diálogo entre sus diversos pueblos, sin imposición de unos sobre otros. En este plano nos parece absolutamente fundamental la aportación ilustrada de la razón, que supera toda política sagrada (el posible fundamentalismo religioso de algunos musulmanes y el posible fundamentalismo imperial de algunos norteamericanos).

Ese espacio europeo de humanidad y diálogo sólo será posible también si se mantienen los ideales de libertad, igualdad y fraternidad de la primera revolución burguesa y allí donde se quiere superar la plusvalía imperial y militarista de un tipo de capitalismo que quiere imponerse sobre el mundo entero. Allí donde ese tipo de capitalismo triunfa, olvidándose de la pluralidad y libertad de los pueblos y, sobre todo, de la función humana de la economía, al servicio universal, Europa se destruye, convirtiéndose quizá en una colonia o apéndice del gran imperio (que tiende a ser USA). Ciertamente, Europa necesita potenciar su creatividad, pero ha de hacerlo siguiendo un modelo distinto al del sistema-imperio, si es que quiere mantener su vitalidad, su aportación, sus ideales. En esa línea me parece importante el viejo legado de sus clásicos (Israel, Grecia y Roma) asumidos quizá de un modo nuevo (no negados) por un cristianismo que destaque la libertad, la justicia y el diálogo social.

En este contexto podemos y debemos abrir un espacio para otros grupos, y de un modo especial para los judíos, actuales si es que ellos quieren ser europeos, pero de un modo diferente, con su propia identidad mesiánica. Europa no puede ser una entidad centrada en un único foco (un Papa, un Emperador, un Capital), sino que sus instituciones y estilos de vida deben ser multicéntricos, de manera que su unidad sea unidad dialogal, abierta, como Marx quería (aunque de un modo distinto) a los que son diferentes (emigrantes, minorías) y a los que en una sociedad puramente capitalista serían sólo «proletarios y expulsados».

En otros momentos se ha podido pensar que las estructuras jerárquicas unitarias son signo de verdad (de lo divino). En otros lugares, quizá en USA, se puede

seguir pensando que el criterio de libertad es la capacidad de competir, conforme a unas leyes de mercado que están de hecho al servicio de los triunfadores del sistema. En contra de eso, la identidad cultural de Europa ha de estar en la creación de espacios abiertos, en los que exista un lugar para grupos muy diferentes, sin que ninguno pueda imponerse sobre los demás. Europa no quiere ser un museo de tradiciones, ni un mercado para los más hábiles, sino una casa grande donde siempre han cabido y ahora caben personas y grupos de origen diferente (desde los antiguos inmigrantes gitanos a los nuevos de África, Asia o América), siempre que acepten la mutua diferencia, en forma dialogal (no de imposición de algunos).

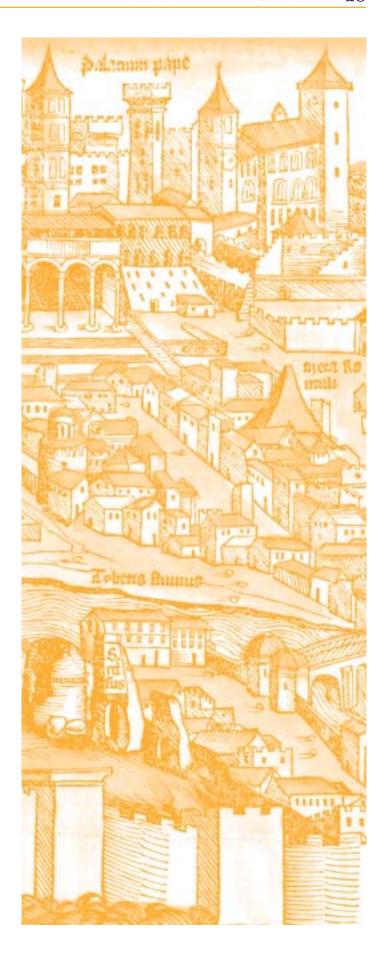
Por eso es bueno que ningún grupo domine a los otros (ni el alemán, ni el inglés, ni el ruso), para que todos, incluso los más pequeños, puedan mantener su identidad. Los grandes estados nacionales podrán seguir cumpliendo alguna función, pero a condición de que ninguno pueda, ni quiera, imponerse sobre los demás, ni dentro ni fuera de las pretendidas fronteras nacionales, que podrán cambiar en el futuro sus funciones y sus dimensiones. Eso significa que Europa ha de ser un lugar donde tenga igual peso y cabida el maltés y el letón o chipriota, con su pequeño Estado, que los posibles judíos, gitanos o galeses, quizá sin Estado. Eso significa que Europa será un lugar donde las identidades estatales perderán gran parte de su función, de manera que los diversos grupos, mayores o menores, puedan mantenerse en un diálogo en el que nadie quiera imponerse sobre nadie. Lo más contrario a Europa es un fascismo nacionalista como el de Hitler, un marxismo soviético como el de Stalin o un tipo de capitalismo que impone su dictado sobre todos.

Sólo de esa forma, en libertad dialogal, los diversos países de la vieja Europa que han conquistado, colonizado y misionado medio mundo (españoles y portugueses, franceses e ingleses, holandeses, rusos y alemanes...) podrán seguir siendo un lugar de referencia y diálogo para otros países y culturas del mundo. En ese sentido, estoy convencido de que Europa debe conservar su identidad frente al imperio (USA) y fundarla en bases culturales de paz, racionalidad y revolución social. No puede empeñarse en imponer el cristianismo a los que quieran ser Europa, pues lo cristiano se sitúa en otro plano (de gratuidad y comunicación universal), pero tampoco puede aceptar a pueblos o estados que no se comprometan a respetar y crear espacios de libertad dialogada, en plano social y religioso. Esta Europa que ha dado al mundo la modernidad (ilustración, ciencia, democracia...), ya no es como antes (en los siglos XVI al XIX) la potencia o potencias rectoras del mundo. Por su

propia identidad (y por la fuerza de los hechos) ella tiene que admitir a su lado otras grandes unidades políticas, económicas, culturales y sociales, que han aprendido mucho de ella, pero que son ahora independientes (USA y China, bloque musulmán, India, Lejano Oriente...). Es muy posible que la flecha del futuro no pase ya directamente a través de Europa, como dicen sobre todo los analistas de USA, pero estoy convencido de que su aportación cultural y religiosa puede seguir siendo muy importante.

- 11. Conclusiones. He venido ofreciendo algunas conclusiones en cada apartado, destacando así, desde el punto de referencia cristiano, algunos rasgos de Europa: presencia judía, herencia griega y romana, misión cristiana, rechazo de la identidad entre política y religión, división de poderes. He puesto luego de relieve las divisiones europeas entre católicos, ortodoxos y protestantes, destacando la importancia de la Ilustración racional y las grandes diversas revoluciones. En ese contexto he presentado la posible misión o tarea de Europa en perspectiva religiosa. Sólo de forma indicativa quiero añadir unas breves conclusiones:
 - 1. Los europeos somos griegos y no lo somos. En el fondo de nuestra identidad está Sócrates, pero también los profetas de Israel. Venimos de los dioses griegos, pero también del Dios sin imagen de la tradición judía. Sin la pasión griega por el razonamiento y la claridad no seríamos europeos; pero tampoco lo seríamos sin la pasión de universalidad gratuita que ha destacado san Pablo.
 - 2. Somos romanos y no lo somos. Sin el Derecho romano no habríamos existido. Pero, en contra de Roma, no queremos edificar un nuevo imperio social y/o religioso sobre el mundo entero, sino mantener un equilibrio dialogado, abierto a los diversos pueblos que forman Europa. En esa línea nos pueden servir de modelo hombres como Francisco de Asís y Teresa de Jesús, lo mismo que Erasmo y Lutero, Juan de la Cruz o Goethe, defensores del amor y de la libertad humana.
 - 3. Somos múltiples y queremos serlo. Nos fascina un tipo de unidad religiosa antigua del Papado (en el mejor momento de la teoría de los dos reinos), pero la que nosotros buscamos ya no es ésa. No es la unidad religiosa con un centro una periferia, sino la unidad con muchos centros, en una línea que a nuestro juicio responde a los caminos e ideales de Jesús de Nazaret.

- 4. Podemos seguir siendo cristianos, pero sin imponer confesionalmente la religión. 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 (judíos, musulmanes o no creyentes) se sientan discriminados. Como hemos visto, lo cristiano de Europa acaba siendo un diálogo en el que caben todos, sin exclusión de nadie, de manera que quizá es mejor no decir que Europa es cristiana, para que pueda serlo, si quiere.
- 5. ¿Hay unos límites religiosos de Europa? En un sentido no puede haberlos, pues lo propio de la historia de Europa ha sido que el cristianismo vaya perdiendo su carácter impositivo, para conservarse sólo en su plano racional (de libertad de pensamiento) y social (de apertura a todos). Por eso, la forma de ser cristiano en Europa es ofrecer o, mejor dicho, reconocer espacios de igualdad real a todos los distintos: no creyentes y los musulmanes, budistas, hindúes o judíos... Todos caben en Europa, con tal de que acepten su historia múltiple de separación de poderes, de respeto social, de no imposición...
- ¿Una nueva religión europea? El lector advertirá que no he querido destacar los momentos más negros del cristianismo europeo (conquistas y conversiones forzadas de paganos, inquisición y guerras religiosas, caza de brujas, antisemitismo y cruzadas...), sino aquellos que son más positivos. Quizá en esa línea podrá surgir un nuevo descubrimiento cristiano en Europa, aunque es muy posible que sean otros países más pobres e ingenuos, más creadores (Asia, América o África) los que descubran el potencial cristiano. De manera convergente, pero inversa, es posible que los portadores de otras tradiciones religiosas (los budistas, los musulmanes) descubran en Europa los valores de sus propias religiones, en línea de libertad, pluralismo y compromiso a favor de los más pobres.



NOTAS

- Nos situamos así dentro del *cristianismo de Occidente*, donde el evangelio de Jesús ha recibido el impacto griego y romano, y dejamos fuera de nuestra perspectiva aquellas comunidades cristianas que han surgido en otros contextos: me refiero, sobre todo, a la iglesia copta y etíope, siro-aramea y persa, que han trazado unos caminos cristianos distintos, en algún momento muy florecientes (como la cristiandad aramea, en su forma nestoriana). Aquí he destacado sólo en el cristianismo «imperial», tal como nosotros lo conocemos, vinculado al imperio de Roma, en su forma occidental y oriental, latina y griega. Ese cristianismo, del que son herederos tanto los católicos como los ortodoxos y protestantes, se ha configurado como Iglesia, a partir del siglo III, en diálogo con otros grandes principios del mundo occidental, como iremos destacando.
- 2 He planteado las relaciones entre judaísmo y cristianismo en *Sistema, Libertad, Iglesia,* Madrid, Trotta 2001. La problemática política y social del judaísmo en la historia de Europa fue discutida por Bruno Bauer en su trabajo, *La cuestión judía* (1843), al que respondió K. Marx con su opúsculo clásico, titulado también *La cuestión judía* (1843), que sigue siendo fundamental para entender el tema. Sólo superando el antisemitismo más duro de su historia, Europa podrá ser lugar de convivencia abierta para otros pueblos, como iremos señalando. En ese sentido, la cuestión del Estado de Israel, donde se mezclan los intereses de cierto judaísmo sionista con los de USA y el mundo musulmán (y los intereses de los judíos europeos) seguirá siendo un momento importante y conflictivo para la construcción de Europa.
- 3 La relación entre helenismo y cristianismo en el surgimiento de Europa ha sido estudiada de un modo clásico por los filósofos y teólogos alemanes de hace un siglo. Entre ellos sigue siendo básico A. Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1924. La opción por el helenismo, sobre todo por su filosofía, significó el rechazo de una magia y mística oriental y la superación del culto de las grandes diosas madres (Isis, Cibeles) con los dioses cósmicos (Mitra) que parecían imponerse en el imperio.
- Entre los últimos que han tratado este tema, cf. Jean-Claude Eslin, Dieu et le Pouvoir. Théologie et Politique en Occident, Seuil, Paris 1999; R. Stark, El Auge del Cristianismo, Barcelona, A. Bello 2001. Para un estudio de las relaciones entre la administración romana y la cristiana, cf. H. von Campenhausen, Ecclesiastical Authority and Spiritual Power, Hendrickson, Peabody MA 1997; A. Faivre, Naissance d'une hiérarchie, Beauchesne, Paris 1977; íd., Ordonner la Fraternité. Pouvoir d'innover et Retour à l'ordre dans l'Église ancienne, Paris, Cerf 1992.
- Aquí no planteamos el tema de las conquistas militares y de las misiones cristianas de Europa, sobre todo en América, pero también en Asia y África, pues el tema es complejo, muchas veces doloroso, y debe ser tratado de un modo más preciso. Aquí tratamos, en el fondo, sólo de la misión evangelizadora de Europa, del siglo IV al XII o XIII. Las valoraciones de ese fenómeno pueden ser distintas, como es distinto el grado de penetración del influjo griego y romano en Italia y Noruega, en Rusia y en Atenas, pero hay algo común: un sustrato cristiano, que ha logrado expresarse a través de formas culturales diferentes. En ese sentido podemos afirmar que Europa ha nacido desde el principio como una unidad múltiple, hecha de la simbiosis de diversos fermentos y herencias, en un vaso cristiano. Desde ese fondo debemos superar una visión «monolítica» y mesiánica de Europa, que de Descartes a Hobbes, de Kant a Hegel y Marx, ha tendido a identificar la verdad con su verdad, la racionalidad con su racionalidad. Europa mantendrá su identidad en la medida en que siga naciendo a través de un «contagio» cultural en el que la unidad va unida a la diversidad, en la medida en que ella sea capaz de ofrecer un testimonio creador de humanidad, sin violencia ni imposición militar, en el concierto de los pueblos y culturas del mundo.

- Sobre los grupos milenaristas. D. D. WEST (ed.), Joachim of Fiore in Christian Thought Essays on the Influence of the Calabrian Prophet, Burt Franklin, New York 1975; M. REEVES, Joachim of Fiore and the Prophetic Future, SPCK, London 1976; B. McGinn, The Calabrian Abbot, Joachim of Fiore in the History of Western Thought, New York, Macmillan 1985. Estudio crítico en H. de Lubac, La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore, I-II, Madrid, Encuentro 1989. Visión de conjunto en N. Cohn, En pos del Milenio, Madrid, Alianza 1997. Valoración filosófica en E. Trías, La Edad del Espíritu, Barcelona, Destino 2000, pp. 272-279.
- Por eso, estrictamente hablando, no existe un Islam europeo. Ciertamente, el Islam ha tenido un gran poder, con momentos de cultura espléndida, desde Córdoba a Damasco, del Cairo a Bagdad. Pero allí donde el Islam se ha establecido de forma permanente (Norte de África y Turquía, Siria y Mesopotamia) lo que podía haber sido Europa ha dejado de serlo. Es evidente que las puertas no están cerradas, que el Islam puede realizar cambios importantes, en línea de libertad religiosa y separación del poderes o espacios de vida (religioso y político). Pero, hoy por hoy, en sus formas «islamistas» el Islam parece alejado de Europa, de donde tuvo que salir no sólo por las victorias militares de los reinos cristianos de España y Austria, de Serbia y Rusia, sino también por la dificultad de unirse desde Ucrania hasta España. He tratado del tema en Monoteísmo y Globalización, Estella, Verbo Divino 2002 y en Las Grandes religiones. Historia y actualidad, Madrid, Tempora 2003. He aludido a M. Weber, especialmente a sus Ensayos de sociología de la religión I-III, Madrid, Taurus 1987.
- 8 El obispo de Roma fue adquiriendo un inmenso poder sobre la ciudad y su entorno, de tal manera que a la caída del Imperio Romano de Occidente (año 476) se convirtió de hecho en la máxima autoridad, bajo dominio alternativo de bizantinos y godos (ostrogodos, lombardos), hasta que los reyes francos, Pipino y Carlomagno (a partir del 756 d. C.) «liberaron» a los papas del dominio bizantino-godo y les concedieron una autonomía real, como señores políticos y gobernantes sobre un territorio variable, pero significativo en el centro de Italia, e incluso en Francia. Los papas aceptaron el poder civil, haciéndose en la práctica «reyes», para salvaguardar su independencia religiosa, y así fueron reconocidos de hecho por los reinos y estados de Occidente, hasta 1870 en que el Estado Italiano conquistó por la fuerza los Estados Pontificios.
- 9 Introducción histórica en Y. M. Congar, *La conciencia eclesiológica de oriente y occidente del siglo VI al XI*, Barcelona, Herder 1963. Visión general de la Europa ortodoxa, con bibliografía en K. Ch. Felmy, *Teología Ortodoxa Actual*, Salamanca, Sígueme 2002.
- El sureste de Europa había caído bajo los turcos; el noroeste (Rusia, Ucrania) se mantenía alejado de los centros de poder, en una Edad Media alargada. Mientras tanto, los países de Europa occidental, revitalizados por el Renacimiento, los descubrimientos geográficos (Asia, América), el surgimiento de los estados nacionales y las nuevas técnicas científicas, se dividieron en tres o cuatro centros de poder: el grupo latino del sur, fiel al Papa; el grupo germano, dividido por la Reforma protestante; el anglosajón, que iniciaba una gran expansión colonial; el francés, fiel al Papa, pero con una política autónoma.
- Sobre el influjo de las guerras de religión en la teodicea europea, cf. W. Pannenberg, *Una historia de la filosofia desde la idea de Dios*, Salamanca, Sígueme 2001, pp. 160-163; J. A. Martínez Camino, «De las guerras de religión al ateísmo moderno. Una tesis de W. Pannenberg», *Misc. Comillas*, 47 (1989), pp. 157-179. En este contexto podemos recordar la historia sangrienta de las persecuciones religiosas, vinculadas por un lado a la Inquisición y, por otro, a los diversos tribunales de pureza de fe y raza, entre católicos, judíos y protestantes, como ha mostrado J. Delumeau, *El miedo en Occidente. Siglos XIV-XVIII*, Madrid, Taurus 1989.
- 12 La obra clave de Kant sigue siendo: *La paz perpetua*, Tecnos, Madrid 1985. Cf. M. Howard, *La invención de la paz. Reflexiones sobre la guerra y el orden internacional*, Barcelona, Salvat 2001.







Félix Duque

or remedar a Ortega, uno de los «temas de nuestro tiempo» (otro, aún más extenso y complejo, es el de la relación entre los dos extremos, la globalización y el individuo: una descarnada versión político-económica del dualismo clásico entre humanidad y «hombre de carne y hueso») es el de la posible, y quizá deseable, conjugación de una presumible y futura identidad europea con la identidad nacional que actualmente poseen velis nolis los ciudadanos de los países miembros de la Unión Europea (una identidad de algún modo impuesta por ley y por la Administración del Estado: nuestra «identidad» nacional es la del DNI; y adviértase cómo algunas fuerzas del País Vasco se apresuran a emitir carnés de un soñado Euzkadi, como correlato estatal de la «madre» Euskal Herria). ¿Será esa identidad europea propuesta e incluso impuesta, como la estatal —disfrazada de «nacional»— para teñirla emotivamente, o corresponde ya a un vago sentimiento de pertenencia, difundido principalmente —y eso es significativo— por entre los países recientemente ingresados y por los que a ello aspiran?

Sea como fuere, es un hecho que tal necesidad se ha hecho sentir sólo en las tres últimas décadas, y sobre todo a partir de 1989 (con la Caída del Muro, y la subsiguiente descomposición de la URSS). Tal parece en efecto que la (impuesta o garantizada, según se mire) identidad nacional haya quedado de algún modo afectada por esos acontecimientos, que tocan el corazón mismo de Europa y su flanco oriental (allí donde geográficamente, y a pesar de los Urales, el viejo «rabo de Asia» se expande anchamente). Se diría incluso que ambas identidades (la nacional presente y la europea futura) sean entidades tan complementarias como antagónicas, ya que pueden servir tanto para imprimir carácter a la integración en una Europa unida como para lo contrario: para reforzar el euroescepticismo (los casos más sintomáticos son de un lado el del Reino Unido, que ya es un Estado plurinacional y guarda encima vínculos con sus antiguas colonias — la Commonwealth—, mientras depende cada vez más de los antiguos rebeldes: los Estados Unidos, y del otro el de la Schweizerische Eidgenossenschaft: una «Europa» en miniatura, cuya confederación de cantones sirvió de inspiración para una Europa unida a personajes tan dispares como Mazzini y Nietzsche; por el contrario, son las naciones periféricas salidas primero del Imperio Austro-Húngaro, Otomano, Prusiano o Zarista, primero, y de la satelización de la URSS, después, las más deseosas de integración en la Unión Europea: justamente aquellas naciones, pues, cuyo estatuto de Estado —y menos, de Estado plurinacional— es reciente y débil, con lo que buscan recomponer de algún modo —pero en condiciones más favorables— su condición ancestral de pueblos englobados en un sistema laxo y preestatal, aunque en el caso de la Unión será más bien postestatal).

La razón de la relativa urgencia y novedad de construcción de un sentimiento, primero, y de una realidad jurídica y política, después, de la llamada «identidad europea» (no, sin más, aunque se confunda pro domo, «identidad de la Unión Europea»: ésta existe ya, por limitada que sea, y se encuentra materializada en el pasaporte), se debe muy probablemente a la doble amenaza à la que se ve sometida la Unión: económica, cultural y, digamos, amistosa, por parte de una «globalización» que tiene cada vez más los rasgos de una aculturación norteamericana sobre un continente visto más bien como folklórica «tierra de los orígenes» y hasta «parque gerontocrático», por un lado, y la procedente de la crisis del flanco oriental de Europa (en sus dos «enclaves»: el vasto pero torpe y lento de la antigua URSS, y el diminuto pero dinámico de Israel); crisis, también, de un doble modelo «socialista»: el enderezado al comunismo como reunión futura de toda una Humanidad «europeizada», y el de una socialdemocracia con tintes étnicos y hasta religiosos, probada no sólo en Israel, sino también en la Turquía de Kemal Ataturk y en el fallido experimento de un Norte de África suo modo socialista (con Argelia, Libia y Egipto como posibles conductores). Que sólo cuando se ve amenazada una identidad sentida (un sistema de creencias, por decirlo orteguianamente) se reflexiona sobre ella, engendrando una idea como «guía». El problema: las

ideas pueden convencer racionalmente, pero difícilmente mover los ánimos.

¿Qué nos sucede? Con bastante probabilidad, nos hallamos justamente en un *momento de crisis* (que puede ser de crecimiento, o de un paulatino decaimiento, que comenzara ya en los estertores de la Gran Guerra: en 1917, con la URSS, y con la entrada de EE.UU. en un conflicto... y en un territorio cuya tutela difícilmente abandonará). ¿Estamos en el intervalo? ¿Acaso no tenemos ya identidad nacional, ni tenemos aún identidad europea? Pues, contra la antagónica complementariedad antes mentada, a veces parece como si las dos identidades interfirieran entre sí, y no pudieran darse juntas.

Sin embargo, y con una repetición obsesiva que deja ver más un síndrome que una apuesta de futuro, los prohombres de la metamorfosis (de la CECA al Mercado Común, a la Comunidad, y desde 1992 a la Unión) han insistido en la propuesta «oficial» de que una múltiple identidad nacional en mosaico habría de poder ser compatible con una futura identidad europea.

Pero, ¿será posible construir una identidad a partir de discursos políticos? Y sobre todo, ¿cómo dar el paso de una identidad colectiva entendida como sentimiento de las personas de ser iguales a otras, o sea de pertenecer a un grupo (semper idem: una comunidad tradicional, vista como algo sólido y natural, heredada por tradición y en buena medida constitutiva de eso que llamamos con cierta frivolidad «individuo»), con una identidad jurídicopolítica, correspondiente a una *supraentidad* con fronteras bien definidas? Pues lo cierto es que, sobre todo hoy, tendemos a ver esa identidad sentida (identidades) como el resultado de un proceso largo y complejo de identificación ideada (siguiendo la lógica binaria: inclusión —seguir los mismos valores, irreflexivamente— versus exclusión; o sea: de «nosotros» contra «ellos» (sin ir más lejos: la Europa Central y Oriental, durante la Guerra Fría: no tanto «europeos», cuanto «países del Telón de Acero»; Europeos serían sólo los «occidentales»). Pero el problema es que ahora *no tenemos más tiempo*: el paso de la idea al sentimiento ha de hacerse con toda rapidez, para afrontar el doble reto de la globalización y del despertar de los pueblos «reprimidos» por el señuelo del socialismo: la última ideología universalista exportada por Europa, y cuya desaparición ya empieza a ser lamentada (desde luego, con un tanto de cinismo: ahora empezamos a saber qué es lo que se quería de la URSS y, en general, del llamado «socialismo real»).

El problema, además, estriba en que cada individuo pertenece a diversos tipos de comunidad o cuerpo político. ¿Cómo armonizar y jerarquizar la pertenencia a una ciudad, región, país, o a Europa (únicas entidades que previsiblemente gozan o gozarán de estatuto jurídico-político)? Normalmente, en las estadísticas recientes de la Unión se aprecia cómo va decreciendo proporcionalmente el sentimiento de adhesión: de la ciudad propia, a la Unión. Es significativo que, cuanto más atrasados sean los países de la Unión: p. ej. Grecia, Portugal (36-56%), Irlanda o España (50-46%), tanto mayor desapego hacia

Europa se siente; por razones históricas y de «contrapeso» por la pérdida del Imperio, también UK es escéptica (43-54%): *Europinión* de 1996. De todas formas, es interesante señalar que en todas las poblaciones se manifiesta un progresivamente mayor apego a la región, amenazando con superar al de la propia nación.

Por otra parte, es importante empezar a valorar el concepto de identidad europea, más allá del de identidad de la unión (que serviría sólo de prolegómeno), con vistas a la ampliación de nuevos miembros. Pero para ello ha de haber un denominador común, más allá de la mera pertenencia geográfica a un mismo subcontinente.

Pero empecemos por el principio, con un poco de historia. La pimera aparición «oficial» del término coincide significativamente con las fechas en que, en Norteamérica, se «inaugura» la llamada *postmodernidad*: el 17 de diciembre 1973, los ministros de Asuntos Exteriores de la Comunidad Europea redactan en efecto un «Document on European Identity» en Copenhague que, entre otras cosas, dice:

Los nueve Estados miembros están de acuerdo en que ha llegado el momento de redactar un documento sobre identidad europea, que sirva como definición ulterior para sus relaciones con otros países del mundo, así como para establecer su responsabilidad y su lugar en la política global. [...] Una definición ulterior de la identidad europea ve como necesario lo siguiente:

- la inclusión de la herencia común, de los intereses propios y de los deberes especiales de los nueve, y su estado de integración en la Comunidad;
- el reforzamiento del grado de cohesión ya alcanzado, con vistas al resto del mundo y a las responsabilidades de ello derivadas;
- resaltar el carácter dinámico de la integración europea.

También en Maastricht (1992) se insistirá en la necesidad de lograr una conciencia de identidad europea, dentro del marco de la defensa común. Así, los miembros están:

Resueltos a establecer una política común exterior y de seguridad, incluyendo la progresiva configuración de una política común de defensa que lleve a una defensa común... reforzando así la identidad europea y su independencia, con el fin de promover la paz, la seguridad y el progreso en el mundo.

La definición será recogida en términos semejantes en el art. 2 del Tratado de la Unión Europea. Como se aprecia, aquí la identidad viene forjada en términos de frontera (interior: UE *versus* exterior: el resto del mundo).

Un intento de definición más profunda viene ofrecido por la decana del primer Parlamento Europeo elegido directamente: Louise Weiss (1979), que entiende esa identidad como producto de una interiorización consciente (una suerte de autoconciencia europea), que habría existido en otras épocas y se habría perdido en el

desastre de las dos guerras mundiales. Así, el Parlamento se vería abocado a:

Un problème d'identité, non pas identité entendue comme similitude, mais d'identité comprise comme perception profonde de soi. L'insuffisante participation de l'électorat européen à la consultation qui nous a créés prouve combien il est urgent de le résoudre. Impossible de concevoir une Europe sans Européens [...] Les institutions communautaires ont fait des betteraves (remolachas), du beurre, des fromages, des vins, des veaux, voire des cochons européens. Elles n'ont pas fait d'hommes européens. Ces hommes européens existaient au Moyen Âge, à la Renaissance, au Siècle des Lumières et, même, au XIX^e siècle. Il faut les refaire [...].

Sólo que, ahora, más que una cultura común —propia para una elite de intelectuales y creadores—, se requeriría una identidad basada en una política común, y propulsada por los órganos representativos de la Unión, junto con los de los respectivos países. He aquí una interesante, y nueva, propuesta de identificación: no sincrónica y geográfica (respecto al resto del mundo), sino diacrónica e histórica: respecto a la propia Europa anterior, ensangrentada por una «guerra civil» continua, de la Revolución Francesa a la Segunda Guerra Mundial (1789-1815, 1870, 1914, 1917, 1939). La nueva identidad europea se alzaría sobre el repudio a identidades xenófobas (primero entre estados, y luego entre etnias o regiones).

También la primera presidenta del Parlamento Europeo: Simone Veil (1980), sugirió construir la nueva identidad en base a una cultura común, basada en los valores del humanismo europeo, confiriendo una dimensión incluso espiritual a la pertenencia a la Comunidad.

La debilidad de todas estas declaraciones: sólo había nueve miembros cuando se hicieron, y doce cuando se firmó el Tratado de la Unión en 1992. ¿Cómo hablar entonces en nombre de «Europa»? Obviamente, los Estados miembros se presentan como elemento aglutinante (dentro de una constitución «republicana», en el sentido de Kant)¹, con vistas a una futura «Confederación de Estados Europeos». Pero, ¿con qué criterios?

Cabe adelantar al menos cuatro:

- 1. Geográfico
- 2. Lingüístico
- 3. Histórico
- 4. Socioeconómico

Todos ellos presentan problemas (el menos conflictivo, como se aprecia en los orígenes de la Unión a partir de la CECA, sería el socioeconómico: sólo que parecería limitarse a la Europa del capital y de los mercaderes, dejando indiferente a la población «de base»).

Ad 1m. Dentro del subcontinente, no cabe duda del carácter europeo de los pueblos allí asentados. Pero, ¿qué pasa con las islas griegas, con Chipre, e incluso con las Canarias? Y, ¿cómo trazar un límite oriental de Europa? ¿Hasta dónde son «europeas» Rusia y Turquía? Por no hablar de la intromisión de factores culturales y religiosos: Israel puede parecer a muchos una nación más «europea» (ya participa en Eurovisión) que Bosnia o Albania.

Ad 2m. Aquí también, el carácter en general común de muchas lenguas europeas (a partir del supuesto «indeoeuropeo») puede servir de aglutinante. Pero algunas de esas lenguas no tienen ese pasado común (el ugrofinés o el euskera). De todas formas, el parentesco entre los tres grandes bloques (latino, germánico y eslavo) es innegable, y puede haber contribuido a (o dialécticamente: ser el resultado de) una concepción del mundo semejante. Sólo que la diversidad de lenguas ha servido muchas veces más para engendrar sentimientos de exclusión respecto al «resto» que de curiosidad respecto a las semejanzas «de fondo». Piénsese en la grecomanía del alemán, frente a la presunta «pobreza metafísica» del francés, deudor de Roma (por no hablar del castellano). El problema tiene una doble solución extrema, que debe ser impulsada a la vez: estimular el conocimiento de otras lenguas y el predominio de una de ellas —el inglés— como *lingua franca*. Sólo que hay 43 lenguas habladas ahora en Europa, lo que hace difícil el multilingüismo; y, por el otro lado, hay que evitar también que la *lingua franca* se convierta en hegemónica, desplazando a los demás lenguajes a «dialectos domésticos». Un término medio puede venir ofrecido por un difícil equilibrio entre la cantidad de hablantes de una lengua y su peso en la promoción y difusión de la ciencia y la cultura. Así, se ven favorecidos el inglés, el francés y el alemán, seguidos a distancia por el italiano, el español (castellano) y el ruso. Cada uno de ellos, con su área de influencia (el inglés serviría de polo de atracción del neerlandés, el flamenco y las lenguas escandinavas; el alemán —a través de la herencia del Imperio Austro-Húngaro y del Reich postprusiano— sirvió de vehículo cultural en la Europa Oriental, y puede volver a hacerlo ahora; el francés se extiende por Bélgica y Suiza, y antes por las capas ilustradas de Rusia; el castellano serviría -a duras penas— como *lingua franca* para las otras lenguas peninsulares; el italiano tiene una presencia difusa en la ex Yugoslavia —incluida Albania—; y el ruso, en fin, sigue ejerciendo su influencia en la región balcánica, a través de un reciente pasado de dominación y del tronco común de las lenguas eslavas).

Ad 3m. El criterio histórico parece ser aún más decisivo (como recordaba Louise Weiss). A pesar de —o precisamente por— las continuas guerras intraeuropeas, es evidente que existe una historia compartida, hasta el punto de confundir la Historia de Europa con la Historia Universal (al menos hasta la segunda década de 1900, con la entrada simultánea en el plano mundial de las dos superpotencias: EE.UU. y URSS). Curiosamente, ha sido la pérdida de hegemonía de Europa la que ha permitido «mirar hacia atrás sin ira», para desembarazarse de prejuicios nacionalistas (la Historia Universal habría sido la Historia de un determinado Estado Nación —en la versión más «equitativa» y diacrónica, la pseudo-hegelliana: cada vez, un Volksgeist

habría detentado temporalmente el Weltgeist—; jen cambio, de seguir a los historiadores nacionalistas, cada Estado particular habría sido el rector de la Historia, según el ejemplo: gesta Dei per francos!). De ahí la vuelta (ya iniciada en 1799 por Novalis) a un pasado común pre-estatal, el de la Edad Media, y, más atrás: el de la coyunda de la cultura greco-romana con el judeo-cristianismo, y su definitiva fusión gracias a los pueblos bárbaros: germanos y eslavos. El problema (ya presente efectivamente en el título del poema en prosa de Novalis): entonces habría que identificar Europa con la Cristiandad. Pues incluso la secularización sería un resultado de la expansión omnímoda del cristianismo a través de la arquitectura, las bellas artes, la música, la literatura, la filosofía, la ciencia, etc.: un intercambio realmente europeo (como se mostraría —aunque ya sólo a nivel de elites intelectuales— en la Ilustración). Sólo el siglo XIX habría «envenenado» —con el auge de los nacionalis-– esa herencia común, y llevado a la catástrofe. En cambio, esas grandes realizaciones culturales del pasado servirían así de criterio (y hasta de emulación) respecto a la unidad cultural de Europa.

Ad 4m. El criterio socioeconómico es el más visible, y el primer factor de construcción de la Europa futura. Pero ha venido influyendo desde mucho antes, desde mediados del siglo XIX (conjunción del positivismo, la industrialización y la «cuestión social»): la similitud en reacciones (incluso violentas) y en las diversas soluciones (formación de clases y, dentro de ellas, de trusts y cartels de un lado, y de sindicatos del otro) han creado una conciencia compartida respecto a la necesidad de atenerse a las directrices marcadas por un mercado libre mundial, favoreciendo así una identificación transnacional (recuérdese el famoso final del *Manifiesto comunista* de 1848: «¡Proletarios de todos los países: uníos!»). Sin embargo, la «traición» de las bases, que prefirieron el enfrentamiento de bloques en la Primera Guerra a la conciencia común de clase, pone en evidencia que el solo factor socioeconómico no puede servir de criterio de identificación. El problema: es posible que tanto ese factor como el cultural venga ahora propuesto (si es que no sibilinamente impuesto) por la potencia hegemónica actual, en esas esferas, y en la militar: los Estados Unidos.

Es cierto que tales criterios son demasiado vagos, y más racionales que emocionales, de modo que pueden servir más bien como hilos conductores para una conciencia común todavía incipiente. Pero que la conjunción de todos esos factores no es inútil lo prueban las razones aducidas por los países que aspiran a ser futuros miembros de la Unión, según el protocolo de 1998. Razones propagadas y propulsadas además por el Consejo de Europa, mediante la celebración de mesas redondas en 2001 sobre: «The founding elements of a European political identity».

En todo caso, no debe perderse de vista la distinción entre la noción de una «identidad europea» en general (un concepto difuso, y de tipo histórico y cultural) y la de la «identidad» de conciencia de la Unión Europea (un concepto mucho más concreto, y sólidamente

basado en instituciones y leyes comunes). La Unión se presenta en efecto como una realidad política, con una base fundacional: la del Tratado de Maastricht, y la intención de dotarse de una Constitución en 2004. De ahí que provea a los ciudadanos de los países miembros de una misma (supra)ciudadanía, y de que vaya extendiendo competencias transnacionales en las áreas de economía, justicia y política exterior. Los factores que han cooperado decisivamente a este despegue han sido el final de la Guerra Fría y la doble retirada (siquiera sea virtual y, a veces, aparente, dada la «absorción» de los ejércitos europeos por la OTAN) de los países de la Unión de los anteriores bloques hegemónicos: EE.UU. y URSS. No es extraño que ya en 1991 (tras la reunificación de Alemania, coincidiendo con la descomposición de la URSS, y en vísperas de Maastricht) dijera Jacques Delors lo siguiente:

Si la Comunidad Europea abriga realmente ambiciones propias, necesita poseer una identidad política. Y añadiría además que tales ambiciones darían sentido al sólido arraigo de una Alemania reunificada dentro de una Europa unida, para la grandeza de ambas. Eso es lo que se impulsó en diciembre, en la conferencia intergubernamental de la Unión política. Se entiende que los doce Estados miembros han de dar una clara respuesta a tres problemas fundamentales:

- -¿Comparten los doce Estados miembros la opinión de que tienen todos ellos intereses fundamentales en común?
- Si así es, ¿están de acuerdo también en que es mejor —tal es mi opinión personal— defender y promover esos intereses conjuntamente, mediante la promulgación común de derechos soberanos en esos campos, establecidos por consenso?
- ¿Hasta dónde se extienden sus ambiciones por llevar a buen término esas expectativas?

Como cabe apreciar, la propuesta de construcción de una identidad política europea viene aquí vehiculada por la previa —y decisiva— propuesta de consecución de un nuevo orden político europeo, eliminado ya definitivamente el balance of power de las dos superpotencias («herederas» de Europa, pero situadas fuera de ella, como límites que fueran estrechándose en tenaza sobre el «viejo cabo») administradoras de la postguerra.

Las preguntas de Delors encontraron eco en el presidente sucesivo, Jacques Santer, así como en la creación de la Forward Studies Unit. Un ejemplo de las diversas reacciones de intelectuales respecto a la futura identidad europea se encuentra en el libro colectivo: L'Europe au soir du siècle. Identité et democratie², con textos de Habermas, Taylor, etc., o en los «Carrefours Européens des sciences et de la culture» de Leyden en 1994 y Coimbra en 1996. Sin embargo, ya el presidente de la antigua Checoslovaquia, Vàclav Havel, advirtió en 1994, en su alocución al Parlamento Europeo, de que la Unión surgida de Maastricht parecía más bien una organización burocrática para cumplimentar proyectos económicos, algo que difícilmente podría promover entusiasmos «patrióticos» en los ciudadanos miembros —por no

hablar de los habitantes de Estados peticionarios, como el suyo propio—. De ahí la conveniencia de difundir -con toda la carga polémica necesaria— conceptos como el habermasiano de: «patriotismo constitucional» (extendido de Alemania a la Únión Europea; cf. J. Habermas: Staatsbürgerschaft und nationale Identität. Uberlegungen zur europäischen Zukunft. Erker. St. Gallen 1991, que podría servir —modificado— de eje y premisa de la futura Constitución Europea). Sus rasgos esenciales: adhesión a la constitución política de una comunidad, y fomento de reconciliación de tradiciones históricamente diferentes dentro de ese marco constitucional. Un patriotismo, pues, que mira más hacia el futuro (en un sentido análogo al de la «nación» de Ernest Renan) que hacia el pasado (siempre sospechoso de propiciar nostalgias que reaviven los fascismos latentes en la vieja Europa). Un futuro auspiciado por Jacques Santer en su alocución de 1995:

L'Europe que nous voulons est une Europe dans laquelle les citoyens se reconnaissent, précisément parce qu'ils ont la conviction que cette communauté d'action et de valeurs est la clef d'un avenir de paix et de prosperité, et d'une société plus juste pour tous.

De todas formas, ya en Copenhague se adelantaron valores ampliamente compartidos como bosquejo de un articulado ulterior de la non nata Charta Magna: estabilidad y transparencia de las instituciones políticas, democracia parlamentaria, mercado libre, protección de las minorías y de los derechos humanos y —como protección y garantía de todo ello— el imperio impersonal e imparcial de la ley. Sólo que —según se ha insinuado— todos esos valores debieran ser asumidos por un «sujeto» o conciencia común. Por eso, e incidiendo de nuevo en el valor futuro de Europa, en su alocución de 1998: «La configuración del futuro de Europa», Jacques Santer defendió como elemento prioritario el establecimiento de una opinión pública europea (algo que ha venido propiciado en la práctica —al menos por un tiempo— mediante la interacción de diversos periódicos europeos, y también —aunque no quepa hablar de esto último sin un punto de ironía— por la creación de grandes *pools* -y más que eso— de canales europeos de televisión, intercambiando programas y películas... americanas, salvo el caso honroso del Canal ARTE).

También de una manera más «poética» (o sea: menos precisa) ha exigido recientemente (1999) Romano Prodi la *interiorización* de la ciudadanía europea como una suerte de *alma colectiva*:

Lo que necesitamos construir es una unión de corazones y mentes, sostenida por un fuerte sentimiento compartido de destino común: un sentimiento de común ciudadanía europea. Procedemos de diferentes países y hablamos lenguajes diferentes. Tenemos diferentes tradiciones históricas y culturales. Y debemos preservarlas. Pero lo que estamos buscando es una identidad compartida: una nueva alma europea.

Claro está: lo difícil es justamente conjugar esa diferencialidad con la buscada «nueva alma»: ¿han de

subordinarse las diferencias a la futura identidad?, ¿o habrán de hallarse en planos distintos y difícilmente conmensurables? Si lo primero, sería necesario encontrar un denominador común, un género capaz de aglutinar esas diferencias específicas. Pero en ese caso, todo debiera apuntar a la erección de un gigantesco Estado supranacional (¿los Estados Unidos de Europa, que preconizara Ortega?), con todas sus secuelas (unificación -n<mark>o</mark>rmalización— lingüística, histó<mark>rica y</mark> cultural). Y, con razón, los Estados miembros de la Unión se niegan a ello (tienen en vista de un lado el *melting pot* de los Estados Unidos de América, con la sospecha de que exista allí una hipertrofiada Sociedad Civil Imperialista, más que un Estado de Derecho, y del otro la descomposición de la antigua Unión Soviética, con su actual simulacro de una Confederación de Estados Independientes). Habría que encontrar, por tanto, una tercera vía, que obviara las consecuencias desagradables de esos extremos.

Hasta ahora, y más allá de las declaraciones programáticas y de buenas intenciones, parece haberse privilegiado de facto más el hecho diferencial presente que la deseada identidad futura. Así, el artículo 7 del *Tratado de la Unión Europea* (versión de Amsterdam) reza:

La Unión respetará las identidades nacionales de sus Estados miembros.

Y en el párrafo 3º del Preámbulo de la Carta de Derechos Fundamentales se dice que:

La Unión contribuye a la preservación y desarrollo de estos valores comunes, a la vez que respeta la diversidad de culturas y tradiciones de los pueblos de Europa, así como las identidades nacionales de los Estados Miembros y la organización interna de sus autoridades públicas en los niveles nacional, regional y local.

Por otra parte, no deja de cundir en los países miembros «periféricos» (pues la Unión parece irse configurando a partir de una célula diríase «renana», es decir: franco-alemana) la sospecha de que hay «identidades» nacionales que se pretende *pesen* más que otras a la hora de la construcción de una identidad europea. Así, en un excelente estudio de Henrik Lesaar³ se dice sin ambages:

La importancia de las identidades nacionales para la construcción de una identidad europea ha sido también realzada recientemente por las conferencias de Jacques Chirac (2000) y Joschka Fischer (2001), representando el motor franco-alemán (representing the Franco-German motor) de la Unión Europea.

De modo que el texto de Jacques Chirac, cuya traducción cito también a continuación, podría parecerle ambiguo a algún mal pensado: pues —como se verá—no está claro si la reiteración de adjetivos posesivos en la primera frase (en primera persona del plural: Nos, nos, notre) tienen el mismo referente. Para mayor claridad, sitúo entre corchetes la lectura malévola que de tan repetido «nosotros» pueda hacer alguien:

Nuestras naciones [cuya personificación modélica vendría dada por Francia y Alemania] son la fuente de *nuestras* identidades y de *nuestro* arraigo [en estos dos casos, se refiere a los actuales miembros de la Unión]. La diversidad de *sus* [ahora se refiere a los candidatos al ingreso: los países del centro y este de Europa; de ahí el salto de primera a tercera persona] tradiciones políticas, culturales y lingüísticas es una de las fuerzas de *nuestra* Unión [vuelve a referirse a Francia y Alemania, como motores]. Para la gente que viene, las naciones seguirán siendo la primera referencia [se sigue de ahí que los referentes anteriores habrán de ser efectivamente naciones, y no individuos sueltos]»⁴.

Pero quizá no hubieran hecho falta siquiera los incisos. Las «minorías rectoras» de franceses y alemanes se sienten —sea dicho sin la menor envidia, y menos resentimiento— de manera tan inmediata y — diríamos— ingenua los (pro)motores de Europa (y con cierto derecho, hablando en general: por demografía, economía y cultura) que las tan mentadas variaciones en torno a «nosotros» pueden llevarlas de buena fe a identificarse tout court con Europa. Lo cual suscita necesariamente, como reacción, alianzas más o menos explícitas entre una periferia apoyada en el «amigo americano» y formada por el Reino Unido, Italia y España como contrapeso del eje franco-alemán.

Entonces, ¿la futura identidad nacional va a forjarse en la tensión entre las fuerzas centrípetas de la Europa continental y las centrífugas (en distinto grado de intensidad) de la Europa insular y peninsular, que no puede dejar de mirar a las dos Américas, de un lado, y —con temor y aversión— al cercano Islam, del otro? ¿Qué ocurrirá, además, cuando los pueblos eslavos (a su vez, periféricos respecto a Rusia) entren en la Unión de los veinticinco miembros? ¿Podrá servir de aglutinante de ese depauperado pero extenso bloque una Alemania cada vez más acuciada por problemas de «digestión» interna de ossis y de Gastarbeiter turcos? No lo sabemos. Quizá sea mejor perfilar bien los problemas que aventurar soluciones.

En todo caso, algo sí parece haberse cumplido, hasta el punto de que su resurgimiento sólo parece viable por medio de movimientos *terroristas*, a saber: el carácter obsoleto de los nacionalismos (inútil hablar aquí de «nacionalismos excluyentes»: todos lo son), como ya adelantara Jacques Santer en 1995:

Ces identités nationales sont la trame même de l'Europe. Non seulement elle n'entend pas les abolir, mais elle considère qu'elles font sa richesse. Ce qui est mauvais, ce n'est pas l'identité nationale, c'est le nationalisme, cette perversion de l'identité [...]. Le beauté de la construction européenne réside tout entière dans la tentative de dépasser ces identités agressives par la perception d'un avenir commun, [...]. Car il n'y a pas plus d'opposition entre les identités nationales et l'identité européenne qu'entre un violon et l'orchestre dont il fait partie.

La metáfora de la orquesta es bella, y ya fue utilizada por Leibniz en su *Discours de métaphysique* para refe-

rirse a la armonía entre las mónadas. Sólo que, en su caso, había un autor y a la vez director de la partitura, mientras que en el caso europeo podría hablarse, a lo sumo, de una suite, sin que hayamos Îlegado todavía siquiera al estadio de variaciones sobre un mismo tema. Una cosa al menos es clara: la deseable consecución de una conciencia de identidad europea no podrá basarse nunca en un concepto jerárquico y vertical (un Superestado englobante a los distintos Estados europeos, como si fueran regiones de un imperio). Habrá que aprender a vivir con muchas «almas» o identidades, intercambiables según casos y situaciones, como de hecho comienza a suceder ya (uno es telepolita al navegar por la Red, consumidor europeo de productos americanos en la «sociedad del espectáculo», europeo al establecer contactos académicos con otras universidades, español cuando está fuera de la correspondiente comunidad autonómica, etc.). Se configura así una pluralidad de identidades en mosaico, no siempre compatibles (al contrario, una de ellas —la inmediatamente superior en extensión, pero más vaga en comprehensión— suele ser la predominante cuando el individuo sale de la «órbita» habítual, en la cual, justamente, no se hace el menor problema respecto a su identidad: el madrileño sólo cuestiona su «madrileneidad», y busca una identificación más amplia, cuando está «fuera de casa»). De todo ello se sigue, paradójicamente, que la conciencia europea estará tanto más extendida cuanto mayores vínculos se establezcan y, por consiguiente, en más situaciones y con mayor frecuencia se encuentren desplazados —en todos los sentidos del término— los ciudadanos de la Unión. Y viceversa: ese sentimiento de «extrañeza», apenas paliado por la seguridad legal de tener una ciudadanía compartida, tendrá efectos retroactivos sobre su conciencia nacional, regional o local, según los casos. A un nivel global, lo mismo es de esperar por lo que hace a las relaciones de Europa con el resto del mundo (siempre a niveles diferenciados, no en general: es inútil pensar en términos —tan emotivos como vagos— de «humanidad», tras las lecciones de las guerras mundiales antes y del terrorismo internacional, ahora).

En resumen: solamente la salida al exterior, la exposición, el intercambio y la mezcla podrán asegurar la consolidación de las diversas identidades. Europa: *non semper idem*. Todo lo contrario. Con Heráclito, habría que decir: *cambiando descansa*.

Este texto es la reelaboración de una conferencia impartida en la UAM sobre "La construcción europea" en noviembre de 2002.

NOTAS

- 1 KANT, ZeF, 1995.
- 2 Lenoble/Dewnadre, 1992, pp. 17-105.
- 3 Semper Idem? The Relationship of European and National Identities. En: Petr Drulak (ed.), National and European Identities in EU Enlargement: Views from Central and Eastern Europe. Praga, Institute of International Relations, 2001, p. 191.
- 4 «Nos nations sont la source de nos identités et de notre enracinement. La diversité de leurs traditions politiques, culturelles et linguistiques est une de force de notre Union. Pour le peuple qui viennent, les nations resteront les premières références».

ALTERN IN EUROPA IM 21. JAHRHUNDERT: EINE HERAUSFORDERUNG FÜR DAS INDIVIDUUM UND DIE GESELLSCHAFT

Ursula Lehr

Einleitung: Älterwerden früher und heute

ir leben in einer alternden Welt. Nie zuvor gab es in Spanien, in Deutschland, in allen Ländern Europas, in der ganzen Welt so viele Menschen, die ein so hohes Lebensalter erreicht haben. Wir haben eine enorme Ausweitung der Lebensspanne, —herbeigeführt sowohl durch den medizinischen und auch medizin-technischen Fortschrift, die Forschungen in der Pharmakologie, die Verbesserung sozio— ökonomischer Lebensbedingungen und nicht zuletzt durch einen gesundheitsbewussteren Lebensstil. Wir ernähren uns heute gesunder, wir wissen um die Bedeutung körperlicher und geistiger Aktivität und tun mehr im Bereich der Prävention, der Vorsorge.

Doch, es kommt nicht nur darauf an, dem Leben Jahre zu geben, sondern es gilt, den Jahren Leben zu geben. Vor bald 3 Jahrzehnten hat Hans Schaefer, ein bekannter Vertreter der Sozialmedizin und Professor an der Universität von Heidelberg festgestellt: «Unsere Lebenserwartung hängt ab von unserer Lebensführung. Lebenserwartung ist hier im weitesten Wortsinn gemeint, bedeutet also nicht nur Dauer, sondern auch Qualität des Lebens: Es kommt nicht nur darauf an, wie alt man wird, sondern wie man alt wird» (Schaefer, 1979, S. 147).

Altern in Europa hat viele Gesichter, unterschiedlich in jedem Land und in jeder Region. Selbst innerhalb ein- und desselben Landes finden wir viele Alternsformen. Altern ist nicht nur ein biologischer Prozess, sondern ein Prozess, beeinflusst von

biologischen, sozialen, ökologischen und psychologisch und epochalen Faktoren (Thomae, 1968, Lehr & Thomae, 1987, Mayer & Baltes, 1996). Es gibt große Unterschiede zwischen Gleichaltrigen, auch innerhalb des selben Landes, - Unterschiede, die manchmal größer sind als zwischen Personen, deren Geburtsjahr 10 oder gar 20 Jahre auseinander liegt.

Alterwerden heutzutage, zu Beginn des 21. Jahrhunderts, ist völlig unterschiedlich vom Älterwerden zu Beginn oder zur Mitte des letzten Jahrhunderts. Viel mehr Menschen erreichen heute das Alter von 60, 80 oder gar 100 Jahren. Unser Lebensstil hat sich geändert; das Leben im Alltag ist in vieler Hinsicht leichter geworden (ich erinnere nur an das umständliche Wäschewaschen zu früheren Zeiten, an die heute erleichterte Haushaltsführung, an das Haltbarmachen von Nahrungsmitteln ohne Kühlschrank. Oder an die heute gegebene Möglichkeit, große Entfernungen schnell zu überbrücken, an die verbesserten Kommunikationsund Interaktionsmöglichkeiten durch Telefon, e-mail, etc.). Doch andererseits ist das Leben im Alltag heutzutage auch schwieriger, hektischer, geworden: man denke beispielsweise nur an die gefährlichen Verkehrssituationen in vielen Städten und auch auf den Autobahnen, wenngleich gerade ältere Menschen vom Ausbau des Verkehrsnetzes viel profitieren. Fahrten in ferne Länder sind heute für viele Ältere kein Wunschtraum mehr, sondern Realität geworden. Eine bessere Schulbildung und Ausbildung, die Beherrschung fremder Sprachen, ein besserer Gesundheitszustand kennzeichnet die Älteren von heute im Vergleich zu den Senioren von gestern und vorgestern.

Wir leben in einer Zeit des rapiden technischen Wandels, in der morgen schon veraltet ist, «out» ist, was heute als größte Neuerung angepriesen wurde. Manches, was uns heute als Zukunft versprochen wird, ist morgen schon Vergangenheit. Und diese Veränderungen beschleunigen sich immer mehr im 21. Jahrhundert. Was man noch zu Beginn des letzten Jahrhunderts als 17jähriger beruflich gelernt hat und dann durch jahrelange Tätigkeit vertieft hat, konnte man als 70jähriger noch gebrauchen. Heute geht man von einer «Halbwert- Zeit» von nur 5 Jahren aus: Das, was man «gelernt» hat, ist nach 5 Jahren nur halb soviel wert.

Lebenslanges «Lernen» —im weitesten Sinne definiert als «Verhaltensänderungen aufgrund von Erfahrungen»— ist in unserer schnelllebigen Zeit geradezu zur Existenznotwendigkeit geworden. Wir müssen ein Leben lang mehr lernen —und «anders» lernen— als es von unseren Großeltern und Urgroßeltern gefordert wurde, weil wir uns mit den Veränderungen unserer Umwelt, die häufiger sind und mit immer größerer Beschleunigung vor sich gehen, auseinandersetzen müssen, uns anpassen müssen.

Doch stöhnen wir nicht nur darüber, sondern sehen wir doch auch den Gewinn des technischen Wandels, der uns oft schwere körperliche Arbeit erspart. Ich erinnere —im Haushaltsbereich— nur an die Prozedur des Wäschewaschens zu Beginn bzw. in der ersten Hälfte des letzten Jahrhunderts, der Wäschepflege ohne «pflegeleichte» Textilien, an das Bügeln mit einem im Kohleofen erhitzten Bolzen. Oder: können Sie sich heute eine Haushaltsführung ohne Staubsauger vorstellen, ohne Kühlschrank. Vorratshaltung bedeutete für die Hausfrau Einpökeln, Einsalzen, Räuchern, Trocknen–nicht gerade die gesündeste Ernährungsweise.

Technische Entwicklungen erleichtern die Kommunikation, verstärken die Sozialkontakte, lassen stärker Anteil nehmen am Leben unserer Mitmenschen. Sicher, wenn man vor hundert Jahren bei Kerzenlicht in der «guten Stube» zusammensaß —oder in der großen Wohnküche gemeinsam strickte, stopfte, flickte oder auch Gänse rupfte- da wurde auch erzählt und zwischenmenschliche Kontakte verstärkt. – Damals brauchte man kein Telefon, weil die Familie zusammen war, zusammen wohnte. Doch diese Zeiten der Großfamilie, des Beieinander-Wohnens, sind vorbei. Industrialisierung verlangt Mobilität. Noch vor 20 Jahren lebte wenigstens ein erwachsenes Kind in der Nähe der alten Eltern. Dies ist schon heute nicht mehr der Fall und wird in Zukunft noch seltener sein. Die Entfernungen zwischen den Wohnorten der Familienangehörigen werden immer größer. Wir sprechen von der «multilokalen Mehrgenerationenfamilie». Mobilität ist in unserer Zeit gefordert!

Auch im beruflichen Bereich —von der Landwirtschaft übers Handwerk bis hin zur Industrie, zur Wirtschaft und Verwaltung— haben technische Entwicklungen für Beschleunigungen und Erleichterungen körperlicher Schwerarbeit gesorgt. Berufsarbeit zeigt eine Entwicklung von «musclework» zu «brain-work», wobei muscle-work, Muskel—Arbeit, Alternsprozessen unterliegt, «brain-work», Kopf— Arbeit hingegen nicht, sofern man diese ein Leben lang trainiert. Auch hier wird die. Notwendigkeit eines lebenslangen Lernens ganz deutlich.

Und wie würde es uns ergehen ohne die vielen medizin-technischen Entwicklungen im Bereich von Diagnose und Therapie, welche heute die Heilung mancher Krankheiten, die noch in der Mitte des letzten Jahrhunderts als unheilbar galten, möglich macht; welche manche Krankheitsprozesse verkürzen, Schmerzen und Belastungen zum Teil erheblich mindern.

All diese Veränderungen sind eine Herausforderung für jeden Einzelnen. Lebenslanges Lernen ist heutzutage geradezu zur Existenznotwendigkeit geworden. Auch ältere Menschen sind gezwungen, stets neu zu lernen, sich umzustellen, müssen den Computer und das Surfen im Internet beherrschen, um in ihrer Welt mitreden zu können. – In Afrika gibt es ein altes Sprichwort, das sagt: «Wenn ein alter Mensch stirbt, ist es, als ob eine ganze Bibliothek verbrennt»; dieses Sprichwort trifft auf die älteren Menschen in Europa heute nicht mehr zu. Während in developing countries gerade Ältere als Ratgeber gefragt werden, ihnen heilende, lehrende und richterliche Fähigkeiten zugesprochen werden, ihnen entsprecht Respekt und Achtung gezollt wird, ist das Bild des älteren Menschen in industrialisierten Gesellschaften ein viel negativeres. Die Ratgeber – Funktion ersetzt das Internet; der Ältere Mensch wird weniger gebraucht.

Ältere Menschen werden in der Gesellschaft oft als Last diskutiert. Fast täglich kann man in der Zeitung lesen von «Rentenlast», «Pflegelast», von steigenden Kosten in unserem Gesundheitssystem, für die die zunehmende Langlebigkeit verantwortlich gemacht wird. – Doch dieses Image der älteren Menschen mag sich in den einzelnen europäischen Länder voneinander unterscheiden. Das Image der Alten und der Hochbetagten ist sehr komplex in jeder Kultur: da ist der kompetente und weise Senior, der in die Gesellschaft integriert ist und einen relativ hohen Lebensstandard hat auf der einen Seite – und der hilflose, kranke, abhängige und sogar pflegebedürftige Senior, der auf seine Kinder und Verwandte oder gar auf die Sozialhilfe angewiesen ist, auf der anderen Seite.

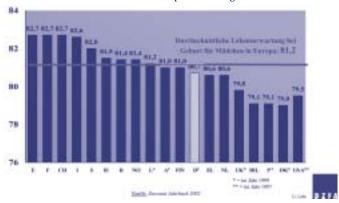
I. Der demografische Wandel

Demografische Trends seien hier unter 5 Aspekten diskutiert:

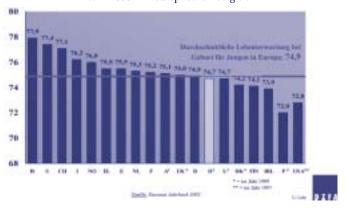
1. Die Zunahme der Lebenserwartung

Die Lebenserwartung Neugeborener in Europa zählt zu den höchsten weltweit: sie betrug im Jahr 2000 in den EU- Staaten 81,2 Jahre für neugeborene Mädchen und 74,9 Jahre für neugeborene Jungen (Eurostat, 2002, S.36). In Spanien liegt die Lebenserwartung über dem Durchschnitt (82,7 bzw. 81,2 Jahre), ja zusammen mit Frankreich sogar an der

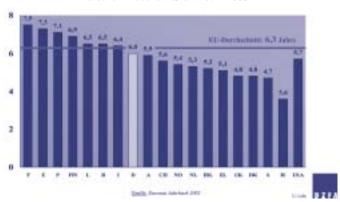
Lebenserwartung bei der Geburt - Mädchen im Jahr 2000 - im europäischen Vergleich



Lebenserwartung bei der Geburt - Jungen im Jahr 2000 - im europäischen Vergleich



Unterschiede in der Lebenserwartung zwischen Mädchem und im Jahr 2000



Spitze der EU-Länder. In Deutschland ist die Lebenserwartung Neugeborener unter dem EU-Durchschnitt, nämlich nur 74,7 Jahre für männliche und 80,7 für weibliche Neugeborene im Jahr 1999. – In allen EU-Ländern haben Frauen eine höhere Lebenserwartung als Männer: 7,5 Jahre in Frankreich, 7,3 Jahre in Spanien; in Deutschland beträgt die Differenz 6 Jahre und in Island haben Frauen sogar nur eine um 3,6 Jahre höhere Lebenserwartung als Männer.

In den meisten Europäischen Ländern können 65jährige Frauen noch mehr als 20 weitere Lebensjahre erwarten, gleichaltrige Männer 16,1 Jahre. 60jährige haben im Durchschnitt noch weitere 20-23 Jahre vor sich. Das heißt konkret: nach dem Berufsende hat der Menschen noch mehr als ein Viertel seines Lebens vor sich! Viele Ältere heutzutage sind auf eine solch lange Periode nachberuflichen Lebens nicht vorbereitet.

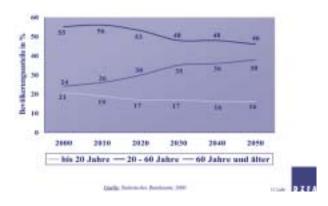
Aber wir haben auch —zumindest in Deutschland— eine Verlängerung der Jugendzeit: wir haben eine längere Schul —und Berufsausbildung, verspäteten Eintritt in das berufliche Leben, immer späteres Heiratsdatum— und in den Jugendgruppen aller politischen Parteien kann man bis 35 Jahre zu den Jugendorganisationen zählen. So ist man bis 35 Jugendlicher, ab 45 Jahren bereits «älterer Arbeitnehmer», und wenn man arbeitslos geworden ist, dann ist man als 50jähriger schon «zu alt», um einen neuen Job zu bekommen. Das eigentlich aktive mittlere Erwachsenenalter wird von beiden Seiten auf 10-15 Jahre zusammengedrängt. Nahezu die Hälfte seines Lebens verbringt der Mensch heute als Senior!

2. Leben in einer alternden Welt; die «graying society»

Vor hundert Jahren waren 5% der Bevölkerung Deutschlands 60 Jahre und älter; 1950 waren es dann 14%, 2000 23,2% und im Jahr 2025 werden mehr als 33% 60 Jahre und älter sein, 2050 sogar 38,1%. In Spanien zeigt sich die Zunahme noch deutlicher: 1950 lebten dort nur 10,9% der Bevölkerung im Seniorenalter, 1975 waren 14% 60 Jahre und älter, 2000 waren es 21,8% und im Jahr 2050 werden es 44,1% sein – weit mehr als in anderen Europäischen Staaten: Italien 42,3%. Österreich 41,0%, Schweiz 38,9%, Frankreich 32,7% (UN 2002: World Population Aging 1950-2050).

Älter als 65 Jahre waren im Jahr 2000 in Frankreich 16%, in Deutschland 16,4% der Bevölkerung, in Spanien 17%, in Italien 18,1 %. Den geringsten Anteil über 65jähriger hat Finnland mit nur 10,3%, Island mit 11,3% und Irland mit 11,5%. Aber diese Länder haben auch höhere Geburtsraten. Doch der Gesamttrend des Bevölkerungsaufbaus in den

Entwichlung der Altersstruktur in Deutschland von 2000 bis 2050



Anteil der über 60jährigen in ausgwählten europäischen Ländern



einzelnen Ländern von der Pyramide zu einem Pilz lässt sich nachweisen. Doch noch stärker zeigen sich die Veränderungen allein von 1995 bis 2025 in Lateinamerika und Asien, bedingt durch den medizinischen Fortschritt und die Verbesserung der Lebensbedingungen.

Anteil der über 65jährigen in ausgwählten europäischen Ländern

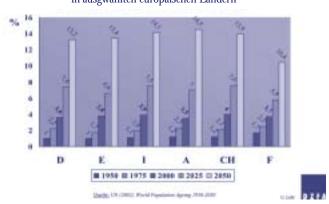


Aber wir haben auch eine **Zunahme des Anteils** der über 70-,80- 90 und Hundertjährigen, Vor 35 Jahren lebten in Deutschland 265 Hundertjährige; 1994 waren es 4602 (558 Männer und 4004 Frauen), 2000 waren es 7.200 und im Jahre 2025 erwarten wir 44.200 Centenarians, 2050 sogar 114.700 (bei einer Gesamtbevölkerung von heute rund 82 Millionen und dann nur 70 Millionen). In Spanien mit seinen rund 40

Millionen Einwohnern leben heute etwa 5000 Centenarians und es werden im Jahr 2025 8.800 sein, im Jahr 2050 sogar 33.700 —bei dann nur 31 Millionen Gesamtbevölkerung (UN: 2002: World Population Aging, S. 244 und 420) — Wenn wir die Ergebnisse vieler Hundertjährigen-Studien in der ganzen Welt analysieren, dann kann man zusammenfassend feststellen: etwa ein Drittel der Centenarians ist noch recht rüstig und kann allein den Alltag meistern, ein Drittel bedarf der Hilfe, kann aber noch außer Haus gehen —und das 3. Drittel ist pflegebedürftig und wünscht den Tod herbei.

Die Gruppe der Hochbetagten Langlebigen, die der über 80jährigen, ist weltweit die am stärksten wachsende Bevölkerungsgruppe in den nächsten Jahren. – Doch die übliche Einteilung, von den sog. **«jungen Alten»** und ab 80/85 von den **«alten** Alten» zu sprechen, ist problematisch. Manch einer ist schon mit 55/60 ein «alter Alter», andere sind noch mit 90 «junge Alte». Das «functional age» ist ausschlaggebend, die Funktionsfähigkeit verschiedener körperlicher und seelisch-geistiger Fähigkeiten. Und diese Funktionsfähigkeiten sind keinesfalls an ein chronologisches Alter gebunden, sondern werden von biologischen und sozialen Faktoren, die während eines ganzen Lebens einwirken, mitbestimmt. Hier werden Schulbildung, berufliches Training, Lebensstil und Reaktionen auf Belastungen ausschlaggebend. Vor allem aber ein aktiver Lebensstil, der auf körperliches Training, auf vielseitige geistige Anregung achtet und das Zusammensein mit anderen Menschen schätzt. Weiterhin hat man ganz enge Zusammenhänge gefunden zwischen einer Lebensqualität im Alter und «dem Gefühl, gebraucht zu werden». Der Mensch braucht eine Aufgabe, die ihn zwar nicht überfordern sollte, aber auch nicht unterfordern sollte.

Anteil der über 80jährigen in ausgwählten europäischen Ländern



Ein generelles Defizit-Modell des Alterns ist in Frage zu stellen. Altern muss nicht Verlust von Fähigkeiten und Fertigkeiten im geistigen Bereich

bedeuten. Wir dürfen dem älteren Menschen auch eine Lernfähigkeit nicht absprechen! Der ältere Mensch lernt anders, aber nicht unbedingt schlechter. Das Defizit-Modell des Alterns wurde durch viele Studien widerlegt (zusammenfassend bei Lehr 1972, 2003, Lehr & Thomae, 2000; Mayer & Baltes 1996). Altern muss nicht Abbau und Verlust bedeuten, sondern kann in vielen Bereichen geradezu Gewinn sein, eine Zunahme von Kompetenzen und Potentialen, und damit eine Chance —für den Einzelnen und die Gesellschaft!

Wissenschaftler aller Disziplinen und Fakultäten, Politiker, Verantwortliche in Wirtschaft und Verwaltung und in der praktischen Altenarbeit Tätige sollten sich die Frage stellen: was kann getan werden, um Langlebigkeit bei psychophysischem Wohlbefinden zu erreichen; was kann alles getan werden, um ein möglichst gesundes Älterwerden sicherzustellen, was kann getan werden, um eine hohe Lebensqualität im hohen Alter zu gewährleisten.

Doch der demografische Wandel, das Altern unserer Gesellschaft, hat 2 Gründe: die zunehmende Langlebigkeit und der Rückgang der Geburtenrate, der sich in allen Europäischen Ländern nachweisen lässt. Die durchschnittliche Geburtanzahl in den EU-Ländern beträgt zur Zeit 1.53 Kinder je Frau im gebärfähigen Alter (EUROSTAT Jahrbuch 2002). Irland hat neben Frankreich die höchste Geburtenrate mit 1,89 Kindern, Italien und Spanien die niedrigste mit 1,25 und 1,22 —gefolgt von Griechenland (1,30), Österreich (1,32) und Deutschland (1,34). Leider ist nicht zu erwarten, dass sich die Fertilitätsrate in Zukunft erheblich erhöhen wird; lediglich die Schaffung von Möglichkeiten, Berufsarbeit und Familienarbeit besser miteinander zu verbinden, könnte zu einer leichten Steigerung beitragen.



3. Das Verhältnis zwischen den Generationen hat sich verändert:

Zunächst einmal unter **quantitativen** Aspekten: Kamen vor 100 Jahren auf einen über 75jährigen noch 79 jüngere Personen, so sind es heute nur noch 12,4 (Statistisches Jahrbuch 2002). Und man hat berechnet, dass im Jahre 2040 ein über-75jähriger nur noch 6,2 Personen gegenüberstehen wird, die jünger als 75 Jahre sind und im Jahre 2050 sogar nur noch 5,5!



Diese Relation sollte uns alle aufrütteln! Stadtplanung, Verkehrsplanung, aber auch die Bildungsplanung berücksichtigen diese Fakten noch viel zu wenig! Angesichts dieses Bevölkerungsaufbaus (auf einen 75jährigen und älteren kommen heute nur noch 12,4 Jüngere, bald nur 5-6 Jüngere) sollte man aber auch einmal z.B. Konzepte der Stadtentwicklung überdenken - von der Verkehrsführung bis hin zu Sportstätten und Sportmöglichkeiten für Ältere; neben Kinderspielplätzen brauchen wir Sport- und Freizeitmöglichkeiten für Ältere. Hier spielt sowohl der Öffentliche Nahverkehr als auch die Parkplatzfrage eine ganz große Rolle. Manch ein Älterer kann sich mit dem Auto noch sehr wohl fortbewegen, auch wenn das Gehen ihm Schwierigkeiten bereitet.

-Wir haben aber auch über den entsprechenden Ausbau von Beschäftigungs- und Weiterbildungsmöglichkeiten (und hier Ältere in die **Programmgestaltung** mit einzubeziehen) nachzudenken; -ein Umdenken im Freizeitbereich, aber auch im Gesundheitsbereich (Hausarztbesuche) wird erforderlich; Wohnungsplanung (Wohnungsausstattung) und Wohnumfeld sollte auf die veränderte Bevölkerungsstruktur und deren Bedürfnisse Rücksicht nehmen. Warum können von vorne herein WCs nicht in Sitzhöhe sein, warum können nicht Badewannen von vorne herein einen Zusatzgriff haben?

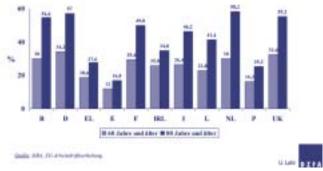
Weit mehr als bisher üblich haben sich Wirtschaft Industrie auf älterwerdende und das strukturveränderte Land einzustellen (das reicht von der notwendigen größeren Auswahl von 1-Personen-Rationen im Supermarkt bis hin zu einem kreativen Ausbau von Dienstleistungsangeboten, zu denen dann auch die Bedienung an der Tankstelle oder ein verstärkter Hol-und Bring-Dienst gehört. Das schließt aber auch sonstige vielseitige Veränderungen mit ein, die man unter dem Begriff der «Ökogerontologie» und der «Gerontotechnik» zusammenfasst (einfacher bedienende Fahrkartenautomaten, Lichtschalter. Armaturen. Telefontasten, Schraubverschlüsse bei Putzmitteln und Medikamenten, einfacher zu bedienende Videogeräte usw.) - Und: was ließe sich an unseren Autos alles benutzerfreundlicher gestalten! —Geronto— Ökologie, -altersgerechte Umweltgestaltung, ist ein relativ junger Forschungszweig. Wer dabei nur an barrierefreie Behördeneingänge denkt, denkt viel zu -Schauen Sie sich zum Beispiel in Gemäldeausstellungen einmal die Informationen zu den einzelnen Bildern an: «Minitafeln», an die man ganz nahe herangehen muss, um etwas entziffern zu können.

Und: haben unsere Auto-Konstrukteure schon realisiert, dass immer mehr ältere Menschen Auto fahren werden? Eine neuere Studie zeigt (ENGELN und SCHLAG, 2001), dass sich bei den Seniorinnen der Anteil der Führerscheinbesitzer und Autofahrer von 2000 bis 2020 um 25% erhöhen wird, bei den Senioren um 10%. Was ließ sich hier alles verbessern, um das Ein- und Aussteigen zu erleichtern, um einfacher an den Haltegurt heranzukommen, um die Sitze leichter verstellbar zu machen? Und was die Elektronik angeht: manchmal wäre weniger mehr! Das quantitative Verhältnis der Altersgruppen in unserem Land hat sich verändert, aber auch unter qualitativen Aspekten ist der demografische Wandel und das Verhältnis zwischen den Generationen zu diskutieren.

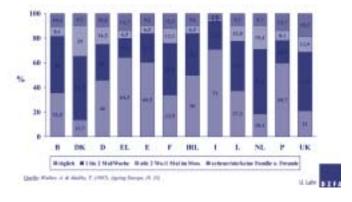
Hier sei zunächst der Rückgang der 3- und 2-Generationen-Haushalte und der Anstieg der Ein-Generationen bzw. Ein-Personen-Haushalte erwähnt. Nur 1,1% von allen 36 Millionen Haushalten in der Bundesrepublik sind 3-Generationen-Haushalte. Rund 37% aller Haushalte in Deutschland sind heute 1-Personen-Haushalte (im Jahr 1900 waren es 7%!) –Um 1900 lebten in 44,4% aller Haushalte 5 und mehr Personen – heute ist das nur in 4,6% der Haushalte in Deutschland der Fall. – Von allen über 65jährigen leben etwa 40% in Ein-Personen- Haushalten. in der Gruppe der über 75jährigen Frauen sind es sogar 68%. In Spanien leben nur 12% der über 65jährigen, in Portugal

16,2% und in Griechenland 18,6% in Ein- Personen-Haushalten. Aber in allen Ländern wird in Zukunft die Anzahl der 1- Personen- Haushalte zunehmen. Dies hat Konsequenzen sowohl in bezug auf die Kinderbetreuung als auch auf etwaige Hilfe- und Pflegeleistungen im Alter. Wir werden in Zukunft weit mehr ambulante Dienste und auch stationäre Einrichtungen für ältere Menschen benötigen.

Anteil der Alleinlebenden an der Bevölkerung je Altersgruppe



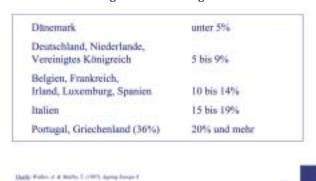
Kontakt älterer Menschen mit Familie oder Freunden



Es sei jedoch daran erinnert, dass ein Leben in Ein-Personen-Haushalten keinesfalls Einsamkeit und Isolation bedeuten muss. Interessant ist das Ergebnis der Untersuchung von WALKER und MALTBY (1997), die den höchsten Prozentsatz einsamer älterer Menschen ausgerechnet in den Ländern fanden, in denen ein nahes Zusammenleben mit der Familie üblicher war. So fühlten sich in Griechenland 36%, in Portugal über 20% und in Italien 15-19% einsam. Hingegen fühlten sich in Dänemark, wo am wenigsten Senioren mit ihrer Familie lebten, nur 5% einsam, in Deutschland, den Niederlanden und England waren es 5-9%, in Belgien, Frankreich, Irland, Luxemburg und Spanien 10-14% der über 65jährigen. Die familiäre Integration älterer Menschen ist in den einzelnen europäischen Ländern sehr unterschiedlich. Während die meisten Senioren «innere Nähe bei äußerer Distanz» bevorzugen, wird in den südlicheren

europäischen Ländern offenbar auch die äußere Nähe gesucht – die nicht immer glücklich macht.

Anteil der älteren Menschen, die über häufige Einsamkeit klagen



Zum anderen aber haben wir gleichzeitig einen Trend zur 4 (bzw.5) —Generationen— Familie, die allerdings nicht im gleichen Haushalt leben. In der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts kannte ein Kind bestenfalls 2 seiner Großeltern. Heute leben im allgemeinen noch alle 4 Großeltern, oft sogar noch 2 Urgroßeltern. – Rund 20% der über 60jährigen haben Urenkel; aber ebenso viele haben noch einen lebenden Elternteil. Die Großeltern- Generation sind die «sandwich-generation», die oft sowohl für Kinderund Kindeskinder aufkommen als auch noch für die alten Eltern sorgen. Die viel gepriesene Familienpflege sieht heute oft so aus, dass die Großmutter die Urgroßmutter pflegt.

Großeltern sind heutzutage weit öfter die «Gebenden» als die «Nehmenden». Heute wissen wir, dass dem öffentlichen Leistungsstrom von den Jüngeren zu den Älteren im Rahmen der Sozialversicherung ein privater Leistungsstrom von den Älteren zu den Jüngeren gegenübersteht... Es gibt also starke Solidari tätsbeziehungen, die das Konfliktpotential zwischen den Generationen verringern» (KOHLI et al., 1996).

Wir haben die «multilokale Mehrgenerationenfamilie», oder —nach Bengtson: die «Bohnenstangenfamilie», in der Schwestern und Brüder, Cousins und Cousinen, Tanten und Onkel, Schwägerinnen und Schwäger fehlen. Andererseits braucht der Mensch aber Kontakt zu seiner Generation —den muss er sich heutzutage außerhalb der Familie suchen.

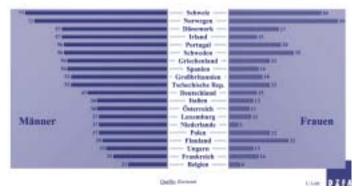
4. Vom 3-Generationen-Vertrag zum 5-Generationen-Vertrag

Der 3-Generationen-Vertrag ist schon heute zu einem 5-Generationen-Vertrag geworden. Er wurde von Bismarck Ende des letzten Jahrhunderts ins Leben gerufen und besagt, dass diejenigen, die im Erwerbsleben stehen, durch ihre Steuern und Beiträge für jene aufzukommen haben, die noch nicht ins Erwerbsleben eingetreten sind und für jene, die bereits aus dem Arbeitsprozess ausgeschieden sind.

Damals lag das durchschnittliche Eintrittsalter in das Berufsleben zwischen 15 und 16 Jahren: Berufsschule gab es (leider) noch nicht; eine weiterführende Bildung oder gar ein Studium konnten sich nur wenige leisten, - Frauen schon gar nicht. Das Schuleintrittsalter lag bei 5 Jahren und die Volksschulzeit betrug 8 Jahre. So hatte man mit 15 Jahren bereits (wenn auch wenig) verdient und seine Beiträge abgeführt, hatte von 15/16 Jahren an in die Rentenkassen und Krankenkasse einbezahlt. —Die Altersgrenze wurde unter Bismarck auf 70 Jahre festgelegt—, ein Alter, das damals die meisten Menschen gar nicht erreichten (die durchschnittliche Lebenserwartung betrug um die Jahrhundertwende bei uns ganze 45 Jahre!). Erst 1916 wurde die Altersgrenze reduziert, auf 65 Jahre festgelegt. Das heißt also, dass die 15-70jährigen für jene aufzukommen hatten, die noch nicht 15 waren und für die über 70jährigen – und das waren um 1900 2% der Gesamtbevölkerung. Dieser Generationenvertrag funktionierte lange Zeit.

Wir haben ein durchschnittliches Berufs-Eingangsalter —allerdings nach Abschluss der Berufsschule— bei 25 Jahren. Immer mehr junge Menschen kommen in den Genuss einer weiterführenden Bildung, was sehr zu begrüßen ist. Dass das durchschnittliche Alter, in dem man seinen ersten Universitätsabschluss macht, Magister oder Diplom, allerdings erst bei 28 Jahren liegt, ist weniger erfreulich. Und das Berufsende liegt in der Realität heute bei 58/59 Jahren, begünstigt durch Vorruhestand, Frühverrentung, Sozialpläne und Altersteilzeit.

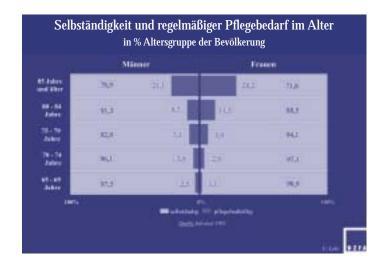
Alter und Arbeit in Europa von je 100 Personen im Alter von 55 bis 65 Jahren stehen noch in Berufsleben



Von den 55-64jährigen arbeiten in Deutschland nur noch 43% der Männer und 15% der Frauen, in Spanien sind es 54% der Männer und 16% der Frauen, —in der Schweiz aber 77% der Männer und 59% der Frauen, in Norwegen 72% der Männer und 59% der Frauen.

Tatsache ist, dass die Gruppe der im Erwerbsleben Stehenden —d.h. die 25-58/59 Jährigen— für die aufzukommen haben, die noch nicht im Berufsleben stehen (und das sind manchmal 2 Generationen, denn mancher 30jährige Student hat sein Kind im Kindergarten) und vor allem für die große Gruppe jener Menschen, die aus dem Berufsleben ausgeschieden sind. Und das sind nicht —wie vor 100 Jahren— 2% der Bevölkerung, sondern über 25%, ebenso 2 Generationen. Mutter und Tochter, Vater und Sohn im Rentenalter, das ist heute keine Seltenheit.

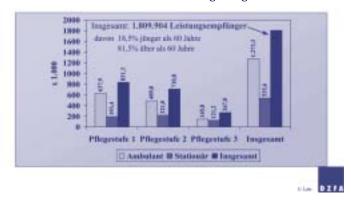
Dass dann die Generation der im Erwerbsleben Stehenden über zu hohe Abgaben stöhnt, ist verständlich. Die zunehmende Langlebigkeit muss berücksichtigt werden. der Einbau demografischen Faktors in die Rentenberechnung —bei grundsätzlich nettolohnbezogener Rente— tut not. Doch diese Entwicklung vom 3-zum 5-Generationen-Vertrag ist nicht nur demografisch bedingt, sondern durch die wirtschaftliche und gesellschaftliche Situation mitbestimmt. Und vor allem: Auch hier fällt neben der zunehmenden Langlebigkeit auch die verlängerte Jugendzeit stark ins Gewicht. Das hat Konsequenzen auf die Sozialen Sicherungssystems, die Alterssicherung und das Gesundheitswesen. Der Rentenbeitrag beträgt heute schon 19,5% —und wenn wir nicht schnellstens zu Reformen kommen, wird er sehr bald enorm steigen. Heute noch ist die ökonomische Situation der älteren Bevölkerung recht gut. Nur 1,5-2% sind von der Sozialhilfe abhängig. Dass Kinder für ihre alten Eltern sorgen, ist in Deutschland eher unüblich; häufig unterstützen Großektern selbst ihre Kinder und Enkel.



5. Altern muss nicht Hinfälligkeit und Pflegebedürftigkeit bedeuten.

Die meisten Seniorinnen und Senioren, auch die über 80jährigen, sind kompetent und in der Lage, ihren Alltag kompetent zu meistern. Das Ausmaß der Pflegebedürftigkeit alter Menschen wird oft überschätzt. Die INFRATEST-Studie, die 26.000 Haushalte erfasste, hat gezeigt: Pflegebedürftigkeit fällt eigentlich erst in der Gruppe der über 85jährigen ins Gewicht und betrifft dort rund 23% der Männer und 28% der Frauen. Das heißt aber, dass noch rund 70 von 100 Hochbetagten in der Lage sind, allein im Alltag zurecht zu kommen. —Zu ähnlichen Zahlen gelangt der 3. Altenbericht der Bundesregierung (2001). (In dem 2001 im März vorgelegten Dritten Altenbericht der Bundesregierung finden sich folgende Angaben: Es gibt insgesamt 1.809.904 Leistungsempfänger, 1,27 Mio. in Privathaushalten und 535.600 in Heimen lebend. Davon 81,5% älter als 60 Jahre. Davon zählen 831.000 zur Pflegestufe 1, weitere 710.800 zur Pflegestufe 2 und 267.000 zur Pflegestufe 3.)

Leistungsempfänger der Pflegversicherung Dritter Altenbericht der Bundesregierung: 2001; S.36



Die Bevölkerung des Jahres 2.000 zählte rund 82 Millionen (genau: 81.951.000). Der Anteil der 65jährigen und älteren betrug 13,6 Mio. (13.656.000) Im Jahr 2030 wird die Bevölkerung (nach günstigen Schätzungen) in Deutschland 78,3 Mio betragen, der Anteil der über 65jährigen davon 21 Mio. Das heißt: eine Steigerungsquote von 100% im Jahre 2000 auf 154% im Jahre 2030. Im Jahr 2040 rechnet man mit einer Bevölkerung in Deutschland von 75,2 Millionen, darunter 22,3 Millionen über 65jährige – eine Steigerungsquote von 163% . Wird die Zahl der Pflegebedürftigen sich entsprechend steigern?

Setzen wir den Anteil der Leistungsempfänger der Pflegeversicherung im Jahr 2000 mit 100% an, so hätten wir danach eine Steigerung im Jahre 2030 auf 156%, im Jahr 2040 auf 177% zu erwarten (im ambulanten Bereich auf 170%, im stationären Bereich auf 193%). Das KDA führt dazu aus: «Falls es nicht durch eine verstärkte Prävention und Rehabilitation gelingt, die Pflegehäufigkeiten zu verringern, steigt die Zahl der Pflegebedürftigen mit Leistungsanspruch schon bis zum Jahr 2020 um über ein Drittel, im Jahr 2030 um über die Hälfte» (Willi Rückert in: Pro Alter, 2001. Heft 1, S.37-39).

Doch bei Hochschätzungen im Hinblick auf den Anteil der Pflegebedürftigen von morgen, wenn ja weit mehr über 85jährige in unserer Gesellschaft leben werden, sollte man vorsichtig sein: schon die Älteren von heute sind in einem höheren Alter viel gesünder und kompetenter als es unsere Eltern und Großeltern im gleichen Alter waren. —sofern sie dieses überhaupt erreicht hatten— und dieser Trend wird sich fortsetzen.

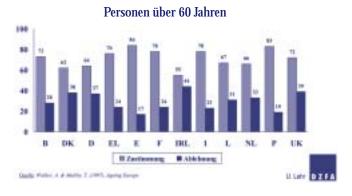
Eine kürzlich veröffentlichte Studie der Duke-Universität stellte fest: «Senioren bleiben länger gesund». Die Krankheitsanfälligkeit von Menschen über 65 nimmt deutlich ab. Gerade die typischen Alterserkrankungen gingen in ihrer Häufigkeit rapide zurück. Der Trend könne bedeuten, dass die zunehmende Uberalterung der Bevölkerung besonders Industrienationen keine so gravierenden finanziellen Lasten für die öffentlichen Kassen mit sich bringe, wie sie heute bereits befürchtet werden. In den USA schlägt sich das Phänomen bereits in messbaren Werten nieder: Dort lag 1994 die Zahl der über 65jährigen Hilfs-und Pflegebedürftigen bereits um eine Million unter der, die man 1982 prognostiziert hatte (MANTON et al., 1997). Hierzu haben Fortschritte der Medizin in Diagnose und Therapie, der Medizintechnik, der Pharmakologie und auch der gesundheitsbewusstere Lebensstil beigetragen.

Auch wenn wir den Anteil der Pflegebedürftigen von morgen und übermorgen nicht überschätzen sollten, müssen wir feststellen: die Thematik der Pflegebedürftigkeit in einer alternden Gesellschaft wird weiterhin eine Herausforderung bleiben. Werden heute noch ca. 70% der Pflegebedürftigen in der Familie gepflegt (nicht immer in einer optimalen Form), so müssen wir und dennoch deutlich sagen: Doch Begrenzungen familiärer Hilfs- und Pflegeleistungen sind nun einmal gegeben:

1. durch die Tatsache, dass eine Pflegebedürftigkeit in einem immer höheren Alter eintritt und dann durch die Multimorbidität (das Zusammentreffen von mehreren Erkrankungen) mehr Pflegeleistung verlangt;

- 2. sind die pflegenden Angehörigen selbst dann auch in einem höheren Alter, so dass die Pflege von ihnen vielfach nicht mehr geleistet werden kann;
- 3. werden immer weniger Ältere von morgen Kinder haben:
- 4. und wenn, dann höchstens 1-2 Kinder und nicht mehrere, die sich die Sorge um die und Hilfe der alten Eltern teilen können;
- 5. Unsere Industriegesellschaft verlangt Mobilität, - d.h., die Kinder werden immer seltener in der Nähe wohnen:
- **6.** Immer mehr Frauen werden berufstätig sein (und damit wird die Pflege durch die Töchter reduziert werden);
- 7. Weiterhin kommt dazu, dass die Älteren selbst vielfach gar nicht mit ihren Kindern zusammen wohnen möchten:
- 8. Schließlich muss man die veränderten Familienstrukturen in Betracht ziehen; Scheidungen nehmen zu, ohne Wiederverheiratung. Ob man den Partner auch ohne Trauschein pflegen wird, wissen wir nicht. Aber die Ex-Schwiegermutter wird man sicher nur in äußerst seltenen Fällen pflegen.

Die Bereitschaft in Familien, ältere Verwandte zu pflegen, ist heute geringer als früher



Das Fazit: Wir brauchen einen Ausbau der ambulanten Pflege und werden auch in Zukunft auf institutionelle Einrichtungen nicht verzichten können. Wir brauchen außerdem eine Qualitätssicherung der Pflege, —auch der Pflege durch Angehörige. Altenmisshandlungen sind sehr subtil und manchmal schwer nachweisbar, kommen aber doch vor— oft als Folge einer Überforderung der pflegenden Familienangehörigen.

Doch es gilt zunächst einmal, Pflegebedürftigkeit zu vermeiden, Selbständigkeit und Unabhängigkeit zu erhalten, —und das ist eine Herausforderung für jeden einzelnen und die Gesellschaft. Dazu gehört ein entsprechender Lebensstil: sportliche Aktivität, geistige und soziale Aktivität, richtige Ernährung, Hygiene, Vorsorge- Untersuchungen, etc. Der einzelne sollte gesundheitsbewusster leben- aber Gesellschaft, die Kommunen. sollte Möglichkeiten dazu bereitstellen, die zu körperlichem, geistigem und sozialem Training motivieren. Die Notwendigkeit einer umfassenden Prävention (die schon beim Schulsport beginnt!) sollte weit stärker als bisher erkannt werden und entsprechende Förderung erfahren.

Schließlich sollte man Aspekten einer «Geronto-Okologie», einer entsprechenden Umweltgestaltung (vom Wohnbereich bis zur Stadtplanung) stärkere Beachtung schenken Weiterhin Möglichkeiten sind fachgerechter geriatrischer Rehabilitation auszubauen, um im Krankheitsfall möglichst bald verlorene Kompetenzen wieder zurückzugewinnen.

Any policy for the aged should keep in mind the demographic trends, mentioned before, which question the feasibility of considering family care as the only solution for dependent frail elderly. In the European survey Walker & Maltby (1997) found, that 70% of the population aged 60 and over in Europe agreed to the statement: «Families are less willing to care for older relatives than they used to be» (in Spain and Portugal this were 84 and 83%, in Germany 64% and in Ireland only 55%; there is the acceptance of family care with 44% the highest one: in Spain the acceptance is only 17%, in Germany 37%).

While it is true that families caring for an aged person and keeping him/her out of nursing homes should be supported by society, it is problematic to rely on family care as the only and best solution. As valuable and helpful caring for a dependent and frail parent or grandparent may be for all family members, and as much as this may contribute to an increase of intergenerational understanding and to an increase of enrichment to the younger generation, there is no doubt, that the same situation may lead to many problems within the family, especially for the women. That means: we need a very differentiated support-system, which has to be adapted to the specific demographic, regional and ecological situation from time to time. In the future we have an

increased need of high qualified professional help and ambulatory services.

Experts from the International Association of Gerontology stated in their «Message to the World Assembly on Aging of the United Nations», held in August 1982 in Vienna.

«When we are discussing problems of care, we have to know, that most elderly people enjoy a reasonable good health and are, within their limitations, capable of productive activities. Many governmental policies, however, fail to recognize the physical, intellectual and emotional capacities and needs of the elderly. This negative thinking influences physical health and mental competence and produces dependency. Society must recognize the elderly as a resource which would benefit society and the elderly themselves» (Gerontology, 28, 271-280, 1981).

In any case we should not reinforce the negative image of the old in our society. It again has to be emphasized: **Longevity, growing older, does not mean getting dependent**. We should remember the recommodations of the Vienna Plan of Action, which the World Assembly of Aging approved unanimously in 1982 and which was accepted by 140 Nations of the UN World Assembly: (1982).

Policy makers and researchers, as well as the mass media and the general public may need a radical change of perspective in order to appreciate that the problem of aging today is not just one of providing protection and care, but of the involvement and participation of the elderly and the aging, Eventually, the transition to a positive, active and developmentally oriented view of aging may well result from action by elderly people themselves (§32, p. 23).

This was written nearly 18 years ago. The year 1999, the International Year of Older Persons, has shown, that the negative image of the aged is changing-sometimes and in some countries very slowly, but, there were so many different activities by the elderly people in the European countries, which show the important contribution of the older generation to the societies.

The Madrid-Conference in 2002 also discussed the image of the aged, their competencies, potentials and human capital, but also their problems and the necessety to adapt the environment to this growing group of the old old.

II. Ein Gesundes Altern – die Herausforderung unserer Zeit!

Heutzutage muss eine Seniorenpolitik mehr sein als eine Politik für Rente und Pflege; sie hat andere Aspekte neben den finanziellen mit einzubeziehen. Eine Politik für die Senioren —und damit für alle Generationen— hat zumindest auf 3 Säulen aufzubauen:

1. gilt es, die Kompetenzen älterer Menschen zu erhalten, zu stärken, alles zu tun Kompetenzerhaltung und zur Kompetenzsteigerung, zur Prävention. Prävention muss weit mehr als bisher beachtet werden. Dabei ist zu bedenken: Altwerden ist ein lebenslanger Prozess. Schon in Kindheit und Jugend, vor allem aber im jüngeren und mittleren Erwachsenenalter, muss der Vorsorge, Vorbeugung und Prävention mehr Beachtung geschenkt werden. Hier ist jeder Einzelne aufgefordert, selbst etwas zu tun —im Hinblick auf die Erhaltung und Stärkung körperlicher Aktivität, geistiger Aktivität und sozialer Aktivitäten—, aber auch die Gesellschaft, die Kommune, das Land, der Bund, sind aufgefordert, Möglichkeiten für diese Aktivitäten bereitzustellen Ein gesunder Lebensstil, richtige Ernährung, hinreichende Bewegung, Finden neuer Lebensaufgaben («the feeling of being needed») gehört zu einer Lebensqualität im Alter, zu einem Altwerden bei Wohlbefinden.

2. gilt es, mehr Beachtung der Förderung von Rehabilitationsmöglichkeiten im weitesten Sinne zu schenken. Geriatrische Rehabilitation nach Krankheiten im Alter muss weit mehr gefördert und in unserem Land stärker ausgebaut werden. Eine gute geriatrische Rehabilitation kann den Anteil der Pflegebedürftigen reduzieren —und hilft damit nicht nur dem betroffenen Einzelnen, sondern seiner Familie, der Kommune und der Gesellschaft.

3. Der dritte Pfeiler einer Altenpolitik betrifft die Absicherung der Pflege, die Sorge für eine Qualitätssicherung in der Pflege.

Gesundes Altern ist das Resultat eines lebenslanges Prozesses. Von daher gesehen ist es notwendig, schon die Entwicklung in Kindheit und Jugend zu optimieren, denn sie beeinflusst später den Alternsprozess. Maßnahmen der Prävention, der Vorsorge, sollten verstärkt werden. Älter werden —aktiv bleiben, das ist die Devise. Die Notwendigkeit körperlicher Aktivität und auch geistiger Aktivität muss immer wieder betont werden —von Kindheit und Jugend an, im mittleren Erwachsenenalter und im Alter. Und zweifellos spielt

dabei die richtige Ernährung eine große Rolle. Etwa ein Drittel der Gesundheitsprobleme im Alter sind als ernährungsbedingt anzusehen.

Wesentlich für ein **gesundes Altwerden** ist die Bedeutung der Aktivität. Spätestens seit Anfang der Siebziger Jahre betonen Mediziner, Psychologen, Sportwissenschaftler die Notwenigkeit körperlicher, seelisch-geistiger und sozialer Aktivität und belegten durch Untersuchungen den Wert körperlichen Trainings, den Wert der Aktivierung körperlicher Kräfte und der Abforderung körperlicher Leistungen sowohl als Prävention als auch als Therapeutikum (vgl. MEUSEL, 1996, WERLE, 1998). Der Nachweis, dass die für das einzelne Individuum «richtigen» sportlichen Aktivitäten, in richtiger Dosierung ausgeübt, das psychische Wohlbefinden steigern und die relevanten physiologischen Werte auch beim 50, 60 und 70jährigen noch verbessern können, ist mehrfach erbracht worden.

Aber wir brauchen auch geistige Aktivität. Ein weiteres belegen auch unsere Forschungen: Geistig aktivere Menschen, Personen mit einem höheren IQ, einem breiteren Interessenradius, einem weitreichenderen Zukunftsbezug erreichen —wie auch die bekannten internationalen Längsschnittstudien übereinstimmend ein feststellen höheres Lebensalter psychophysischem Wohlbefinden als jene, die weniger Interessen haben, geistig weniger aktiv sind. Eine größere Aktivität und Aufgeschlossenheit sorgt für geistige Anregungen und Stimulation und trainieren dadurch ihre geistigen Fähigkeiten zusehends und steigern sie somit, während bei geistig mehr passiven Menschen eine geringere Suche nach Anregungen und neuen Interessen feststellbar wurde, so dass die noch vorhandenen geistigen Kräfte im Laufe der Zeit mehr und mehr verkümmerten. Damit bestätigte sich die Inaktivitätstheorie in der Medizin oder die «dis-use-Hypothese» in der **Psychologie**, die besagen: Funktionen, die nicht gebraucht werden, verkümmern. Der Volksmund sagt schlicht: «Was rastet, das rostet».

Vielfach gilt es, das Bild vom «alten Menschen» zu korrigieren. Ältere sind nicht per se eine Problemgruppe; sie werden oft erst dazu gemacht. Es gilt, auch älteren Menschen eine Aufgabe in unserer Gesellschaft zu geben, sie nicht auszugliedern. Eine Altenpolitik in den 60er Jahren ging nur von der Frage aus: «Was kann die Gesellschaft für Senioren/innen tun?». Heute muss man auch fragen: «Was können Seniorinnen und Senioren für die Gesellschaft tun?». Die zunehmende Langlebigkeit ist eine Herausforderung für jeden einzelnen von uns, alles zu tun, um möglichst «gesund» alt zu werden. «Älterwerden-aktiv bleiben» ist hier die Devise. Die

zunehmende Langlebigkeit sollte nicht als Problem werden, sondern gesehen als Chance $He raus for derung -- eine \ He raus for derung \ für \ jeden \ von$ uns, für das alternde Individuum, für die Familie und die Gesellschaft. Wir sollten nicht nur nach Problemen und Verlusten fragen, die das Alter mit sich bringen kann, sondern wir sollten auch nach Gewinnen fragen und die vielen positiven Seiten des Alterns sehen. Wir sollten nach den spezifischen Potenzialen älterer Menschen fragen, nach ihren besonderen Kompetenzen. Wir sollten die alten Menschen des 21, Jahrhunderts als Humankapital begreifen und uns freuen, dass es vielen Menschen in unseren europäischen Ländern vergönnt ist, ein so hohes Lebensalter bei psychophysischem Wohlbefinden zu erreichen.

BIBLIOGRAFÍA

- BENGTSON, V. L., ROSENTHAL, C. & BURTON, L. (1996): Paradoxes of families and aging; in: R. H. BINSTOCK & L. GEORGE (Hrsg.); Handbook of aging and the social sciences, 4.A. (S.253-282). San Diego: Academic Press.
- Bundesministerium Für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (2001): Dritter Altenbericht: Bericht zur Lage der älteren Generation, Berlin: BMFSFJ.
- EUROPÄISCHE KOMMISSION (Hrsg.) (2002): Eurostat-Jahrbuch 2002: Daten aus den Jahren 1990 bis 2000. Luxemburg: Amt für amtliche Veröffentlichungen der EU.
- INFRATEST (1992): Hilfe-und Pflegebedarf in Deutschland; erstellt im Auftrag des BMJFFG, München, Infratest.
- Kohli, M. & Künemund, H. (1997): Die zweite Lebenshälfte-gesellschaftliche Lage und Partizipation. Berlin: Institut für Soziologie der FU.
- LEHR, U. (2003): Psychologie des Alterns; 10. A. (1.A. 1972) Heidelberg/Wiesbaden: Quelle & Meyer.
- LEHR, U. & THOMAE, H. (1987): Formen seelischen Alterns. Ergebnisse der Bonner Gerontologischen. Längsschnittstudie. Stuttgart: Enla

- MANTON, K., STALLARD, E. & CORDER, L. (1998): The dynamics of dimensions of age-related disability 1982-1994 in the U. S. elderly population: in: Journal of Gerontology, Biological Sciences, 53 A, S. 57-70).
- MAYER, K. U. & BALTES, P. B. (Hrsg.) (1996): Die Berliner Altersstudie. Berlin: Akademieverlag.
- MEUSEL, H. (1996) Bewegung, Sport und Gesundheit im Alter. Wiesbaden: Quelle & Meyer.
- RÜCKERT, W. (2001): Pflegebedürftigkeit, in Pro Alter 2001/Heft 1, 37-39.
- Schaefer, H. (1979): Plädoyer für eine neue Medizin; München: Piper.
- STATISTISCHES BUNDESAMT (Hrsg.) (2002): Statistisches Jahrbuch 2002 für die Bundesrepublik Deutschland; Wiesbaden/Stuttgart: Metzler-Poeschel.
- THOMAE, H. (1968): Altern als psychologisches Problem, in M.IRLE (Hrsg.): Bericht 26. Kongress Deutsche Gesellschaft f. Psychologie, Tübingen 1968; S. 22-36; Göttingen: Hogrefe).
- UNITED NATIONS (Hrsg.) (2002): World Population Aging 1950-2050: New York.
- WALKER, A. & MALTBY, T. (1997): Ageing Europe. Buckingham: Open University Press.

RESUMEN: Vivimos en una Europa que envejece. Frente a un número cada vez más reducido de jóvenes, tenemos un número cada vez más numeroso de personas mayores. Pero junto a los cambios cuantitativos aparece una serie de cambios cualitativos. Baste recordar el aumento de los hogares de una sola persona, el cambio en las estructuras familiares y la prolongación de la fase de juventud. Delineamos los retos que supone un mundo que envejece para cada uno de nosotros y para toda la sociedad: la longevidad exige que envejezcamos de una manera sana y competente. La actividad física, cognitiva y social es imprescindible. La formación continua se convierte así en una necesidad existencial. Pero también la sociedad debe tener más en cuenta los aspectos estructurales de un país que envejece.



METÁFORA Y RELATO DE LA CIUDAD PERDIDA

Antonio Fernández Alba

I. METÁFORA URBANA

ntre los espacios y formas de los lenguajes arquitectónicos que acudieran a la llamada del International Style (I.S.) (1932 Mostra del MOMA), aún podemos reconocer en los finales del siglo XX los hallazgos que significaron las geometrías orgánicas después del agotamiento de la estética cartesiana de las vanguardias, los postulados neoclásicos con afán racionalizador de los que durante tanto tiempo sirvió de estrategia al contextualismo, la progresiva homogeneización de la producción mercantil del espacio y por supuesto todos los elencos espaciales tardomodernos que contemplamos en el entorno del proyecto de la arquitectura para con la ciudad moderna. Todos ellos se pueden considerar como restos, ecos de una aventura, tan brillante como atractiva con la que se iniciaba el siglo bajo los grandes epígrafes del progreso y la razón, binomio que hundía sus principios en el desarrollo de una productividad técnica al servicio de la razón instrumental y de la construcción de un lenguaje unificado como postulaba el I.S. sin clases y naciones.

Escasos son pues los testimonios de optimismo, que aún nos quedan, al contemplar la ciudad, la ciudad moderna con la que se pretendía inaugurar el arco tensado del siglo que ha concluido. De su grandeza imaginada, racionalización global de la cultura, aún brillan «oasis oxidados» de sus períodos de esplendor, sendas estratificadas por las que discurren los territorios de locomoción, geografías de arqueología industrial que invadieron el valle y profanaron el lago, artefactos mineralizados de transparentes transfiguraciones se confabulan con las dunas de arcilla donde al modo de monolitos perforados de cuadrículas sin fin se cobijan los vagabundos del motor, soberanos de estos lugares de destierro. Rascacielos y conflictos sociales, a los que se suma una convulsa tecnología agresiva arropada por el eclecticismo de confusas formas y acogido todo ello a esas construcciones de «geometrías inciertas» por las que discurren algunas de las ambiciones automatizadas del nómada telemático de nuestros días. ¿Serán estos escenarios fragmentos consolidados del corpus de las vanguardias históricas y que ahora se manifiestan elocuentes en la metrópoli de fin de siglo?, o por el contrario ¿son acaso las incipientes praderas del edén digitalizado, preludio de los «archipiélagos verdes» en los que desembarcará el siglo XXI?

Los nuevos tiempos de la razón marcaban por aquellos principios de siglo los presupuestos del cambio que se esperaba del progreso específicamente tecnológico y de manera que tiempo y cambio se consolidaron como una relación solidaria sobre la sociedad humana más allá de la dialéctica de dominación. El tiempo pronto se apresuró a depurar y esclarecer los discursos de la promesa, y con cierta precisión, algunos de estos textos insinuaron los riesgos a los que podía conducir el proyecto global civilizatorio. Las vanguardias no supieron anotar con precisión los riesgos de estos efectos y bien patente quedaron las simpatías de la derecha europea por la custodia de los emergentes mitos nacionales y las dramáticas aventuras a las que condujo la pureza étnica y formal como propuesta de un nuevo orden del universo. Se confiaba que el tiempo ofrecería para el espacio de la ciudad y las formas de vida en la misma una situación más gratificante, en la esperanza de que la arquitectura podría proyectar sus espacios y construir sus lugares en los valores sustanciales de la utopía, aquel paradigma neoilustrado acariciado por los prolegómenos de la revolución industrial, que pretendía garantizar bienestar generalizado en el nuevo paisaje del humanismo social de la época. Pronto en los arrabales de las ciudades industriales europeas florecieron los barrios obreros, las ciudades satélites, los suburbios habitación; la periferia, territorio de conquista y asentamiento de los nómadas industriales, legitimaba así una nueva «geografía de la ciudad».

Junto a esta concepción de un tiempo no lineal, se superponía la noción del cambio, de manera que la ciudad se construiría *ex novo*, en dos estrictos parámetros, o si se prefiere, en una síntesis conceptual, alimentada por la utopía que, como se sabe, es por su propia naturaleza dilatada en el tiempo y en una espacialidad alegórica concebida para formalizar una ciudad donde pudieran crecer los nuevos valores del hombre mecanizado. Fueron pues, tiempos de cambio para los ámbitos de la ciudad en los que se pretendió edificar la nueva arquitectura en el contexto que sugería la utopía moderna.

Las vanguardias en esta nueva sensibilidad estética y social adquirían una categoría global, sus postulados aspiraban a configurar una nueva civilización, de aquí que los principios más esenciales para desarrollar el proyecto moderno de la arquitectura y su consecuente construcción de la ciudad, sufriera, como sus propios habitantes desaliento y cierta desolación apenas concluidas las tres primeras décadas, cuando vieron crecer «los gigantes amarillos» y los tilos plantados en los albores del siglo moribundos se tornaron. Al tenerse que enfrentar los supuestos ideológicos de la vanguardia al principio económico de la racionalización instrumental, mediado el siglo, aparecieron silencios demasiado largos y complicidades activas con los postulados de orden económico, de manera que el orden simbólico de sus formas se diluía en fragmentos de un eclecticismo pragmático que acentuaba la pérdida de la dimensión individual de la forma y el consecuente empobrecimiento de la experiencia artística de la arquitectura.

Para reducir tan inmerecida prueba ya en las primeras décadas del siglo se acudió a una terapia mal administrada; mitigar el sentimiento o eliminarlo con las endurecidas sombras de la función, incorporando ciertos apartados de la ciencia urbana como sucedáneo general a todos los males, al juzgar que la ciencia por su objetividad no podría ser tan dañina para construir espacios habitables, además de poder eclipsar los «caducos estilos» de los tiempos precedentes. Mientras tanto «revolución» y «vanguardia», se institucionalizaban en drásticas taxonomías del estado burocrático moderno, bien en totalitarismos ideológicos que se prorrogaban en largas secuencias o reducidas primaveras donde apenas florecían los idearios de la socialdemocracia.

Desapercibidos pasaron por aquellos tiempos los fundamentos absolutistas que encerraban las nuevas formas de dominio del estado protector y la ideología en la que se fundaban unas sociedades orientadas hacia la civilización del lucro. El espíritu deslumbrante de la nueva arquitectura se iba enrareciendo ante la fascinación y complejidad visual que presentaban las conquistas plásticas de las vanguardias, atareadas en recuperar la inocencia de la mirada. Un sentimiento utilitario se apropió

pronto del manejo y manipulación de la arquitectura, así el espacio de la ciudad pronto comenzó a planificarse mediante estereotipos mercantiles que se ofrecían como un producto más a la incipiente mitología de las sociedades de consumo. La manera de interpretar el espacio desde la arquitectura quedó acotado en los perfiles de la función, tan singular invasión logró erosionar la forma de tal modo que se llegó a acuñar aquel aserto según el cual, al margen de la función, la forma no tiene razón de existir, desde entonces el espacio de la arquitectura se inscribe en una decidida funcionalidad objetiva, pero carente de una dimensión interior que le impide reconocerse.

Los cantos de las nuevas formas funcionales, alejaban el cometido conservador de la forma histórica y los nuevos mitos funcionalistas se perfilaban alrededor de aquel grupo de maestros constructores del Movimiento Moderno en Arquitectura cuya ideología se preciaba de ser más racional que espontánea. Por entonces se comenzaba a percibir en los incipientes espacios de la ciudad moderna que al «hombre sin atributos» que Musil tan bien había descrito, le resultaba difícil subsistir rodeado por tantos tubos de ensayo y deambular como contemplador solitario por aquella arquitectura de «baladas funcionales». El radicalismo intransigente que la vanguardia propugnaba en torno a la razón funcionalista llegó a destruir el principio de la coherencia renacentista entre la materia con la que se construye el espacio, la técnica que hace posible su edificación y la función a la que se destina el objeto construido. Poco a poco la arquitectura de la ciudad se reducía a distribuir una serie de aleatorios edificios construidos en la periferia urbana, barrios de alojamiento, centros fabriles, parques industriales, un paisaje desolador en un aparente orden racional y mecanizado, donde sus ámbitos de espacialidad urbana hacían explícito que habitar aquellos lugares, era tanto como aceptar el hecho de una convivencia perdida. La dimensión sublime del «bello objeto arquitectónico» diseñado para la ciudad herramienta de la primera mitad del siglo, encerraba pese a su intrínseca belleza un cierto grado de perversión, abolir la memoria de la historia pues el «Nuevo Espíritu» legitimaba una nueva dimensión espacio-temporal en el contexto de la vanguardia, que terminaría por suprimir los espacios de la historia en beneficio de aquella tautología de la emblemática función. La ciudad histórica, ciudad de la memoria, se desmoronaba como lugar de referencia, el «aura urbana» desaparecía sin otra alternativa que la emblemática funcional donde poder expresar las nuevas formas de vida. De este modo, el arquitecto ante el vacío sin referencias estilísticas que ofrecía el nuevo espacio y sin control en la teoría y práctica del planeamiento, heredaba una manifiesta orfandad imaginaria; no obstante la dura secuencia de tan alienadas ecuaciones mecánicas permitiría abrir otras orientaciones donde mitigar estos lenguajes de ruptura y escueta referencia funcional, entre ellas el acontecer plástico y poético.

El arte asumió la responsabilidad de hacer aflorar al mundo las ideas propias de su tiempo, ideas que configuraron en ciertos aspectos la modernidad solidaria de una nueva ética. Iluminadores discursos de ruptura afloraron en el mundo interior del artista: surrealismo, abstracción, cubismo, universos plásticos que recordaban con insistencia la relación con el mundo de los sentimientos frente al discurso del experto que con frecuencia olvida todo el lenguaje de sublimidad. Los mensajes del trabajo del artista reunían un conjunto heterogéneo de expresiones pero también una gramática para construir los nuevos discursos del espacio social de la época, pese a que el artista no tuviera un conocimiento preciso de la accidentada geografía del acontecer social. Aquellos artistas de la mirada interior desparramaron su gesto creador entre los ecos de un imaginario futuro y las figuraciones de un pretérito ya consumado. El artista militante de la vanguardia mostraba a través de sus obras los entornos de la utopía al mismo tiempo que enunciaba el drama de la enajenación moderna.

Emancipación, utopía y transgresión distinguían el proceder de los pioneros pero también una elocuente posición de duelo que el hombre percibe en la ciudad indigente de sentido. La ciudad, desde sus visiones planimétricas y axonométricas, hacía patente la ausencia de sus moradores y la contaminación que en ella depositaban los artefactos industriales, situando al espectador en estos grabados idealizados en los límites del firmamento, como un ángel necesario que contemplara las ruinas de la ciudad arcaica junto a la escenografía abstracta tan acariciada por los planificadores de la vanguardia, como un laberinto en permanente explosión devastadora.

La ideología del «estilo internacional», concebía el origen y el crecimiento de la ciudad desde unas perspectivas, como ya he señalado, emancipatorias y sobre todo utópicas, el desarrollo de la nueva ciudad debería estar ordenado como una planificación totalitaria, un martillo neumático guiado por el «ojo cartesiano» para abolir calles y plazas, segmentar la ciudad en campamentos adecuados donde alojar la nueva gleba de la esperanzada sociedad industrial. Una concepción diseñada bajo la dictadura del «ángulo recto» donde reducir y administrar las emociones y trazar los valores de la vida, ideario éste de los pioneros que aspiraban desde los estrictos códigos de la vanguardia a la idea de un arte total, absoluto, desde la silla a la ciudad, reflejo en ciertos aspectos de la estética romántica del s. XIX, que estimaban que construyendo edificios de buena factura arquitectónica la ciudad llegaría a ser bella y ordenada, como evidencian algunos de los diseños de los primeros utópicos, constructores del espacio absoluto, defensores de un idealismo de renovación social, profetas de la complejidad y diversidad de las variables metropolitanas del tiempo naciente.

Las vanguardias con respecto a la nueva ciudad no tuvieron una operatividad crítica tan radical como lo fue en los territorios del arte. Sus croquis registraban con sutileza idealizada los sueños blancos y grises de una razón que postulaba destruir las adherencias eclécticas, los signos conservadores, los amuletos estilísticos que el transcurrir de la historia habían sedimentado sobre la ciudad, en definitiva, arrasar toda diferencia para hacer patente la fuerza innovadora de un presente sin recuerdos e instaurar la arquitectura sublime de acero, hormigón y cristal. La arquitectura de la ciudad industrial requería la ruptura con un pasado decadente pero también una reformulación de valores a los orígenes clásicos y sobre todo renacentistas, precisaba de unos códigos compositivos tan rigurosos como el de los tratados clásicos pero debería venir acotada por las prioridades del «Nuevo Espíritu», con los materiales propios de la revolución industrial, invadiendo la apacible traza burguesa de la ciudad precedente. Todas las batallas por tanto tendían hacia la conquista de la vieja ciudad. Su botín, la negación de la memoria histórica y la reducción de los signos sensibles de su iconografía; su estrategia, poder formalizar los agresivos itinerarios por los que tendría que discurrir el autómata digital o del navegante telemático del fin de siglo, ambiguo personaje en el que se había transformado el ciudadano de los viejos burgos.

La utopía moderna, en la ensoñación de las vanguardias, entendía la ciudad como una forma perfecta y no muy lejos de la teoría cartesiana del conocimiento, sin memoria y sin espacio para los lugares de la naturaleza interior del hombre, perfecta y casi definitiva. El «lucro azaroso» y la «voluntad de progreso» se encargaron de reproducir su menesterosa morfología actual.

El proyecto de la arquitectura destinado a la ciudad de los «menhires sublimes», de las ciudades jardín, de los suburbios dormitorios, las *new-towns*, llegó a los perfiles próximos de la máquina, diseñando sus edificios como objetos autosuficientes dentro de los principios que rigen la segunda naturaleza técnica. Pero los edificios, que obedecen a las leyes del cambio de la función, apenas pudieron aceptar la función del ser que los requería; algunos permanecen: aquellos que soportaron la selección natural de lo bello.

El «Nuevo Espíritu» de la utopía moderna, sedimentada entre los postulados críticos de las vanguardias, primera aurora de la razón entre brumas, postuló un proyecto para la ciudad del siglo XX, que intentaba transformar los menesterosos lugares heredados en espacios de una nueva condición moral, pero teniendo que aceptar que fueran lugares reductivos en sus formas

expresivas, espacios amputados de recuerdos, la ciudad no como sedimento de los lugares de la memoria sino cautiva y prisionera de la idea. Este proyecto de ciudad inauguró, eso sí, la negación del vacío, la necesaria tridimensionalidad del espacio y, sobre todo, una nueva dimensión del tiempo que pronto transformó la ciudad en utopía negativa, en lugar sin residencia apacible para la habitación del hombre. La ciudad moderna mitificó la máquina, deificándola como abstracta mediación para habitar y comunicarse, a decir verdad nunca sabremos a qué se llamó la ciudad moderna.

II. RELATO METROPOLITANO

Permítanme para terminar que mis últimas reflexiones las transforme en un imaginario relato de partida. Más allá de una actitud nostálgica, como quizás puedan considerarse las anotaciones anteriores, y sí como un apunte conceptual desde una posición crítica en torno a estas referencias genéricas de las transformaciones de la arquitectura de la ciudad en el entorno de la postvanguardia.

Contemplaba hace algún tiempo el cuadro del pintor Andrea Mantegna cuyo título tan sugerente como melancólico me acercaba a una cierta aproximación a la arquitectura que se construye en la ciudad en estos finales de siglo. Su título es «Agonía en el jardín». Su contemplación en una primera mirada, más allá de la narración descriptiva del cuadro, me ofrecía en la percepción del lienzo una visión desacralizada del tiempo, tal vez como consecuencia de la llegada de un incipiente precapitalismo a la ciudad que introducía cambios elocuentes en la producción del espacio urbano. En esa ciudad que Mantegna describe de torres, artefactos, murallas y sillares de piedra, parece señalar, con la precisión del artista del renacimiento, que ya no es posible aceptar lo estable del espacio como algo que no cambie, como acontecer inmutable en el transcurrir del tiempo en la ciudad. La estabilidad pétrea que se hace elocuente en la descripción de sus recintos amurallados parece en apariencia artificial y este grado de artificialidad de los diferentes conjuntos arquitectónicos, se instala en la ciudad imaginada por Mantegna como un acontecimiento, como la inauguración de unos nuevos recintos más allá de las murallas que pudieran dar posada al hombre que llegaba del exilio rural. Una nueva cultura parece señalar la nitidez que evocan sus espacios, la cultura de la soledad urbana. Cabe intuir, como si el pintor quisiera reseñar que el vacío de estos lugares fuera el de una respuesta renovadora ante el fracaso de la ciudad real, construida como recinto menesteroso y sobre todo agobiante de las viejas tipologías del esquema medieval.

El cuadro de Mantegna, en mi recorrido perceptivo, propone, creo yo, la necesidad de descubrir un nuevo

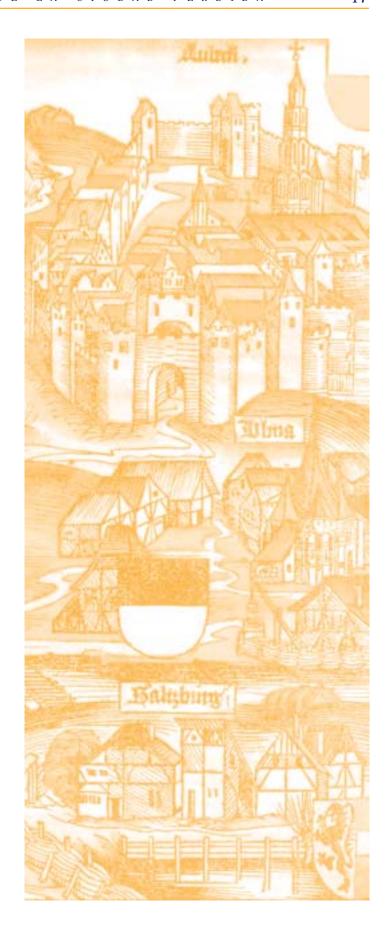
espacio imaginario que haga habitables los espacios de la memoria histórica y donde sus habitantes puedan seguir construyendo la fábula de su hegemonía biográfica en los recintos de una nueva espacialidad abstracta, que siempre debe estar dispuesta a construir el proyecto de la arquitectura.

Las crónicas que narran el acontecer del hombre en la ciudad del siglo que concluye, me parece a mí que entablaron hace ya casi más de cien años una aventura también imaginaria, en busca del espacio perdido y con los deseos de poder formalizar los lugares de una residencia apacible para los nuevos exiliados de la revolución industrial. Para lograr el acontecer de semejante aventura se acudió, sólo en parte, a la expresión formal que podrían ofrecer algunas imágenes del arquitecto o el esteta en permanente espera. Su recorrido por el «tiempo desacralizado» en el que la ciudad moderna se ha desarrollado durante el siglo xx, en el principio fue acogido, como ya he señalado, por un apasionado vitalismo de actitudes críticas hacia las memorias de la historia junto a ensoñadores valores éticos para hacer realidad los espacios de la nueva condición social. Su finalidad aspiraba a implantar los nuevos escenarios industriales y recuperar el paisaje ampliamente deteriorado de una naturaleza abatida y a reconstruir este paisaje fragmentado por algunos infortunios de lo que significó la producción de la ciudad y lo urbano hasta muy avanzado el siglo; es cierto que desde los supuestos ideológicos de la vanguardia, con los afanes de proyectar unos espacios habitables y poder entender el territorio de lo urbano como un lugar para la vida y no sólo como un objeto de contemplación trascendente, que tal era la mirada en los tiempos sacralizados en las ciudades de la memoria. No obstante, el relato del proyecto moderno sobre la ciudad europea de nuestra época, nos hace patente la tendencia a entender que sus diseños, proyectos y construcciones han sido primordialmente favorecidos por la autonomía de lo estético y estos mismos factores se han transformado en procesos disolventes sobre la propia ciudad, promovidos en parte por la cultura de la modernidad tan bien asumida por los movimientos experimentales del capital en la construcción de la ciudad del siglo xx.

El proyecto para erigir la nueva ciudad que postulaban el técnico y el experto, en simbiosis con los lenguajes del paradigma tradicional de la planificación, apenas percibieron el empobrecimiento moral y estético del espacio urbano subsiguiente a la reproducción mecánica de los objetos y su escasa sensibilidad y atención crítica pronto transformó en beneficio mercantil los presupuestos de belleza y racionalidad que la espacialidad abstracta llevaba implícito en las imágenes transgresoras de los principios de siglo. Este empobrecimiento ambiental progresivo ha llegado a confinar la cultura de lo urbano a los extremos del conformismo y el miedo, del consumo como ideología y el espectáculo como expresión plástica en la formalización de los lugares habitables. Sin duda la ciudad en la fase del capitalismo global, fase ultracapitalista en la que nos encontramos, genera sus propios modelos, «modelos automórficos» alejados del control político, social o cultural, el control de la metrópoli ligado únicamente a la lógica de su producción, a la hegemonía económico-financiera, el proyecto de la ciudad dirigido por los movimientos lúdicos del capital.

Desacralizado el tiempo y transformado más tarde el espacio en un producto simbólico mercantil, la ciudad y su arquitectura se formaliza en recintos próximos al dolor, o a un reducionismo cultural que enaltece la pérdida de los sentidos y donde cada reducto urbano reclama el diseño de su propio decorado espacial intercambiando en la formalización del proyecto arquitectónico materiales de alto coste, analogías formales, yuxtaposiciones geométricas. Todo es objeto del relato formal en la nueva realidad espacio-temporal de los contenedores híbridos, espacios neutros e indiferenciados, flexibles para acoger los nuevos usos de las variaciones funcionales de la demanda. En su conjunto el proyecto de la ciudad se transforma en unos asentamientos de escenarios posturbanos, en un colosal monumento dedicado al «triunfo de la cultura mediática», en cuya plataforma las redes de su ordenación energética acogen toda suerte de planificaciones indiscriminadas, producto de las tensiones que se suscitan entre un nuevo orden económico con el viejo orden político y que fácilmente pueden apreciarse, desde la «apología del ruido» al «tedio voluptuoso» de los desarrollos metropolitanos, la producción de la ciudad y su dispersión territorial se presenta como un paisaje desolado después de que hubieran concluido los festivales de la voracidad capitalista. ¿Acaso no estamos ya en los finales del proyecto urbano renacentista?, ¿cómo regular los controles de la producción urbana para adaptarse a los movimientos teóricos del capital que requiere rentas rápidas e imprevisibles?, ¿de qué manera hacer posible la construcción tecno-científica de la ciudad y los espacios para las nuevas experiencias socio-culturales?, ¿cómo equilibrar las tensiones entre la cultura de los no-lugares, los espacios de la sobremodernidad y el concepto de morada?

Desde entonces, mediado el siglo, la ciudad nos acompaña en una temporalidad indigente de sentido, diseñando espacios de una memoria simulada, por eso, la secuencia de sus lugares se construye en una inestable posición de drama y duelo ambiental, anunciando eso sí a los más precavidos estetas de la espera, la imposibilidad de un estatuto mesiánico para el proyecto del arquitecto que le permita regular el control estético de los cambios y seguir siendo el creador irremplazable de la arquitectura en la ciudad.



Y así, la ciudad de la memoria zaherida por la vanguardia terminaría siendo el escudo protector de nuestro espíritu, porque la ciudad industrial ya consumada había colonizado nuestro cuerpo y robotizado nuestras almas. Al tiempo que el espacio de la arquitectura de la ciudad, mitigadas las categorías funcionales, difuminados los ejercicios contextualistas, el diseñador urbano hoy sólo desea el desarrollo de una voluntad artística restrictivamente ligada a una escenografía lingüística que encubre la estética de lo formalmente correcto. Su espacialidad abstracta y su temporalidad laica, en la que se inscribe su contemporaneidad, sólo parece interesarle a los efectos digitales de sus gramáticas mediáticas y los devaneos melancólicos de sus arquitectos y estetas epigónicos, «la presencia de lo que todo es ausencia» y «lo sólido, en expresión del filósofo, que se desvanece en el aire».

Leída la arquitectura sólo como unos ejercicios de estilo se traduce en un documento incapaz de generar pensamiento y recuperar la memoria de la estructura de la historia, inasequible al estatuto constructivo de la nueva metrópoli. Carente el proyecto de lo urbano de un control crítico, la arquitectura de la ciudad en tales condiciones se aleja del discurso primario de la función y el espacio sin recuerdo y sin sentido, sólo es depositario de la «orfandad imaginaria» donde los lugares de la arquitectura apenas florecen.

La conciencia romántica que anima el proyecto del último arquitecto en relación con la ciudad responde básicamente a la concepción tecnocéntrica de la cultura fin de siglo, al mecanismo subliminar de esta subjetividad escindida del hombre de nuestra época que no alcanza a integrar el culto al poder tecnológico y su melancólico afán monumentalizador, digitalizada la memoria, el diseñador contemporáneo divaga, un tanto turbado por los postulados y demandas de la razón instrumental.

Compartimos unos tiempos y habitamos unos lugares en la ciudad posturbana muy alejados de los dictados emancipadores de la vanguardia, unos espacios donde el trabajo que realizamos ya no es constitutivo de la personalidad, donde los desequilibrios son la regla y el equilibrio la excepción, donde las acciones de la ética no pueden manifestarse si no es ante la presencia de la violencia, mientras la técnica no cesa de crecer y diferenciarse en tramos y redes que invaden los espacios metropolitanos y cada día con mejor intensidad nublan lo local y lo mundial del espacio vital en la que se manifiesta la condición posturbana.

Diseñador de lo efimero, confuso ante su propia retórica espacial, el último arquitecto abandonó los ejercicios de la ironía que le proporcionaba los despojos del postmodernismo, «esa añeja, en palabras de Habermas, tradición contrailustrada», para enlazar con la ruina embalsamada de las proezas antigravitatorias del deconstructivismo, esa modernidad abatida ante nuestra memoria más próxima. Productor satisfecho de los símbolos que mixtifican las falsas promesas de una ética globalizada, el proyecto que se planifica bajo los supuestos de la nueva condición metropolitana, prefiere arroparse con el manto de las geometrías oblicuas que le permita

al arquitecto perfilar mejor su delirio arquitectónico o bien cultivar flores exóticas en los parques temáticos de la cultura administrada del consumo, así lo hacen, elocuentes, los nuevos escenarios posturbanos de las metrópolis asiáticas o las intervenciones urbanas que suturan los vacíos del muro de Berlín con aleatorios y solitarios objetos arquitectónicos.

Preocupados hasta la obsesión por la epidermis de la superficie y la imagen corpórea del edificio, los arquitectos y planificadores ocupados en la policromía del fragmento hasta límites de la estética de lo patológico, no saben cómo enfrentarse a este proceso de manipulación perversa y generalizada del territorio y a la homogeneización esquizoide con la que se levantan sin rubor los lugares del espacio metropolitano, y como Dédalo atrapado en los muros del laberinto, el diseñador de la metrópoli sólo parece redimirse en los lazos de la autopista sin fin. Las formas del proyecto de la arquitectura y su correlato planificatorio se diluyen en la transfiguración de la noche posturbana para la que algunos reclaman el retorno a la ciudad como catalizador de la utopía, estrategia adecuada que permite al capital llevar tan lejos y de manera tan enajenada este diseño de dominio que caracteriza a la cultura del nuevo proyecto metropolitano de nuestros días.

En los arrabales de esta voluptuosidad romántica sobre la que descansan tantas evocaciones de la ciudad imaginada por la vanguardia, aún se pueden contemplar los tallos y ramas de estas bellezas periclitadas, pero nuestro tiempo necesita edificar su propia biografía sin cantos apocalípticos, ni retóricas finiseculares. Para llevar a cabo las demandas de un presente mediador que sugiere el idealismo formal de la modernidad sectorializada de la vanguardia se hace imprescindible la presencia en la nueva metrópoli de un modelo que permita pactar la permanencia de una forma espacial y los acelerados cambios de la materia, energía y comunicación. La forma como estructura síntesis superadora del viejo aforismo de la vanguardia, de la forma como emblema de la función, para tal contenido creo que no podrán estar ausentes el filósofo, el político y el poeta, o si prefieren del saber razonado de la luz del conocimiento, de la lógica del poder político que haga limpio el aire de la acción pragmática, y de la palabra que funda los lugares de la belleza, valores solidarios con el origen de la ciudad. Verdad, justicia y belleza junto a la terna del canon metropolitano de materia, energía y comunicación, imprescindible hoy para que el hombre contemporáneo pueda convivir en espacios de conocimiento y proyectar lugares de armonía.

Lástima que aún persistan tantos estetas de la espera, filósofos y políticos de la confusión, empeñados en ese retorno doloroso y obsesivo al jardín de la modernidad, que ya fue pasto hace tiempo del fuego de la vida y de la secreta agonía del tiempo.





¿EUROPA AUSENTE? REFLEXIONES SOBRE LA LITERATURA EUROPEA ACTUAL

José Ovejero

i Europa es hoy, en muchos aspectos, más una posibilidad que una realidad, un conjunto de naciones que difuminan sus fronteras y sus diferencias pero al mismo tiempo vigilan recelosas cualquier intento de fusión en una identidad más amplia, sería interesante ver si la literatura europea se encuentra en las mismas condiciones, y más interesante aún averiguar si contribuye a la cristalización de una identidad europea. Es decir, si se puede hablar de una literatura «europea» que no sea tan sólo la suma de una serie de literaturas nacionales, y sin que el adjetivo «europea» signifique en realidad «occidental», partiendo de que hay algo que une, por ejemplo, la literatura alemana con la española con lazos más sólidos que los que puedan tener estas dos literaturas con la estadounidense. De lo que se trata, entonces, es de averiguar si eso que llamamos literatura europea no es más que un artificio retórico¹.

Tomemos como hipótesis de trabajo una exageración de Aldous Huxley: «...la naciones son inventadas, en gran medida, por sus poetas y novelistas»2. Aun admitiendo que Huxley concede a la literatura una importancia que hoy nadie le atribuiría, es cierto que durante la época de las revoluciones nacionalistas —en el siglo XIX en Europa, y en el siglo XX en las colonias que se rebelaron contra las potencias imperiales—, los escritores contribuyeron a crear los mitos, los héroes, las virtudes patrias, el sacrificio de la propia vida, también la injusticia hacia aquellos que no compartían el ideal patriótico. Petöfi, Vuk Karadzic, Mickiewicz, Mazzini y tantos otros escritores ayudaron a legitimar el sentimiento patriótico con sus poemas y sus narraciones dedicadas a los paisajes, la lengua y la historia de sus respectivas naciones. Šus poemas y narraciones volvían identificables los espacios cuya unidad se reclamaba, dotándolos de un alma propia e inconfundible.

Los citados autores habrían encajado perfectamente en la definición que proponía el antillano Frantz Fanon para la cultura nacional: «...es el conjunto de los esfuerzos realizados por un pueblo sobre el plano intelectual para describir, justificar y cantar la acción a través de la cual se ha constituido y mantenido dicho pueblo»³. Esta definición, transpuesta a la literatura, sería difícilmente aplicable a la producida en la mayoría de los países de Europa Occidental, puesto que parece más bien válida para naciones que atraviesan una crisis que perturba gravemente la convivencia pacífica o que la atravesaron hace tiempo pero cuyas consecuencias aún perduran; por poner un ejemplo no europeo: en Cuba hay una literatura nacional; buena parte de los escritores cubanos, vivan o no en la isla, tienen como tema principal la política, la historia o la vida cubanas, en definitiva, lo que supone ser o haber sido cubano; también en los países de Europa del Este se ven rasgos de literatura nacional aún volcada sobre los años de socialismo y sus consecuencias —Milan Kundera o Pavel Kohout serían dos ejemplos—, y en lo que fue la RDA, aunque con abundantes excepciones, los escritores siguen examinando su pasado bajo el socialismo, cómo influyó en sus vidas, en su niñez, en la de sus padres; cómo la caída del muro abrió una brecha en la prisión al tiempo que los dejaba expuestos a un mundo que no conocían (véanse los libros de Thomas Brüssig, Jana Hensel, Ingo Schülze o Jurek Becker, que documentan, a menudo con nostalgia irónica, la vida en la antigua RDA antes y después de la caída del muro). De la misma manera podría hablarse de una literatura judía. Literatura nacional sin territorio definido, que ahonda en la experiencia de los judíos a través de los siglos: desde los pogromos medievales hasta el holocausto; Levi, Kertész, Szczypiorski, pero también autores más recientes como Maxim Biller o David Albahari, escriben condicionados por el hecho

de ser judíos y buscan una imagen de su identidad, a menudo por contraposición a otras identidades, a otras experiencias colectivas, lo que es un rasgo básico de la cultura nacional.

Por supuesto, hubo una literatura nacional durante y después de la Guerra Civil española: los escritores, con las armas a su alcance, intentaban recomponer la imagen destrozada de su nación, y en muchos casos contribuir a mostrar el ideal de nación al que querían pertenecer. La literatura no sólo refleja el mundo real, sino que esboza el posible.

Pero casi el único lecho en el que aún florece la literatura nacional en Europa Occidental es el de las minorías que mantienen un conflicto con el Estado en el que se inscriben; probablemente, con todas las salvedades pertinentes, puede hablarse de una literatura vasca (tema para debate: ¿las novelas de Bernardo Atxaga, son literatura vasca o española?).

La mayoría de los Estados europeos occidentales, democracias con sistemas políticos y fronteras estables, ya no necesitan una literatura que los ayude a obtener una forma definitiva. Al menos en ese sentido «fundacional», en Europa Occidental casi no se puede hablar de literaturas — ni de culturas— nacionales, salvo como concepto histórico, y Europa del Este se encamina hacia esa misma situación. En palabras de Enzensberger: «Hace cien años la literatura se despidió de esos personajes monumentales a cuya creación había contribuido. El himno victorioso y las narraciones de proezas pertenecen ya a la prehistoria»⁴.

Ahora bien, es cierto que puede haber una literatura nacional que no es ni épica ni nostálgica, reflejo crítico de un momento, que sirve para reflexionar sobre la vida en un país, aunque sea una reflexión desencantada, incluso desesperada: ejemplos de ello son *La Montaña Mágica* para Alemania, *El hombre sin atributos* para Austria, o *El viaje al fin de la Noche* para Francia, o, por citar obras más recientes, casi cualquiera de las obras de Thomas Bernhard, *Esplendor de Portugal*, de Lobo Antunes, y también podrían considerarse típicas de la «literatura nacional» española todas aquellas novelas que reflejaban la vida en el mundo rural español, empezando por *La familia de Pascual Duarte*, o en las ciudades de postguerra, y en este caso podríamos empezar por la desoladora *Nada*.

Pero incluso este tipo de literatura de corte más sociológico parece haberse pasado de moda —hasta tal punto que algunos críticos utilizan el adjetivo «costumbrista» con un sentido ligeramente peyorativo—. Quizá porque un rasgo muy marcado de la literatura europea más reciente es su cosmopolitismo. No hay detrás una ideología explícita: no se trata de un cosmopolitismo consciente, programático, como el cosmopolitismo de connotaciones políticas que defendían numerosos escritores franceses a finales del siglo XIX, y en especial los simbolistas, cuyo gusto por lo extranjero les valió

numerosas críticas por su falta de sensibilidad ante la realidad social del propio país y por no ser suficientemente franceses⁵. Hoy la forma de vida en Europa, la manida globalización, lleva consigo que numerosos escritores vivan fuera de su país o pasen largas temporadas en el extranjero; el dinamismo del mundo editorial permite la rápida traducción a los distintos idiomas europeos de todo aquello que tiene éxito en un país; los propios escritores están hoy más versados en idiomas que sus colegas del pasado; la relación entre escritores de distintas nacionalidades es más sencilla que nunca, también gracias a Internet. Salvo porque la enseñanza de la literatura en los programas educativos aún tiene marcados rasgos nacionalistas, los escritores europeos mantienen tanto contacto con la literatura de otras lenguas como con las escritas en la suya. Así, muchos escritores son españoles, alemanes o italianos por su lengua, pero sus obras son difíciles de adscribir a una tradición literaria nacional, y su temática salta con facilidad de un lado a otro de la frontera.

¿Estoy hablando de características europeas u occidentales? Es discutible, pero, a pesar de que los rasgos de cosmopolitismo que acabo de enumerar se encuentran también en varios países americanos, el resultado es diferente; en Estados Unidos, por ejemplo, los escritores parecen menos propensos a abandonar la literatura nacional, quizá porque la relación de Estados Unidos con el «mundo exterior» es mucho más conflictiva que la de Europa, por lo que los escritores hablan de su país para darle forma: América sigue siendo el tema por excelencia de su creación literaria, las novelas de Philip Roth, James Ellroy, Don DeLillo, John Updike, Rick Moody o T. C. Boyle hablan no sólo de sus personajes, sino de la sociedad y el lugar en el que viven y sólo son concebibles en ese contexto, mientras que en Europa da la impresión de que los escritores ya no están interesados en narrar su país, y prefieren situar a sus personajes en otros: Marías, Nooteboom, Barnes, Tabucchi y otros muchos se interesan tanto por lo que sucede más allá de las fronteras de su país como por lo que sucede a la puerta de su casa (y si repaso mi propia obra observo que no soy una excepción: buena parte de mi producción tiene escenarios no españoles o tan borrosos que podrían encontrarse en cualquier país occidental, y mis influencias vienen predominante de la literatura de otros países europeos). El hecho de que haya autores que escriben en ocasiones en un idioma que no es el suyo (Kundera en francés, Tabucchi en portugués) puede parecer anecdótico y no es nuevo 6 . Lo novedoso es la naturalidad con la que tantos escritores escriben sobre «el extranjero», a menudo europeo; no como el escritor de literatura de viajes que narra su encuentro con lo exótico, el contraste entre culturas; tampoco como el exiliado que, obligado a abandonar su país, habla del de acogida en realidad para compararlo con el que abandonó o para ampliar el campo de la nostalgia, sino sencillamente como un lugar más en la experiencia del escritor. Si para Flaubert la obra de arte «no tiene patria», hay que empezar a pensar que tampoco la tiene ya el escritor, al menos el europeo.

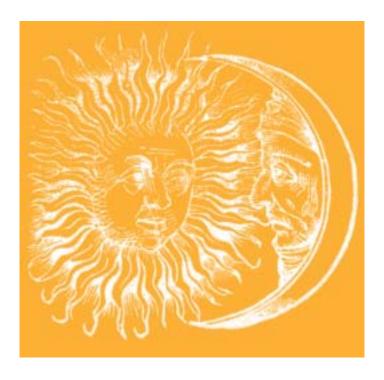
El fenómeno se agudiza además en los países con pasado colonial por el gran número de escritores de las antiguas colonias que trabajan en la antigua metrópoli en la misma lengua, pero aportan su experiencia de otras latitudes: Ondaatje se educó en el Reino Unido, pero vive en Canadá y tiene antepasados holandeses, ingleses, indios y de Sri Lanka; Kureishi tiene padre pakistaní y madre inglesa; es llamativo, por cierto, que la temática de ambos autores no gire en torno a los lejanos países de origen, sino a la falta de raíces definidas, a la mezcla cultural y, especialmente en el primero, a la negación de la patria: el famoso paciente inglés, paradigma del nuevo europeo, ni siquiera es inglés, sino húngaro, y deseoso de no tener patria: «Todos nosotros, incluso los que teníamos hogares europeos e hijos lejos de nosotros, deseábamos quitarnos los ropajes de nuestros países [...] ¡Borrad el apellido! ¡Borrad las naciones! Esas son las cosas que me enseñó el desierto»⁷. Y hay una afirmación de Ishiguro que podría extrapolarse a otros países europeos: «...existe la sensación entre los jóvenes escritores en Inglaterra de que Inglaterra ya no es un país importante»8. Los temas fundamentales ya no estarían unidos a un territorio, sino que serían transfronterizos: por ello en muchas obras modernas el lugar es secundario; la ciudad, cualquier ciudad, puede ser la protagonista; el costumbrismo centrado en los «hechos diferenciales» anda de capa caída. Como afirmaba el escritor de libros de viajes Pico Iyer, hasta hace poco un estudiante de literatura inglesa probablemente habría estudiado Graham Greene, Evelyn Waugh y Aldous Huxley, hoy serían Salman Rushdie, Ben Okri o Timothy Mo sus lecturas obligatorias⁹. Igualmente, Mia Couto entraría en los currículos portugueses y Vargas Llosa y García Márquez en los españoles. La literatura ya no es un lugar tan compartimentado como antes.

Sin embargo, igual que en la vida política europea, junto a la difuminación de las fronteras y la pérdida de relevancia de la nación, se está produciendo el fenómeno contrario: el regreso a un pasado en el que los límites estaban claros, una vuelta a los lugares de la infancia, la recuperación de la memoria —no personal, sino histórica— que, en el nuevo contexto, podría desvanecerse: es llamativo el ejemplo español; en nuestro país, durante los cinco o seis últimos años, la Guerra Civil, la postguerra y la época de la dictadura franquista, han reaparecido con fuerza en el panorama literario, de la mano de autores que no vivieron la Guerra Civil ni la inmediata postguerra, y que escriben sin la ironía postmoderna que había caracterizado previamente cualquier mirada sobre el pasado: a veces dicha mirada atrás es una expresión crítica de la realidad social, así como una toma de postura política frente al presente, mucho más escurridizo, e incluso pretende recuperar una época en la cual aún era fácil creer en la transformación del mundo, con lo que se resucita, a veces ingenuamente, una cierta épica del pasado, si bien el acento no suele ponerse en las proezas sino en los sufrimientos de personajes que a lo sumo aparecen de refilón en los libros de historia. Mi novela Añoranza del héroe retomaba ese hilo roto de la memoria, que pasa también por las obras de Rafael Chirbes, Gómez Rufo, Dulce Chacón, Javier Cercas y tantos otros. Pero no se trata de un fenómeno exclusivamente español: Hackl, McEwan, Schlink, etc., han emprendido caminos similares.

Ambas grandes tendencias se funden en los casos en los que la recuperación de la memoria histórica no se ciñe al espacio nacional del escritor: por ejemplo, mientras que el austríaco Hackl, mencionado más arriba, se interesa particularmente por España (*Los motivos de Aurora, La boda de Auschwitz*), Muñoz Molina recorre Europa en *Sefarad*.

Los dos últimos libros mencionados y otros que apuntan por ese camino son los que más se acercan a una literatura europea con rasgos de literatura nacional, tal como la entendían Huxley y Fanon. Siendo el único gran proceso político en marcha —aunque aquí más de un nacionalista vasco, corso o flamenco discutiría mi opinión— el de la construcción de un orden supranacional, podría pensarse que es el momento de que surja una literatura europea que pretenda hacer realidad lo que hoy por hoy es un mero fantasma: la identidad europea.

Pero hay pocos escritores dispuestos a combatir —literariamente— por la creación de ese Estado supranacional o por la formación de una conciencia europea como los escritores románticos lucharon por la independencia de sus países. Hay que convenir que, por mucho que nos pueda interesar la construcción de Europa, este proceso no es muy apto para desempolvar los sentimientos épicos ni el entusiasmo revolucionario. Si Europa se enamoró de un toro, de la razón, del fascismo, de la democracia, la Unión Europea es más bien producto de un matrimonio de conveniencia del que está excluida la pasión. Nadie derramó, creo yo, lágrimas de emoción el día que se firmó el tratado de Maastricht, ningún escritor ha compuesto panegíricos a los «Padres



de Europa», nadie ha escrito la gran novela de Europa, ni siquiera una novela desencantada en cuya atmósfera de negación y de rechazo se adivinen las formas de una nueva Europa posible.

Además, el ocaso de las ideologías unido al síndrome postmoderno que convierte cualquier verdad en producto de usar y tirar hace difícil que el europeísmo se convierta en base de la creación literaria. Pocos escritores hacen profesión de fe europeísta como hicieron Victor Hugo, Stendhal, Byron, Pushkin y tantos otros¹⁰. No es probable que un poeta actual componga una oda a Europa como la que escribió Verhaeren, llena de idealismo un tanto ingenuo: «... O ces héros d'Europe armés de projets clairs...»¹¹. Ni parece que el terreno esté abonado para el europeísmo pacifista de quienes vieron en la Guerra Civil española una lucha entre el nacionalismo guerrero y un futuro integrador, civilizado y humanitario. ¿Escribiría hoy alguien los versos que dejó John Cornford, quien murió en Córdoba en 1936 a los veintiún años: «England is silent under the same moon», refiriéndose a que el mismo destino se cernía sobre toda Europa?¹² ¿O como Rex Warner «In Spain the veil is torn. / In Spain is Europe. England is also Spain»?¹³.

El libro más importante que podría considerarse, sin que lo pretendiese su autor, como una novela fundacional de la identidad europea es *La Tregua*, de Primo Levi: durante el viaje de repatriación desde Auschwitz Levi no sólo narra su propia peripecia, sino que va describiendo Europa: sus lenguas, sus paisajes, los estereotipos nacionales —en parte asumidos, en parte no—. Describe los campamentos en los que se reúnen los exprisioneros y parece mostrarnos Europa en el tubo de ensayo: cómo cada grupo nacional se integra, a su manera, en la vida en el campamento, el estilo de mando de los responsables, las diferentes maneras que tienen de enfrentarse a una realidad difícil. Y en la Europa de Levi, además, sí cabe el Este¹⁴.

Pero hoy pocos escritores toman partido en sus obras a favor de un proyecto europeo. Quizá es que la literatura necesita cadáveres para florecer; el cadáver de la sociedad absolutista, el cadáver del fascismo, el cadáver del comunismo fueron un abono excelente para la creación artística; sobre todo los cuerpos que comienzan a pudrirse en vida —como le pasó al franquismo y a la moral victoriana—, resultan particularmente fértiles. Pero el proceso de integración Europea parece no producir cadáveres. Los escritores europeos más jóvenes, las raras veces que asumen una postura política a través de su literatura, fijan su atención en su propio país, como ya hemos comentado, o en el mundo entero; no suelen alinearse con la reacción nacionalista contra la integración Europea ni defender ésta, como si la consideraran tan sólo un mero ejercicio de contables dentro de un proceso mucho más amplio. Y también porque muchos comparten la superación del nacionalismo que entraña, pero rechazan su liberalismo económico y sus escasos avances en los aspectos sociales. El colectivo de escritores italianos Wu Ming es un excelente ejemplo de los nuevos escritores europeos con conciencia política: mantienen lazos con escritores de otros países, incluso participan en proyectos literarios con ellos, usan las nuevas tecnologías, tienen una página web en varios idiomas¹⁵, pero Europa, como tal, está ausente de sus obras: Europa sería un campo secundario en la batalla contra la globalización.

En resumen, creo que desde hace poco se puede hablar de una literatura europea que no hace profesión de fe europeísta ni lo contrario, y que compite, por un lado, con los restos de las literaturas nacionales y, por otro, con una literatura de la globalización; con la primera comparte el «apego a la tierra», el interés por temas cercanos geográficamente, y con la segunda el cosmopolitismo, en un equilibrio difícil de mantener a la larga, pero que refleja las tensiones que viven los países europeos. Habrá que ver si queda en un fenómeno transitorio entre ambas tendencias o si acaba de asumir rasgos propios. En mi opinión, es más probable lo primero.

NOTAS

- 1 Siendo ya el tema demasiado complejo para la extensión de este trabajo, por razones metodológicas, dejaré de lado el ensayo como género literario.
- 2 Ruth WITTLINGER: Englishness from the Outside, en *The idea of Europe in literature*, edited by Susanne Fendler and Ruth Wittlinger, Londres, 1999, p. 196.
- Frantz Fanon: Les damnés de la terre, Paris, 1961, p. 174.
 Hans Magnus Enzensperger: 1990. The State of Furc
- 4 Hans Magnus Enzensberger: 1990, The State of Europe, en *The first twenty-one years*, Londres, Granta, 2001, p. 181.
- 5 Paul DELSEMME: Les grands courants de la littérature européene et les écrivains belges de langue française, Bruselas, 1995, pp. 16 ss.
- 6 Maria Spunta ve un rasgo postmoderno y decadente en el hecho de que Tabucchi, y también Calvino, se salgan de su «cultura nativa» y asuman las identidades portuguesa y francesa respectivamente. Decadence and Transition in the Fiction of Antonio Tabucchi: A Reading of Il filo dell'orizonte, en *Romancing Decay: Ideas of decadence in European culture*, Ashgate, 1999, pp. 199 ss.
- 7 Michael Ondaatje: *The English patient*, Nueva York, 1996, p. 139.
- 8 Susanne Fendler: *Inmigrants in Britain: National Identities and Sterotypes*, Fendler and Wittlinger, op. cit., p. 120.
- 9 Marion Frank-Wilson: World Fiction: the transformation of the English/Western Literature Canon, Fendler and Wittlinger, op. cit., p. 90.
- 10 Predrag MATVEJEVIC: Nations et cultures nationales dans l'Europe de l'Est, en *Convergences européennes: conscience nationale et conscience européenne dans les littératures slaves, balkes, balkaniques et hongroises au xxe siècle,* dir. Maria Delaperrière, Paris, 1993, pp. 15-29.
- 11 Émile VERHAEREN: L'Europe; La multiple splendeur, Paris, 1906, p. 115.
- 12 En su poema «Full Moon at Tierz», citado por Luisa PAS-SERINI: *Europe in Love, Love in Europe,* Londres-Nueva York, 1999, p. 249.
- En *The Tourist Looks at Spain*, citado por Luisa Passerini, op. cit., p. 248.
- 14 Ver Angela Flury: Discovering Europe in the Process of Repatriation: Primo Levi's La Tregua, en FENDLER and WITTLINGER, op. cit., pp. 68-42.
- 15 www.wumingfoundation.com.

COLUMNA DE YUSTE



REFLEXIONES ACERCA DE EUROPA Y LA CIENCIA



Ilya Prigogine e Isabelle Stengers

s muy cierto que en la actualidad no puede narrarse la historia de la ciencia sino dentro del marco del ámbito mundial. Los investigadores se hallan constantemente en contacto mediante la prensa, los coloquios y la Red y son paradigma de ese fenómeno de veloz expansión, incesante creador de nuevos medios de colaboración que rebasan las fronteras de naciones y culturas. Y, no obstante, los comienzos de esta historia tienen lugar y fecha. La pregunta que podemos hacernos es la siguiente: ¿por qué en Europa y durante el siglo XVII?

A veces, cuando se impone la evidencia del carácter internacional de la empresa científica, más allá de todas las culturas, sería fácil caer en la tentación de responder que es ése un problema secundario y casi contingente. Como si a una aventura de ese calibre, capaz de concitar a personas de cualesquiera procedencias, no le hubiera quedado más remedio que nacer en cualquier punto de la Tierra, y en cualquier momento, en el lugar preciso en que se abrió la senda de una racionalidad que, por derecho, es patrimonio común. Opinamos, no obstante, que los hechos científicos, tal y como se están desarrollando hoy en día, llevan la impronta de sus orígenes europeos y que, en estos albores del siglo XXI, cuando están surgiendo tantas cuestiones trascendentales referidas a la articulación entre los diversos saberes científicos, el desarrollo industrial y la apuesta por la democracia, es importante recordar el talante conjuntamente social y cultural de la aventura científica moderna.

Nadie pretende negar que otras civilizaciones han desarrollado conocimientos valiosísimos. En todo el mundo hubo pensadores que especularon acerca de a qué principios generales podría obedecer el orden del mundo; doquier se han elaborado también conocimientos pertinentes basándose en hechos observables y posibilidades de transformación y manipulación técnica. La práctica científica incluye hoy en día, con diversa fortuna, todos los ámbitos posibles del conocimiento, pero en los orígenes de las ciencias europeas desempeñó un papel determinante un acontecimiento singular a más no poder: la fe audaz que impulsó a reducidos grupos de hombres, dentro del marco de una naturaleza sometida a unas cuantas leyes matemáticas simples, y el fecundo éxito de la simbiosis que llevaron a cabo esos hombres entre la matemática y algunos hábitos de observación, valoración y puesta en escena de los «hechos».

El reto implícito de las aportaciones científicas de hombres como Galileo, Huyghens o Newton es el hecho de otorgar a los fenómenos más sencillos y habituales la categoría de representativos del orden establecido en la naturaleza. No fue ése un reto ineludible. No hay más que recordar el regocijado desdén con que los chinos se enteraron por los misioneros europeos de a qué se daba en Europa el apelativo de «leyes de la naturaleza». Desde el punto de vista de la civilización china todo cuanto ocurría en el cielo, en el mundo de la naturaleza y dentro del Imperio constituía un a modo de todo único y complejo, dentro del que estaban en resonancia un eclipse, una sequía, el nacimiento de animales monstruosos, un levantamiento o la muerte de un emperador. Los movimientos regulares relacionados con las «leyes de Newton» no tenían, pues, pertinencia alguna; y el plano inclinado merced al cual pudo Galileo describir con criterios matemáticos el movimiento de los cuerpos que caen no era sino un juego de chiquillos. Y, de hecho, nos damos cada vez más cuenta del carácter simplificador, e incluso candoroso, de aquel entusiasmo del pasado o de las certidumbres que profesaba, por ejemplo, el gran astrónomo Laplace cuando manifestaba,



hace dos siglos, que sólo podía haber un Newton porque sólo había un mundo por descubrir. Vemos con mayor claridad aún la singularidad de nuestra propia aventura. Si bien el desarrollo científico es hoy en día una realidad ineludible, la aventura requirió un mundo en cuyo seno los primeros logros estuvieran en condiciones de constituir «acontecimientos» y se les reconociera la categoría de vuelcos decisivos en la historia del conocimiento.

En consecuencia, si hay un rasgo que defina a las sociedades y la cultura europeas, no es tanto su racionalidad cuanto su tremenda inestabilidad. Piénsese en el desarrollo de las ciudades y del comercio, en la exploración de las costas africanas, en la incontenible expansión europea fuera de los límites que había establecido el Imperio Romano, en el «Nuevo Mundo». Y piénsese, además, de forma previa al nacimiento de las ciencias modernas, en el conjunto de las técnicas de la banca y de aquellas que tenían que ver con la cartografía, la guerra y la mar; pero también en la historia, la música y esa extraordinaria transformación del mundo de la cultura que trajo consigo la invención de la imprenta. El gran historiador Joseph Needham subrayó cuán importante era la diferencia entre la estabilidad del Imperio chino y aquella Europa inestable, dividida, colmada de conflictos, a la que caracteriza la ideología de la empresa individual y la aparición de vínculos cada vez más estrechos entre los inventos técnicos, el comercio y el dinero.

El desarrollo de las ciencias modernas tiene, pues, mucho que ver con ese dinámico poder de invención que caracteriza a Europa, pero también con sus peculiaridades culturales. Se habla hoy en día de «dos culturas». Pero, sin ese Dios creador cristiano nacido de una larga y conflictiva historia cuyo entramado comparten la herencia racionalista griega y una religión de Salvación y Redención nacida en Palestina ¿cómo hubiera podido resultarles satisfactorio a los pensadores ese concepto de un ser humano libre que descubre en el gran libro de la Naturaleza las leyes inteligibles a las que se halla sometido el mínimo fenómeno? Y sin esa confianza extraordinaria en el poder de la razón humana, que fue socavando la legitimidad de las instituciones y las tradiciones para desembocar un día en el retoñar europeo del concepto de democracia ¿cómo habrían conseguido algunos pensadores, que carecían de todo poder personal, poner la Tierra en movimiento pese a la triple autoridad de nuestros sentidos, que hacen que la sintamos como inmóvil, de las Escrituras y de la filosofía? ¿Cómo habrían conseguido carta de ciudadanía para un procedimiento de investigación que sólo tiene que rendir cuentas a los científicos que participan en él? Los primeros científicos de corte moderno, Galileo, Boyle o Newton, no fueron genios aislados, sino creadores que se forjaron en la aventura europea y fueron capaces de recurrir con éxito a todos los recursos teológicos, filosóficos, sociales y culturales que les brindaba su época para imponer la importancia y la legitimidad de su empresa.

Es, por supuesto, imposible referir el vuelco de la historia mundial que convirtió, en el siglo XIX, a Europa de potencia regional en una potencia dominadora de océanos y continentes que difundía por todo el planeta lo que creía ser la única civilización digna de ese nombre, sin sacar a relucir ese proceso dinámico que asocia de forma sistemática innovaciones industriales, técnicas y científicas. Fueron los cañones, no las ideas, los que pudieron con el Imperio chino. Pero también las ideas tienen su importancia, y ante todo la idea de que es harto probable que la ciencia europea suponga un progreso para toda la humanidad, un proceso del conocimiento que trascienda cualquier cultura y asiente la superioridad de sus portadores sobre todos los demás pueblos de la tierra. Ya desde el siglo XIX, la ciencia europea, al desarrollarse en el seno de una sociedad laica e industrial, se convirtió en fuente de incuestionable autoridad, por ser la única, de hecho, que podía aspirar a ponerse por encima de las pautas democráticas, pues ¿a quién se le iba ocurrir someter a votación las leyes de Maxwell, o convertir en debate político la existencia de los átomos de las variables ocultas de la mecánica cuántica?

Este pasado del que apenas si nos separan unas cuantas décadas nos pone frente a un tremendo reto. Sabemos ahora que desarrollo del conocimiento científico y progreso humano no son lo mismo. Incontables cuestiones éticas, fruto esencialmente de las nuevas tecnologías de la vida, nos obligan a forjar nuevos vínculos entre el espíritu de empresa, los inventos científicos y el debate democrático referido a la sociedad en la que vamos a vivir. Somos conscientes también de la brutalidad ciega y despiadada con la que se han destruido otras culturas en nombre de la superioridad de la civilización europea y su ciencia. Y tenemos que irnos dando por enterados de que si bien es cierto que los hechos científicos han traído consigo evidentes progresos, también han contribuido a crear terribles amenazas, que podemos, merced a ellos, calibrar a escala planetaria sin que, no obstante, nos den pautas para evitarlas.

Nuestros inventos científicos son en la actualidad capaces de vérselas con la complejidad de los fenómenos naturales, con el caos, con la inestabilidad, con los procesos dinámicos de emergencia y autoorganización. Y contribuyen a estimular la afición de los investigadores a esos procesos complejos, inestables, con carácter de acontecimiento, que los chinos consideraban representativos del orden cósmico. Las nuevas cuestiones que van surgiendo nos informan de que la aventura científica está

aún en sus comienzos, que sólo ahora estamos empezando a aproximarnos a la prolífica riqueza de los procesos naturales. Pero tales cuestiones nos ponen igualmente en la tesitura de admitir la inestabilidad y la precariedad de aquello que nos hemos considerado dueños, durante demasiado tiempo, de explotar y someter nuestros propios fines. El mundo en que vivimos no tiene nada que ver con ese reloj, creación de Dios, que tanta confianza inspiraba a quienes pretendieron «obedecer a la naturaleza para obligarla a obedecer», ni con un almacén de recursos que se puede ir vaciando sin problemas. El tema de lo que se va a seguir llamando a partir de ahora «desarrollo duradero» nos pone frente a la conciencia de que nuestro concepto del progreso económico, técnico e industrial no podrá mitigar las indignantes desigualdades de las que es, en buena parte, culpable la expansión colonizadora europea. Idear modos de coexistencia «duraderos» con esa naturaleza que ya somos efectivamente capaces de modificar globalmente requiere todos los recursos de sensatez y sabiduría de los pueblos que en ella viven.

Europa, esta potencia regional en la que nació el impulso que ha convertido el planeta en un mundo único, interdependiente e inestable, no puede por menos de sentirse especialmente implicada en ese reto de futuro. Cierto es que ya están lejos los tiempos en que pensábamos que las respuestas procedentes de Europa valían para todos los humanos, pero ello hace que el desafío sea más intenso y apasionante. La creación de nuevos saberes prácticos que puedan contribuir a instaurar



una cultura de paz y no de rivalidad, guerra y conquista puede permitir también la reivindicación de la aventura europea, de su esperanza y de su confianza en las posibilidades de la aventura humana. Esa esperanza y esa confianza son más valiosas que nunca ahora que hay que aprender a compartir con todos los pobladores de la tierra un mismo mundo denso y con múltiples intereses y problemas contrapuestos, ahora que hay que aprender a crear los nuevos procesos dinámicos que son, a un tiempo, sociales, culturales, técnicos y científicos, y de los que depende nuestro porvenir. Es por ello importante que

los europeos no se dediquen sólo a conservar la memoria del pasado, sino que en la singularidad de ese pasado, en sus múltiples riquezas culturales y en su larga tradición de pensamiento teórico, inventos prácticos y especulaciones, hallen recursos para esa confianza y esa posibilidad de apertura a un mundo incierto que la construcción del mundo de mañana requiere y exige.

Texto inédito escrito con motivo de la publicación del libro Europa. *El pensamiento y la identidad europea de la antigua Grecia hasta el siglo XXI*, publicado por la la Fundación Academia Europea de Yuste en 2001.



Ilya Prigogine, académico de Yuste

La Academia Europea de Yuste tuvo el honor de contar entre sus miembros desde octubre del año 2000 con el Premio Nobel de Química Ilya Prigogine, ocupando el sillón Johan Sebastián Bach. Investido por el Rey Juan Carlos I, tuvo una importante implicación en las actividades de la Academia. En 2002 fue el encargado de impartir la lección magistral de inauguración de los Cursos de Verano y al año siguiente fue uno de los miembros del jurado en la elección del Premio «Carlos V» que fue concedido a Mijail Gorbachov.

El autor de la teoría de que el caos posibilita la vida y la inteligencia se identificó plenamente con la esencia de la Academia y sus objetivos, y la Fundación Academia Europea de Yuste tuvo la inmensa fortuna de sentir el aliento y el entusiasmo europeísta del genial científico. Su muerte es una irremediable pérdida, sólo compensada en parte por su ejemplo y su obra.



SECCIONES

- Historia
- Literatura
- Ciencia
- Arte



MEMORIAS DE CLÍO



PORTUGAL - ULTRAMAR O EUROPA

Joaquim Veríssimo Serrão

EL TRATADO DE TORDESILLAS

ingún otro acuerdo entre los estados modernos revistió la importancia histórica que el tratado que se firmó, en la villa castellana de Tordesillas, el 8 de junio de 1494. Las coronas de Castilla y de Portugal reconocían la necesidad de establecer una paz duradera, a fin de que cada una prosiguiese la política de los descubrimientos que más convenía a sus intereses nacionales. El reconocimiento de dos zonas geográficas autónomas, separadas por una línea de meridiano laboriosamente discutida y plenamente aceptada, no correspondía sólo a la creación de dos esferas de influencia en el mundo expansionista, una orientada a la exploración del Atlántico sur y la otra en dirección al Nuevo Mundo que había sido revelado hacía dos años por Cristóbal Colón¹.

Captando la proyección del Tratado de Tordesillas, escribió el historiador Luis Suárez Fernández en excelente síntesis:

La fuerza de los reyes se nutre de la conciencia de la continuidad de las obras. Una de las más nobles que nunca hicieron Portugal y España fue precisamente la de acordar un reparto del mundo para hacerlo fecundo. Sin triunfalismos, pero también sin desapegos insensatos, el Tratado de Tordesillas es un buen ejemplo².

Fue basándose en las dos hegemonías como los Reyes Católicos procedieron al descubrimiento y conquista de las tierras americanas que van del golfo de México al Río de la Plata. Con igual perspectiva de la apertura marítima avizorada en Tordesillas, pudo el rey don João transmitir a su cuñado y sucesor la concepción luso-oriental que permitió establecer el Estado portugués de la India. Los dos reinos peninsulares hacían entrar en la escena de la historia dos nuevos mares, cada uno de ellos sujeto a su hegemonía política y naval: el Pacífico y el Índico.

Insistir que el acuerdo de 1494 llevó a la concreción de un destino ibérico con dos vertientes históricas y geográficas, traduce la verdadera imagen de una comunidad territorial que había sentido aproximarse un nuevo tiempo de la historia. España y Portugal habían comprendido el alcance de una política de expansionismo orientada hacia otros continentes. La exigencia de paz interna sentida por las dos coronas provenía de dos circunstancias favorables: de Portugal, el haber reconocido los derechos de Fernando e Isabel al trono de Castilla; y de los Reyes Católicos, el aceptar los derechos de la expansión atlántica que don João II había proseguido hasta el cabo de Buena Esperanza. Una política orientada hacia altos fines nacionales se hace también de concesiones mutuas, cuando de ellas se extraen provechos que abren nuevos caminos a la vida de los pueblos. La Península Ibérica había dejado de ser un campo de rivalidad política de las dos coronas para volverse una puerta de embarque de una comunidad territorial lanzada a la aventura de dos destinos complementarios.

El viaje de Cristóbal Colón tendría como consecuencia la inestabilidad peninsular o la aceptación de un hecho consumado. El rey de Portugal tenía a su frente dos alternativas: abrir un desacuerdo susceptible de reanudar las hostilidades en el suelo hispánico o, sin pérdida de derechos adquiridos, reconocer la soberanía de los Reyes Católicos en una esfera ultramarina que no contrariaba los intereses de la nación portuguesa. El entendimiento sólo podía presentar ventajas para los dos

reinos, no sólo por ser portadores del mismo ideal religioso, sino también por el impulso que la Península Ibérica adquiría frente a la geopolítica europea³. Se había alcanzado la época en que los intereses de los estados prevalecían sobre las reacciones temperamentales de los monarcas, por haber entendido éstos que el poder debía ejercerse para fortalecer los organismos nacionales. No estuvo desprovista de significado la divisa que don João II eligió como lema de su acción regia: «Por la ley y por la grey»⁴. El espíritu del hombre de Estado y centralizador del poder político surge, en toda su grandeza, en la concepción que lo llevó a la firma del Tratado de Tordesillas.

Es conocida por demás la trama de las negociaciones que condujeron al acuerdo ibérico de 1494. Si fueron laboriosas las diligencias para alcanzar el consenso deseado, ni siquiera pueden considerarse largas en el tiempo desde que no excedieron, en el plano diplomático, el espacio de un año. Por intermedio del papa Alejandro VI, la Curia romana pretendió un equilibrio entre las partes, presentando la solución de un meridiano a 100 leguas de las Canarias como línea divisoria de las dos esferas de influencia. Era una solución contraria al espíritu del Tratado de Toledo, de 1480, que preveía un paralelo situado en aquel archipiélago. Por tal motivo, la bula Inter. Coetera, del 3-4 de mayo de 1493, no podía satisfacer el interés portugués por el temor de que Castilla pudiese traspasar la zona del Atlántico que don João II consideraba de su pertenencia. Claro que el viaje de Colón había alterado las fuerzas en juego, llevando al rey de Portugal a aceptar la línea de meridiano, siempre que ésta fuese colocada lo más al occidente posible⁵.

El día 14 de agosto de 1493 llegaban a Barcelona los dos enviados regios, el doctor Pedro Dias y el cronista Rui de Pina. Llevaban poderes para transmitir a los Reyes Católicos el punto de vista portugués proponiendo la fijación de la línea divisoria a 250 leguas al oeste de las Canarias o de una isla de Cabo Verde. La respuesta de los Reyes Católicos quedó subordinada al parecer técnico que, el día 5 de septiembre, solicitaron de Cristóbal Colón en cuanto a la frontera marítima a establecer. En el mes de noviembre llegaban a Lisboa los delegados castellanos don García de Carvajal y Pedro de Ayala, cuya misión no condujo de inmediato a los fines deseados⁶. Pero no tardaría en encontrarse un punto de concordia con la invitación de los Reyes Católicos a que una delegación portuguesa se desplazase a Tordesillas. Hacia allí fueron Rui de Sousa en calidad de embajador, el licenciado Aires de Almada y el escribano Estêvão Vaz. Llevaban instrucciones para fijar el meridiano a 250 leguas al oeste de Cabo Verde, aunque llegaron después nuevas órdenes para imponer la línea divisoria de las influencias a 370 leguas del mismo archipiélago⁷.

Sin entrar en el meollo de los hechos que precedieron a la elaboración del texto del tratado, que fueron

objeto de Luis Suárez Fernández, Antonio Rumeu de Armas, Demetrio Ramos y otros historiadores del país vecino⁸ y de Portugal⁹, debe decirse que el día 7 de junio de 1494 estaban listas «capitulaciones» entre las coronas española y portuguesa. Con base en la frontera marítima propuesta por don João II, el Tratado de Tordesillas procedía a la demarcación y límites del océano Atlántico en dos zonas de hegemonía ultramarina. Los artículos recibieron la plena aprobación de los Reyes Católicos y de don João II: los primeros se quedaban con las manos libres para proseguir la obra del descubrimiento colombino, y el segundo sin preocupaciones en cuanto a la política atlántico-índica que el hallazgo del cabo de Buena Esperanza permitía continuar¹⁰. Más complejo sería después aceptar la línea del contrameridiano, en las largas negociaciones que condujeron al Tratado de Zaragoza de 1529¹¹.

El Tratado de Tordesillas debe verse como un acto elaborado por parte de las dos coronas hispánicas. Si hubo una concesión de los Reyes Católicos en cuanto al límite del meridiano, no la hubo menos por parte de don João II al ofrecer a España la vastedad del Atlántico occidental que, a través del continente americano, se abría hacia las puertas del Pacífico. El gran enigma histórico sigue siendo el del conocimiento o mera percepción de la existencia de la zona atlántica que llegó a ser Brasil, cuya parte marítima pertenecía a la esfera portuguesa. Haciendo avanzar hacia el oeste la línea de Tordesillas, tuvo el rey don João II la certeza confirmada o sólo la premonición de que ese territorio habría de pertenecer a la Corona portuguesa? Quiso el destino que las dos naciones hispánicas llegasen a ocupar dos espacios del continente suramericano para dejar en ellos el espíritu de misión y el ideal colonizador que les fuera reservado en el acuerdo de Tordesillas¹².

Portugal: nexo entre Europa y Ultramar

La subida al trono de don Manuel I abrió en la historia de Portugal la época que se suele caracterizar como «Siglo de Ŏro» ¹³ porque en ella se completó el proceso de los descubrimientos y conquistas en el Atlántico y amplió, en una doble vertiente, los límites de la expansión portuguesa. Por un lado, se estableció el primer circuito directo entre Europa y Oriente por medio de la navegación atlántico-índica con partida y destino en Lisboa; y, por otro lado, se fijaron las raíces de la presencia nacional en Brasil después del hallazgo histórico u oficial que Pedro Alvares Cabral efectuó en 1500. El monarca que la historia apoda como «el Venturoso» extendió, desde 1495 hasta 1521, los límites de la Corona portuguesa, otorgando a su país una dimensión que, para su época, tiene mucho de ecuménica. El desdoblamiento ultramarino del Estado obliga a comprender dos realidades: la transposición de un Portugal atlántico hacia otro de carácter oriental; y el papel que una nación europea, de madre latina y cristiana, tuvo que adoptar en esa aproximación de tres mares y dos continentes¹⁴.

Esto significa que el rey don Manuel I se vio obligado a alterar los mecanismo legados por don João II para la administración portuguesa en Ultramar. Con base en los archipiélagos del Atlántico (Madeira, Azores, Cabo Verde y São Tomé y Príncipe), en los castillos del norte de Africa (Ceuta, Tánger, Alcocer Ceguer, Asilah, Fez y Larache) y en los puntos de la costa africana que servían de apoyo al comercio y a la navegación, a Portugal le había sido posible, a lo largo del siglo XV, crear una primera estructura ultramarina. No se trataba de una concepción territorial para la que hubo que establecer formas específicas de gobierno a distancia. Legislando en materias de doblamiento y de administración y estimulando el aumento del comercio y la cristianización de los paganos, la Corona portuguesa había comprendido la nueva realidad atlántica. El proceso de los descubrimientos había conducido a la formación de una estructura del espacio, fijada en un marco geográfico discontinuo, a la que el Estado no podía permanecer ajeno ante la magnitud de una empresa salida del continente europeo¹⁵.

El Atlántico no se veía sólo como el campo de prueba ofrecido a la aventura de los nautas portugueses, ya que era también la gran vía de conexión de Europa con los ignotos mundos de Ultramar¹⁶. La expansión marítima no puede desligarse del fundamento europeo en que tuvo origen, porque no fue un movimiento sólo orientado, nunca el país renegó de los orígenes geográficos y culturales que lo unían a Europa por las seculares formas de vida y de mentalidad de sus habitantes. Además de las características nacionales que imprimió al proceso expansionista, no hay dudas de que Portugal insertó en él la conciencia de Europa. Siendo parte integrante de la Península Ibérica, de ella se había diferenciado por la independencia política y por los objetivos nacionales. Por ello los descubrimientos portugueses deben verse como el primer paso de la expansión europea que abrió los tiempos modernos.

En la enumeración de los títulos regios de don Manuel I, no falta el vínculo portugués con Europa y, de igual modo, con las tierras del señorío nacional que, en el primer cuarto del siglo XVI, constituían las parcelas diseminadas del Imperio: «Por gracia de Dios, rey de Portugal y de los Algarves, aquende y allende el mar en África, señor de Guinea y de la conquista, navegación y comercio de Etiopía, Arabia, Persia y de la India» 17. Otro ejemplo oportuno puede encontrarse en el poema Os Lusíadas, que muestra la ósmosis de los conceptos de Europa y de Ultramar que supieron realizar los portugueses. En el canto I, estrofa 51, el poeta coloca a Vasco da Gama al llegar al océano Índico, donde las poblaciones costeras se

interrogan sobre el origen de los extraños navegantes: «¿De dónde venían, / Quiénes eran, de qué tierra, qué buscaban, / O qué partes del mar corrido habían?». La respuesta de los marineros se tradujo en una expresión portuguesa de alto sentido europeo: «Los portugueses somos de Occidente, / vinimos buscando las tierras de Oriente» 18.

Después del viaje de Vasco da Gama de 1497-1498, que constituyó la primera conexión atlántica entre Lisboa y Malabar, el monarca portugués fijó las pautas de su política en relación con Europa. Para proseguir la expansión ultramarina, se le imponía vivir en paz con los estados europeos, sobre todo con la vecina Castilla. No era posible para Portugal lanzarse en una empresa de tamaños riesgos humanos, militares y financieros, sin la garantía de una situación pacífica en el Occidente hispánico. El reino no podía implicarse, directa o indirectamente, en conflictos que llegasen a estallar en el escenario de Europa; de otro modo, no podría garantizar la libertad de acción nacional en Oriente, en África y en Brasil. Se comprenden así las tres vertientes de la política de don Manuel I: las cartas que dirigió a varias cortes sobre el proseguimiento de la expansión¹⁹; la acción diplomática que llevó a cabo en las diversas cancillerías europeas; y la política de matrimonios que él y don João III intentaron realizar o promover en la corte de España.

La conceptos de «fe» y de «imperio»

Dos circunstancias llevaron a Portugal a adoptar la forma mentis de un país neutral: el imperativo de la salvaguardia de la Independencia y la obligación, tuvo que defenderse o atacar para que su cuerpo físico y moral quedase a salvo de miles de amenazas. A esa meta contribuyeron la posición geográfica y la circunstancia de ser una nacionalidad, a partir del siglo XV, dispersa por mares y continentes. Esa toma de posición explica, por un lado, la defensa del territorio continental frente a la vecina Castilla y, por otro lado, la alianza con Inglaterra, que funcionó siempre en términos de defensa de la supervivencia en la metrópoli. Sin embargo, encarando el problema con una visión englobadora, o sea de política activa que corresponde a la manifestación de derechos soberanos, no es difícil reconocer que Portugal siempre había apreciado los valores de la neutralidad²⁰.

Portugal nunca alimentó conflictos a los que se sintiese ajeno, adoptando muchas veces una posición de equidistancia ante los desacuerdos de bloques políticos opuestos. La historia portuguesa en relación con Europa fue siempre de defensa y jamás de ataque. Se era neutral ante las otras naciones, por interés o por cálculo, por reconocer que las ventajas de esa posición eran mayores que los inconvenientes. Pero formaba parte del humanismo portugués la tendencia a aproximar los contrarios,

cuando se esperaba de éstos el respeto por los legítimos derechos de los demás. Con su cuerpo territorial disperso por el mundo, Portugal tuvo que encarar las ventajas del neutralismo, desde que éste convenía a la preservación de la identidad nacional. Puede añadirse que el Estado portugués buscó, a lo largo de su historia, ser neutral cuando podía atacar y más que nunca lo fue cuando se imponía defenderse²¹.

Éste es el marco de las relaciones exteriores de un Estado que se trasplantó a otras regiones del globo, pero que no dejó de volverse también a Europa. Si el viejo continente era su madre imperial y cristiana, constituye una evidencia la doble orientación euroultramarina con que Portugal cumplió su misión histórica y ecuménica. Lo hizo con los conceptos de «Fe» y de «Imperio», en el cumplimiento de un designio de expansión territorial y de adhesión al espíritu de la Iglesia. A la luz de la mentalidad del siglo XV, y que se mantuvo en el siglo inmediato, no pueden ponerse en duda esas coordenadas de acción. La empresa ultramarina correspondía así a un proyecto político y a un imperativo religioso. Camõens, en el canto I, estrofa 2, de *Os Lusíadas*, simbolizó la doble vertiente de la acción al referirse a los monarcas que «fueron dilatando la Fe y el Imperio y las tierras imperfectas de África y de Asia anduvieron dilatando»²².

Si la neutralidad portuguesa era defendida en términos de Europa, el concepto ganaba otro matiz cuando se lo encaraba en términos de oposición ideológica o religiosa. La guerra era siempre injusta cuando afectaba a los pueblos que vivían en la misma creencia en el ideal de Cristo. Pero se podía considerar justa en dos circunstancias: en la preservación de la soberanía portuguesa diseminada en otras tierras y continentes; y si el mensaje del Evangelio era puesto en cuestión por los tradicionales enemigos de la Iglesia católica. La lucha contra los infieles, sobre todo contra los árabes y los turcos, debía equipararse a una cruzada religiosa y ser vista, por tanto, como necesaria y justa. Los portugueses se veían obligados a esa posición por ser al mismo tiempo «europeos» y «cristianos», portadores de un ideal que aproximaba a los hombres de todas las etnias y que pretendía hacer de ellos hermanos en Cristo²³.

El poeta y cortesano Garcia de Resende (1470-1536), en el testamento en verso a que dio el nombre de *Miscelánea*, muestra el espíritu colectivo que desde el rey don João II animó la vida portuguesa. Él concebía la paz como uno de los fundamentos de la mentalidad nacional, considerada desde el ángulo europeo. Portugal tenía derecho de hacer la guerra a los que no compartían la misma fe, siguiendo el objetivo que movía a la Iglesia a extender las fronteras de la cristiandad. Pero el país no podía ni debía manifestar ninguna forma de belicismo en relación con los demás reinos cristianos, a menos que fuese para defender la independencia amenazada o los

derechos de soberanía que le asistían en el mundo ultramarino. En las deliciosas quintillas de Garcia de Resende se refleja la misma preocupación:

Castellanos y franceses, /Alemanes, venecianos, /Navarros, aragoneses, / Napolitanos, ingleses, / Romanos y sicilianos, / Italianos, milaneses, / Suizos, también escoceses, / Vimos batallar a todos, / Matarse unos a otros, / Salvo húngaros y portugueses²⁴.

Era la denuncia portuguesa de las guerras religiosas que devastaban el centro de Europa, lo que constituía motivo de ofensa para el Dios salvador que todas las naciones decían venerar. Este texto revela muy bien cómo, a mediados del siglo XVI, se apreciaba en Portugal el sentimiento de concordia que la Corona mantenía con los otros estados europeos. A partir de 1580, la unión dinástica con España vino a modificar las premisas de la cuestión, en la medida en que la participación portuguesa en la política exterior de la monarquía dualista se volvió una opción fundamental. Puede invocarse el ejemplo de la Armada Invencible, así como la amenaza que las naciones competidoras de España —Inglaterra y los Estados Generales de Holanda— no dejaron de hacer sentir sobre nuestras posesiones de Oriente y del África oriental. También la conquista flamenca del nordeste de Brasil justifica la política de guerra que la restauración de 1640 tuvo que llevar a cabo para preservar la independencia en la metrópoli y en Ultramar. Pero esas consideraciones se sitúan al margen del tema tratado.

Junto a la explicación divina, hubo razones fuertemente humanas en la grandiosa epopeya a que ligaron su nombre los protagonistas de los descubrimientos. Cumple destacar, entre todas ellas, el factor religioso que tanto impulsó el contacto de los portugueses con los nativos. Admitiendo que en las tierras ignotas vivían otros pueblos a los que se debía atraer hacia el seno de la Iglesia, el ideal misionero acompañó siempre, paso a paso, la expansión portuguesa. Sentían los hombres de entonces que la hermandad cristiana, hecha de amor al prójimo en la conquista del propio destino, se debía extender hasta los límites del cosmos. En esa esperanza se propagó la vocación nacional para aproximar razas diferentes, en la entrega de la lengua y de las costumbres, del sentimiento y de la cultura, que ha de permanecer como uno de los títulos duraderos de la civilización portuguesa. Son datos positivos que la historia registra y que no pueden ponerse en duda tras el enfoque de ideologías materialistas²⁵.

Si no fuera así, ¿cómo explicar que se construyesen iglesias y capillas, poco después de los descubrimientos, como apoyo religioso de los varios estratos de la población? ¿Y cómo explicar que en las carabelas y naves fuesen también misioneros, encargados de la asistencia espiritual a los nautas y a los colonos? Si el objetivo de la

expansión ultramarina fuese sólo el de explotar las riquezas de las tierras e islas descubiertas, no habría motivo para que la religión interviniese en los planes agrícola y comercial. Bastaba el envío de expediciones para hacer negocios lucrativos, otorgando a las factorías el papel esencial de la obra colonizadora. Bastarían entonces los motivos puramente económicos para justificar la génesis de los descubrimientos. Pero la verdad impone reconocer que la colonización de los nuevos mundos fue mucho más lejos en el ideal de la expansión humana que Portugal supo realizar. La animó también un profundo fermento espiritual que las crónicas y los textos coetáneos de ningún modo desmienten.

Relaciones con el imperio: la factoría de Flandes

Desde el siglo XIV Portugal había aumentado las relaciones mercantiles con Flandes, en una red de comunicaciones que abarcaba los puertos del suroeste de Francia, de Inglaterra meridional y de Normandía. El Atlántico norte constituía entonces el principal espacio marítimo de la navegación portuguesa, siendo Flandes el punto clave de esa actividad exterior. Allí se procedía a la venta de los productos excedentes (vino, aceite, sal, frutos secos, cueros, miel) y a la adquisición de los de vital importancia de que el reino carecía (cereales, tejidos, objetos manufacturados, armas de guerra)²⁶. El centro de ese intercambio era la factoría de Flandes, que se mantuvo con óptimos resultados hasta la última década del siglo XV en la ciudad de Brujas, donde los mercaderes portugueses gozaban de gran prestigio²⁷. Pero la progresiva obstrucción del puerto llevó al traslado de la factoría a la vecina ciudad de Antwerpen (Amberes), donde puede documentarse ya su funcionamiento en los años 1498-1499²⁸.

Había que corresponder a las facilidades que concedía el emperador Maximiliano a los navíos mercantes extranjeros, con el objetivo de hacer de Amberes el mayor puerto del Atlántico. La «colonia» mercantil portuguesa estaba allí formada por hombres de negocios de Lisboa, de Oporto, del Algarbe, de Ericeira y de otros puertos de mar²⁹. El intercambio luso-flamenco había aumentado con la venta del azúcar de Madeira, de la Malagueta y de otros productos de la costa de Guinea. Pero, después de las expediciones que llevaron al descubrimiento del camino marítimo hacia la India y al hallazgo de Brasil, el volumen de los negocios se amplió a las especias de Malabar y a la madera de Santa Cruz. Los años que transcurrieron hasta 1510 mostraron la importancia considerable de la factoría de Amberes como gran emporio de las novedades mercantiles llegadas de Lisboa y codiciadas por las casas comerciales del centro y norte de Europa. De este modo puede valorarse la importancia que el primer puerto de Flandes llegó a adquirir para los productos del Ultramar portugués³⁰.

La factoría de Amberes se volvió una de las piezas del mecanismo de la economía atlántica establecido en Lisboa, por lo que se comprende la voluntad de intervención de don Manuel I en su actuación económica y financiera. Nuestros comerciantes elegían todos los años dos cónsules encargados de representarlos en las operaciones mercantiles de su interés. Les correspondía ocuparse de la adquisición y venta de productos y efectuar diligencias al más alto nivel de la Administración flamenca. Pero la acción consular habría sido a veces ineficiente si no hubiese dispuesto del apoyo de la Corona de Portugal, traducida en la presencia de un factor regio. No poseyendo el título de embajador, lo era en verdad como un agente económico encargado de regular la venta de las especias y de fletar las naves para las transacciones mercantiles con Portugal. La fijación de los precios de venta de las especias, del palo de Brasil y de otros productos dependía, en gran parte, de la actuación del factor ante los grupos comerciales que controlaban las líneas comerciales de Flandes³¹.

El primer factor de don Manuel I fue Tomé Lopes, que ejerció sus funciones de 1498 a 1505, después de lo cual cumplió misiones diplomáticas junto al emperador Maximiliano y en la corte de Brabante³². Fue sustituido por Afonso Martins Tibau, rico mercader de Lisboa, que solo ejerció la dirección de la factoría hasta septiembre de 1506, y éste por Alvaro Vaz, en cuyo período se estableció una misa perpetua, todos los miércoles, por decisión del portugués doctor Fernando Duarte. Este había sido médico del príncipe Carlos, más tarde emperador, y se instaló en Brujas después de casarse, gozando en esta ciudad flamenca de gran consideración³³. Lo que importa señalar es que antes de 1509 ya existía una capilla de la «nación» portuguesa en la iglesia de Santo Domingo de Brujas, donde los miembros de la antigua factoría practicaban sus actos de culto, lo que siguieron haciendo aun después del traslado a Amberes. De esta ciudad salían constantes mensajeros portugueses con destino a Alemania y al Báltico para tratar de asuntos comerciales con Jacob Fugger y otros hombres de negocios del centro y del norte del Imperio³⁴.

La elección de João Brandão, en 1509, para ejercer el cargo de factor en Flandes, marca la época más alta del emporio portugués. El elegido era natural de Oporto, pertenecía a una familia de mercaderes y poetas y había recibido de don Manuel I el título de hidalgo de la Casa Real. Estuvo una primera vez en la dirección de la factoría hasta 1513, cuando fue llamado a Lisboa y sustituido por el escribano Silvestre Nunes, que no tardó en transmitir el cargo al nuevo factor Francisco Pessoa. Habiendo regresado a Amberes hacia 1519, Brandão volvió a dirigir la factoría hasta finales de agosto de 1526, fecha segura o próxima de su muerte. Su nombre quedó

registrado en la historia de la factoría, entre otras razones por la amistad que lo unió a Albrecht Dürer, que en esa época era uno de sus más asiduos visitantes. En opinión de Braamcamp Freire, entre ambos intercambiaron valiosos presentes:

> Los nuestros daban especias, piezas de oro y coral, papagayos y otras mercancías exóticas; el famoso artista, pinturas, dibujos, grabados, productos varios de su talento; prendas de alto valor, cuyo actual paradero se desconoce casi por completo³⁵.

Brandão era poseedor de una gran fortuna y con ella pretendió mostrar a la sociedad flamenca el prestigio europeo que rodeaba a la corte portuguesa. No se consideraba sólo el representante comercial de don Manuel I, sino también el embajador permanente de un país que había abierto al Viejo Continente las rutas mercantiles del mundo oriental. Más que un almacén para la venta de productos exóticos, la factoría de Amberes se volvió un lugar de encuentro de hombres de pensamiento y de artistas, para intercambio de presentes y de ideas³⁶. El cargo de factor era desempeñado con el fausto que la realeza imponía en las recepciones que Brandão ofrecía en nombre de su monarca, y que se traducían en manifestaciones de prestigio para la nación portuguesa. A él le tocó recibir, en 1519, el collar de la Orden del Toisón de Oro que el emperador Carlos V, ya investido como rey Carlos I de España, envió a don Manuel I cuando éste se casó con la princesa doña Leonor de Austria, hermana del rey español. Pero el brillo social que João Brandão proporcionó a la factoría de Flandes afectó gravemente al Tesoro portugués, hasta el punto de que don João III decidió limitar los gastos de representación del emporio luso en Amberes y, en 1548, su cierre³⁷.

Un cosmopolita portugués: Damião de Góis

Ligada a la factoría de Amberes se encuentra la figura de Damião de Góis, funcionario regio, escritor y viajero que marcó la cultura portuguesa de la época en los dominios de la historiografia, del ensayo y de la música. Fue un nexo de unión entre Portugal y la Europa culta, por lo que Marcel Bataillon lo considera el símbolo luso del cosmopolitismo del Renacimiento³⁸. Como amigo y correspondiente de Erasmo, fue también un adepto del humanismo cristiano y, como bien observa Pina Martins, un mensajero de los ideales del pacifismo entre todos los hombres, pueblos y razas³⁹. Ningún otro autor portugués alcanzó en el siglo XVI la resonancia europea que el nombre de Damião de Góis supo granjearse, en ello concurrieron los vínculos epistolares o afectivos que mantuvo con grandes figuras del pensamiento, como es el caso de Erasmo, Lutero y Melanchthon, de altos dignatarios de la Iglesia romana, como los cardenales Pietro Bembo y Sadoleto, y de artistas de renombre

como Dürer y Holbein. Pero a la aureola que envuelve su figura no contribuyeron menos las circunstancias dramáticas que marcaron el final de su vida⁴⁰. Su vida y obra han suscitado una extensa y valiosa bibliografía que hoy permite conocer las líneas rectoras de su existencia⁴¹.

Natural de Alenquer, donde debe de haber nacido en octubre de 1502, pertenecía a una rama de la nobleza rural con servicios notables a la Corona. Fue educado en palacio, gozando de estatuto de «morador» y es mencionado en el año 1518 como mozo de cámara. Góis pertenecía a la misma generación del rey don João III, si no fue incluso uno de los compañeros de su privanza. Tal hecho explicaría que al subir al trono, en diciembre de 1521, el monarca lo haya nombrado para la factoría de Flandes, donde dos años después ya se registra su presencia. Es de creer que ejercía funciones de secretario, lo que le permitió establecer buenos contactos con los medios intelectuales y mercantiles. Su posición en la factoría llegó a ser más importante en 1526, cuando Rui Fernández de Almada asumió la dirección de la representación comercial portuguesa⁴². Damião de Góis comenzó entonces a ejercer funciones consulares y, en tal sentido, suscribía las cartas dirigidas a don João III. Sus dotes personales y el conocimiento que tenía del dialecto flamenco han de haber contribuido a su ascenso como funcionario regio, por lo que no tardaría en ser nombrado para misiones del fuero diplomático⁴³.

Fue así como, en 1529, se dirigió al Báltico para establecer contacto con los mercaderes de Danzig⁴⁴. De allí pasó al reino de Lituania, lo que le permitió más tarde escribir una descripción de Laponia y de los usos y costumbres de sus habitantes, que consideraba dignos de ser bañados por la luz de Cristo⁴⁵. A su regreso visitó Poznan, donde negoció con algunos mercaderes polacos la introducción de las especias de Oriente. Refieren sus biógrafos que se desplazó entonces a la corte de Cracovia y allí dio a probar muestras de azúcar, que fue por todos apreciado⁴⁶. En 1531 Damião de Góis cumplió una nueva misión comercial, esta vez en el reino de Dinamarca, y tomó al regreso el camino del Báltico y siguió hacia Lübeck y Wittenberg. En esta ciudad se entrevistó con Lutero y Melanchthon, lo que constituyó materia acusatoria, treinta y cinco años después, en el proceso que le inició el Santo Oficio⁴⁷. Con los dos jefes protestantes siguió carteándose, discutiendo puntos doctrinales en materia de fe y procurando así comprender los aspectos de la querella que separaba a los luteranos de los católicos⁴⁸.

En 1533 estaba de regreso en Portugal. Por conocer la experiencia de Góis en los asuntos del comercio atlántico, el rey don João III lo había invitado como tesorero de la Casa de la India. Pero la honra no lo satisfizo por sentir que estaba incompleta su formación de humanista. Consigue entonces que el monarca lo deje estudiar

en Italia, lo que lo hace volver a Flandes y, a principios de 1534, ir hacia Basilea, donde durante medio año vivió en compañía de Erasmo⁴⁹. Realizada así una de las grandes aspiraciones de su vida, por la atracción que el príncipe de los humanistas ejercía desde hacía mucho en el pensamiento de Góis. De tal manera captó esa influencia que llegó a merecer el calificativo de «Erasmo portugués» por parte de sus sucesores. No hay duda de que Damião de Góis fue, entre los hombres de letras portugueses, el que mejor se identificó con las líneas básicas de la doctrina erasmista: el anhelo de un cristianismo fiel a las raíces históricas; la práctica de la tolerancia como lema de la convivencia entre los hombres; y el pacifismo como ideal abierto a todos los pueblos que aceptaban la autoridad de la Iglesia⁵⁰.

Góis pasa después a Italia y estudia derecho y humanidades, durante cuatro años, en la Universidad de Padua. Aprovecha las vacaciones para viajar a Roma, Florencia, Venecia y otras tierras, a fin de conocer los fulgores literarios y artísticos del Renacimiento italiano. Convive entonces con figuras notables de la Curia romana, como los cardenales Bembo, Sadoleto y Pole, todos ellos imbuidos del más puro espíritu del humanismo cristiano. En uno de sus viajes pasa por Ginebra y llega a Estrasburgo, puntos neurálgicos de la reforma protestante. Se cree también que viajó hasta Nuremberg. Pero el fallecimiento de Erasmo, ocurrido en Basilea el 11 de julio de 1536, sume a Damião de Góis en una profunda tristeza, como se comprueba en su carta a Amerbach: «Siento tanta pena como si fuese uno de mis parientes más próximos»⁵¹. A comienzos de 1538 el humanista portugués volvía a Flandes con tres objetivos concretos: casarse con la holandesa Joana Van Hargen; inscribirse como alumno de la Universidad de Lovaina y dar a la imprenta los primeros trabajos de su autoría⁵².

Bordeando los 40 años, Damião de Góis podía así completar la formación humanística que le sería necesaria a su regreso a Portugal. Los tres años que median entre 1539 y 1542 son consagrados a la nueva familia y a los estudios en el ambiente estudiantil de Lovaina. Publica entonces una serie de opúsculos reveladores de un elegante dominio del latín: en 1539 los Commentarii rerum gestarum in India y, al año siguiente, el Fides, religio moresque, Aethioporum sub Imperio Preciosi Joanni. De ese período son también la descripción de la Península Ibérica, seguida de la respuesta Pro Hispania adversus Munsterio defensio, así como la Deploratio Lappianae gentis, pequeña narración sobre la vida de los habitantes de Laponia, que le fuera dado conocer en ocasión del viaje de 1529-1530 a Lituania. Corresponde mencionar también el opúsculo sobre el cerco de Diu en 1536, *Diensis* nobilissimae Carmaniaeseu Cambaiae urbis oppugnatio, que le permitió elogiar el heroísmo de los portugueses en la defensa del Estado de la India⁵³. Redactados en la línea de un puro humanismo, los opúsculos de Damião de Góis pronto llamaron la atención de los medios cultos de Flandes hacia el talento del escritor que así daba muestras de su bagaje intelectual.

La situación familiar que lo ataba para siempre a Lovaina acabó alterándose con el ataque del ejército francés a esa ciudad. Góis cayó prisionero, fue llevado a la Picardía y consiguió su libertad gracias a la diligente intervención del rey de Portugal. ¿Qué hacer en tan difíciles circunstancias: permanecer en Lovaina, donde las doctrinas de Erasmo eran sospechosas de heterodoxia, no escapando sus discípulos a tal condena? ¿O regresar con su esposa y sus tres hijos a Lisboa, en busca de condiciones más pacíficas para su trabajo, huyendo así de un Flandes ensangrentado por las guerras de religión? En 1545 llegaba con su familia a Portugal y tres años después era nombrado archivero mayor de la Torre do Tombo. Se entregó enseguida a la composición de las *Crónicas* del príncipe don João, después rey don João II, y de don Manuel I. Sin embargo, no estuvo exenta de inquietudes esa etapa de su vida, porque el Santo Oficio lo acusó y sometió a juicio. Sus últimos años adquirieron dimensiones dramáticas y murió en Alenquer el 30 de enero de 1574⁵⁴.

NOTAS

- 1 Véanse las ponencias del primer coloquio luso-español de Historia Ultramarina, en la obra *El Tratado de Tordesillas y su pro- yección*, tomos I-II, Valladolid 1973.
- 2 *Idem, ibidem,* presentación del tomo I, pp. 7-8. También Armando Cortesão, *Don João II e o Tratado de Tordesilhas*, tomo I, pp. 93-102.
- 3 Luis Suárez Fernández, *Los Reyes Católicos. La expansión de la fe*, Rialp, Madrid 1990, pp. 229 y ss.
- 4 Manuela Rosa Mendonça de Matos Fernandes, *Don João II. Um Percurso Humano e Político nas Origens da Modernidade em Portugal*, Lisboa 1991.
- 5 F. Paulino Castañeda, «El Tratado de Alcaçobas y su interpretación hasta la negociación del Tratado de Tordesillas», en El Tratado de Tordesillas y su proyección, op. cit., tomo I, pp. 103-108.
- 6 António de la Torre y Luis Suárez Fernández, *Documentos referentes a las relaciones con Portugal durante el reinado de los Reyes Católicos*, vol. III, Barcelona, 1951. J. Veríssimo Serrão, *Itinerários del-Rei don João II (1481-1495)*, Lisboa 1991.
- 7 Véase el texto português en Ramos Coelho, *Alguns Documentos do Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, Lisboa 1892, pp. 69-80, y el coméntario de Joaquim Bensaúde, «Estudos sobre don João», en *Anais da Academia Portuguesa da História*, II^a série, vol. I (1946), Lisboa, pp. 229-254.
- 8 Julio Valdeón Baruque, Juan Pérez de Tudela, Ángel Losada, Manuel Lucena Salmoral, etc.
- 9 Armando Cortesão, Luís de Albuquerque, A. Teixeira da Mota, Fernando Castelo-Branco, etc.
- 10 Las ratificaciones del Tratado se hicieron en Arévalo, el 2 de julio, y en Setúbal, el 5 de septiembre de 1494.
- 11 Véase *infra*, cap. III.
- 12 Fernando Castelo Branco, «O Tratado de Tordesilhas e o Brasil», en *El Tiatado de Tordesillas y su proyección,* tomo I, pp. 323-328.

- 13 Véase Joaquim VERÍSSIMO SERRÃO, *História de Portugal*, vol. III, «O Século de Ouro (1495-1580)», Lisboa 1979.
- 14 Joaquim VERÍSSIMO SERRÃO, «Bartolomeu Dias e o Descobrimento do Mundo Novo», en *A Essência e o Destino de Portugal,* Lisboa 1992, pp. 81-90.
- Luís ADÃO DA FONSECA, «Bartolomeu Dias e a génese da Modernidade»: *Descobrimentos, História e Cultura*, Oporto, 1988, pp. 49-56. Tiene interés la lectura de Sílvio LIMA, *Ensaios sobre a Esencia do Ensaio*, Coimbra 1942.
- 16 António Alberto Banha de Andrade, Mundos Novos do Mundo. Panorama da difusão, pela Europa, de notícias dos Descobrimentos Geográficos Portugueses, Lisboa 1972.
- 17 Como surge de los documento de la *Leitura Nova* (Arquivo Nacional da Torre do Tombo) del rey don Manuel I.
- 18 Joaquim Veríssimo Serrão, *Os Lusíadas y la Universalidad del Occidente*, Conferencia pronunciada en la Biblioteca Nacional de Madrid, 4 de diciembre de 1972, p. 8.
- 19 Baste con mencionar a Eugénio DO CANTO, Carta de El-Rei don Manuel para os Reis Católicos dando-lhes pare da descoberta da Índia, Lisboa 1906. Virgínia RAU y Eduardo BORGES NUNES, Carta de don Manuel I ao Rei de Aragão sobre a tomada de Goa, Lisboa 1968. Sobre otras cartas y folletos, véase A. A. BANHA DE ANDRADE, Mundos Novos do Mundo, pp. 267 y ss.
- 20 Pedro Soares Martínez, «A Neutralidade Portuguesa desde o século XVI» y Joaquim Veríssimo Serrão, «Comentário à Comunicação de Pedro Soares Martínez», en *Colóquio sobre Portugal e a Paz*, Academia das Ciências de Lisboa (1989), pp. 81-86 y 97-102.
- 21 Joaquim Veríssimo Serrão, ibidem, p. 99.
- Idem, Os Lusíadas y la Universalidad del Occidente, pp. 9-10.
- Charles-Martial DE WITTE, «Les Lettres Papales concernant l'Expansion portugaise au XVI^e siècle», en *Nouvelle Revue de Science Missionaire*, Immensee 1986.
- 24 GARCÍA DE RESENDE, *Crónica de don João II e Miscelânea*, con estudio de Joaquim VERÍSSIMO SERRÃO, Lisboa 1991, pp. 46 y 355.
- 25 A. DA SILVA REGO, *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente. India,* vols. I-XII, Lisboa 1947-1958. Artur Basílio de Sa, *Documentação para a História*, vols. I-VI, Lisboa 1954-1988.
- Véase, supra, cap. II, not. 127.
- 27 Joaquim Veríssimo Serrão, *História de Portugal*, vol. II (1415-1495), Lisboa 1977, pp. 293-297.
- 28 Renée DOEHAERD, Études Anversoises. Documents sur le commerce internacional á Anvers, tomo II, (1488-1510), Paris 1962, p. 7, nº 17.
- 29 J. A. Goris, Étude sur les Colonies Marchandes Méridionales (Portugais, Espagnols, Italiens) á Anvers, de 1488 à 1567, Louvain 1925, pp. 52 y ss.
- 30 A. Braamcamp Freire, «María Brandoa, a do Crisfal», en *Archivo Histórico Português*, vol. VI (1908), Lisboa, pp. 372 y ss.
- 31 *Idem, ibidem,* pp. 374-377.
- 32 Biografia de Tomé Lopes, pub. *idem, ibidem,* pp. 377-380.
- 33 *Idem, ibidem,* pp. 380-381.
- 34 Véase también Renée DOEHAERD, *Études Anversoises*, t. III (1490-1514), París 1962, p. 207, nº 3642; p. 233, nº 3813, *passim*.
- 35 A. Bramcamp Freire, «Maria Brandoa, a do Crisfal», en *Archivo Português*, vol. VI, p. 402.
- 36 Joaquim de Vasconcelos, *Albrecht Dürer e a su influencia* na Península, 2ª ed., Coimbra 1929.
- 37 Joaquim VERÍSSIMO SERRÃO, *História de Portugal*, vol. III (1495-1580), Lisboa 1978, pp. 329-331.

- 38 «Le Cosmopolitisme de Damião de Góis», en *Études sur le Portugal au Temps de l'Humanisme*, Coimbra 1952, pp. 149-196. Nueva edición, París 1974, pp. 121-154.
- 39 Humanismo e Erasmismo na Cultura Portuguesa do Século XVI. Estudo e Textos, París 1973, pp. 63-73.
- Guilherme J. C. Henriques, *Inéditos Goesianos*, vol. I, *Documentos*, II, *O Processo na Inquisição*, Lisboa 1898. Isaías da Rosa Pereira, «O Processo de Damião de Góis na Inquisição de Lisboa», en *Anais da Academia Portuguesa da História*, II^a série, vol. 23, t. I, 1975, Lisboa, pp. 119-156.
- Véase la más reciente bibliografía goesiana, pub. Amadeu TORRES, As Cartas Latinas de Damião de Góis, vol. I, Paris 1982, pp. 402-418. Una aproximación bibliográfica por Joaquim VERÍSSIMO SERRÃO: «Damião de Góis: o historiador», en Memórias da Academia das Ciências de Lisboa. Classe de Letras, t. XVII, 1976, pp. 207-281. Una obra fundamental es la de Francisco Leite de Faria, Estudos Bibliográficos sobre Damião de Góis e a sua Época, Lisboa 1977.
- 42 Véase supra, cap. III, nota 210.
- 43 Una noticia genealógica comenta que «sirvió en las partes de Alemania, Flandes, Brabante y Holanda en negocios de mucha importancia, adonde fue tan quisto y aceptado que lo tenían todos por su natural». Véase Joaquim Veríssimo Serrão, «Góis, Damião de», en *Dicionário de História de Portugal*, dir. Joel Serrão, vol. III, Lisboa 1966, pp. 347-349.
- 44 A. H. DE OLIVEIRA MARQUES, «Damião de Góis e os Mercadores de Dantzig», Arquivos de Bibliografia Portuguesa, año 4, n^{os} 15-16 (1958), Coimbra, pp. 133-163.
- 45 «Descrição da Lapónia», pub. Damião de Góis, *Opúsculos História*, trad. portuguesa de Dias de Carvalho y prefacio de Câmara Reis, Oporto 1945, pp. 203-212.
- Véase la obra fundamental de Elizabeth FEIST HIRCH, Damião de Góis. The life and Thought of a Portuguese Hmanist (1502-1574), La Haye 1967, así como el excelente studio de Jean Aubin, «Damião de Góis et l'Archevêque d'Upsal» en Damião de Góis. Humaniste Européen. Études présentées para José V. de Pina Martins, Braga 1982, pp. 245-300. Sobre la Polonia de la época, Ambroise Jobert, De Luther à Mohila. La Pologne dans la crise de la Chrétienté. 1517-1648, París 1974.
- 47 Estudio importante sobre la materia: Jean-Claude Mar-GOLLIN, «Damião de Góis et Erasme de Rotterdam», en *Damião* de Góis. Humaniste Européen, pp. 17-54.
- 48 Jean-Claude MARGOLLIN, ibidem, pp. 32-33. Amadeu TORRES, Noese e crítica na Epistolografia Latina Goisiana, vol. I, «As Cartas Latinas de Damião de Góis», Paris 1982.
- 49 Albin E. Beau, AS Relações Germânicas do Humanismo de Damião de Góis, Coimbra, 1941. Luís de Matos, «Das Relações entre Erasmo e os Portugueses», en Boletim Internacional de Bibliografia Luso-Brasileira, vol. IV, nº 2 (1963), Lisboa, pp. 241-251.
- 50 José V. de Pina Martins, «Damião de Góis e o Pacifismo Erasmiano», en *Humanismo e Erasmismo na Cultura Portuguesa do Século XVI*, Paris, 1973, pp. 63-73.
- 61 «Carta a Bonifácio Amebarch, Pádua, 31 de agosto de 1536», pub. Amadeu Torres, *Noese e Crítica na Epistolografia Latina Goesiana*, vol. I, pp. 289-291.
- 52 Jean-Claude MARGOLLIN, Damião de Góis et Erasme de Rotterdam, estudio citado, pp. 33-34.
- 53 Véase Francisco Leite de Faria, Estúdios Bibliográficos sobre Damião de Góis e a sua Época, Lisboa 1977.
- 54 Joaquim Veríssimo Serrão, *A Historiografia Portuguesa*, vol. I, Lisboa, 1972, pp. 161-175. Guilherme Henriques, *Inéditos Goesianos*, vol. I, «Documentos», Lisboa 1896.

L A C R Í T I C A



UNA CRÍTICA DE LA FACULTAD ANTOLÓGICA: SÉCULO DE OURO. ANTOLOGIA CRÍTICA DA POESIA PORTUGUESA DO SÉCULO XX¹

Osvaldo Manuel Silvestre Pedro Serra

l libro, publicado a finales de 2002 por las editoriales Cotovia y Angelus Novus, con el apoyo de Coimbra, Capital de la Cultura Nacional 2003, se titula Século de Ouro, pero no solamente, ya que la propia naturaleza del título (un topos retórico en el dominio de la periodización literaria) pide el esclarecimiento facilitado por el subtítulo: Antologia Crítica da Poesia Portuguesa do século XX. Empecemos por aquí: ¿qué antología es ésta que se define como «crítica»?

Para empezar, se trata de una antología de la poesía portuguesa del siglo XX, la primera producida fuera ya de los límites temporales del siglo y seguramente la más ambiciosa que sobre la poesía portuguesa del siglo pasado ha sido elaborada hasta el momento. Sin embargo, no es *una antología más*, ya que la propia forma de la antología acaba por ser «criticada» por el programa y funcionamiento de la obra. ¿De qué modo? Es lo que a continuación explicitamos.

En una descripción mínima, el libro consiste en un conjunto de 73 poemas del siglo xx acompañados de igual número de lecturas de esos poemas. El libro incluye, pues, en su resultado final, tanto los 73 poemas seleccionados como los 73 ensayos escritos sobre ellos². El número 73 no reviste aquí propósitos pitagóricos. En un principio, por cierto, el número no era ése y sí 87, pues tal fue el número al que los organizadores llegaron cuando elaboraron una lista de personas invitadas a participar en esta obra. Significa esto que entre renuncias iniciales, abandonos a medio camino o (admitámoslo) eventuales y banales problemas de comunicación, se llegó al número aleatorio de 73 colaboradores.

En este punto convendrá esclarecer que, para participar en el proyecto, los organizadores seleccionaron un amplio panel de personalidades, de acuerdo con los siguientes criterios: 1) personas con obra consolidada en la crítica literaria y, más específicamente, en la crítica de la poesía portuguesa del período en cuestión; 2) críticos jóvenes, con obras emergentes, cuyas voces es necesario escuchar en un momento de transición y, por eso también, de balance; 3) críticos portugueses que residen y trabajan en Portugal o en el extranjero, así como lusitanistas dispersos por el mundo; 4) poetas a quien se propuso que, momentáneamente, «pasasen al otro lado», practicando, por una vez y sin que sirva de precedente, la crítica de los textos que más les han marcado.

Como en todo lo que tenga que ver con opciones, los organizadores no tienen dudas de que su lista de nombres seleccionados es eventualmente discutible; sin embargo, están igualmente seguros de que eventuales reservas o críticas a la lista de nombres no podrán ser más que puntuales, ya que ha sido preocupación suya elaborar una lista de naturaleza consensual. Por muchas razones, pero esencialmente por una que más adelante desarrollamos: los organizadores han pensado desde el inicio este libro como una obra sin autor o, por lo menos, sin un centro de autoridad «interpretativa», principio que desearon operativo inmediatamente a partir del momento inicial de la invitación de los colaboradores. La función de los organizadores se ha limitado así, muy deliberadamente, a la producción de un dispositivo global (una idea o «concepto»), dispositivo a ser explotado y puesto en práctica por los colaboradores, los verdaderos autores de una obra que en cierto sentido pluraliza hasta la pulverización la propia figura del Autor, tanto más que estos autores se colocan aquí *al servicio* de los autores de la poesía portuguesa del siglo XX, en una especie de entrada sucesiva en escena, y en rigor interminable, de autores-personajes. Pues, en realidad, ¿quién da entrada a quién? ¿Los ensayistas a los poetas o éstos a aquéllos? ¿Los ensayistas a la tradición crítica que integran o a la inversa?

Sea como fuere, el mencionado dispositivo consistió en proponer a los colaboradores que, en una primera fase, indicasen 3 títulos del corpus de la poesía portuguesa del siglo xx. Recibidas esas opciones, los organizadores las analizaron cuidadosamente, atendiendo a algunos modestos principios organizativos: 1) el carácter deseablemente representativo de la antología: así, entre concentrar las opciones en 7 u 8 poetas (lo que, no siendo enteramente posible en virtud de la variedad de opciones de los colaboradores, podría venir a ser el modelo reconocible en la obra, ya que, para dar apenas un ejemplo, Fernando Pessoa, sólo él, concentró un número significativo de opciones) y ampliarlas a un panorama representativo de las varias tendencias del siglo, se ha optado por esta última solución; 2) la necesidad de traducir, de algún modo, la concentración de opciones en ciertos autores, atribuyéndoles más de un poema, dentro de un principio moderadamente estadístico y razonablemente homogéneo en su aplicación a todos los casos; 3) la necesidad de evitar repeticiones de poemas, lo que ha conducido varias veces a los organizadores a escoger uno de los 3 poemas indicados por cada colaborador, sin respetar la jerarquía propuesta, posibilidad de hecho prevista desde el inicio y comunicada a los colaboradores en la carta en que el proyecto les fue presentado.

Asignados entonces los poemas a los colaboradores, en un a veces delicado análisis de cruces y superposiciones, se llegó a la crucial segunda fase en la cual los colaboradores deberían elaborar un ensayo sobre el poema por ellos escogido. Ese comentario debería ser de naturaleza no-historicista, ya que Século de Ouro fue desde el inicio pensado como una obra que prescindiría de las limitaciones no siempre productivas de una perspectiva histórico-literaria. El siglo —el siglo xx, el siglo de oro— fue el operador elegido para esta tentativa de reflexión sobre las formas por las cuales la experiencia de la simultaneidad del pasado, que es la de todos los lectores, puede tener impacto sobre nuestra ordenación, aleatoria, indeterminada, eternamente in fieri, de los textos que constituyen ese mismo pasado (los organizadores asumieron el principio eliotiano de que, desde el punto de vista de una fenomenología de la lectura, el pasado es «un orden simultáneo»). La idea era, pues, extraer todas las consecuencias interpretativas, en el sentido más amplio, de las palabras de (por ejemplo) Theodor Lessing: «No hay progreso ni regreso. No hay inicio ni fin. No existen eras, y no existe la Historia». ¿Y que figura más rigurosamente poshistórica que la de un Siglo de Oro?

Digamos entonces que a los ensayistas contactados³ cupo la responsabilidad de la opción de los poemas

a comentar, siendo éstos después «escogidos» por los organizadores de acuerdo con los principios explicitados más arriba. A su vez, la secuencia que los distribuye en el volumen fue decidida por los organizadores en un momento ulterior. Esa secuencia, sin embargo, y es ésa una de las diferencias de *Século de Ouro*, no es propiamente de orden histórico, es más propiamente resultado de la intención de producir un macro-texto, tan amplio y, en el límite, ilimitable, cuanto lo es la figura metafórica que sostiene el proyecto: la del siglo que es y no es el nuestro, que es y no es nuestro, en la medida en que nacemos y morimos dentro y fuera de él, o demasiado en los bordes internos de su *mare nostrum*.

El volumen incluye, al final, distintos tipos de índices, para permitir al lector escoger su camino y su red de lectura, centrándose o en la antología poética o en los ensayos. Punto decisivo, ya mencionado arriba, los poemas no se suceden según un orden cronológico, pero sí de acuerdo con una disposición aleatoria. Es decir, aunque sea posible leer en él la historia de la poesía portuguesa del siglo XX, no ha sido intención de los organizadores producir un volumen de Historia Literaria o que de algún modo contribuyese a esa disciplina. Muy al contrario, con Século de Ouro. Antologia Crítica da Poesia Portuguesa do Século xx se ha pretendido producir un libro en que la poesía acontece en el cruce del texto y de su exégesis. La indiscutible riqueza y pluralidad de las poéticas del siglo oficialmente terminado es concomitante de un también plural modo de mirar —de constituir, de usar— el objeto cultural que es un poema. Ello justifica las reglas del juego propuestas: predominio de la close reading, reducción drástica del aparato erudito, lectura breve y (deseablemente) intensa. Por otras palabras, apropiación: del propio texto, del texto propio, yo (?) propio.

No podemos descartar la hipótesis de que, en un futuro no muy lejano, cualquier programa informático de generación de texto venga a producir una obra cuyo material inscrito coincida ad litteram con Século de Ouro. Antologia Crítica da Poesia Portuguesa do Século xx. Es además posible imaginar que la producción aleatoria del discurso que acabase por coincidir con este volumen no fuese resultado de ninguna demanda —i. e. no fuese un fin buscado— y que ocurriese ignorando del todo la existencia de Século de Ouro. Antologia Crítica da Poesia Portuguesa do Século xx. Comparado con los condicionamientos materiales de otros momentos históricos, podemos especular que el actual habrá aumentado el Índice de coincidencias, y ellas tal vez vengan a conocer una ocurrencia exponencial y consecuente trivialización. El hecho de que sepamos que las coincidencias van a continuar ocurriendo, sin embargo, no nos autoriza a sacar ninguna moral de la historia. La posibilidad de las coincidencias es justamente lo contrario: lo poco moral que es la historia. No obstante, no hay como obviar tampoco la contumacia de la moralización de las coincidencias, oscilando entre el Cálculo y el Acaso, Dios y el Juego de Dados.

Este libro se dispone a ofrecer un máximo de resistencia a ese horizonte previsible, no tan poco plausible

cuando pensamos que existen ya programas informáticos que generan novelas o poemas. El volume<mark>n se</mark> vale, en este sentido, y para provecho propio, de la astucia extraña que encarna una dispositio aleatoria de los poemas. Hay que esclarecer, pues, que la concatenación de los poemas seleccionados fue generada por un programa informático. No resultó, pues, ni de la acción de los organizadores, ni de la que pudiese ser impuesta por una racionalidad histórico-literaria (cronológica u otra), ni de una ordenación pensada a partir de una eventual sucesión mediante algún criterio de los ensayistas participantes. Este hecho, por de pronto, vacía la dramaticidad putativa de esa futura moral de la historia. Lo aleatorio repetiría, repetirá, lo aleatorio. Este recurso <mark>a la</mark> Máquina, sin embargo, en los tiempos que corren, no es suficiente para acercar este volumen, que hace antología de la ficción poética, a la ficción científica. La computadora, por su «natural» domesticidad, no llega a representar un alter ego nuestro. Século de Ouro, por otra parte, es el resultado de la imbricación de ese artilugio high-tech con la más pobre tecnología que es el «libro».

El momento creativo de la concatenación de los poemas —tradicionalmente corolario de un juicio «estético» o «histórico»— fue así delegado a una computadora que generó 10 series aleatorias. De esta forma, se ha prescindido del elemento subjetivo, e<mark>l que opera tanto en</mark> las antologías de *autor* como en l<mark>as antologías que se</mark> organizan enfatizando la razón «histórica». A través de un muy sencillo programa informático, se obtuvo el orden con que se disponen los poemas en *Século de Ouro*: las secuencias aleatorias sin repetición de números enteros entre 1 y n, fueron obtenidas a través de la búsqueda de *n* números reales aleatorios entre 0 y 1, seguida de la respectiva ordenación por orden creciente o decreciente. Las combinaciones aleatorias generadas consistieron simplemente en la serie de posiciones tomadas en la primera lista por los números aleatorios reordenados⁴.

He aquí, pues, el conjunto de series aleatorias obtenidas. La serie D, también fruto «del acaso», fue la que acabó por determinar la colocación de los poemas en el libro. El mismo programa informático escogió, del 1 al 10, el número 4, que corresponde precisamente a la serie D:

A	В	C	D	E	F	G	Н	Ι	J
57	16	69	36	17	42	38	24	61	65
71	52	43	63	55	64	55	73	47	2
39	3	12	24	20	24	57	35	35	69
10	50	8	41	1	71	51	31	30	51
16	23	55	22	29	45	5	71	38	18
30	30	46	68	49	73	59	5	70	14
52	11	44	7	3	13	29	16	23	15
35	38	38	67	54	33	2	6	48	28
45	39	9	48	46	5	25	72	6	9
47	53	52	56	47	12	3	58	40	59
50	10	58	10	15	55	65	12	53	56
27	28	70	17	52	18	17	70	8	66
41	55	11	32	40	46	13	18	62	26

A	В	C	D	E	F	G	Н	I	J
32	44	19	3	66	26	53	61	14	60
62	24	26	58	73	16	37	54	69	8
28 12	47 35	54 15	71 73	8 31	15 29	1 64	68 9	42 43	33 12
56	18	63	2	56	61	68	48	43 44	36
55	56	47	$\tilde{60}$	10	10	72	37	18	3
21	64	4	9	32	36	31	40	5	35
19	67	13	11	53	17	7	57	33	34
34 58	22 13	27 39	38 35	33 44	58 63	34 24	46 28	64 16	45 49
61	26	73	46	42	30	11	45	3	7
17	17	34	59	70	27	30	39	26	6
15	15	60	8	38	56	27	55	63	43
51	21 63	18 56	4 54	60 13	1	14 23	44 32	59 17	71 55
48 69	43	68	13	12	14 8	39	32 15	17 19	13
36	31	20	21	64	35	61	50	13	70
63	57	50	31	35	47	26	13	66	73
31	72	45	47	14	67	54	30	11	1
$\begin{array}{c} 6 \\ 54 \end{array}$	71 45	62 36	53 34	27 4	11 66	40 52	$\frac{64}{4}$	25 27	20 24
60	14	67	19	61	21	28	19	46	64
53	48	25	25	69	7	69	69	7	16
3	58	61	18	26	39	58	67	21	23
33	5	31	39	51	51	63	62	68	47
8 43	49 66	5 57	57 33	68 71	70 6	71 43	22 59	39 71	38 29
38	59	16	28	36	19	45	10	36	10
25	27	37	6	67	37	9	51	24	63
72	68	40	61	7	40	36	29	9	44
46	2	29	51	25	54	62	20	15	32
14 49	42 37	6 23	14 50	30 5	60 57	21 32	52 8	60 65	$\begin{array}{c} 54 \\ 62 \end{array}$
4	60	72	43	28	49	10	41	20	21
20	61	30	65	19	25	73	47	51	39
22	46	48	29	28	50	35	42	49	53
64 23	8	3 22	72 69	6 39	3 65	66 8	60 49	45 22	17 4
24	65	35	1	48	48	67	33	34	25
66	29	7	16	9	41	49	53	57	72
59	12	33	12	59	32	60	63	54	5
2 7	7	24	40	11	59	6 70	66	37	22
18	51 54	28 2	44 64	58 2	20 23	48	3 23	32 1	48 11
29	34	$\tilde{14}$	70	22	2	4	21	52	57
42	69	51	15	23	34	56	14	12	46
44	33	71	37	45	72	15	36	56	68
68 65	32 4	53 10	55 42	43 63	53 22	50 33	43 11	2 4	31 40
37	40	59	5	41	43	12	26	29	42
1	6	41	27	24	52	19	1	67	30
70	36	1	45	72	31	44	65	31	61
13	25	32	20	34	4	42	56	41	27
73 40	20 70	17 66	49 26	57 16	44 68	22 47	17 7	55 58	37 52
5	9	42	30	37	28	20	34	73	50
11	41	65	62	18	9	46	25	72	58
9	62	21	23	50	38	18	2	28	67
26 67	19 73	49 64	66 52	65 62	62 69	16 41	27 38	50 10	19 41
U/	13	04	JL	UΖ	บช	41	30	ΤÜ	41

Por otro lado, una segunda lista ordenó previamente los poemas de 1 a 73, por orden creciente, en función del nombre del autor (alfabetizado por el apellido) y, en el caso de los poetas con más de un poema, tomando como segundo criterio el título del poema, también ordenado alfabéticamente. Esta segunda lista fue, por fin, proyectada sobre la serie D. A título de ejemplo, véanse los cinco primeros poemas del volumen:

36. Lima, Ângelo de: «[Pára-me de repente el pensamento...]»;

63. Régio, José: «Libertação»;

24. Faria, Daniel: «[Escrevo del lado más invisível de las imagens]»;

41. Mourão-Ferreira, David: «Sextina III o Canção del próprio canto»;

22. Cinatti, Ruy: «Primeiro Septeto».

Un lector eventualmente filólogo podrá cotejar ambas listas, sin sacar, claro, especial provecho del *rigor* del cruce. La fidelidad a este programa subraya solamente cuánto la secuencia ha sido determinada por un puro acaso. Sin embargo, si en la correspondencia entre la serie aleatoria y la lista alfabetizada encontrara algo como un *error*, la serialización que ese filólogo casual propusiese como la consecuente con los términos del cruce sería tan legítima, en una hipotética futura reedición, como la que ahora ha recibido el *imprimatur*: «Toute pensée émet un coup de dés».

Optar por la «neutralidad» de la Máquina (*Deus* ex machina, mejor dicho) —a pesar de que seamos conscientes de que las máquinas no son tan neutras que no nos impongan sus necesidades, por lo que son precisamente «ideología»— ha visado plasmar en la antología finalmente sintagmatizada la convicción de que esta o cualquier otra sucesión poemática del siglo no puede perfilarse como una entelequia suya. Se prescinde de esta retórica olvidada de sí misma, tan al gusto por otra parte de las producciones culturales finiseculares o del tránsito entre centurias. El desafío ha sido el de, en este sentido, desarraigar la antología de cualquier semblante escatológico. Esto, evidentemente, no deslegitimando la importancia de pensar el devenir de la poesía portuguesa del intervalo temporal 1900-2000. Proveer a esa historización es exactamente lo opuesto a imponerle una Historia.

La producción de este artilugio antológico, el núcleo central de este libro, desvinculado de la intervención del factor humano en sus resultados prácticos, ¿no es un análogo posible para la ficción de un Arte autónomo? La Máquina cumpliría, así, la vocación demasiado humana de lo humano, agotando todo el pathos que se le viene agregando. De algún modo, la serie aleatoria provee a la poeticidad de esta poesía, no diluyéndola en un proceso que hiciera de ella una Historia. Emanciparla de esa Historia procesual es prescindir de fecharla, haciendo que todo lo que en ella fue posible se volviera necesario. Estos y otros poemas aquí reunidos son escritura que fue abriendo posibles, mucha de esta y de otra poesía no

incluida se ha ido haciendo declaradamente *contra* la necesidad. Tal vez incluso la mejor de ella haya sido aquella que, de una forma u otra, ha asumido e hizo suya la conciencia de la poca necesidad de la Poesía. Digamos que *Século de Ouro* no cree especialmente que eso a que llamamos Poesía acabe por coincidir consigo mismo por una Historia suya. Propone, antes, la Poesía como esa eterna separación de una Historia abierta, sin orígenes ni fines.

Una antología, bien pensado, es una forma que integra la tensión entre una escritura totalizadora de la Historia y la imposibilidad de objetivarla. En la imposibilidad de una escritura autoconsciente de la historia literaria, esa escritura sólo opera por antología, quedando siempre más acá o más allá de lo historiable. Argumentamos pues que, prescindiendo de una acción «autoral» trascendente, esta antología se perfila como antiantológica. Es este trabajo negativo —este resistirse a sí misma como *mani*fest destiny— lo que hace de Século de Ouro un tropo de la historicidad de la poesía y de la lectura de poesía. En cierto sentido, la forma antológica fue perfeccionada. Su design multiplica las posibilidades de la antología, de otras antologías y del gesto antológico: la antología del «sublime poético» es también el sublime (puede haber quien diga: poético) de la antología, nunca haciéndose presente, no sirviendo de consuelo ni reuniéndonos bajo un sensus communis aestheticus.

Es muy posible que, leída sintagmáticamente, la serie aleatoria permita relacionar lo que, por el automatismo del hábito, no lo fuese. Más allá, una vez más, de lo *poética* que es esta relación, conviene no olvidar que la generación de la serie aleatoria podría haber acabado por escribir derecho por líneas torcidas. Es lo que ha ocurrido, no olvidando la metaforicidad de un tal reconocimiento, por lo menos en el caso del poema que ocupa el primer lugar de la antología —«[Pára-me de repente el pensamento...]», de Angelo de Lima—, aquel que es cronológicamente anterior a todos los demás, pero que no por esa razón ha sido situado de modo menos aleatorio, ni lo es menos por otra parte. Supongamos incluso que la serie aleatoria hubiera, por puro acaso, coincidido con la seriación cronológica: sería igualmente no-lineal⁵.

Esto, como veremos, tiene consecuencias en lo que atañe a la forma como es «libro» este *Século de Ouro* y al modo de interpelar el «lector». Manipulando o siendo operador de la configuración del sintagma antológico, el «lector» es la condición de la metaforicidad del siglo, de la no exactitud exacta de un *Siglo de Oro*. Que no es dado como *proceso* acabado y sí como desorganización abierta a múltiples desorganizaciones. No se trata, pues, de sugerir la despolitización de la lectura del siglo, bien al contrario. *Século de Ouro* se propone como *matrix* material de una política de múltiples lecturas del siglo. La lectura es política en la actualización de esos múltiples actos de lectura. El lector será operador en un espacio aleatorio, ejerciendo lectura(s) del siglo que lo seculariza(n) como te(le)ología.

La concatenación aleatoria de los poemas pretende, pues, interpelar a un lector que se mueva también al azar. El núcleo del libro —poemas y respectivos comen-– se pretende que tenga una entrada múltiple. Podrá empezarse en cualquier punto, encadenando los pares poemas / comentarios a discreción. Cada lector, en este sentido, podrá hacer su libro o, quizás mejor, sus libros; resultando que cada uno de esos libros de cada lector puede estimular la ilusión de posesión personal e intransmisible de Século de Ouro. Damos, así, trabajo al futuro, conscientes de lo poco humano que es un futuro de lectura, como Raymond Queneau y sus 10¹⁴ sonetos, votados a 200 millones de años de lectura, cabalmente demuestran⁶. El hipotético programa informático tendrá que producir todos y cada uno de estos libros pues, como decía Borges, basta con que un libro sea posible para que exista⁷. Tal es posible y acabará por ocurrir, pero la antología aplaza esa coincidencia necesaria.

Es este modo de ser antología lo que permite a Século de Ouro resistir a la forma totalizadora que es el «libro». Por de pronto porque como libro antológico no acaba de coincidir consigo mismo. La concatenación aleatoria abre el libro a un modo de consulta con entradas múltiples. Es verdad que el protocolo de la paginación numérica orienta una linealidad en el uso del volumen: es un rastro ortopédico del objeto cultural que el libro es y que no dejará de ser. Sin embargo, el destino de un lector que se obligue a la consulta lineal lo subordina precisamente a las implicaciones de lo aleatorio. De ahí que, en este sentido, Século de Ouro haga equivaler la consulta lineal a una consulta no lineal. Es también en el marco de esta nivelación productiva que debemos entender el modo de usar los índices finales, autónomos entre sí y en relación con el núcleo antológico, pero absorbidos por las posibilidades abiertas por este último.

Más que un libro «arborescente» o «radicular», el que se propone es un modelo «rizomático»⁸. De la misma forma que no sería posible reducir los modos de leer de los ensayistas a una lengua crítica común, del mismo modo que de los poemas contenidos en él no se hace imagen estática del siglo, tampoco qua «libro» Século de Ouro cede a la genealogía. Ni siquiera se ofrece como el «libro fasciculado» de la Modernidad que, ya sin una raíz, es aún posible como Uno en el pasado o en el futuro. Transportando una historia literaria menos-que-uno, es también como medio de transporte que (se) territorializa y (se) desterritorializa, sustrayéndose siempre a la stasis de ser calco de sí mismo. Con Deleuze y Guattari, el modelo propuesto es el de un «mapa» de itinerarios posibles. Por esa razón es un libro de entrada(s) múltiple(s): el lector, nunca una función idealizada (que simplemente Século de Ouro no ha previsto), puede empezar en cualquier punto, descontinuar la lectura por las «biobibliografías», tanto de «poetas» como de «ensayistas», seguir *n* trayectos por los textos, sin llegar a un *meta-texto* que lo exonere de nuevos trayectos. Puede, incluso, romper partes del libro, fascicularlas, o simplemente prescindir de todas ellas. La antología resiste a la «astucia de la tipografía», resiste al «libro», no reduciéndose Século de Ouro a la lógica —y a la ontología— del speculum.

La funcionalidad y el uso de los diferentes índices de *Século de Ouro* no son, al contrario de los *index* paratextuales de otros libros, la garantía de que el lector haya leído todo el volumen. Ocupando el inicio y el fin del libro —respectivamente el «Índice Geral», por un lado, y el «Índice de poetas», el «Índice de ensayistas», el «Índice de poemas» por otro— no suplementan su inicio o fin. El «Índice Geral», siendo el que calca la concatenación aleatoria, es antes el refuerzo de un comienzo siempre pospuesto o ya irremediablemente consumado. En cuanto a los índices colocados en el final material del libro, no mimetizando la serie antológica, funcionan como diferentes módulos de otras potenciales entradas aleatorias en el volumen.

Así, el modo de usar el libro —solamente presentamos un boceto de los posibles proxémicos de la lectura de Século de Ouro— se diría que solicita una lectura espacial que, no obstante, no cancela la temporalidad de esa lectura. La forma «libro», sucesión de páginas pivotadas por una nervura central, siendo tradicionalmente mímesis de un discurso inscrito en el tiempo, es la forma más adecuada a la «deslinealización» de la lectura y, consecuentemente, a la su descronologización. La materialidad del «libro» desdice lo que en él pudiera ser leído como correlato de la Voz o del Habla. Es también esa poeticidad de la materialidad del libro que tenemos en Un Coup de Dés, por otra parte («casualmente», un texto central en el siglo sobre el que opera esta antología). La materialidad del libro alegoriza la simbólica de «cette blancheur rigide / dérisoire / en opposition au ciel». La lectura espacial que la materialidad del libro Século de Ouro pide es, así, alineada con la retoricidad (la metaforicidad) de la antología que transporta, la retoricidad de su propio título. Al contrario de la década de *Un Coup de* Dés, hoy el «libro» ya no es el mediador universal del mundo. Es en la posteridad de ese «libro» —en un momento de su historia en que la historia de la poesía con él se cruzaba— que *Século de Ouro* es «libro». O sea, ya no puede ser imagen del absoluto o siquiera lugar negativo en «opposition au ciel». ¿Cuántos agotamientos se consuman en *Un Coup de Dés*?

Século de Ouro es, pues, una antología de poemas y otra de ensayos integradas en un hiper-libro, las dos jugando el juego de los posibles, de las discriminaciones de que se hace el género antológico, ese género al cual la lírica o el ensayo tan bien se acomodan. En su dimensión ensayística, el volumen pretende dar forma al estado actual de la reflexión crítica sobre la poesía portuguesa del siglo XX, sometiéndola a escrutinio. Cuando los discursos culturales, de modo generalizado, nos colocan en esa topología incierta de un momento de posteridad —de la historia, de la modernidad, del modernismo— el volumen tiene por fundamento la noción de que el verdadero siglo áureo que el siglo XX ha significado para la Poesía portuguesa es el retorno que abre todas las potencialidades de nuestro presente. Significa esto que, como

en todo, también aquí empezamos por aceptar, desde luego, el consenso crítico razonablemente establecido en torno a la naturaleza áurea del siglo XX portugués: por todos los juicios convergentes en tal consenso, hay que referir los de Eugénio de Andrade, Óscar Lopes o Vítor Manuel de Aguiar y Silva. Un consenso es un poco exultante punto de llegada; tal vez sea más interesante tomarlo por lo que vale y ver hasta qué punto ese valor resiste.

Este libro podría además suscitar reflexiones sobre la naturaleza, devenir y alcance de los «consensos», cuando estén en cuestión obras de arte. En un primer abordaje, diremos que el libro es pensable, y habrá sido quizás pensado, como un tropo del consenso: a partir del momento en que se delega en una asamblea alargada de Grandes Electores la opción del corpus poemático del siglo XX portugués, todo parece apuntar hacia una decisión legitimada por los principios de la democracia representativa y, a ese título, disponiendo de fuerza de ley. Este *corpus*, por decirlo así, dada la propia naturaleza selectiva del género antológico, coincidiría con un canon: el canon de la poesía portuguesa del siglo xx. Sin embargo, y como es observable en las democracias representativas, las decisiones de asambleas, como los agentes de decisión que las constituyen, son siempre función de la pertenencia a un cierto grupo, tiempo y lugar: y, en ese sentido, son históricas, transitorias y fungibles, tal como la propia democracia. La verdad es que no existe un Tribunal Trascendental que de una vez por todas resuelva los disensos sociales, ocurriendo lo mismo con los estéticos (con gran pesar para los discípulos de Platón, ciertamente). Hay que añadir sin embargo que, como antes se dijo, los (e)lectores electos para la asamblea que acabó por producir este libro, no son «lectores comunes». Si así sucediera, sus decisiones difícilmente podrían aspirar a ganar algún peso en los dispositivos de reproducción del gusto, una vez que, como es empíricamente observable, las decisiones interpretativas bien como los usos a que los lectores someten los textos sólo ganan fuerza de ley (cualquiera que sea el valor de tal normatividad en sede estética) si son llevadas a cabo en ciertos contextos institucionales, vale decir, sociales: la prensa, por ejemplo, en los llamados «suplementos literarios» (que por cierto hoy ya no existen con ese nombre ni con ese clásico formato), pero sobre todo la escuela. El hecho de que los ensayistas que colaboran en este volumen integren, en su aplastante mayoría, aquella escuela a la cual compete la función de producir juicios e interpretaciones sobre las obras literarias (suspendamos de momento la cuestión complicada de distinguir juicios e interpretaciones) —la Universidad— parecería contribuir para reforzar el carácter incontrovertible de las opciones que se materializan en el *corpus* reunido en esta antología.

Sin embargo, y a pesar de los clamores que desde todas partes se hacen oír al carácter supuestamente incontrovertible de lo estético cuando gana la forma patrimonial de los *clásicos*, nada más controvertible. Desde luego porque, como antes vimos, la autoridad y el poder que algunos creen residir «intrínsecamente» en

los textos son capitales distribuidos por una política de las instituciones y no propiamente por los textos: sería momento de referir las modalidades por las cuales aquello a que Frank Kermode ha llamado «el control institucional de la interpretación» desempeña, por ejemplo en la institución escolar, una función de regulación y reproducción de los textos literarios «estudiables», que de este modo se vuelven canónicos⁹. Pero sobre todo porque la condición contemporánea se caracteriza por una pérdida de autoridad, es decir, en los términos de Niklas Luhmann, por una pérdida de la «capacidad de representar el mundo dentro del mundo y, así, convencer a los demás»¹⁰. La autoridad, nos dice Luhmann, «podía fundamentarse en el saber o en el poder, en el conocimiento del futuro o en la capacidad de realizarlo en conformidad con los deseos, y en todo caso en el futuro»¹¹. Sin embargo, en una situación de crisis del futuro como aquella en que vivimos en este crepúsculo de la modernidad, la propia noción de autoridad acaba corroída. Lo que emerge, en vez de esa autoridad moderna, es aquello a que Luhmann llama una «política de acuerdos» —que no exactamente de consensos. Conviene oír Luhmann en discurso directo:

Los acuerdos son soluciones negociadas, a los cuales se puede apelar durante un cierto tiempo. No implican el consenso ni constituyen soluciones racionales o siquiera correctas de determinados problemas. Establecen apenas puntos de referencia no disputados para otras controversias, en las cuales se pueden formar, nuevamente, coligaciones y oposiciones. Comparados con cualquier empleo de la autoridad, los acuerdos tienen una gran ventaja: no pueden ser desacreditados, tienen apenas que ser negociados de nuevo. Su valor no aumenta con su vigencia, diminuye. Y esto permite también vislumbrar que el problema específico de la modernidad continúa residiendo en la dimensión temporal¹².

La era de la pragmática trascendental ha pasado; el consenso es hoy una palabra desprovista de referencia, ya que no existe una seguridad suficiente en el conocimiento del futuro para anclar en ella una solución racional e universal de los problemas. Los acuerdos nos dicen, para usar términos de Luhmann, que «las cosas van bien mientras van bien». En otras palabras, los acuerdos obtenidos en esta antología son «puntos de referencia» para debates por venir. Como todos los contratos, se desgastan con el tiempo y necesitan de ratificaciones periódicas, las cuales sin embargo se van alejando paulatinamente del acuerdo inicial, que así va perdurando según los términos de esos contratos posteriores. Los juicios, como las lecturas, se dislocan insensiblemente por efecto de nuevos juicios y lecturas que tantas veces se limitan a repetir los anteriores, así desempeñando un inestimable papel autorreferente o, como diría Luhmann, auto poiético. En el caso de esta antología, tal dislocación ocurrirá seguramente por el efecto de las antologías futuras que se producirán haciendo referencia (inevitable) a ella.

Siendo así, la política de acuerdos (con)seguida en este *Século de Ouro*, a pesar de la autoconciencia de su

locus y práctica institucional, es tan histórica y contingente como cualquier otra. Bastaría, para darnos cuenta de este hecho, tener presente que los colaboradores del volumen fueron «limitados» a la opción de tres títulos, lo que a priori debería inhibir extrapolaciones de contenido general sobre el panorama que esta antología ofrece del último siglo poético portugués. Una vez que la elección ha sido previamente restringida en su ámbito, es difícilmente aceptable que de 73 microelecciones se extraiga una elección general (aunque, como se sabe, sea siempre irresistible leer globalmente elecciones parciales). Hay que añadir también que las opciones de los ensayistas fueron, en su aplastante mayoría, reveladoras de un entendimiento no legislador de las opciones tomadas, lo que se percibe mejor si tenemos presente el ejemplo de Fernando Pessoa. Si las opciones hubieran sido orientadas por un propósito legislador, ellas deberían haberse centrado en el núcleo duro del canon poético del siglo XX portugués, cosa que una cierta lectura de la restricción del número de las opciones a tres podría potenciar por efecto de una imaginaria sugestión de «reducción fenomenológica». Lo que sucedió fue que Pessoa, aunque de lejos el más votado, acabó por limitarse a las opciones de dieciocho ensayistas. El caso es tanto más revelador cuanto, a pesar de la variedad y riqueza del paisaje poético de nuestro último siglo, difícilmente ese paisaje soportaría la metáfora que da título a este libro -la de un Siglo de Oro— si no fuera por la existencia de Pessoa.

Con otras palabras, en vez del canon, los ensayistas optaron por una curiosa, pero quizás inevitable, superposición de *pasión & profesión*¹³. Queremos con esto decir que más alto que los imperativos éticos que el canon incorpora y en cierta medida es —«ser justo con la grandeza», etc.—, habló la voz de las preferencias personales, muchas veces cruzadas con aquel módico currículo que nos lleva a hablar de los autores sobre los cuales tenemos alguna (mucha o poca, pero aun así bastante) autoridad institucionalmente reconocida. Hay que admitir que la propia restricción del número de opciones a tres, y al contrario de lo sugerido más arriba, habrá inhibido una eventual tentativa de hacer coincidir la selección de cada uno con aquella que a lo largo del siglo se fue instituyendo, en distintas instancias de legitimación, con valor supuestamente consensual.

En cualquier caso, curioso es constatar que a pesar de todas estas constricciones, deliberadamente pensadas como parte integrante y decisiva del dispositivo propuesto a los colaboradores, el panorama resultante de esa pulverización de selección se ofrece a los lectores como una más que plausible selección del cuerpo poético portugués del siglo XX. O sea: un dispositivo antológico que renuncia desde un principio a una racionalidad global, y por esa vía a un sujeto imaginariamente unificado en la suma de opciones globales convergentes —racionalidad y sujeto al servicio del ideal de una «correspondencia» entre opción y objeto, por la cual se diría la «verdad»—, un dispositivo tal acaba por funcionar de forma por lo menos tan eficaz como la pretendida

por modelos como el que acabamos de indicar, a contrario. ¿Por qué? Tal vez por la sencilla razón de que 1) un modelo tal de racionalidad es de todo impracticable, admitiendo que fuera alcanzable, cuando nos encontramos ante la singularidad de algo intratable como lo estético; 2) un Gran Sujeto reconstituido a la imagen de una suma de partes no es una versión convincente de las negociaciones como permanentemente se hacen y rehacen los acuerdos en la república de las letras, la cual está muy lejos del Estado Estético soñado por Schiller; 3) finalmente, porque al contrario de representaciones pertinaces pero ilusorias del «trabajo del antólogo», que tienden a presentarlo como un tropo del Juicio Final, todas las antologías se hacen de este modo parcial, precario, «interesado», hipotético e intrínsecamente *retórico* o, si se prefiere, argumentativo: en este caso, nuestro argumento es que ésta es una antología que, por la propia concepción del gesto antológico que la anima, se afirma como una antología (auto)crítica y, a ese título (tal es nuestra expectativa y nuestro deseo), intensamente debatible. Pero justamente debatible porque es consciente de que, entre otras cosas, no existe una Gran Lista de objetos del mundo que no consista en un collage de numerosas pequeñas listas producidas en contextos variados, mutables y mutuamente refutables. La Gran Lista, en realidad, no es sino uno de los efectos ilusionistas del *copy-paste* a que llamamos consenso.

Es cierto que en una acepción etimológica todas las antologías son necesariamente críticas, es decir, discriminantes, valorativas y selectivas, por lo que el subtítulo de nuestra antología no podrá dejar de considerarse ligeramente redundante. La redundancia, sin embargo, es una condición de la diferencia —es una condición de la diferencia *de esta* antología—: por las razones antes expendidas, pero sobre todo porque la condición necesaria del gesto antológico propuesto a los colaboradores de Século de Ouro fue su «compromiso» de elaboración de un ensayo sobre el poema seleccionado, ensayo por otra parte condicionado por normas poco flexibles, de la orientación general no historicista al número de caracteres. Si la práctica antológica no es pensable fuera de un horizonte crítico, en este libro tal horizonte sufre la imposición protocolar del tránsito de lo supuesto a lo manifiesto por medio de un ensayo al que es difícil negar algún (inevitable) propósito legitimador. Digamos entonces que en esta antología las opciones colocan a los antólogos ante una doble exposición: la de quien se responsabiliza por un juicio de gusto, y la de quien justifica tal juicio por una lectura que, casi siempre de modo implícito, es investida de la responsabilidad de demostrar las posibilidades interpretativas del texto escogido, y escogido por eso mismo: por ser «rico»¹⁴. Así, ésta es una antología que radicaliza el dispositivo crítico que subyace al género antológico, pero que lo hace —y éste es un punto decisivo— por medio de una relación de implicación entre texto poético y texto crítico. Se trata, pues, de observar los críticos at work, perfilándose el libro como un catalizador del proceso comunicativo entre poesía y crítica, situación radicalizada en los últimos 200 años, como se sabe. En esta materia, la posición implícita en *Século de Ouro* es la que sugiere que el vínculo entre esos dos órdenes de discurso (de discriminación por cierto problemática y destinada al fracaso) es inquebrantable, ya que ni la crítica dispensa la poesía —hipótesis en realidad absurda para un discurso «segundo»—ni la poesía es independiente del proceso crítico que en la modernidad ha interiorizado y que la va alejando de la ilusión de una «primordialidad» incontaminada.

Una última forma de colocar esta cuestión es la que consiste en sugerir, como ya anteriormente hemos hecho, que este libro son de hecho dos (en uno): una antología de poemas y otra de ensayos. Admitamos que habrá lectores específicamente para cada uno de esos dos libros; que los lectores de la antología poética van a sobrepasar en número los de la antología de ensayos; que sus lectores ideales serán los que dediquen una porción idéntica de atención a cada uno de los dos libros; que el libro permite un balance de la poesía portuguesa del siglo recién terminado, así como de la crítica literaria portuguesa, y sobre poesía portuguesa, actual; y que, en fin, estos dos libros forman uno solo, con todos los problemas de vertebración y organicidad que definen la forma «libro» en general, añadiendo los problemas de articulación entre poesía y crítica disponibles en el uso de la preposición «sobre» en expresiones como «escribir sobre poesía».



NOTAS

- Osvaldo Manuel SILVESTRE y Pedro SERRA (orgs.), Século de Ouro. Antologia Crítica da Poesia Portuguesa do Século XX, Lisboa-Coimbra, Cotovia-Angelus Novus, 2002.
- Estos 73 ensayos corresponden a 46 poetas representados (48, si desdoblamos Pessoa en Pessoa *himself*, Álvaro de Campos y Ricardo Reis).
- 3 En realidad, no solamente ensayistas sino también poetas han sido contactados. Como, sin embargo, el número de los primeros sobrepasa muy ampliamente el de los segundos —lo que se entiende por el hecho de que, en principio, los poetas estén ya representados en la antología de poemas; y además por el hecho de que un grado variable de reticencias con relación al discurso crítico integre, en muchos casos, la propia autorrepresentación de gran número de poetas—, pasaremos a designar ensayistas y poetas (en los casos en que practican en este volumen la crítica que no les es habitual) apenas por ensayistas.
- Hemos utilizado, más concretamente, un *script* de Matlab.
- 5 Para la noción de «no-linealidad» y su pragmática en los discursos sociales, cf. Manuel DE LANDA, A *Thousand Years of Non-linear History*, New York, Verve, 1997.
- 6 Cf. Cent Mille Milliards de Poèmes, Paris, Gallimard, 1961.
- 7 Cf. «La biblioteca de Babel», en Marcos Ricardo BARNA-TÁN (ed.), *Narraciones*, Madrid, Cátedra, 1998, pp. 105-114.
- 8 Seguimos aquí el modo como Gilles Deleuze y Félix Guattari, en *Mille plateaux: capitalisme et schizophrénie* (Paris, Éditions de Minuit, 1980), *piensan* el «libro».
- 9 En una formulación emblemática, por la cual aborda la conexión indisociable registrada en la escuela europea entre enseñanza de la literatura y enseñanza de la lengua, John Guillory afirma: «Literatura y lenguaje han marchado a lo largo de la historia de la mano, y la literatura de ayer es la gramática de hoy» (John Guillory, «Canon», en Frank Lentricchia y Thomas Mclaughlin (eds.), *Critical Terms for Literay Study*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1990, p. 242). Por esa razón el autor puede insistir, en términos que aquí nos interesan especialmente: «El canon es un acontecimiento histórico; él pertenece a la historia de la escuela» (id., p. 244).
- Niklas Luhmann, «La descripción del futuro», in *Comple-jidad y modernidad: De la unidad la la diferencia*, Edición y traducción de Josetxo Beriain y José María García Blanco, Madrid, Trotta, 1998, p. 161.
- 11 Ibidem.
- 12 Ibidem.
- Admitamos que ciertas profesiones son susceptibles de suscitar pasiones. O, al menos, vocaciones, lo que ya no es del todo malo. En todo caso, conviene también admitir que la globalización en que vivimos exige profesionales desapasionados, por imperativos de (por ejemplo) nomadismo laboral. Queda en cualquier caso por saber si la profesión de la crítica gana algo con la pasión.
- Otra posibilidad, en principio descartada por esta antología, es la que justifica la opción por el lugar supuestamente relevante del texto en la secuencia histórica de la poesía portuguesa del siglo xx. «En principio» quiere decir aquí que no siempre los principios, por más declarados, tienen consecuencias: en algunos casos, aunque pocos, es posible entender que los antólogos recurren al argumento historicista en detrimento del interpretativo. Permanece sin embargo en abierto —tanto más que esta antología ha sido programada para dejar tales cuestiones en abierto— la cuestión de saber si la legitimación historicista, aunque no declarada, es realmente prescindible en una antología de la poesía de todo un siglo.

CULTURA TERCERA

INFORMACIÓN + EVALUACIÓN = CONOCIMIENTO

Mario Bunge

1. ¿Sociedad de la información o del conocimiento?

a sociedad contemporánea ha sido llamada «la sociedad de la información». Si con esto se quiere decir que la información es el motor de nuestra sociedad, se afirma una verdad a medias, porque los motores de toda sociedad, ya sea moderna o tradicional, son el trabajo, la coopera-

> ción, la competencia, y la coerción. Los flujos de información forman parte de las relaciones sociales que mantienen y

transforman a las sociedades.

Lo que ocurre es que, a medida que una sociedad se moderniza, el trabajo, la cooperación, la competencia y la coerción se planean y ejecutan en medida creciente con ayuda de conocimientos y prácticas creados por la ciencia y por la técnica. Nótese que acabo de decir «conocimiento», no «información», porque la información puede comunicar superstición o mentira, promesa o amenaza, y virtud o pecado, tanto como conocimiento.

En otras palabras, lo que caracteriza al trabajo calificado, la cooperación, la competencia y la coerción organizada en las sociedades modernas es el conocimiento especializado, es decir, el que va más allá del conocimiento ordinario. Es claro que este conocimiento, como cualquier otro, se transmite por vía de la información. Pero la información en sí misma no es conocimiento.

Hablemos, pues, de sociedad del conocimiento en lugar de sociedad de la información. Y aun así, aunque apreciemos el conocimiento tanto como la bondad, no exageremos su importancia: recordemos que la enorme mayoría de la gente, incluso la gente más poderosa del globo, vive en ignorancia casi total de los mecanismos naturales y sociales.

Para transformarse en conocimiento, la información debe ser evaluada como verdadera o falsa, pertinente o irrelevante, práctica o impráctica, interesante o tediosa. Por ejemplo, un rumor acerca de un hecho presunto no es sino un indicio de que algo puede haber ocurrido. Para saber algo sobre el presunto hecho habrá que buscar datos fidedignos que confirmen o desmientan el rumor, y habrá que evaluarlos a la luz del conocimiento disponible.

Otro ejemplo: la información contenida en un texto científico no es conocimiento; se transforma en conocimiento a medida que el texto se lee o escucha y se comprende. El motivo es que no hay conocimiento sin sujeto cognoscente. En cambio, la información, que es señal «viva» que se propaga, o símbolo «congelado» en un impreso, puede circular en un sistema informático, o puede almacenarse en un libro o en un disco, sin que nadie la capte ni procese. Todo conocimiento lo es de algo y por alguien: no hay conocimiento de la nada ni conocimiento en sí mismo, salvo como abstracción filosófica, porque conocer es un proceso cerebral.

Otra diferencia entre información y conocimiento es que la primera puede ser pública o privada, mientras que el conocimiento es personal. En efecto, las informaciones de ciertos tipos circulan libre y gratuitamente, por ejemplo, por Internet. Otras, en cambio, son atesoradas por el Estado o por empresas privadas. Por ejemplo, la información que se divulga sobre la bolsa de valores es pública, en tanto que el conocimiento de las entretelas de las empresas privadas es privado. Otro tanto ocurre con el conocimiento técnico, que es patentable, y con el que manejan las fuerzas de seguridad, que es secreto.

Las fuentes de información, tales como los periódicos, las estaciones de televisión y las editoriales, son bienes y pueden ser públicas o privadas. Quienes poseen o controlan dichas fuentes disponen de un poder que los ubica por encima del común de las gentes. Y todo lo que pueda ser de propiedad privada contribuye a la desigualdad. Por ejemplo, sólo el 7% de la población mundial tiene acceso a Internet. Con ello, los miembros de esa minoría obtienen conocimientos que les dan ventajas sobre el 93% restante de la humanidad.

Es verdad que el porcentaje de los «enchufados» está aumentando de un año al otro. Pero es seguro que la curva llegará pronto a un *plateau*, porque la enorme mayoría de los seres humanos seguirán sin disponer del conocimiento y del dinero que se necesitan para manejar Internet. Esto sugiere que no es verdad que la informatización esté democratizando la sociedad. Ya regresaremos a este tema.

2. La revolución informática es de doble filo

No hay duda de que la revolución informática está cambiando el estilo de vida de los pueblos industrializados. Con razón, solemos saludarla con alborozo. Pero no debiéramos dar por descontado que este cambio sea progresivo en todo sentido. En efecto, la historia nos muestra que algunos adelantos técnicos son beneficiosos mientras otros son perjudiciales; también los hay de doble filo, así como los indiferentes; y también ocurre que los beneficios que traen algunos de dichos adelantos no se distribuyen por igual entre todos.

Acabo de enunciar una tesis que será rechazada tanto por tecnófilos como por tecnófobos. Mi tesis es que la técnica, a diferencia de la ciencia básica pero a semejanza de la ideología, no siempre es moralmente neutral ni por lo tanto socialmente imparcial.

En efecto, hay técnicas benéficas, tales como las que se usan en la fabricación de utensilios de cocina y de medicamentos eficaces; y hay técnicas maléficas, como las que se usan para fabricar armas agresivas y para manipular la opinión pública. También hay técnicas de doble filo, como las utilizadas en la fabricación de televisores, la organización de empresas, o el diseño de códigos legales, políticas macroeconómicas, o programas sociales.

Por ejemplo, el televisor puede entretener y educar, o puede habituarnos a la violencia, la mendacidad de los mandamases, y la vulgaridad. El Derecho puede servir para defender al inocente o al delincuente, para salvaguardar las libertades o pertrechar privilegios injustificados. Y una política macroeconómica puede beneficiar a los pobres, a los ricos, o a ninguno.

Dado que hay técnicas benéficas y otras maléficas, no es extraño que la mayoría de la gente sea, ya tecnófila, ya tecnófoba. Más aun, se da la paradoja de que los enemigos de la técnica no suelen tener empacho en utilizar sus productos, y algunos de sus amigos son tan incautos que la adoran aun cuando no la comprenden. Un ejemplo de tecnofobia inconsecuente es el filósofo existencialista que escribe en un procesador sus diatribas contra la técnica. Heidegger fue más allá: atacó a la técnica en general, pero admiró las técnicas que usó su partido, el nazi, para sojuzgar a gran parte de Europa.

La técnica informática es de doble filo, porque no se ocupa del contenido o significado de los mensajes, sino sólo de su elaboración y transmisión. Por una red se pueden transmitir conocimientos o propaganda, poemas o insultos, llamados a la solidaridad o a la violencia. Por este motivo, todos tenemos algo que aprender y que decir acerca de la revolución informática. Debemos averiguar cuánto hay de cierto y cuánto de falso, así como cuánto de bueno y cuánto de malo en la literatura y la propaganda torrenciales que ensalzan las maravillas de los nuevos medios de elaboración y transmisión de información, al tiempo que olvidan los aspectos negativos de toda innovación.

La ambivalencia del correo electrónico en la investigación científica fue señalada sólo hace poco. A primera vista, la ampliación y el fortalecimiento de la red mundial de comunicación debiera de reforzar los vínculos interdisciplinarios. En efecto, Internet ha facilitado enormemente la formación de «colaboratorios» internacionales, así como la búsqueda de información que solía estar distante tanto conceptual como geográficamente. Al fin y al cabo, dos documentos que escogimos al azar en la red distan en promedio sólo 19 «clicks» (Albert *et al.*, 1999). De modo, pues, que el mundo de la información es, al menos en principio, lo que técnicamente se llama un mundo pequeño, tal como una red de conocidos.

Sin embargo, Van Alstyne y Brynjolfsson (1996) han mostrado que el mismo mecanismo de difusión de la información también ayuda a «balcanizar» la ciencia, al reforzar los vínculos entre investigadores de campos extremadamente especializados, tales como la «comunidad de condensados Bose-Einstein», la «comunidad del hipocampo cerebral», o la «comunidad del índice de Gini». En otras palabras, la facilitación de la comunicación puede llevar a obstaculizar la convergencia de las distintas ramas del conocimiento, al modo en que la pertenencia a una gran familia hace que la gente se aísle del resto de la sociedad.

El que la red global promueva la insularidad o la universalidad depende en gran medida de los intereses individuales, los que a su vez son influidos por la perspectiva filosófica que se adopte. De aquí el potencial de la filosofía, ya para favorecer, ya para dificultar la integración o sistematización del conocimiento. Lo que sugiere una prueba más para evaluar una filosofía, a saber: ¿estimula u obstruye la unificación del conocimiento, y con ella la emergencia de interdisciplinas capaces de abordar problemas que desbordan las fronteras disciplinarias? (v. Bunge, 2004).

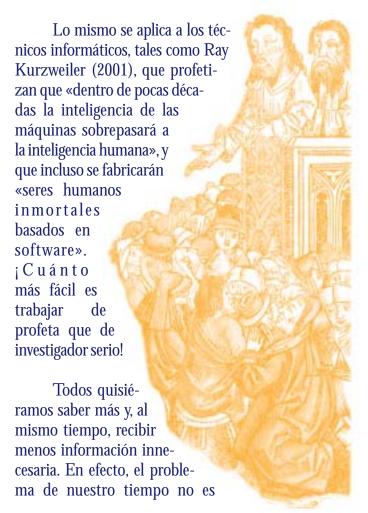
3. Comunicación y creación

La información ocupa un lugar tan central en la civilización industrial, que ha dado lugar al curioso mito de que el universo no está hecho de cosas materiales sino de bits o unidades de información. Pero un instante de reflexión basta para caer en la cuenta de que esta tesis es falsa. En efecto, un sistema de información, tal como un circuito telefónico o una red de televisión, está compuesto por seres humanos (o por autómatas) que operan artefactos tales como codificadores, señales, transmisores y receptores. Todos éstos, empezando por los usuarios, son objetos materiales. Ni siquiera las señales son inmateriales: en efecto, toda señal cabalga sobre algún proceso material, tal como una onda electromagnética.

En otras palabras, no es verdad que el mundo social se esté desmaterializando o, como lo expresó John Archibald Wheeler, que los bits estén reemplazando a los *its*. Comemos y secretamos moléculas, no bits. Lo que sí es verdad es que el correo electrónico está reemplazando al correo ordinario. Pero ambos procesos, la señal que se propaga por una red y la carta que es llevada de un lugar a otro, son procesos físicos. La revolución informática es una innovación técnica que no requiere un cambio de ontología.

Nos reímos de los adoradores de las máquinas, porque creen que ellas pueden reemplazar al cerebro. Pero olvidamos que personajes parecidos ocupan puestos de mando en la sociedad moderna. ¿Qué si no un maquinólatra es el ministro de Educación que pretende inundar las escuelas y universidades de computadoras, sin ocuparse en cambio de la calidad de los instructores, de la motivación de los estudiantes, del contenido de la enseñanza, y de la utilización de laboratorios y talleres?

¿Qué otra cosa sino un tecnólatra, o supersticioso de la técnica, es el administrador de fondos para la investigación que da prioridad a los proyectos que involucran el uso intensivo de computadoras, sin importarle el valor del problema ni la originalidad del enfoque? Todos esos tecnólatras confunden formación con información, e investigación con elaboración o difusión de información.



tanto la escasez de información como su exceso. Piénsese, por ejemplo, en un médico o un ejecutivo: ambos están sometidos a un bombardeo constante de información electrónica, telefónica y postal. Para disponer de tiempo para aprender algo nuevo deben usar filtros; o sea, deben ignorar la mayor parte de la información que reciben. Hoy día hay que ignorar mucho para llegar saber algo: paradójico pero cierto.

Insisto en que información o mensaje no es lo mismo que conocimiento. Los mensajes de Heidegger, tales como «El mundo mundea» y «El tiempo es la maduración de la temporalidad», no comunican conocimiento alguno: son tan vacíos como la ristra de letras «Papepipopu». Lo que pasa es que, dichos en alemán, suenan a profundos.

Sin duda, la creación de algunos conocimientos requiere el uso de computadoras. Por ejemplo, la búsqueda de tendencias centrales en una montaña de datos económicos ya no puede hacerse a mano. Y muchos cómputos en física, química, economía, ingeniería y otras disciplinas son tan complejos que, de hacerse a mano, exigirían un ejército de calculistas que trabajasen duro durante varios años. No hay duda, pues, que la computadora se ha vuelto indispensable en ciencia y técnica, así como en la gestión de empresas y organismos estatales.

Pero de aquí no se sigue que las computadoras puedan reemplazar a los cerebros. Jamás podrán hacerlo, aunque sólo sea porque las computadoras son diseñadas y construidas para ayudar a resolver problemas, no para encontrarlos o inventarlos. Y sin problema nuevo no hay investigación original, ya que toda investigación consiste, precisamente, en encontrar, analizar e intentar resolver algún problema.

Más aún, un programa de computadora sólo puede atacar un problema muy bien planteado y con ayuda de un algoritmo preciso. La máquina más potente es impotente frente a un problema mal planteado, o bien planteado pero sin algoritmo para resolverlo. En particular, no hay ni puede haber algoritmos para diseñar nuevos algoritmos.

En general, no hay programas para inventar ideas radicalmente nuevas y por lo tanto inesperadas. Sólo un cerebro vivo bien entrenado, curioso y motivado puede inventar ideas radicalmente nuevas, en particular analogías y principios de alto nivel. Las computadoras sólo pueden combinar ideas conocidas, y aun así a condición de que se les suministre las reglas de combinación.

Esto vale, en particular, para los llamados programas genéticos, de los que se ha dicho que inventan. Lo que hacen es combinar elementos que se les dan. Si bien es cierto que algunas de estas combinaciones son originales, son combinaciones que la máquina no es capaz de evaluar. Esto se parece a los monos de la fábula, que, tecleando al azar durante siglos, pueden producir algún texto novedoso, sin que ellos mismos sean capaces de apreciarlo.

Por añadidura, las computadoras trabajan a reglamento. No tienen espontaneidad, curiosidad ni corazonadas; carecen de intuición, no conciben proyectos, ni evalúan la importancia de proyectos o de resultados. Ni siquiera entienden lo que hacen ni para qué o para quién lo hacen. Para un elaborador de información, las oraciones «Perro mordió a hombre» y «Hombre mordió a perro» valen lo mismo, porque tienen la misma cantidad de información. No así para el periodista del viejo chiste.

En definitiva, los medios de información, sean electrónicos o tradicionales, facilitan la elaboración o la difusión de información, pero no producen conocimiento. En particular, las computadoras no descubren hechos en el mundo exterior ni inventan teorías capaces de explicar o predecir hecho alguno. Por consiguiente, no pueden reemplazar al descubridor ni al inventor.

4. Información y formación

No hay duda de que hoy día es conveniente que un escolar se familiarice con la calculadora de bolsillo y la computadora: esto le facilitará algunas tareas escolares y le dará ventajas en la vida adulta. Pero el estudiante debe aprender que estas máquinas no le evitarán estudiar, formularse problemas, ni preguntarse por el valor de lo que va aprendiendo. La calculadora y la computadora son auxiliares, no sustitutos. Pertenecen, como la escritura, a la cultura exosomática con la que multiplicamos la potencia del cerebro (v. Donald, 1991).

Además, pensemos en el aspecto social de la difusión de las computadoras en la educación. Su uso está limitado a escuelas bien dotadas, casi todas las cuales son privadas. Las escuelas públicas de los países del Tercer Mundo no pueden darse el lujo de usar computadoras mientras les falten lápices, papel, pizarras, talleres y laboratorios, así como maestros bien preparados y pagados decorosamente, así como alumnos que lleguen a clase desayunados, lavados, vestidos, motivados para aprender y, por supuesto, libres de parásitos debilitantes.



La escuela no debiera limitarse a informar, ni siquiera a transmitir conocimientos verdaderos o útiles. La escuela debiera formar cerebros, no cargarlos de información ni, menos aún, recargarlos al punto de provocar tedio e incluso náusea. También debiera ponerlos sobre aviso contra la deformación en que se empeñan algunos programas de televisión, tales como los dedicados a propalar supersticiones, como es el caso del popular programa televisivo norteamericano «The X files».

computadoras en desuso.

Se forma un cerebro estimulando su curiosidad: planteándole problemas interesantes y exigentes, y prove-yéndole de los conocimientos indispensables para resolverlos y, sobre todo, de las herramientas necesarias para procurar esos conocimientos. Se forma agrupando a los escolares o estudiantes en grupos poco numerosos y heterogéneos, en los que los aventajados ayuden a los lerdos. Se forma el cerebro proponiéndole pequeños proyectos de investigación que requieran la consulta de libros o revistas, o el diseño de observaciones o experimentos. Se forma exigiéndole que exponga los resultados de sus

5. Ambivalencia de Internet

Los tecnólatras afirman que la novísima autopista nos está llevando a una sociedad más culta, cohesiva, solidaria y democrática. Según esta tesis, la frecuentación asidua de la red llevaría a una sociedad en la que la información, de la que se dice que es la moneda más valiosa de nuestro tiempo, se difunde gratuitamente. Más aún, en la sociedad electrónica que estaría emergiendo, cada cual podría tener miles de compañeros con quienes ayudarse mutuamente.

¿Es verdad tanta belleza? Sólo en parte. Veamos por qué. En primer lugar, como vimos antes, información o mensaje no es lo mismo que conocimiento. Internet difunde no sólo verdades, sino también falsedades e incluso mentiras. Sobre todo, difunde banalidades al por mayor. Por esto es causa frecuente de sobrecarga o indigestión informativa, dolencia tan molesta como la indigencia informativa.

En la red se puede meter de todo: noticia interesante o trivial, ciencia o pseudociencia, filosofía seria o charlatanería, religión o política, arte o pornografía, relatos verídicos o fábulas. Los abusos seguirán ocurriendo porque la red no está, ni acaso debiera de estar, sometida a censura. A este respecto, Internet no se distingue de otros medios de comunicación masiva, todos los cuales pueden utilizarse como medios de engaño masivo.

Todos estos medios se distinguen de las publicaciones científicas, cuyo material es filtrado antes de ser publicado. El filtro científico es tan severo que las revistas científicas de circulación internacional no publican sino una décima parte de los trabajos que reciben.

En Internet no hay filtro: pasa tanto basura como joya. No hay filtro porque no hay estándares, y porque la decisión de publicar queda librada al arbitrio del usuario, sin discusión con colegas ni, menos aun, con maestros. La libertad de expresión electrónica es total, a diferencia de lo que ocurre en la calle, el trabajo, el aula o el templo. También es total la anarquía intelectual: las informaciones rara vez vienen organizadas en sistemas.

Debido a la ausencia de filtros, estándares y sistematicidad, Internet no podrá desplazar a la biblioteca, pese a las profecías que se vienen propalando desde hace años. Es verdad que los infoadictos apenas tienen tiempo para leer libros o revistas que no versen sobre ordenadores o sobre redes de información. Pero el hecho es que, en las librerías, los estantes dedicados a estos temas crecen a diario. Paradójicamente, algunos de esos libros profetizan la desaparición del libro.

Incluso Nicholas Negroponte (1996), gurú de la autopista de la información, advierte en su difundido libro *Being Digital* que los multimedia no pueden reemplazar por completo a la palabra impresa, porque no dan rienda suelta a la imaginación: «La palabra escrita destella imágenes y evoca metáforas que ganan gran parte de su significado de la imaginación y experiencia del lector». Quien lo dice es nada menos que el director de un departamento de informática del famoso Massachusetts Institute of Technology, en el que trabajan unos trescientos expertos.

En definitiva, la autopista de la información no lleva a ningún lugar fijo. Transitando por ella se puede aprender algo (no mucho), comunicarse (incluso en exceso), y escapar durante un rato a lo que el presidente argentino Hipólito Yrigoyen llamaba las «patéticas miserabilidades» de lo cotidiano. Nos lleva a dondequiera que queramos ir, menos a lugares reales.

6. ¿Sociedad virtual?

Hacia 1980, al empezar a popularizarse las computadoras electrónicas y, sobre todo algunos años después, al introducirse Internet, nació una nueva utopía: la sociedad electrónica o virtual. Se trataría de una sociedad en la que las relaciones humanas cara a cara serían reemplazadas por la comunicación a través de la pantalla. Todos viviríamos en el ciberespacio.

Según esta utopía, la gente ya no se reuniría en oficinas, esquinas, cafés, clubes, comités políticos, o iglesias, sino que se comunicaría entre sí a distancia. En las empresas se eliminaría la sala de reuniones. Las oficinas funcionarían sin papel. Las aulas se convertirían en talleres en los que cada estudiante estaría frente a una pantalla, sin ver jamás a sus instructores. (Mejor aún: las aulas desaparecerían, y todos aprenderíamos sin salir de casa.) Las bibliotecas serían desplazadas por Internet. Las canchas de fútbol, por Nintendo. Ni siquiera habría ciudades. Ni habría necesidad de acudir personalmente a los supermercados: todos los encargos, así como los pagos correspondientes, se harían electrónicamente.

Quizá incluso las relaciones familiares pasarían por la pantalla. Por ejemplo, los esposos se comunicarían entre sí por computadora dentro de la misma casa, acaso dentro de la misma habitación. El amor virtual reemplazaría al de carne y hueso. Más aún, el mundo entero se convertiría en lo que el primer profeta de la revolución informática, Marshall McLuhan, llamó la «aldea global». Cada cual podría comunicarse con millones de congéneres sin necesidad de entablar y cultivar relaciones personales. También se ha profetizado que el uso generalizado de computadoras abolirá la pobreza, y que la difusión de Internet perfeccionará la democracia.

Todo eso, menos el comercio y la banca electrónicos, es ilusorio. Primero, porque quienes tienen acceso a la red constituyen una elite. Segundo, porque el debate racional que puede lograrse en una reunión bien moderada es imposible a través de Internet: aquí cada cual dice lo que se le antoja, cuando se le antoja, en el tono que se le antoja, y sin sentir la obligación de llegar a conclusiones ni, menos aún, a concesiones y acuerdos. Tercero, porque todo artefacto cuyo uso requiera pericia y dinero aumenta la desigualdad entre la gente: el mundo sigue dividido entre los que tienen y los que no tienen.

A las polarizaciones existentes entre ricos y pobres, blancos y oscuros, motorizados y de a pie, creyentes y agnósticos, etc., se agrega ahora la polarización entre conectados y no conectados a Internet. El enchufe aumenta el poder de quienes ya tienen algún poder y, de esta manera, contribuye a la desigualdad social. No es verdad, pues, que la informatización lleve a la democracia social. Éste es el tema central del libro de la profesora canadiense Heacher Menzies, *Whose Brave New World?*

La idea subyacente a la utopía de la cibersociedad es que lo único que mantiene unida a la gente es la comunicación: ésta sería la argamasa de la sociedad. Este mito se popularizó en la década de 1960. En particular Karl Deutsch (1966), distinguido sociólogo y politólogo de Harvard con quien tuve el gusto de discutir este asunto, definió un pueblo como «un cuerpo de individuos que pueden comunicarse entre sí a grandes distancias y acerca de múltiples asuntos». El sociólogo Manuel Castells (1996) es hoy uno de los principales teóricos de la cibersociedad.

Si toda red fuese un sistema social, y si toda red nacional constituyera un pueblo, todos los usuarios de correos, teléfonos o redes informáticas constituirían un único pueblo. Pero esto no es verdad: para que exista un pueblo se necesita mucho más que información compartida y mucho menos que la red global. Se necesita una multitud de lazos económicos, culturales y políticos, así como tradiciones y aspiraciones comunes.

Las comunicaciones globales, aunque ayudan a integrarnos, no son necesarias para constituir un pueblo: baste pensar en los pueblos primitivos, que carecieron de redes de información. Pensemos también en la red, o www, que abarca hoy a unos 500 millones de personas. La red es numerosa pero no incluye a todos ni constituye un sistema social, ya que la información no es argamasa. Sólo facilita la formación y el funcionamiento de ciertas comunidades, tales como las científicas.

El filósofo y sociólogo de sillón Jürgen Habermas (1987), exponente de la mal llamada teoría crítica, abrazó esa idea junto con la noción confusa de sistema social que expusiera Niklas Luhmann (1884), quien a su vez fue fuertemente influido por Talcott Parsons. Pues bien, Habermas escribió un famoso libro, tan pesado, difuso, confuso y opaco como voluminoso y aburrido, sobre lo que llamó «acción comunicativa». O sea, hablar y escribir, que es lo que sabe hacer un profesor libresco. Pero ¿qué es lo que genera la necesidad de comunicarse? ¿Quién crea la riqueza de la que salen los sueldos de los profesores? Y ¿quiénes disponen del dinero necesario para controlar los medios de comunicación que forman la opinión pública?

Clifford Stoll, astrónomo e inventor de Arpanet, precursor de Internet, escribió un libro que advierte contra la falacia de la sociedad virtual: *Silicon Snake Oil.* En este libro, Stoll afirma que las redes de ordenadores son armas de doble filo. Por una parte permiten acceso rápido y barato a montañas de informaciones útiles. Por la otra, dichas redes «nos aíslan a los unos de los otros y devalúan la importancia de la experiencia real. Actúan contra el alfabetismo y la creatividad. Socavan nuestras escuelas y bibliotecas».

La sociedad virtual, en la que sólo nos comunicaríamos a través de la red global, es una utopía irrealizable. Todos, con excepción de los pacientes aquejados de autismo, necesitamos ver alguna vez a nuestros interlocutores, espiar lo que nos dicen con el movimiento del cuerpo, estrecharles la mano, o aunque sea caminar juntos en silencio. Al fin y al cabo somos animales, no autómatas. Todos los humanos normales tenemos sentimientos y pasiones además de ideas.

Todos necesitamos amar y odiar, cooperar y competir. Y los amigos y enemigos no se consiguen sin esfuerzo: hay que ganárselos. Para hacer amigos o conservarlos hay que ofrecer o pedir ayuda. Hay que pelear para hacerse con enemigos que le acucien a uno a mejorarse. Hay que apasionarse por una idea para tomarla en serio e investigarla con tesón y honestidad. Hay que odiar una idea, no sólo comprenderla, para combatirla con vigor y eficacia. Sobre todo, hay que comprenderla a fondo. Y esto, la comprensión, no se logra buscando información.

7. Infoadicción

Nacemos animales sociables y nos socializamos, del mismo modo que nacemos con la capacidad de hablar y casi siempre aprendemos a hablar. Por esto, uno de los peores castigos es la privación de compañía, en particular el confinamiento solitario. Otro es la privación de la libertad de palabra. Un tercero es la infoadicción.

En toda familia que contenga fanáticos de Internet pueden suceder episodios como el siguiente:

- Te invito a dar un paseo.
- No puedo. Estoy contestando una carta electrónica.

Un rato después.

- ¿Vamos al cine?

– ¿Estás loca? ¿No ves que estoy leyendo mi correo electrónico?

Algo más tarde.

- Ven a ayudar a Pancho a hacer su tarea.
- Imposible. Estoy *surfing*, y acabo de encontrar un sitio delicioso, que no quiero perderme. Dile a Pancho que busque en Internet la instrucción que necesita.

En resumen, Internet ha dado lugar a una nueva dolencia: la infoadicción. Afortunadamente, los infoadictos (o redalcoholistas) son y seguirán siendo una ínfima parte de la población. Hay dos motivos para ello. El primero es que la enorme mayoría de las tareas que realizamos en la vida diaria no requieren uso de computadora. Ejemplos tomados al azar: aprender a caminar y a respetar al prójimo; comer y ducharse; lavar ropa y clavar clavos; saludar al vecino e imaginar un cuadro; jugar a la pelota y asistir a una reunión; escuchar el rumor de las olas o una risa infantil.

Otro motivo por el cual Internet siempre será una herramienta de elite es que un sistema compuesto de ordenador y módem cuesta por lo menos 500 euros, suma inaccesible a las cinco sextas partes de la humanidad (conste que no estoy contando la cuenta mensual).

Por esos motivos no nos estamos encaminando hacia la sociedad virtual, la pseudosociedad sin ciudades, locales de reunión, ni campos de juegos: colección amorfa de individuos encerrados en sus casas, cada cual sentado frente a su pantalla, comunicándose con centenares de personas sin cara: la sociedad de individualistas.

Bill Gates, el hombre más rico del mundo, es el dueño de Microsoft, uno de cuyos programas he usado para escribir este artículo. Cuando viajó a China, contra su costumbre no llevó consigo su *laptop* u ordenador portátil. No lo llevó porque quiso ver gente de carne y hueso, no imágenes en la pantalla, a fin de estimar el potencial del mercado chino. A su regreso declaró que los campesinos chinos necesitan tractores, no ordenadores. No están maduros para la revolución informática: antes tienen que terminar de salir de la Edad de Piedra. Opino que Bill Gates tiene razón en este punto. Y nadie podrá acusarlo de tecnofobia.

Concedido: en las sociedades industrializadas las computadoras se han vuelto indispensables, y debemos estarles agradecidos a sus inventores y fabricantes. También Internet se ha hecho indispensable para millones de individuos, quienes lo usan para obtener informaciones importantes, así como para formular o responder cuestiones interesantes.

Pero la enorme mayoría de la gente no trabaja en la industria del conocimiento, de modo que no tiene necesidad de ordenador ni, aún menos, de Internet. Más aun, esta red internacional será siempre inaccesible a quienes más lo necesitarían: los náufragos de la sociedad. Éstos son los marginados totales, los que no tienen parientes ni amigos, trabajo ni techo. Ellos sí podrían usar Internet para conseguir amigos u ocupación, o al menos para pasar el tiempo. Pero, desde luego, no tienen posibilidad de acceso a ella.

Aunque estemos conectados con Internet, no estamos construyendo la sociedad virtual: ésta es tan imposible como las ciudades fantásticas que imaginara Italo Calvino. Ni, por lo tanto, estamos desmantelando las sociedades actuales, que, aunque defectuosas, al menos son reales y susceptibles de mejoras.

Ningún ciberespacio puede reemplazar a los espacios físico y social. La imaginación puede complementar a la realidad pero no puede sustituirla. Usémosla para mejorar la realidad, no para escapar de ella.

8. Infoagiotismo y democracia

La infoadicción es un trastorno personal. En cambio, lo que llamo infoagiotismo, o acaparamiento de información por Estados o empresas, es una lacra social. Es una lacra porque el monopolio de la información y de la opinión es incompatible con la democracia, ya que ésta involucra debate, el que es imposible si todo el mundo piensa lo mismo.

El infoagiotismo se da tanto en las sociedades democráticas como en las totalitarias. En estas últimas, el partido gobernante, por medio del Estado, controla todos los medios de comunicación de masas. En algunas sociedades democráticas, unas pocas empresas (exactamente seis en los EE.UU.) controlan casi todos los periódicos, canales televisivos y estaciones de radio.

El control totalitario es total, de modo que la opinión pública es una sola. El control empresarial es parcial, ya que las distintas empresas compiten entre sí en algunos aspectos y ya que, en la sociedad capitalista, la noticia es mercancía.

Hay, pues, diferencias entre los dos casos. Pero la semejanza entre ambos debiera de asustar, porque todos los oligopolios de la comunicación propalan esencialmente la misma ideología. Y donde hay una sola opinión, no hay debate ni, por consiguiente, posibilidad de ampliar horizontes ni corregir errores. Donde hay uniformidad de opinión hay cristalización dogmática en lugar de corrientes renovadoras.

El periodista honesto procura decir la verdad, en tanto que el deshonesto (por vocación o por obligación) distorsiona u oculta la verdad. El contraste entre periodistas de ambos tipos se torna particularmente agudo y patente en tiempos de guerra. En esas circunstancias los mandos militares y las oficinas estatales ejercen la censura y fabrican mentiras patrióticas en gran escala.

La censura se ejerce en diversos grados. A veces es obvia, como cuando los mandos militares anuncian día tras día que sus soldados han tomado la misma ciudad. Otras veces la censura es sutil. Por ejemplo, hace poco todos hemos visto la foto del soldado que sostenía en sus brazos a una niña. La imagen sugería que el ejército invasor confortaba a la población civil. Pero el acápite de la foto reconocía que la niña era huérfana: su madre acababa de ser matada por un soldado del ejército invasor. La mayoría prefiere mirar imágenes a leer, de modo que se quedó con la impresión de que los guerreros en cuestión eran buenos samaritanos.

El ciudadano de una dictadura no participa de la vida pública, de modo que no puede hacer uso de la verdad política. En cambio, el ciudadano de una democracia auténtica participa en alguna medida de la vida pública, para lo cual tiene que estar bien informado.

El ciudadano carente de información, o alimentado con desinformación, se desinteresará de los asuntos públicos, al punto que ni siquiera concurrirá a las urnas. Delegará su opinión y su voto en la clase política. De esta manera, un partido político bien financiado podrá gobernar con el apoyo de una cuarta parte del electorado, como ocurre en los EE.UU. Lo que no es precisamente gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo, como quería el gran Lincoln.

La moraleja es obvia: la ciudadanía debería criticar la concentración de los medios de información masivos. También debería contribuir al mantenimiento de periódicos, canales televisivos y estaciones de radio independientes o que, pese a ser estatales, como la BBC, gozan de autonomía y hacen buen uso de la libertad de información.

9. Conclusión

Las personas cuerdas no nos oponemos al avance técnico: al contrario, somos entusiastas de él. No tememos que la máquina domine al hombre, ni que la técnica avance ineluctablemente. Pero no abrazamos las novedades técnicas sin antes examinar sus consecuencias sociales previsibles.

Sabiendo, como se sabe desde hace casi dos siglos, que las máquinas pueden aumentar la productividad y eliminar puestos de trabajo, una parte de las utilidades que ellas reportan debieran destinarse a acortar la jornada de trabajo. Sabiendo que la computadora puede, ya aliviar el trabajo, ya aislarnos a unos de otros, también debiéramos proponer que se controle su uso en escuelas y lugares de trabajo, para impedir que la comunicación electrónica elimine los contactos cara a cara. Y sabiendo que Internet puede hacer perder tanto tiempo como el que ahorra, debiéramos proponer que se difunda (¡por Internet!) la noticia de que este producto es adictivo, de modo que es preciso usarlo con moderación. En general, sabiendo que toda innovación técnica tiene alguna desventaja, no es cuestión de rendirle culto por el sólo hecho de ser nuevo.

Lo nuevo puede ser bueno, malo, ambivalente, o indiferente. Si es bueno hay que acogerlo. Pero si la novedad es mala, hay que evitarla o aun destruirla antes de que haga daño. Y si lo nuevo es ambivalente, como es el caso de todo lo informático, se impone usarlo con inteligencia, moderación y responsabilidad social, del mismo modo que se usa el cuchillo.

No es verdad que el progreso técnico sea inevitable. No es verdad, porque los inventos son obra humana, no natural ni divina. Y no es verdad porque el que un invento se implemente y difunda depende de los ciudadanos informados por una moral humanista y dispuestos a debatir racional y democráticamente los pros y contras de la novedad en cuestión. La tecnofilia ciega es tan peligrosa como la tecnofobia cavernícola. Por este motivo, deberíamos de propugnar la simbiosis de la técnica con el humanismo.

Los grandes problemas y las soluciones profundas no emergen tecleando. Y la llamada realidad virtual no reemplaza a la realidad a secas, sino que a lo sumo la complementa; y depende de nosotros el que la enriquezca o empobrezca. En particular, las cuestiones sociales no se resuelven reemplazando la sociedad real por una pseudosociedad virtual, sino llevando a cabo reformas sociales que ataquen de raíz los males sociales, aunque gradualmente y de forma coordinada o sistémica, o sea, con ayuda del mejor conocimiento disponible. Emprendamos, pues, la marcha hacia la sociedad de la información bien evaluada, o sea, el conocimiento.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBERT, Réka, JEONG, Hawoong y BARABÁSI, Albert-Lászlo (1999): Diameter of the world-wide web. *Nature*, 401: 130.
- BUNGE, Mario. 1995. Sistemas sociales y filosofía. Buenos Aires: Sudamericana.
- (2002): *Crisis y reconstrucción de la filosofía.* Barcelona y Buenos Aires: Gedisa.
- (2004): Emergence and Convergence. Toronto: University of Toronto Press.
- CASTELLS, Manuel (1996): *The Rise of the Network Society.* Cambridge MA: Blackwell.
- DEUTSCH, Karl (1966): *Nationalism and Social Communication*, 2^a ed. Cambridge MA: Harvard University Press.
- DONALD, Merlin (1991): *Origins of the Modem Mind.* Cambridge MA: Harvard University Press.
- HABERMAS, Jürgen (1987): *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols. Madrid: Taurus.
- KURZWEIL, Ray (2001): *The law of accelerating returns.* Kurtzweil Al.net March 7, 2001.
- LUHMANN, Niklas (1984): Soziale Systeme. Grundrisse einer allgemeinen Theorie. Frankfurt: Suhrkamp.
- MENZIES, Heather (1995): Whose Brave New World? Toronto: Between the Lines.
- Negroponte, Nicholas (1996): *Being Digital*. New York: Vintage Books.
- STOLL, C. (1995): Silicon Snake Oil. Second Thoughts on the Information Highway. New York: Anchor Books.
- VAN ALSTYNE, Marshall, y Brynjolfsson, Erik (1996): Could the Internet balkanize science? *Science*, 274: 1479-1480.



ESTÉTICAS

EUROPA ENTRE ARCHIVOS

Domingo Hernández Sánchez

1

os archivos están de moda. Libros, cursos de verano, «exposiciones» o debates en torno a polémicas sociopolíticas examinan actualmente las connotaciones más problemáticas de la poética o política del archivo. Poco a poco se veía venir. De hecho, era necesario que viniera, pues la memoria, las memorias, se han complicado y complicarán cada vez más. Es comprensible que el que suele considerarse como uno de sus depositarios, el archivo, sea sometido a todo tipo de intervenciones. Y lo que está en juego no es para menos: memoria, información, autoridad, control... en una palabra, poder, poder de documentos y documentos de poder¹. Es el archivo como instrumento de poder el que exige las revisiones, y, con él, sus lugares de consignación, incluso de presentación o «exposición», pues «no hay archivo sin un lugar de consignación, sin una técnica de repetición y sin una cierta exterioridad. Ningún archivo sin afuera»².

Quizá sea a partir de este *afuera* desde donde haya que entender gran parte de la poética del archivo, y de un modo especial el desplazamiento hacia la historia del arte, sobre todo en torno a su documentación, donde la imagen fotográfica adquiere un protagonismo temático cada vez más complejo. Jorge Blasco ha expresado la conexión de un modo preciso:

Si la imagen fotográfica individual, construida a partir de un objeto o imagen artísticos, ha educado la mirada del «espectador» durante un siglo, también había de darse un desplazamiento hacia el archivo, similar al de la propaganda, en el seno de la historia del arte. Una historia siempre cercana al poder y la política y, por lo tanto, a la necesidad de definir un «punto de vista» sobre la realidad y la identidad artísticas³.

En este sentido, la temática del archivo, y su peligro en forma de *mal de archivo*, han ampliado extensamente el campo de acción, abriendo con ello nuevas posibilidades en su estudio que, en el fondo, remiten a esa pregunta que planteaba Todorov y que recoge también Jorge Blasco: «Una vez restablecido el pasado la pregunta debe ser: ¿para qué puede servir, y con qué fin?»⁴.

Pasado y memoria, identidad y autoridad, información y poder: las nuevas culturas de archivo tratan insistentemente de buscar grietas y fisuras en las dialécticas que se forman tras esos binomios, presentando cómo la construcción de realidad inherente a todo archivo exige la vigilancia detenida por parte de sus posibles deconstructores. Porque, en el fondo, todo archivo se constituye en la pugna entre construcción y deconstrucción de realidad. Quizá por ello la inicial apertura de archivos fuera paralela al auge de los nacionalismos: «La primera apertura de los archivos se produce en Europa a partir de la segunda mitad del siglo XIX, en consonancia con la emergencia del nacionalismo y el romanticismo»⁵. Pero, curiosamente, no deja de ser llamativo que junto a los proyectos de archivo hayan surgido utópicas pretensiones de totalidad, de atlas, que fueran capaces de sostener una complejidad universalista. Y, lo que es todavía más interesante, esas pretensiones de totalidad, aunque con intenciones distintas, aparecen en momentos problemáticos o, por qué no decirlo, amenazantes. En esos proyectos, el archivo, la memoria guardada por el archivo, pretende no dejar nada fuera, quiere evitar todo tipo de discriminación y, sin embargo, se inicia en autores y contextos que, en algunos casos, han sido ellos los que precisamente han tenido problemas con los guardianes de la memoria⁶.

2

En 1961, dos meses antes de que se levantara el muro de Berlín, Gerhard Richter emigró a Alemania Federal, concretamente a Düsseldorf, después de haber estudiado Bellas Artes en Dresde, su ciudad natal. A su llegada a Düsseldorf, Richter destruyó gran parte de la obra que había realizado en Alemania del Este, pero conservó un álbum de fotos familiares y recuerdos con el que inició su colección de imágenes fotográficas. Estas

fotografías familiares van a ser el comienzo de su *Atlas de fotografías y bocetos*, una obra en constante evolución que actualmente está formada por más de 640 paneles con unas 5.000 imágenes⁷. Benjamin Buchloh define del modo siguiente el inicio del *Atlas*:

Organizadas según el sistema de exposición más tradicional, en una retícula rectangular, a primera vista, las imágenes parecen elegidas exclusivamente por su valor sentimental como registro de momentos y temas de la historia familiar. Sólo una de las imágenes de los primeros cuatro paneles le serviría posteriormente a Richter como matriz de una de sus fotopinturas, iniciada en el momento en que unió los primeros paneles del Atlas. Las otras [...] se mantuvieron aparentemente como documentos mudos, sin trascendencia. A primera vista, es como si esas imágenes fotográficas hubieran sido arrancadas del álbum familiar poco antes de la huida de Richter de Alemania del Este, para conservarlas como recuerdos de un pasado que dejaba atrás para siempre, o como si sus parientes del Este hubieran enviado las fotos con la intención de consolar al joven artista por su reciente separación de los seres queridos⁸.

Es precisamente Benjamin Buchloh quien conecta el Atlas de Richter con otras obras, como las de Bernd y Hilla Becher, para definir esta serie de proyectos como «una estética del archivo»⁹. Estos proyectos, como afirma Buchloh, por su carácter común de acumular una amplia estructura de fotografías —sea encontradas, como partes del *Atlas* de Richter; sea buscadas y creadas intencionadamente, como las de los Becher—, y organizarlas y mostrarlas en formaciones reticulares rigurosas y regulares, no pueden ser clasificados «dentro de la tipología y terminología de la historia del arte de vanguardia: ni el término "collage", ni el de "fotomontaje", y mucho menos la terminología tradicional de la fotografía modernista describirían de forma adecuada la monotonía aparente, formal e iconográfica de estos paneles fotográficos». La mejor forma de entenderlos sería acudir a los medios de organización archivística, llevada a término ahora con los extraños principios de una nomología todavía no identificable, que alude a temas donde la memoria es sólo uno más.

El *Atlas* de Richter supera ampliamente el tema de la memoria. De hecho, seguramente sólo los primeros





paneles de imágenes (fotografías de álbum, recortes de periódicos y libros, campos de concentración, etc.) tengan que ver de modo explícito con la memoria social y política europea. Es en esos primeros paneles donde mejor se expresa uno de los temas habituales en los artistas alemanes de posguerra: el intento constante por mostrar, desmantelar y superar la banalidad de la cultura germánica del momento, esa «falta colectiva de afecto, la coraza psíquica con la que los alemanes del periodo de posguerra se protegían contra el discernimiento histórico», es decir, la banalidad como condición de la vida cotidiana presentada «en su modalidad específicamente alemana como condición de la represión de la memoria histórica, como una especie de anestesia psíquica» 10. Se trata, en general, sea en lo político, sea en lo estético, del interés por mostrar la descentralización del sujeto-autor presentando la complejidad de lo real y de sus individualidades a través de la acumulación reticular de imágenes organizadas por grupos. En una entrevista con Jan Thorn Prikker en 1989, Richter definía su Atlas como «un diluvio de imágenes que únicamente las puedo controlar mediante su organización, y no imágenes individuales abandonadas a la totalidad»¹¹. Un conjunto, por tanto, de heterogeneidad y homogeneidad, de identidad y diferencia, de fragmentación y totalidad, donde el todo y las partes continuamente forcejean y se resisten a mostrar un acuerdo tácito.

Este Atlas, este archivo de fotografías que parece querer reunir una globalidad infinita, se vincula en su inicio con uno de los momentos determinantes de la historia europea del siglo xx, que coincide con el acontecimiento personal del artista al abandonar la Alemania del muro en los años sesenta. Algo similar sucede con el último proyecto del historiador de arte Aby Warburg, el *Mnemosyne Atlas*, el Atlas de la memoria, concebido por primera vez en 1925 en la Alemania de entreguerras y continuado hasta su muerte en 1929. El *Mnemosyne Atlas* de Warburg reunía, en el momento de su muerte, más de sesenta paneles con más de mil fotografías. Según las anotaciones en su diario, el *Atlas* debería recoger formas de memoria colectiva y social mediante el registro de motivos recurrentes, así como realizar un «proyecto psicohistórico y materialista de interpretación de la memoria social por medio de reproducciones fotográficas de una amplia variedad de métodos de representación»¹².

Una de las intenciones de Warburg con su *Atlas* remitía claramente a reformar la historia del arte, desafiar la compartimentación rigurosa y jerárquica realizada hasta entonces, abolir sus métodos y categorías de descripción y eliminar la frontera entre el arte de elite y la cultura de masas: el *Mnemosyne Atlas* incluía representaciones de relieves, manuscritos, frescos, sellos, fotografías recortadas, pinturas de los viejos maestros, etc.

En el proyecto de Warburg, el tema de la memoria, la memoria social e histórica, pero también la estética y la artística, ocupa un lugar fundamental. El *Mnemosyne Atlas* se refiere de un modo concreto a la historia del arte, pero también, con ello, a la historia de Europa en su conjunto a través de sus símbolos e imágenes. En la biografía de Aby Warburg escrita por Gombrich, se recoge un párrafo del cuaderno de notas de Warburg fechado el 30 de julio de 1929, el año de su muerte, donde se ve claramente la importancia que concedió a su plan de recopilar imágenes, en que a cada símbolo se le asignaría su propio lugar. Escribe Warburg:

Durante mi ausencia en Italia, mi querida esposa recibió una carta en la que se censuraba mi conversión al catolicismo como una falta de entereza moral. No hay que reírse de estos infundados y estúpidos alegatos, pues demuestran lo difícil que es conseguir que esta gente del Norte se fije en la civilización de la cuenca mediterránea en interés de su propia formación. No con el fin de someternos a este dogma, sino con el de comprender el estado actual del conflicto psicológico que se debe esencialmente a la tensión entre la concreción de la religión y la abstracción de la ciencia, necesitamos aquí, en el norte de Europa, una estación receptora que registre el forcejeo entre el pasado y el presente y que, de este modo, nos ayude a contener el caos de la sinrazón por medio de un sistema de filtros de reflexión retrospectiva¹³.

Parece claro que los proyectos de Richter y Warburg, aunque presenten similitudes, son distintos en sus intenciones. Interesa ahora recalcar, sin embargo, una única idea: en dos momentos claves de la historia de Europa, a finales de los años veinte (Warburg) y a comienzos de los años sesenta (Richter), aparecen dos «Atlas-Archivo». Es decir, de una Europa en momentos difíciles, surgen dos proyectos globales, con pretensiones tan ambiciosas que sus autores no dudan en llamarlos «Atlas». Si en los años veinte Warburg y en los sesenta Richter inician sus *Atlas*, en los años noventa se publica un librito, hoy día ya convertido en clásico. El autor de ese libro es Michel Serres y el título, simplemente, *Atlas*.

El Atlas de Serres implica unos intereses distintos a los de Warburg y Richter. La intención de Serres se centra en la necesidad de encontrar nuevos modos de orientación en el mundo actual, un mundo en el que lo virtual cada vez ocupa una posición más central y en el que en muchas ocasiones parecen haberse olvidado las enseñanzas de los mundos anteriores, sea porque ya no nos sirven, sea por haberlos abandonado demasiado pronto («Este atlas proyecta, uno sobre otro, el viejo mundo y el nuevo», escribe Serres)¹⁴. Dejando a un lado el hecho

de si Serres consigue o no su objetivo, lo que está claro es que este tercer *Atlas*, y no sólo debido a que ya no es un archivo de imágenes, como eran los de Warburg y Richter, presenta unos objetivos diferentes. No se trata ya únicamente de la memoria social, ni de la muestra de la descentralización subversiva del sujeto a través de las imágenes anómicas, sino de la presentación de un nuevo mundo, el actual, en el que el atlas casi se encuentra dado en su conjunto en cada punto e instante del planeta a través de una terminal de ordenador y de un servidor de Internet.

Sea a través del *Atlas* de Warburg, del de Richter o el de Serres, lo que está claro es que si algo tienen en común es ese momento de descentralización, de heterogeneidad anómica donde las individualidades, las singularidades, son tan complejas que únicamente pueden ofrecerse de modo conjunto si lo hacen en una globalidad tan ambiciosa como la de un atlas. Del mismo modo que en otro proyecto similar, la *Obra de los pasajes* de Walter Benjamin, ese archivo de citas que Benjamin no concluyó, uno de los motivos centrales de estos *Atlas* es el del antisubjetivismo, el dejar hablar a lo realmente existente y que el único momento de posición autoral, como decía Richter, sea el de la organización.

3

Quizá sea el momento de «organización» el que, precisamente, permite hablar de la función archivística de estos proyectos, en lugar de la recolectora, de la colección de fotografías o citas. Una organización que, por supuesto, posibilita variantes, reordenaciones, heteronomías, una organización que genera significados y desintegra lecturas. Por ello, Adorno explicaba el proyecto de Benjamin del modo siguiente: «Para culminar su antisubjetivismo, Benjamin consideró que la obra sólo debía consistir en citas acumuladas»¹⁵.

La aparición de Benjamin en este momento no pretende remitir únicamente a la conexión de la estética del archivo con la *Obra de los pasajes*. Richter comenzó su *Atlas* al abandonar la Alemania de los sesenta; en 1940, Benjamin se suicidaba en la frontera franco-española huyendo de los nazis. Si hay un autor atravesado de parte a parte por una de las más aberrantes etapas de la Europa del siglo xx, sin duda alguna ése es Walter Benjamin. Otro autor, por tanto, que en momentos de crisis europea comienza un proyecto de atlas-archivo-colección, de citas en este caso, al que el propio Benjamin confiere la máxima importancia.

Pero Benjamin no es el único en ser consciente de la importancia de su proyecto. En una carta del 20 de mayo de 1935, Adorno le escribe lo siguiente:

> Para mí el trabajo sobre los Pasajes no es sólo el centro de su filosofía, sino la palabra decisiva que hoy puede decirse en filosofía; una *chef d'oeuvre* sin par y tan relevante en todos los



aspectos —también en el privado, también en el del éxito—, que me parece que la menor mengua en la pretensión interna de este trabajo, y por lo tanto cualquier renuncia a sus categorías propias, significaría una catástrofe y sería sencillamente irreparable¹⁶.

La catástrofe sucedió, y remite claramente a la historia de Europa: lo que hoy tenemos de la obra de Benjamin es ese proyecto inacabado que, aun así, se muestra como una de las propuestas más atrayentes de la filosofía del siglo xx. Y, sin embargo, no es únicamente este halago de Adorno lo que interesa de esa carta. Un párrafo más arriba, Adorno recuerda a Benjamin que este mismo ya le había comentado la ausencia de interpretación, de completa articulación conceptual de algunos de sus escritos de la época «apelando precisamente a su ulterior interpretación en los *Pasajes*». Es decir, Benjamin estaba dejando trabajos sin tematizar y solucionar completamente porque tenía intención de hacerlo en el

Passagen-Werk. Entre estos trabajos se encuentra, utilizando palabras de Adorno, el «dedicado a la fotografía».

Como se sabe, el texto en cuestión es la «Pequeña historia de la fotografía», publicado en tres entregas entre septiembre y octubre de 1931 en Die literarische Welt. En ese texto, Benjamin, después de tratar de modo general el comienzo de la fotografía, muestra sus dos tesis principales: que gracias a ese «inconsciente óptico» que nos permite percibir la fotografía, «la naturaleza que habla a la cámara es distinta de la que habla a los ojos», y que la fotografía «introdujo la liberación del objeto del aura» 17. Para ilustrar estas tesis, y antes de culminar su texto tratando el tema de la fotografía de obras de arte, Benjamin comenta la obra de fotógrafos como Atget y August Sander. Precisamente la de este último presenta una serie de reproducciones correspondientes al orden social existente, una especie de fotografía comparada, como la describió Döblin, donde parte del campesino y recorre distintas capas sociales y oficios. La obra de Sander «está edificada en siete grupos, que corresponden al orden social existente, y será publicada en unas cuarenta y cinco carpetas con doce clichés cada una». De nuevo surge el tema de la organización anteponiéndose al de la colección. Pues bien, sobre esta obra de Sander escribe Benjamin:

Quizás, de la noche a la mañana, crezca la insospechada actualidad de obras como la de Sander. Desplazamientos del poder, tan inminentes entre nosotros, suelen hacer una necesidad vital de la educación, del afinamiento de las percepciones fisionómicas. Ya vengamos de la derecha o de la izquierda, tendremos que habituarnos a ser considerados en cuanto a nuestra procedencia. También nosotros tendremos que mirar a los demás. La obra de Sander es más que un libro de fotografías: es un atlas que ejercita¹⁸.

Si según Benjamin la obra de Sander es un «atlas que ejercita», siendo como es una obra limitada a las figuras, a los retratos, a los rostros, ¿qué ocurrirá con un atlas como el de Richter? O, de otro modo, ¿para qué nos ejercita el atlas de Richter? Y, en segundo lugar, si según Benjamin, «tenemos que habituarnos a ser considerados en cuanto a nuestra procedencia», si «también nosotros tendremos que mirar a los demás», ¿cómo aplicar esto a una Europa, la actual, caótica, variopinta, multicolor? En ningún momento podemos olvidar que «Europa es el magrebí de Getafe, el campesino musulmán de Kosovo, el pakistaní que regenta una hermosa lavandería de Liverpool, el japonés que dirige sus negocios de informática desde Düsseldorf»¹⁹.

4

Aunque esta serie de atlas y archivos —Warburg, Sander, Benjamin, Richter, Serres—posean cada uno de ellos unas intenciones concretas remitentes a distintas épocas, contextos y áreas temáticas, es posible vincularlos para ayudar a comprender tanto la historia de Europa del siglo xx como la Europa actual. Y ello por dos razones: primero, porque la relación de estos proyectos

con temas como la memoria, la pluralidad, la fragmentación y la globalidad es evidente; segundo, porque interpretados individualmente, cada uno de los archivos-atlas examinados han sido construidos por autores europeos que los han llevado a cabo en momentos fundamentales de la historia de Europa, momentos no demasiado felices. La pregunta es, ahora, por qué surgen esos atlas-archivo, globalizadores, ambiciosos, pluralistas, fragmentados, en momentos de crisis europea.

Habría una primera respuesta fácil, que se apoyaría en el significado mitológico del atlas. Del mismo modo que Átlas fue condenado a soportar eternamente sobre sus hombros la bóveda celeste, como castigo por haber participado en la lucha de los gigantes contra Zeus, así los atlas de Warburg, Richter, etc., surgen como pena, como respuesta melancólica a los problemas puntuales de la Europa en la que nacen. El atlas sería el modo más fácil de eludir las particularidades negativas: en un atlas debe caber todo, lo positivo y lo negativo, desiertos y océanos, países ricos y pobres, nuevos continentes y viejos continentes. La fragmentación, la pluralidad, la globalidad descentralizada del atlas-archivo serviría así para eludir cualquier particularidad con pretensiones de totalidad, sea una particularidad temporal, espacial o política.

Pero habría otra respuesta quizá más adecuada, que insinúa una labor educativa, o, como decía Benjamin, una labor de ejercitación, porque seguramente la Europa actual sólo es comprensible desde una serie de características presentes de modo muy explícito en estos proyectos de atlas-archivo. Si los elementos de estos atlas están regidos por la dialéctica entre totalidad y particularidad, diferencia e identidad, homogeneidad y heterogeneidad, y definidos por conceptos como antisubjetivismo, descentralización, memoria, pluralidad y organización, ¿no son éstos los términos fundamentales que recorren cualquier discurso que se quiera hacer hoy sobre la idea de Europa? En este contexto se encontraría ese momento de educación, de ejercitación, que mencionaba Benjamin sobre la obra de Sander y que puede extenderse a los demás atlas.

Es evidente que, respecto a la idea de Europa, hay algunas cosas en las que estamos todos de acuerdo, o deberíamos estarlo. Por ejemplo, que del mismo modo que la memoria y la historia son fundamentales en la temática del atlas-archivo, como aparecía con las expectativas de Warburg para su Mnemosyne Atlas, sin duda una de las bazas de Europa para desenvolverse en el mundo actual debe ser su memoria, su historia. Como dice Jacques Le Goff, en ese hermoso librito que es La vieja Europa y el mundo moderno, «Europa es antigua y futura a la vez. Recibió su nombre hace veinticinco siglos y sin embargo sigue hallándose en estado de proyecto» ²⁰. Porque Europa no es vieja, sino antigua; tiene historia, y la historia bien utilizada es una baza: «La historia es una fuerza hacia delante [...], si no hacia el progreso, al menos hacia unos progresos». Esa buena utilización de la historia, ese considerarla como baza, implica necesariamente



los caracteres que Warburg pedía para su *Atlas*: una historia que no discrimine, una historia que no jerarquice, una memoria que, como escribía Warburg en su diario, registre siempre el forcejeo entre el pasado y el presente para utilizarlo con pretensiones de futuro.

Deberíamos estar también de acuerdo en que, en una Europa atravesada actualmente por la dialéctica entre los nacionalismos particularistas y las globalizaciones monopolizadoras, es necesario ser conscientes de la aporía, de la contradicción que esto supone, pero para admitirla y no para negarla desde uno u otro lado. «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»²¹. Del mismo modo que Richter entendía su Atlas presentando la capacidad de organización como única posibilidad suya de intervención en el diluvio de imágenes individuales que constituyen su obra, del mismo modo que la dialéctica de heteronomía y la homogeneidad definen su Atlas, así Europa debe favorecer gestos, discursos, leyes y políticas que se mantengan en la afirmación de una pluralidad que no elimine particularidades, pero tampoco favorezca particularismos.

Por último, deberíamos coincidir también en que «si hay porvenir para Europa como Nación de muchos Pueblos [...], ello tendrá que venir de la mano de la aceptación de lo ajeno en cuanto ajeno: de la diferencia enriquecedora, de la verdad formada por muchos sueños»²². No es que Europa, por algún extraño esfuerzo de tolerancia o solidaridad, deba abrirse a lo extraño y ajeno. Es que Europa ya es, irremisiblemente, el lugar común de lo extraño, de lo extranjero, de lo «no europeo». Europa

sólo será posible mediante la igualdad *de* las diferencias, no en la diferencia, «eliminando toda tendencia a la identidad, sea étnica o religiosa» ²³. Del mismo modo que Benjamin definía la obra de Sander como un atlas para la ejercitación de la mirada hacia los demás, del mismo modo que Serres, aludiendo a los cambios que implica el nuevo mundo de la virtualización y de la comunicación global, mostraba la necesidad de sustituir el antiguo atlas de geografía por un nuevo atlas donde los conceptos de cercanía y lejanía son casi arbitrarios, así la idea de Europa debe venir precedida por la necesaria aceptación de lo extraño como tal.

Warburg no pudo terminar su *Mnemosyne Atlas*; Benjamin tampoco su *Obra de los pasajes*; el *Atlas* de Richter es, por definición, un proyecto inacabado, abierto a la infinitud de posibilidades que ofrece lo real. Si más arriba, utilizando la afirmación de Benjamin sobre Sander, preguntábamos para qué ejercita el Atlas de Richter, una de las respuestas, la más fácil, pero también la más evidente, es la siguiente: ejercità para educarnos en la imposibilidad de cerrar identidades y particularidades, ejercita para aprender a mirar la pluralidad de lo real, ejercita para saber que todo archivo, si es un buen archivo y no sufre del llamado por Derrida mal de archivo, debe ser por esencia inacabado, abierto, imperfecto. Del mismo modo, Europa, la antigua Europa, que no vieja, debe aprovechar su archivo, su memoria, su historia para saber situarse en el panorama global del mundo actual. Y ese panorama, si algo muestra, ello es que toda identidad y singularidad se caracteriza precisamente por no ser más que un fragmento de un atlas inacabado, infinito, donde los juegos de homogeneidades y heterogeneidades campean a sus anchas.



NOTAS

- Aludo al título de la obra de Ramón Alberch FUGUERAS y José Ramón Cruz Mundet, ¡Archívese! Los documentos del poder. Él poder de los documentos. Madrid, Alianza, 1999.
- J. DERRIDA, Mal de archivo. Una impresión freudiana. Madrid, Trotta, 1997, p. 19.
- J. BLASCO GALLARDO, «Notas sobre la posibilidad de un archivo-expuesto», en: Culturas de archivo/Archive Cultures. Salamanca, Centro de Fotografía, Universidad de Salamanca/Fundació Antoni Tápies, Barcelona/Universitat de València, 2002, p. 56. Este libro-catálogo reúne textos y materiales procedentes del proyecto Culturas de archivo, proyecto en curso desarrollado mediante montajes expositivos, publicaciones o seminarios, y que, en concepto original de Jorge Blasco Gallardo y Nuria Enguita Mayo, con la colaboración de Pedro G. Romero, Eugeni Bonet y Daniel G. Andújar, se inició en el año 2000 en la Fundació Antoni Tàpies de Barcelona. Parte del proyecto se desarrolla mediante el portal www.culturasdearchivo.ua.es. De Culturas de archivo proceden las imágenes incluidas en este artículo.
- T. Todorov, Los abusos de la memoria. Barcelona, Paidós, 2000. Citado por: J. Blasco Gallardo, «Notas sobre la posibilidad de un archivo expuesto», ed. cit., p. 64.
- 5 R. Alberch FUGUERAS, «La dimensión democrática de los archivos», en *Culturas de archivo/Archive Cultures*, ed. cit., p. 174.
- Una primera versión de los párrafos siguientes se encuentra en mi «La idea de Europa en la estética del archivo», en Domingo Hernández Sánchez, La ironía estética. Estética romántica y arte moderno. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2002, pp. 159-176.
- 7 Cfr. G. RICHTER, Atlas of the photographs, collages and sketches. New York, Distributed Art Publishers, 1997 (ed. Helmut Friedel and Ulrich Wilmes).
- В. Н. D. Buchloh, «El Atlas de Gerhard Richter: el archivo anómico», en VV.AA., Fotografía y pintura en la obra de Gerhard Richter. Cuatro ensayos a propósito del «Átlas». Barcelona, MACBA,
- B. H. D. BUCHLOH, «Fotografiar, olvidar, recordar: Fotografía en el arte alemán de posguerra», en J. JIMÉNEZ (ed.), El nuevo espectador. Madrid, Fundación Argentaria-Visor, 1998, p. 62.
- В. Н. D. Buchloh, «El Atlas de Gerhard Richter: el archivo anómico», ed. cit., p. 165.
- «Conversation with Jan Thorn Prikker concerning the cycle 18 October 1977» (1989), en G. RICHTER, The Daily Practice of Painting Writings and Interviews, 1962-1993. London, Thames and Hudson, 1995 (ed. Hans-Ulrich Obrist), p. 199.
- B. H. D. BUCHLOH, «Fotografiar, olvidar, recordar: Foto-
- grafía en el arte alemán de posguerra», ed. cit., p. 65.

 13 Cita tomada de: E. H. Gombrich, Aby Warburg Una biografía intelectual. Madrid, Alianza, 1992, pp. 260-261.
- M. SERRES, Atlas. Madrid, Cátedra, 1995, p. 13.
- 15 T. W. Adorno, Über Walter Benjamin. Frankfurt/M., Suhrkamp, 1970 (Hg. Rolf Tiedemann), p. 26.
- T. W. ADORNO y W. BENJAMIN, Correspondencia, 1928-1940. Madrid, Trotta, 1998, pp. 93-94.
- W. Benjamin, «Pequeña historia de la fotografía», en W. BENJAMIN, Discursos interrumpidos, I. Filosofía del arte y de la historia. Madrid, Taurus, 1973, p. 67 y p. 74, respectivamente.
- Ibíd. p. 79.
- F. Duque, «El sueño romántico de Europa», en F. Duque, La estrella errante. Estudios sobre la apoteosis romântica de la historia. Barcelona, Akal, 1997, p. 124.
- J. LE GOFF, La vieja Europa y el mundo moderno. Madrid, Alianza, 1995, p. 7.
- J. DERRÎDA, El otro cabo La democracia, para otro día. Barce-
- lona, Serbal, 1992, p. 40. 22 F. Duque, «El sueño romántico de Europa», ed. cit., p. 144. 23 Ibíd., p. 138.

CREACIÓN

EL PESO DE LA SOMBRA

Eugénio de Andrade

EL PESO DE LA SOMBRA [1982] [*Poesia e Prosa*, volumen I, 4.ª ed. aumentada, Lisboa, O Jornal / Limiar, 1990] (Traducción de: José Luis Puerto).

Trabalho com a frágil e amarga matéria do ar e sei uma canção para enganar a morte – assim errando vou a caminho do mar.

Trabajo con la frágil y amarga materia del aire y sé una canción para engañar a la muerte – así voy andando camino del mar. Agora as aves voltam, são nos ramos altos a matéria mais próxima dos anjos – ousarei eu tocar-lhes, fazer delas o poemas?

Ahora las aves vuelven, están en las ramas altas la materia más cercana a los ángeles – ¿me atreveré a tocarlas, a hacer de ellas el poema?



Trago os tordos na cabeça desde os campos d'Atalaia para pôr neste poema — o vento deixava-nos à porta ora uma luz rasteira ora um esfarelado chiar de carros de feno, dos ramos altos a tarde caía nos cabelos, vivíamos sem pressa rente aos lábios.

Estou sentado nos primeiros anos da minha vida, o verão já começou, e a porosa sombra das oliveiras abre-se à nudez do olhar. Lá para o fim da tarde a poeira do rebanho não deixará romper a lua. Quanto ao pastor, talvez um dia suba com ele às colinas, e se aviste o mar.

Traigo los tordos en la cabeza desde los campos de Atalaia para poner en este poema – el viento nos dejaba a la puerta ya una luz rastrera ya un desmigajado chirriar de carros de heno, desde las ramas altas la tarde caía en los cabellos, vivíamos sin prisa junto a los labios.

Estoy sentado en los primeros años de mi vida, el verano ya ha empezado, y la porosa sombra de los olivos se abre a la desnudez de la mirada. Allá hacia el atardecer la polvareda del rebaño no dejará salir la luna. En cuanto al pastor, tal vez un día suba con él a las colinas, y se divise el mar.



Podes confiar-me sem receio as pequenas tarefas matinais. Deixa ficar as nuvens, a poeira acesa nos telhados, os martelos da tristeza sobre a mesa. O meu país é entre junho e setembro, antes da primeira neve chama por mim.

Puedes confiarme sin temor las pequeñas tareas matinales. Deja en paz a las nubes, al polvo ardiente en los tejados, a los martillos de la tristeza sobre la mesa. Mi país está entre junio y septiembre, antes de la primera nieve llámame. Atravessara o verão para te ver dormir, a trazia doutros lugares um sol de trigo na pupila; às vezes a luz demora-se em maos fatigadas; não sei em qual de nós explodiu uma súbita juventude, ou cantava: era mais fresco o ar.

Quem canta no verão espera ver o mar.

Atravesé el verano para verte dormir, y traía de otros lugares un sol de trigo en la pupila; a veces la luz se detiene en manos fatigadas; no sé en cuál de nosotros estalló una súbita juventud, o cantaba: era más fresco el aire.

Quien canta en el verano espera ver el mar.



Caminha devagar:
desse lado o mar sobe ao coração.
Agora entra na casa,
repara no silêncio, é quase branco.
Há muito tempo que ninguém
se demorou a contemplar
os breves instrumentos do verão.
Pelo pátio rasteja ainda
o sol. Canta na sombra
a cal, a voz acidulada.

Camina despacio:
de ese lado el mar sube hasta el corazón.
Ahora entra en la casa,
repara en el silencio, es casi blanco.
Hace mucho tiempo que nadie
se ha detenido a contemplar
los breves instrumentos del verano.
Por el patio se desliza aún
el sol. Canta en la sombra
la cal, la voz acidulada.

Era setembro
ou outro mês qualquer
propício a pequenas crueldades:
a sombra aperta os seus anéis.
Que queres tu ainda?
O sopro das dunas sobre a boca?
A luz quase despida?
Fazer do corpo todo
um lugar desviado do inverno?

Era septiembre
u otro mes cualquiera
propicio a pequeñas crueldades:
la sombra estrecha sus anillos.
¿Qué quieres tú aún?
¿El soplo de las dunas sobre la boca?
¿La luz casi desnuda?
¿Hacer del cuerpo todo
un lugar desviado del invierno?

Chego à janela para olhar os cedros pela última vez nesse verão; tu dormes ainda; amanhece no rumor distante das esquilas; estao mais próximas as veredas lentas do outono, os lenços de névoa, o céu turvo rente às colinas.

Me acerco a la ventana a contemplar los cedros por última vez ese verano; duermes aún; amanece en el rumor distante de las esquilas; están más próximas las veredas lentas del otoño, las sábanas de niebla, el cielo turbio junto a las colinas.



DE LA INTEMPERIE

José Luis Puerto

INVIERNO

Deja el invierno
En suspenso la luz.
Tiempo de espera. Tiempo de semillas
En lo oscuro. En el fondo. En la matriz.
En el reverso de lo no visible.
Para seguir naciendo
Hay que haber dado mucho.

Tú, nieve de la infancia, Sigue purificando mi memoria



DOLMEN

Nada dice la piedra
De vosotros,
Los muertos míos, aunque nada sepa
De lo que fuisteis ni de lo que sois.
Sólo erige su calma,
Su quietud, su silencio
Para acogeros en
Este espacio sagrado,
En esta cista entregada al cielo,
Que si es concavidad no es abandono.
Nada dice. Y está
En esa plenitud
Que lo acabado tiene.

Decidme cómo dirigir mi súplica A este espacio vacío ¿De vosotros?

TORTUGA

para Ana

Tortuga
Del verano,
Que llegaste a alegrar
Nuestras lecturas
En el balcón, y nuestras tardes,
Con tu andar, con tus gestos,
Con tu verde y hermosa geometría,
Con tu complicidad siempre al mirarte,

Quede constancia aquí, Hoy que te has muerto, De un tiempo de alegría Del que formaste parte con nosotros

AMARILLO

Conoce el amarillo
De las praderas altas
Donde sueñan los ciervos de la noche.
Y la sed. Y la herida.
Y el lugar escondido de las fuentes.
Nadie lo vio perderse. De sus huellas
Hoy quedan los versículos de un salmo,
Los pasos de unas sílabas.
Nadie lo vio perderse.
Lleva la herida abierta



ANHELO (I)

Escuchar a aquel niño
Rodeado de todas las mujeres
Pronunciar la leyenda de la edad
Mítica, misteriosa,
Con palabras
Ya por siempre hechizadas:
Maranjel, melenera, zapatitos,
Moradas medias, —¿dónde?—,
Una almohada de seda
Para soñar la infancia

SÚPLICA

Me acompaña la imagen de tu súplica, Hincado allí en la calle de rodillas, Hacia el cielo las manos

y la voz levantada,

¿Qué pedías, abuelo? ¿A quién te dirigías? Desde entonces conozco el desamparo Y con el sufrimiento está mi voz. En mí queda la huella De tu fragilidad, De tu figura allí en el abandono. Mas tu voz no me llega, ¿Dónde fueron aquellas tus palabras? ¿Qué querían pedir? ¿Qué necesitas?

Sin embargo yo sé que ahora tu súplica Se halla entre las plegarias atendidas





BADAJOZ

Allí en la altura, en la Devastación De edificios y espacios, Donde ya la alcazaba y sus murallas No son capaces de Convocar ni siquiera sugerir Pasado ni esplendor alguno Ni erigirse en defensa frente al tiempo, Los traficantes bajo el sol de invierno, Cargados de sustancias, Esperan la llegada De quienes compran dosis Que transportan a la aniquilación, Ajenos a las aguas, A la belleza antigua de ese espacio Hoy devastado, en ruinas, Zoco ya sin memoria

CAÍDAS

La cesación del agua,
Esa serenidad que deja su silencio,
Las piedras de la calle
Que sirvieron de espacio para música,
Para los golpes secos
De caídas celestes,
Ese murmullo de la lluvia
Que al cesar deja en ti una resonancia
Que viene de muy lejos,
Que viene de muy lejos

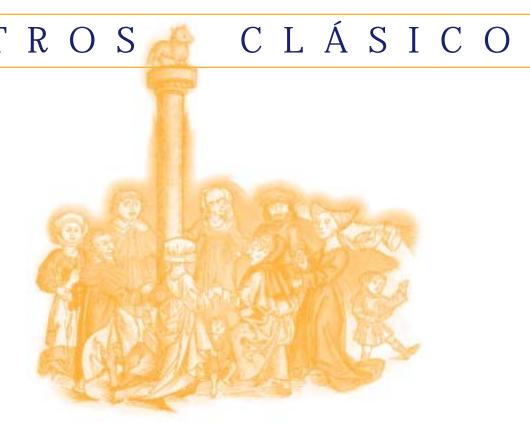


ANHELO (II)

para Pablo

Volvería a escuchar
Las palabras aquellas de la madre
En remota mañana cuando niño
Allí en el huerto aquel de las nogales.
Mientras regaba
Se volvía su voz pronunciación
Hacia aquella mujer del huerto próximo:
...Sufrir, valle de lágrimas...—decía.

Y esas sílabas nunca Las ha llegado a desmentir el mundo



LA REBELIÓN DE LAS MASAS

de José Ortega y Gasset

José Ortega y Gasset (1930): La rebelión de las masas. Edición de Domingo Hernández Sánchez. Madrid: Tecnos, 2003. 444 pp.

S

E

Resulta ineludible iniciar una sección como ésta, bajo la advocación de los clásicos, recurriendo a las palabras de Italo Calvino sintetizadas en el axioma definitorio según el cual «un clásico es un libro que nunca termina de decir lo que tiene que decir»¹. Con esta idea en la cabecera de esta página, es fácil aceptar que *La rebelión de las masas*, de José Ortega y Gasset, es un clásico del pensamiento europeo del siglo xx, para quien lo ha leído y, como igualmente defendía el citado Calvino, para quien se reserva el momento idóneo para leerlo en el futuro.

En el caso de *La rebelión de las masas*, podría decirse que tanto la obra como el autor merecen por sí solos la categoría de clásicos del europeísmo. En 1911 el tema de Europa ya se notaba como de envergadura en los incipientes escritos del joven Ortega. Un año antes, en un artículo publicado en *El Imparcial*, el filósofo saludaba la aparición de una nueva revista titulada, precisamente, *Europa*, y lo hacía con estas palabras: «El título no podía ser más agresivo: esa palabra sola equivale a la negación prolija de cuanto compone la España actual», y en dicha

publicación escribía un artículo titulado «España como posibilidad» que concluía con las siguientes palabras: «España es una posibilidad europea. Sólo mirada desde Europa es posible España». Esto ya en 1910.

Pudiera parecer que el filósofo se empezara a preparar en su papel de vigilante occidental, como una respuesta filosófica al eco de unos versos que aquel mismo año de 1911, procedían del otro lado del Mediterráneo, de Alejandría, bisagra y umbral del espacio-tiempo de Eurasia: «Qué esperamos agrupados en el foro? / Hoy llegan los bárbaros». Un poeta educado en Inglaterra, Constantino Kavafis, publicaba ahora algunos de sus bellos poemas, como este «Esperando a los bárbaros», cargados de malos augurios: «¿Qué leyes votarán los senadores? / Cuando los bárbaros lleguen darán la ley». Estaba alzando la vigilante voz del presagio que sólo un poeta intuye, sin saber cómo. «Porque la noche cae y no llegan los bárbaros. / Y gente venida desde la frontera / afirma que ya no hay bárbaros. / ¿Y qué será ahora de nosotros sin bárbaros? / Quizá ellos fueran una solución después de todo»². Europa se volvía hacia sí misma en un nuevo acto del drama de su historia.

Esa función de vigilancia en la noche de la historia europea la llevó Ortega, desde el pensamiento,

guiado por una sorprendente lucidez que le permitió iluminar el desfiladero angosto, tan confiado como traidor, que resultó ser Europa desde 1918 hasta la crisis económica de 1929. Aunque La rebelión de las masas apareciese, en su versión inicial, en el diario *El Sol* entre octubre de 1929 y febrero de 1930, su génesis se remonta, por lo menos, hasta 1922, fecha en que se publica España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos. No sólo eso, sino que a lo largo de la década se irían dejando por parte del autor una serie de mojones que indicarían luego, como ahora nos señala el editor de la reciente edición de esta obra maestra, Domingo Hernández, el camino seguido por esta idea orteguiana. Ahora bien, ¿cuál es la importancia de La rebelión de las masas? Este texto, o conjunto de ellos, no representa otra cosa sino el desenmascaramiento de la situación política, sociológica y moral en la que el surgimiento de la masa como individuo protagonista de la Historia, había colocado al continente europeo (origen, destino y circunstancia política, a la vez, de España). El propio Ortega dirá que «el hombre-masa es el hombre cuya vida carece de proyecto y va a la deriva. Por eso no construye nada, aunque sus posibilidades, sus poderes, sean enormes». De ahí, en principio, la gravedad de la situación.

Es a partir de ahí como, en medio de la convulsa Europa de los años 30, Ortega se vuelve hacia el pasado para analizar cómo se ha llegado al presente y en qué situación se halla. Es lo que él denomina «la altura de nuestro tiempo», y su conclusión, aunque lúcida, es política e intelectualmente desoladora: «No es fácil de formular la impresión que de sí misma tiene nuestra época: cree ser más que las demás, y a la par se siente como un comienzo, sin estar segura de no ser una agonía. [...] Orgullosa de sus fuerzas y a la vez temiéndolas». La principal consecuencia de esta situación va a ser la implantación de la violencia como método: «Hoy es ya la violencia la retórica del tiempo», escribe Ortega. Es desde ahí desde donde Ortega critica los movimientos dominantes entonces (y más aún que lo serían posteriormente): el fascismo y el bolchevismo, en tanto que movimientos de masas violentos y característicos de la época. El hombre-masa es «arcaico y silvestre» y Europa necesita, por el contrario, «de la historia íntegra para ver si logramos escapar de ella, no recaer en ella».

Es en este punto en el que Ortega enlaza de lleno con el pensamiento político de la Europa de entreguerras. El Estado, que llegó a ser uno de los principales logros de la civilización occidental, se ha visto convertido en un poderoso instrumento al servicio del hombre-masa:

Éste lo ve, lo admira, sabe que está ahí, asegurando su vida; pero no tiene conciencia de que es una creación humana inventada por ciertos hombres y sostenida por ciertas virtudes y supuestos que hubo ayer en los hombres y que puede evaporarse mañana. Por otra parte, el hombre-masa

ve en el Estado un poder anónimo, y como él se siente así mismo anónimo —vulgo—, cree que el Estado es cosa suya.

De ahí que «el intervencionismo del Estado, la absorción de toda espontaneidad social por el Estado; es decir, la anulación de la espontaneidad histórica, que en definitiva sostiene, nutre y empuja los destinos humanos», se haya convertido, a juicio del filósofo español, en el «mayor peligro que hoy amenaza a la civilización». Evidentemente, de este razonamiento a la práctica política observada en la Europa en que esto se escribió apenas hay un paso.

Desde una perspectiva más propia del pensamiento político que filosófico, y ante los acontecimientos que se estaban produciendo en Europa, y en concreto en Alemania, Curzio Malaparte publicaría en 1931 en París su ensayo *Técnica del golpe de Estado*. En él, tras analizar los métodos utilizados por los bolcheviques para llegar al poder en Rusia, o los casos polaco, español o italiano del periodo de entreguerras, manifestaba que

habría que admitir una gravísima decadencia para creer a la burguesía europea incapaz de defender su libertad, y para pensar que el porvenir de Europa es un porvenir de esclavitud civil. (...) El problema del Estado no es ya solamente un problema de autoridad: es también un problema de libertad.

Y retratando a la perfección la cadena de acontecimientos que se estaban encadenando en el continente, manifiesta:

La situación actual ofrece grandes probabilidades de éxito a las ambiciones de los catilinarios de la derecha y de la izquierda. La insuficiencia de las medidas, previstas o adoptadas por los Gobiernos para hacer abortar una tentativa revolucionaria eventual, es de tal modo grave, que el peligro de un golpe de Estado debe ser considerado seriamente en muchos países de Europa. La naturaleza particular del Estado moderno, la complejidad y la delicadeza de sus funciones, la gravedad de los problemas políticos, económicos y sociales que él está llamado a resolver, hacen de esto el lugar geométrico de las debilidades y de las inquietudes de los pueblos, aumentando así las dificultades que hay que dominar para asegurar su defensa.

Y concluye diciendo:

El Estado moderno está más expuesto de lo que parece al peligro revolucionario³.

Se trataba de la radiografía del desplazamiento de poder llevado a cabo en la Europa de los años 20 y 30, y que alejó al continente de la posición de primacía mundial que había mantenido hasta entonces. «Durante tres siglos —escribe Ortega como conclusión importante—Europa ha mandado en el mundo, y ahora Europa no

está segura de mandar ni de seguir mandando». Ante esto se impone un cambio de mentalidad para recuperar el sentido de la Europa heredada y a la que la pérdida de moral ha conducido a la posición de humillación en que se halla. Dicho cambio pasa por algún tipo de unión europea necesaria, por otro lado, como contrapeso al elemento ruso. Esta prodigiosa lucidez frente a lo que iba a ser el futuro de Europa en una década y lo que aún hoy mantiene vigente esta obra frente a ciertos nacionalismos violentos («el Estado comienza cuando el hombre se afana por evadirse de la sociedad nativa dentro de la cual la sangre lo ha inscrito. Y quien dice la sangre, dice también cualquier otro principio natural; por ejemplo, el idioma»), es lo que hace de Ortega un clásico a la vez que de su obra un texto de esencial lectura para quien pretenda acercarse al pensamiento europeo contemporáneo.

En cierto sentido, aunque español, todo en Ortega cristaliza en la idea de Europa. Mejor aún: en torno a su ser español, desde el núcleo mismo del Occidente, cristalizan Europa y Sudamérica. Y no es casual, por eso, que al margen de sus escritos, su legado «editorial» cobrase nombres tan significativos y hasta hermanados como La Revista de Occidente o la Colección Austral, transparentando de forma evidente su cosmopolitismo. Hay en La rebelión de las masas historia y geografía, filosofía, sociología y hasta psicología de lo que Ortega denominaba su circunstancia española desde la que se escribía y por la que se escribía. Sin embargo, existe algo que trasciende esa circunstancia y justifica el «prólogo para franceses», incluido por vez primera en 1937, y el «epílogo para ingleses», de 1938 (inexistentes en la versión inicial y que cobraron forma a medida que la obra fue gestándose como un corpus in crescendo) y eso no es sólo su publicación allende las fronteras peninsulares, sino la pertinencia de dicha difusión fuera de ellas de un texto que era, por su propio contenido, europeo, pues es la sociedad europea como un todo en indeciso movimiento lo que analiza el filósofo español. Y ese mismo aspecto hace de La rebelión de las masas un texto válido más allá de su época, que es en cierta medida todavía la nuestra. Su importancia como clásico del europeísmo no se la otorga el papel de Europa en una obra de Ortega, sino el protagonismo de Europa en la mejor y principal obra de Ortega y, como hemos visto, confluencia y reelaboración de muchos años de pensamiento en torno a la idea de Europa.

Las notas, que verdaderamente hacen «crítica» a esta edición al mostrar todas las interrelaciones como fragmentos de un mismo discurso, nos revelan a un Domingo Hernández perfecto conocedor de la obra de Ortega y Gasset, a quien no sólo ha dedicado su tesis doctoral sino numerosos estudios. Esta edición hace especial hincapié, y a ello dedica el editor parte de su estudio introductorio (bajo el epígrafe «Historia editorial de La rebelión de las masas»), en el análisis contextual de lo

que fue la escritura y reescritura de *La rebelión de las masas* a lo largo de cuatro décadas en las que se fue confeccionando una obra eternamente inconclusa, nunca suficiente y definitivamente acabada, un texto que avanzaba paralelo al pensamiento de su autor y la propia historia de Europa. Puede decirse, en definitiva, que fue una búsqueda constante y, en ocasiones, paralela a los esfuerzos políticos, fiel a las palabras de Ortega de que «la misión del llamado "intelectual" es, en cierto modo, opuesta a la del político».

Hacia 1948, con el Plan Marshall ya en funcionamiento, anegando de ayuda económica al continente desde Inglaterra hasta Turquía, en aquellos momentos difíciles en los que Alemania, Francia e Inglaterra (la trinidad por la que «ante todo y propiamente» Ortega entendía Europa) daban pasos decisivos como la creación de la Organización Europea de Cooperación Económica (OECE), Ortega daba un curso en doce lecciones sobre la obra del historiador Arnold Toynbee⁴. En la última de ellas, recordando los años en que se gestó La rebelión de las masas, dice el filósofo: «Desde aquella fecha hasta ahora ¿qué ha pasado? El más triste y extremado de los pronósticos. Desde entonces no asistimos a la creación de ningún derecho, sino, al contrario, casi exclusivamente a un quitar los derechos que había»⁵. El verso de Kavafis se había hecho realidad. Eran las consecuencias de que los bárbaros hubieran dado la ley. El péndulo de la Historia, sin embargo, se iba a encargar de llevar a cabo una nueva restauración de Europa. Aquel mismo año de 1948 Jean Monnet, en una carta a Robert Schuman, se expresaba con claridad en los siguientes términos: «El esfuerzo de los países de Europa occidental para ponerse a la altura de las circunstancias, del peligro que nos amenaza y del esfuerzo americano, necesita transformarse en un verdadero esfuerzo europeo, que sólo será posible con la existencia de una federación de Occidente»⁶. Europa seguía su curso.

Fernando Benito Martín

NOTAS

- Por qué leer los clásicos. Barcelona, Tusquets, 1994, p. 15.
- 2 Constantino Kavafis, *Poesías completas.* Traducción y notas de José María Álvarez. Madrid, Hiperión, 1991, pp. 28-29.
- 3 Técnica del golpe de Estado. Barcelona, Plaza & Janés, 1960, pp. 204-205.
- El curso (1948-1949) llevaba por título «Sobre una nueva interpretación de la Historia Universal. (Exposición y examen de la obra de A. Toynbee, *A Study of History*)», y se llevó a cabo con motivo de la creación del «Instituto de humanidades».
- José Ortega y Gasset, Una interpretación de la Historia Universal. En torno a Toynbee. En Obras completas, vol. IX. Madrid, Revista de Occidente/Alianza, 1983, p. 227.
- Jean Monnet, Memorias. Madrid, Siglo XXI, 1985, p. 267.



RESEÑAS



Tendiendo puentes desde la historiografía

John H. Elliott: *España en Europa. Estudios de historia comparada.* Valencia: Universitat de València, 2002. 286 pp.

Con motivo del nombramiento del historiador John H. Elliott como Doctor Honoris Causa, la Universidad de Valencia ha publicado una selección de sus estudios con la finalidad de «dar a conocer la figura y la obra del profesor John Elliott». Sin embargo, el libro resultante, *España en Europa. Estudios de historia comparada* es, incluso desde su propio título, fiel reflejo de una de las obras historiográficas de las últimas décadas que en mayor medida han contribuido a incrementar entre los europeos la conciencia histórica de la unidad política del continente. Porque John H. Elliott, maestro de hispanistas del prestigio y la proyección de Geoffrey Parker o de Richard Kagan, ha conseguido, con su obra, tender puentes entre España e Inglaterra, y con ello, contribuir a la trabazón de esa necesaria historia común europea.

Como recuerda al lector el acertado título de esta selección, es la obra de este hispanista, como no puede ser de otro modo la de aquel que analice una cultura diferente de la suya, un proceso comparativo donde la ciencia brota del análisis riguroso. Además, y como él mismo pone de manifiesto «la historia comparada es sumamente difícil de escribir, pero creo que es una manera, y una manera importante, de romper con el localismo que es la tentación de todo historiador, que naturalmente prefiere dedicarse a estudiar sociedades que conoce bien antes que penetrar en territorio que no le es familiar». Razón ésta más que suficiente para agradecer al autor su tarea. Porque entre las virtudes de hacer historia comparada está, sin embargo, el hecho de que la aparente dificultad que halla el historiador ante las diferencias entre las culturas confrontadas, le ayuda, sin embargo, a comprender al otro, lo cual, al fin y al cabo, acaba contribuyendo a sus conclusiones y haciéndose legado para el lector. Pues, como bien dice Elliott, «la tensión persistente entre similitud y diferencia yace en el núcleo mismo de la empresa comparativa».

Pero además, en Elliott y otros hispanistas debe reconocerse la excelsa tarea por ellos realizada en esas décadas tan cruciales para los españoles en las que nuestra pertenencia a Europa era, de hecho, cuestionada e incluso inexistente. Cuando John H. Elliott manifiesta que «llegó un momento en mis indagaciones en que, tan sólo para entender mejor a España, sentí la necesidad de mirar más sistemáticamente los paralelos y diferencias entre España y otras sociedades continentales» está reconociendo como historiador lo que todo europeísta sabe por convicción: que los europeos nos reconocemos unos en otros y que tal hecho no es sino el principal síntoma de una unidad evidente. Una realidad, la de la Europa moderna, que es difícil estudiar de manera local, como demuestran a la perfección algunos de los textos aquí seleccionados, principalmente los tres primeros, en los que Europa se muestra como un todo unitario ante el investigador.

Tras los discursos protocolarios, fruto del carácter y la colección en que se encuadra esta obra, se han agrupado con indudable acierto los ocho primeros ensayos en tres bloques temáticos (Europa, España y América) que representan, no sólo la geografía de las inquietudes investigadoras del autor, sino también las tres esferas del proceso histórico esencial estudiado: la idea de España como unidad histórica que parte de Europa y se refleja en América. El libro, de bella factura editorial cuya producción ha de admirarse, se cierra con un broche de lujo, «La historia comparada», donde el profesor desvela los entresijos metodológicos de su pasión historiográfica.

F. B. M.



El constante desafío del tiempo

Geoffrey Parker: *El éxito nunca es definitivo. Imperialismo, guerra y fe en la Europa moderna.* Madrid: Taurus, 2001. 412 pp.

Escribir sobre el éxito en los inicios del siglo XXI, tras la caída del muro de Berlín y con un paisaje geopolítico marcado por la fragmentación y la inestabilidad puede parecer oportunista. Sin embargo, lejos de querer reflejar la realidad actual, esta obra del veterano hispanista inglés Geoffrey Parker pretende mostrar las lecciones de la Historia para aprovechamiento y disfrute del lector del siglo XXI. Buen conocedor de la historia política de la Europa moderna, Parker se permite saltar de uno a otro siglo y por encima de las sangrantes fronteras de la época moderna, mostrando así la realidad más común en una Europa cosida por sus propias trincheras. De este modo, a lo largo de diez capítulos el autor nos muestra que la historia es una, aunque la limitación de las miradas humanas deban, para contemplarla, llevar a cabo una simplificación en periodos históricos, regiones, personajes o procesos sociales o económicos.

Formando un todo a partir de capítulos aparentemente dispares, Parker insiste en la importancia de los vaivenes históricos como elementos constituyentes del propio proceso histórico, en tanto que las situaciones a que dan lugar son sumamente efimeras, porque en la Historia, quizás más que en cualquier otra disciplina, es esencial tomar conciencia de que el final siempre está a la vuelta del éxito o incluso del fracaso y cómo ambos conceptos son reversibles a lo largo de una secuencia cronológica. La propia situación actual de Europa, surgida a partir de las cenizas de la II Guerra Mundial, se empeña en confirmarlo. Es más, los ensayos comprendidos en *El* éxito nunca es definitivo. Imperialismo, guerra y fe en la Europa moderna, avalan la tesis de que, contra lo que piense la ideología nacionalista, la historia se hace siempre desde dentro y desde fuera de un territorio, mediante la interrelación de comunidades autóctonas y foráneas a la vez, y de nuevo la historia del continente europeo y de los pueblos que lo forman da la razón a dicho argumento.

Los cuatro primeros ensayos del libro analizan diversos elementos del gobierno de Felipe II: la idea del imperio heredado en Yuste, la relación con Inglaterra en sus versiones diplomática y bélica, y el papel desempeñado por el desarrollo de la cartografía como elemento esencial de dominación al servicio del imperio. Los cuatro siguientes se centran en diferentes aspectos de la militarización excesiva de la Europa de la época, vertiente en la que Geoffrey Parker es un consumado especialista desde

hace ya mucho tiempo; y, por último, los dos últimos se centran en la cuestión religiosa, y en concreto, en los intentos y fracasos de fomentar la fe y castigar sus delitos.

Editado con acierto pese a la dificultad que conllevan este tipo de obras a caballo entre la cátedra y la cultura de masas, la editorial Taurus no ha desechado el abundante aparato crítico que propicia la erudición del autor (la cuarta parte del volumen) que, ubicado al final del libro, hace compatible la accesibilidad por parte del lector común amante de la Historia, con la necesidad del rigor científico exigido por la lectura académica. Más allá de las efemérides al uso, esta obra es lo suficientemente general como para mostrar claramente cómo era el panorama político en Europa en el momento álgido de su poderío, en vísperas de la aparición de los Estados Unidos en la escena internacional y de los inicios del lento y desgastador declive de Europa, propiciado por los excesos del nacionalismo. Se trata de un ejemplo válido para comprender con qué fuerza somete la Historia, el constante desafío del tiempo histórico, a las sociedades humanas.

F.B.M.



El arte militar: un urbanismo de época

Fernando R. DE LA FLOR: La frontera de Castilla. El fuerte de La Concepción y la arquitectura militar del Barroco y la Ilustración. Salamanca: Diputación de Salamanca, 2003. 286 pp.

Con frecuencia se olvida, tal vez debido a la propia ignorancia, que antes que a cuestiones formales y estéticas (e incluso especulativas), lo urbano responde a esenciales necesidades del hombre, tales como son el cobijo y la defensa. Así ha sido y continúa, aunque en menor medida, siéndolo hoy en día. El medio natural y los propios seres humanos han empujado a las sociedades hacia el urbanismo, y la cultura ha generado las diferentes concepciones del mismo. Sirvan estas primeras palabras para ambientar mínimamente la presentación de un libro ya conocido, pues recordemos que ésta es ya la segunda edición de *La frontera de Castilla. El fuerte de La*

Concepción y la arquitectura militar del Barroco y la Ilustración. En realidad, buena parte de sus páginas se hallan ahora reelaboradas, y además se incluye en esta ocasión un glosario técnico sobre la arquitectura militar de la época junto con el texto de un «informe geoestratégico sobre la frontera de Castilla en 1735», a cargo de un ingeniero militar que participó en las tareas de reconstrucción del fuerte de La Concepción en el siglo XVIII.

La fortificación moderna surgió a finales del siglo XV como una muestra más de las teorías de Levis Mumford en torno a la influencia social sobre la evolución de la técnica. Unos muros, que ya eran altos de por sí para evitar que fuesen escalados por hombres pero cuya fragilidad se hizo patente entonces frente a las nuevas técnicas de la artillería, se hacían ahora, sobre todo, gruesos. La técnica se perfeccionaría con fosos alrededor de la fortificación en el siglo XVII en los Países Bajos, aunque por toda Europa se extendió este tipo de construcción defensiva adaptándose a las condiciones geopolíticas de cada región. Tal llegó a ser su importancia y su vigencia entre el conjunto de las ciencias de la época moderna que, entre otros, dedicarían textos a la ciencia de la fortificación autores tan representativos de esos siglos como Nicolás Maquiavelo, Alberto Durero o Galileo Galilei.

Investigador heterodoxo, Fernando R. de la Flor maneja las fuentes de la época moderna con la soltura que otorgan la experiencia y la pasión por lo investigado. De ahí que, pese a partir del tema de la arquitectura militar, el autor entra y sale libremente de las lindes por él señaladas y se entretiene, con erudición, por el vasto territorio cultural del Barroco y la Ilustración, enriqueciendo así el objeto central de estudio. Porque, al fin y al cabo, el fuerte de La Concepción, en sí y con toda su importancia, no es sino un símbolo de una época. Por eso se analiza en primer lugar el contexto en el que se halla esta fortificación, la importante franja fronteriza entre España y Portugal, poniéndose en relación el fuerte con la geografía y la historia en que se inscribe su gestación. De ahí pasa el autor a sumergirse en la cultura barroca de la arquitectura militar, que los novatores insistirán en convertir en nuestro país en ciencia, y mediante invisible gozne entre dos épocas, se trata de la reconstrucción, ya en el siglo XVIII, del fuerte de La Concepción, «banco de pruebas donde se ensayan, en un primer momento, viejos modelos defensivos, los cuales, ya dentro del siglo XVIII, se transforman en un perfecto tejido de elementos defensivos coordinados dentro de una planta equilibrada, perfecta, ideal, identificable a simple vista con los presupuestos arquitectónicos de la era de la Ilustración».

Luego, y ya dejándose llevar por el autor, acabará el lector repasando la historia de esta ciencia en España y su extensión pedagógica y lúdica (en los *Juegos de la Fortificación*) o técnica (en el tratado de Mateo Calabro). El último acto de la trama, en el cual se asiste al desmantelamiento de un modo de construir ante la resignada derrota a que la historia lo somete, no hace sino presagiar un futuro de olvido y de abandono del que sacarán al fuerte de La Concepción los años y la muda de las generaciones, en tácito acorde con el respetuoso avance de la geografía del que hablan, con mejor disposición de la mirada, los versos del poeta de Salamanca Aníbal Núñez con los que el autor ha abierto el libro.

F.B.M.



De la responsabilidad intelectual

Mihail Sebastian: *Diario* (1935-1944). Barcelona: Destino, 2003.

Podría resultar curioso y hasta sorprendente estudiar el papel desempeñado por la irresponsabilidad de los intelectuales como elemento de los conflictos políticos del siglo xx. Cómo han contribuido a la gestación de algunos problemas quienes deberían, paradójicamente, haber preservado a la sociedad de ellos. Porque si alguna es la misión del intelectual es, precisamente, lograr evitar mediante el uso de la razón las consecuencias violentas a las que conducen la falta de diálogo y de tolerancia. Es decir, impedir a toda costa que la sociedad se halle abocada a llegar hasta el punto de inflexibilidad a partir del cual ya nada inocente es posible porque precisamente la inocencia es la primera víctima de la situación.

Buen ejemplo de esto, y de la responsabilidad/irresponsabilidad de los intelectuales, hemos podido verlo en el siglo que acaba de concluir. Y en este sentido, aun con toda la subjetividad que encierran, los diarios de un intelectual centroeuropeo de los años 30 constituyen un excepcional acercamiento a la caldera volcánica que fue la Europa de entonces. Bien saben esto los historiadores porque los datos que les ha ofrecido este tipo de fuentes (sobre todo en un siglo tan *testimonial* como el xx) han sido, en cierto sentido, impagables.

Diario (1935-1944) es una obra que merece ser leída por lo que tiene de ensayo y de relato literario a la vez. Como ensayo constituye un profundo análisis de la sociedad rumana (su vertiente cultural, principalmente) que asistió a la debacle de la II Guerra Mundial. Como obra literaria, por su parte, dibuja un fresco en el que múltiples personajes van dando color a una trama biográfica que tiene de fondo una tragedia histórica que, poco a poco, va adueñándose de la obra por completo. Mihail Sebastian, judío además, padece en la relación con sus compatriotas y amigos la crudeza de los inconscientes pero claros coqueteos de muchos de los intelectuales europeos de la época con el fascismo y el nacionalismo (algo extensible evidentemente, en otro contexto, también al comunismo) insertos desde su origen en la propia sociedad que autodestruyeron.

Lejos de mostrarnos una posición alejada, previsora y en alerta contra el dogmatismo ideológico, asistimos desde estos albores del siglo XXI, a la inercia con la que muchos europeos de entonces se dejaron arrastrar hacia la catástrofe como si, ingenuamente, el antisemitismo tan sólo se tratara de opiniones inocuas. Fallaron los intelectuales, en ese sentido, a su deber según las palabras de Hugo Ball, quien escribiera en 1919, en su *Crítica de la inteligencia alemana*, que

una de las tareas más importantes de la inteligencia es la de dirigir la mirada de la nación hacia donde se encuentran las grandes ideas; la de crear espacio para el despliegue de tales ideas y la de seguir pisando los talones al transcurso de la Historia con mil sentidos abiertos para percibir lo máximo posible.

Sin embargo, y dejando a un lado la complejidad que entraña el realizar un juicio sobre la toma de postura política en la Europa de los años 30, asomarnos a la ventana del Budapest prebélico de la mano de Sebastian es trasladarnos al mundo de un joven enamorado donde la música clásica lo impregna todo antes de la guerra. Lejos de la pesada seriedad de los diarios de Ernst Jünger, estas

páginas de Sebastian dejan entrever toda la vitalidad de un joven que lucha por mantenerse a flote como periodista y autor de obras de teatro, novelas y ensayos, mientras ama y sufre por amor, mientras comparte lo intelectual con sus amigos, y mientras va dándose cuenta de que la guerra y el antisemitismo van impregnando por completo su mundo. En junio de 1941 escribe:

A partir de hoy se les prohíbe a los judíos enarbolar la bandera tricolor y la alemana. Camiones de la policía han pasado hoy por diferentes barrios confiscando banderas [...] Sensación continua de opresión, de angustia. No veo a nadie ni me comunico con nadie. Sólo la lectura me ayuda a dominar mi zozobra.

Junto a todo ello el lector asiste al despliegue progresivo de una virulencia social creciente mediante la que se entra de lleno en la historia al margen de la que se podría llegar a creer estar mientras se leen las páginas de Sebastian, vividas por él, antes y durante la guerra. Con la llegada de ésta y las transformaciones que produce, todo cambia drásticamente, y estos diarios son de una riqueza extraordinaria incluso por lo que se intuye antes de ella. A propósito de Mircea Eliade, por ejemplo, al que se va viendo bascular hacia el abismo de las posiciones de extrema derecha, escribe Sebastian años antes de su ruptura con él:

Me gustaría eliminar de nuestras conversaciones las alusiones políticas, pero ¿es posible? La calle sube hasta nosotros querámoslo o no, y ante la reflexión más anodina siento cómo se ensancha la grieta que hay entre nosotros. ¿Perderé a Mircea por ello? ¿Puedo olvidar todo lo que tiene de excepcional, de generoso, su potencia vital, su hombría de bien, su afecto, todo lo que tiene de juvenil, de niño y de sincero? No lo sé. Noto entre ambos embarazosos silencios que ocultan sólo a medias las explicaciones de que huimos porque seguramente ambos las sentimos y voy acumulando desilusión tras desilusión; entre ellas, su presencia en el antisemita Vremea (cómodo, como si nada hubiese ocurrido) no es la menor. Pero haré todo lo posible por conservarlo.

Toda historia nos muestra lo difícil que resulta vivir el momento actual como historia del presente. Quizás sea entonces, ante tal inconsciencia histórica, cuando más se necesita ser consciente de la importancia de nuestro actual proceso de europeización, en concreto su fase más reciente, la iniciada en Maastricht en 1991, y encaminada hacia la culminación de la Europa política. Cuando dentro de unas décadas se analice la historia de la Europa de estos años quizás nuestras imprudencias hayan dejado resquicios que estén ya hoy apuntalando futuros no deseados.

F.B.M.

La preocupación por el entendimiento

PEDRO RIBAS (ed.): *Unamuno y Europa. Nuevos ensayos y viejos textos.* Cuaderno Gris, 6. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2002. 286 pp. 268.

Son muy pocos los autores en castellano que han conseguido mantener la vigencia y el interés por su obra un siglo después de muertos; cosa que sí ha logrado, sin embargo, Miguel de Unamuno. No sólo eso, sino que, a punto de celebrarse el centenario de su muerte el 31 de diciembre de 1936, aún continúan apareciendo inéditos que se suman a su ya de por sí ingente obra, previéndose que no sean pocos los descubrimientos de nuevos textos viejos que se den a partir de dicha fecha. Esto es así debido, por un lado, al carácter polifacético de este escritor (poeta, novelista, ensayista, articulista...) pero también, por otro, a su afición (casi adicción) a la escritura, plasmada en miles de cartas que continúan engrosando hoy día su epistolario. Entre sus numerosos corresponsales, los europeos ocupan una parte no desdeñable, y son ya numerosas las monografías existentes que analizan la relación de Unamuno con las diferentes literaturas nacionales europeas o americanas.

El volumen que ahora nos ocupa, titulado *Unamu*no y Europa. Nuevos ensayos y viejos textos, ha sido publicado en la excepcional colección de la Universidad Autónoma de Madrid, «Cuaderno Gris», a caballo entre una revista científica y una colección o serie de periodicidad constante. Su pretensión, creo yo que conseguida, ha sido la de acercarse a ese aspecto tan importante en la figura intelectual de Miguel de Unamuno que fue el de su cosmopolitismo intelectual. No debe nunca olvidarse, en este sentido, que Unamuno comienza su carrera académica con una tesis doctoral que lleva por título Sobre el problema del origen y la prehistoria de la raza vasca, y que son numerosos aquellos momentos de su biografía intelectual en los que el escritor se opuso a todo tipo de nacionalismo, lo cual ayuda a comprender el importante aspecto de la variedad geográfica que muestran su producción literaria y sus relaciones intelectuales.

Abre el monográfico un conjunto de contribuciones que estudian la relación del escritor vasco con diferentes países europeos y el papel que dichas culturas jugaron en su obra. Así, y en orden de aparición, V. González Martín se acerca a la relación entre el que fuera rector salmantino y los escritores sicilianos de su época. F. Hermida de Blas y Pedro Ribas estudian en sus respectivos ensayos la relación del escritor con la cultura alemana a través de un artículo y de su correspondencia

con autores alemanes. Por su parte, J. L. Mora García, analiza la recepción de Unamuno en lengua inglesa a través de los casi treinta artículos a él dedicados en la revista estadounidense *Hispania*. Coincido plenamente con este autor cuando señala, refiriéndose a Unamuno, que «no parece casar muy bien que haya suscitado miles de títulos, aunque sólo nos ciñamos ahora a quienes escriben en inglés preferentemente con la imagen de un pensador calificado con frecuencia como casticista, españolista, poco europeísta en definitiva, por no citar otros epítetos más gruesos». En cuanto a la relación con Francia, por más conocida no menos importante, uno de sus mejores conocedores, J.-C. Rabaté, se aproxima a ella dedicando su texto al destierro parisino inaugurado en 1924.

En cualquier caso, creo que hoy en día resulta difícil entender buena parte de la producción literaria y, sobre todo ensayística de Miguel de Unamuno sin tener en cuenta su idea de España, forjada a la sombra y el calor de su historia y de la europea. En este sentido, resulta enormemente acertada la imagen utilizada por el profesor J. I. Tellechea Idígoras al escribir que «son muy variadas las conchas metafóricas en que resuena Unamuno»¹ porque es precisamente su afán por comunicarse con los otros lo que le convierte en eco y difusor de lo unamuniano en ellos; y hasta extremos, en ocasiones, gratamente sorprendentes. Un buen ejemplo de esto es esa carta de 1921 en la que un joven Marcel Bataillon le recuerda al maestro su estancia en Salamanca medio año antes, y le dice que ha elegido como tema para su tesis «el Erasmismo en España, que con su difusión y su aplastamiento es de los temas más "intrahistóricos" de la historia peninsular»². Resulta evidente, por lo tanto, la existencia de una relación que, como en el citado en otros muchos casos más, fue más allá de la mera relación epistolar, alcanzando en ocasiones resultados intelectuales verdaderamente fructíferos.

En una segunda parte de *Unamuno y Europa. Nuevos ensayos y viejos textos*, se analizan diversos «textos recuperados y correspondencia» del escritor. Se trata, en concreto, de unas cartas a Unamuno del político catalán Marcelino Domingo Sanjuán; del opúsculo «Los arribes del Duero»; y de un curioso conjunto de textos publicados por Unamuno en la prensa salmantina en 1893 en los que, pretendiendo movilizar a los salmantinos contra «la rapacidad insaciable de Israel», satiriza contra el antisemitismo. Estos análisis son presentados por unamunólogos de la talla de C. Bastons, J. A. Ereño Altuna y M. Urrutia respectivamente. En la línea de lo que hemos empezado diciendo, son una buena muestra del mucho

107 RESEÑAS

jugo que aún queda por extraer de la obra inédita de este autor, así como de la vigencia de su agudeza intelectual.

El volumen se completa con cuatro estudios dedicados a aspectos concretos de la investigación sobre el escritor, a cargo de especialistas como J. Bayón, R. Cabrán, J. Sánchez-Grey o B. Vauthier. También se incluye una extensa e interesante entrevista con el filósofo Carlos París centrada fundamentalmente en el Unamuno político. Por último, cierra esta obra la sorprendente, por anacrónica afortunadamente ya, carta pastoral escrita en 1953 por Antonio de Pildain, obispo de Canarias, en la que bajo el título «Don Miguel de Unamuno, hereje máximo y maestro de herejías» el autor insta a «padres, maestros, profesores para que desaconsejen y prohíban, sobre todo a la juventud, la lectura de obras tan reprobables» como lo son las de Unamuno. Un completo conjunto de textos, en definitiva, que sirven para resaltar la actualidad de uno de los intelectuales españoles más europeos, entendiéndose esto como la preocupación por que el inevitable y necesario entendimiento entre España y Europa se llevara a cabo de la mejor manera posible. Enhorabuena a autores y editores.

Asunción Escribano

- 1 El Eco de Unamuno. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1996, p. 9.
- 2 Ibídem, p. 362.



El pasado poético de Europa

W. B. YEATS: *El crepústulo celta y La rosa secreta.* Traducciones de Javier Marías y Alejandro García Reyes. Barcelona: Reino de Redonda, 2003. 406 pp.

Con frecuencia y acierto se repite esa idea de que han hecho más por la unión de Europa los traductores que cualquier otro colectivo de personas. Ellos, desde el amor a la obra traducida, acercan a los que hablan su propia lengua los textos originalmente escritos en otra diferente. Efectivamente, si unir Europa es acercar a las distintas nacionalidades que la componen lo que son el resto de las culturas europeas para así, desde un mejor conocimiento, lograr la aceptación del otro, entonces la literatura constituye uno de los mejores instrumentos.

El novelista Javier Marías saltó hace unos años al mundo de la edición al crear una editorial propia cuyo nombre «Reino de Redonda» le ha permitido gestar a su alrededor todo un mundo complementario a caballo entre la ficción, lo meramente publicitario, y, como en él es habitual, un tipo de broma de carácter erudito al cual es asiduo este escritor. De sobra es conocida, por otro lado, su devota admiración por la literatura en lengua inglesa, tantas veces evocada en sus textos novelísticos o periodísticos. En esta ocasión ha sido el poeta W. B. Yeats el objeto de su edición, en concreto al rescatar las traducciones respectivas del propio Marías y de A. García Reyes de dos de sus obras en prosa: El crepúsculo celta, escrito y reelaborado entre 1893 y 1902, fechas de sus dos primeras ediciones originarias, y La rosa secreta, de 1897. Estamos ante dos obras de similares características, pues ambas son un conjunto de relatos de carácter folclórico en los que la magia que envuelve el mundo de las hadas (los shide) y la mitología de la vieja Irlanda campa a sus anchas por estos textos dándoles así su rasgo esencial.

La prosa de Yeats bebe en la pintura visionaria de William Blake, el simbolismo francés y el misticismo de la época. Fruto de todo ello y de la genialidad del autor es un lenguaje bellamente arcano, lleno de metáforas y evocaciones simbólicas, preñado de historia y paisaje, donde la memoria y la lucha contra el olvido, mediante aquélla y la imaginación literaria, son el eje de las narraciones. Personajes sencillos que logran un estatus mítico al relatarse sus pequeños hechos en boca de Yeats, que recrea y salva así lo que fue, lo que todavía es con él y que no será más tras el momento crepuscular que él describe, su cultura.

El irlandés W. B. Yeats fue un autor que, como bien sintetiza Juan Villoro en el prólogo a este volumen, «se perfila a través de opuestos: mago y empresario, idealista y calculador, rebelde y aristócrata, anacoreta y dandy», y en el que «lo que articula estos contrastes es el ejercicio de la poesía». Pero un rasgo de especial interés sobre él a la hora de comprender estas dos obras es que Yeats (1865-1939), fue contemporáneo de Miguel de Unamuno (1864-1936), incluso en el simbolismo histórico del año de sus muertes, inicio de atroces guerras nefastas para sus respectivas culturas. Ambos fueron bisagra intelectual entre dos épocas en la historia intelectual de sus países, más si en Unamuno el pasado debía ser superado para bien de España, Yeats observa evocadora y nostálgicamente la historia antigua de su patria

108 RESEÑAS

sintiendo que se pierde definitivamente la época dorada de su cultura.

Thomas Cahill, en su maravilloso libro *De cómo los irlandeses salvaron la civilización*, manifiesta en este sentido que en opinión de un inglés del siglo XIX «los irlandeses eran, por naturaleza propia, incapaces de civilizarse». En las dos obras de Yeats ahora reeditadas por El Reino de Redonda vemos cómo su autor da crédito a todo lo que la razón considera, por mitológico, falso; y mantiene abiertos los sentidos a los *shide*, ese invisible pero no imperceptible mundo de las hadas, tal vez porque sabe que, como escribe en *El crepúsculo celta*, «uno de los grandes problemas de la vida es que no podemos tener ninguna emoción pura».

Asunción Escribano



CORPUS DOCUMENTAL DE CARLOS V

Manuel Fernández Álvarez: Corpus documental de Carlos V. Madrid: Espasa, 2003. 5 vols.

Si hay una tarea que merecería el reconocimiento con honores, la acogida y reserva de un rincón del cielo, o una parcela en cualquiera de los paraísos reales o ficticios que pueblan el universo, ésta es la investigación bibliográfica, la reconstitución positivista del legado histórico cifrado los cientos de miles de documentos inéditos o publicados que son testimonio de una época, de un personaje o de un acontecimiento. Menéndez y Pelayo denominaba faquines de la república de las letras a los pocos audaces que dedicaban su vida y esfuerzo a estos insalubres cometidos. Querard tituló su auto-

biografía como la de «un mártir de la bibliografía». A esta estirpe y en esta tradición hay que enmarcar la monumental obra de D. Manuel Fernández Álvarez reeditada por Espasa, con el patrocinio de la Fundación Academia Europea de Yuste, en cinco volúmenes. El *Corpus Documental de Carlos V* es el fruto de varias décadas de investigación que comienza en 1956 y se plasma en los volúmenes que van apareciendo entre 1973 y 1981 en la ejemplar edición de la Universidad de Salamanca y el Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Las 825 piezas documentales que incluye el «Corpus» distribuidas cronológicamente a lo largo de los cuatro primeros volúmenes dan fe de la vida y obra de un personaje clave en la construcción de Europa, como subraya el propio Fernández Álvarez para quien: «Todo lo que supuso Carlos V sigue siendo importante para la historia de nuestros días: ver una Europa unida y entender que un hombre de estado no puede separar la política de los valores morales». Los aspectos políticos, sociales, culturales, económicos, de la época se van desgranando a través de un conjunto documental de imprescindible consulta para el estudioso y el investigador que quiera aproximarse a un siglo crucial para la historia de Europa.

Pero si importante es la materia primaria de este «Corpus» excelentemente trascrito y tratado por Fernández Álvarez, inapreciables son los Índices que componen su volumen V. Los índices biográfico, geográfico y temático permiten localizar con facilidad a lo largo del extenso muestrario documental las personas, lugares y temas tratados en el mismo, facilitando al investigador la tarea de búsqueda y desbroce tan ardua y sufrida cuando se carece de estos instrumentos.

En definitiva nos encontramos ante un feliz acontecimiento editorial que el ámbito de la Historia, de la Cultura y de la Investigación, han de agradecer calurosamente.

J. A. C. G.



LA EUROPA SOCIAL Y LA IDENTIDAD EUROPEA

a Fundación Academia Europea de Yuste (FAEY) pretende fomentar el conocimiento y difusión de las raíces histórico-culturales de los pueblos y naciones que conforman la Europa actual. Asimismo, la filosofía que defiende la Fundación Academia Europea de Yuste se materializa con la declaración explícita de construir la Unión Europea, afirmando su doble dimensión política y económica. Para alcanzar el reto de la vertebración europea, todos los objetivos de carácter económico y político tienen que ir acompañados al mismo tiempo del interés en profundizar en la identidad cultural europea, base indispensable para la consecución plena de la integración cultural de su diversidad. Una identidad abierta y no excluyente, que aglutine las distintas culturas. Con este objetivo, la FAEY trata de fortalecer la investigación que tenga que ver con la cultura europea, con los principios y valores en los que se basa la Unión Europea, especialmente en los ámbitos históricos y culturales y en los que sustentan la Europa Social.

Desde su creación en 1992, la Fundación Academia Europea de Yuste ha centrado su interés en el acercamiento entre Europa y Extremadura. El valor simbólico del Monasterio de Yuste y la significación histórica del último emperador de Europa, aunados, otorgan a la Fundación una sólida dimensión extremeña, española y europea.

La Fundación se rige por un Patronato, presidido por el presidente de la Junta de Extremadura, el vicepresidente es el ministro de Asuntos Exteriores de España y entre los vocales están los ministros de Exteriores de Alemania, de Italia, de Austria, de Países Bajos, de Luxemburgo, de Bélgica, de Portugal, y del ex presidente de la Comisión Europea, Jacques Delors, entre otros.

Durante el año 2000, la Fundación Academia Europea de Yuste fue considerada por la Unión Europea como «Organización de Interés Cultural Europeo», dando un gran impulso a las actividades que la Fundación realiza en Extremadura, España y Europa. Esta consideración de «Organización de Interés Cultural Europeo» ha sido ratificada por las Instituciones Europeas durante los años 2001 y 2002, permitiendo de esta manera a la Fundación Academia Europea de Yuste seguir organizando actividades a nivel europeo y contribuyendo a la consecución de sus objetivos y prioridades. Durante el año 2002, la Fundación ha desarrollado su actividad dentro del marco filosófico que sustenta sus grandes objetivos y contenidos: reforzamiento de la identidad europea, sensibilización sobre el concepto de ciudadanía europea y participación de los ciudadanos de Europa en la cultura como garantía de una identidad plural y compartida.

El director de la Fundación es Antonio Ventura Díaz Díaz.

La Academia

La Academia Europea de Yuste se instituyó como órgano asesor de la Fundación para el desarrollo y cumplimiento de sus objetivos fundacionales. La Academia se compondrá de un máximo de cien sillones simbólicos, cada uno de los cuales llevará el nombre de un europeo de todos los tiempos fallecido (Sócrates, Shakespeare, Leonardo da Vinci, Cervantes...) y serán ocupados con carácter honorífico por personalidades europeas de reconocido prestigio intelectual o cultural, quienes ostentarán la distinción de Académico de la Academia Europea de Yuste con el nombre del sillón que ocupe. En la actualidad, la Academia Europea de Yuste está compuesta por

18 académicos: Abram de Swaan, Manuel Fernández Álvarez, Antonio López García, Ilya Prigogine (fallecido hace meses), Gustaaf Jansens, cardenal Franz König, Ursula Lehr, Marcelino Oreja Aguirre, Gaston Egmont Thorn, Gilbert Trausch, Joaquim Veríssimo Serrão, Edoardo Vesentini, José Saramago, Peter Shaffer, Reinhard Selten, Umberto Eco, Heinrich Rohrer y Mstislav Rostropovich.

Con tal nombramiento, la Fundación Academia Europea de Yuste desea ir distinguiendo expresamente, en orden a sus méritos y circunstancias personales, a aquellas personas que hayan destacado por su labor creadora o de investigación, impulsando con su trabajo la construcción del patrimonio común cultural y el progreso y desarrollo de las ciencias en general. Los académicos honorarios representarán a los diferentes países, ramas y manifestaciones de la cultura (Letras, Artes, Ciencias Sociales y Filosóficas, Investigación Científica...). El nombramiento de académico lo efectuará el Patronato de la Fundación a propuesta de un jurado designado por él a tal efecto, previa convocatoria en la que se harán públicos los nombres de los sillones de los que tomarán posesión simbólica los académicos electos en un solemne acto. Desde su creación en 1992, uno de los objetivos principales de la Fundación Academia Europea de Yuste ha sido el de convertir la Academia Europea de Yuste en la caja de resonancia de todas las inquietudes europeas, pues no en vano en ella se reúnen académicos a los que «nada humano les es ajeno», según el aforismo clásico que sustancia buena parte de las aspiraciones humanistas que desea transmitir la Academia.

Durante el año 2001, la Fundación se planteó, como una de sus actividades de mayor proyección, la incorporación plena de los académicos en la vida intelectual, investigadora y cultural extremeña, de forma que tiendan un puente entre Extremadura, España y Europa. En este sentido, la Fundación inició una serie de encuentros con varios de los académicos con objeto de hacerles participes de las actividades llevadas a cabo habitualmente por la FAEY en el contexto europeo, contribuyendo de esta manera con un mayor peso al logro de sus objetivos, y especialmente al proceso de identidad e integración europea. Durante el año 2002, la Fundación organizó un encuentro de los miembros de la Academia Europea de Yuste, coincidiendo con la entrega del Premio Carlos V 2002 a Mijail Gorbachov, con el resultado de la denominada Declaración de Yuste «Una Cultura para la Solidaridad».

Se pretendía fomentar un debate en el que los académicos pudieran hacer sus aportaciones según sus ámbitos de especialización: la investigación y la ciencia, la creación artística y la docencia, entre otros, y desde el que la Academia Europea de Yuste se manifieste sobre las inquietudes y retos que surgen en Europa y en el mundo ante el nuevo milenio.

De esta manera, la Academia trata de acercarse a los procesos de integración e identidad europeas desde diferentes ángulos: cultural, social, científico, filosófico y ético. Los resultados de esta sesión se han plasmado en una Declaración de la Academia Europea de Yuste, cuyos ejes principales son Europa y sus valores, su diversidad cultural, su identidad y su modelo social, partiendo de la idea de una Europa fundamentada en «una cultura para la solidaridad», es decir, una Europa abierta a otros pueblos y otras civilizaciones. El documento deja ver de esta manera todo aquello que Europa puede proyectar y compartir con otros pueblos y civilizaciones, subrayando el papel de la cultura en la construcción europea y la riqueza que puede aportar la diversidad cultural existente en Europa.

El documento resultante de este encuentro, «Europa: una cultura para la solidaridad», ha sido publicado en español, francés e inglés y difundido a través de los medios con los que cuenta habitualmente la Fundación, así como publicado en su página Web: www.fundacionyuste.org. Igualmente se ha transmitido a todas las instancias interesadas, incluyendo la Convención creada por la Comunidad Europea para definir el futuro de Europa, y a los responsables políticos de Extremadura, España y Europa.

Premio Carlos V

Una de las principales actividades de la FAEY es la convocatoria del Premio Carlos V. La Fundación instituyó este premio con el fin de reconocer la labor de aquellas personas que con su esfuerzo y dedicación hayan contribuido al conocimiento general y engrandecimiento de los valores culturales, científicos, históricos de Europa, así como al proceso de unificación de la Comunidad Europea. El Premio «CARLOS V» se denomina así por los lazos europeos de este gran personaje de nuestra historia, nativo de Gante (Bélgica), de abuelos y padres alemanes y españoles, coronado emperador en Aquisgrán y que posteriormente abdicó en Bruselas, renunciando, por otra parte, al poder temporal, retirándose al Monasterio de Yuste, donde pasó los últimos años de su vida.

El Premio CARLOS V se otorga por el Consejo de la Fundación Academia Europea de Yuste a propuesta de un Jurado designado por él a tal efecto y compuesto por personalidades de reconocido prestigio en los distintos ámbitos socioculturales de Europa.

Los premios Carlos V hasta la fecha han sido:

JACQUES DELORS - PREMIO 1995, ex presidente de la Comisión Europea. El galardón lo entregó el Rey de España Don Juan Carlos en una ceremonia celebrada el día 6 de junio de 1995 en el Real Monasterio de Yuste.

WILFRIED MARTENS - PREMIO 1998, político belga, ex ministro de Exteriores. El galardón lo entregó la Infanta Doña Cristina en una ceremonia celebrada el día 25 de junio de 1998 en el Real Monasterio de Yuste.

FELIPE GONZÁLEZ MÁRQUEZ - PRE-MIO 2000, ex presidente del Gobierno. El premio fue entregado por Su Majestad el Rey de España, en un acto solemne que tuvo lugar en el Real Monasterio de Yuste.

MIJAIL GORBACHOV - PREMIO 2002, ex presidente de la Unión Soviética, Mijail Gorbachov fue el cuarto galardonado con el Premio Carlos V. El acto de entrega del premio tuvo lugar durante la Presidencia Española de la Unión Europea en un acto solemne presidido por la Casa Real Española, en el Real Monasterio de Yuste (Cáceres).

En diciembre de 2003 la Fundación Academia Europea de Yuste publicará la V convocatoria del Premio Carlos V, cuyo galardonado se conocerá durante el año 2004.

Otras actividades y colaboradores

Congresos, seminarios, encuentros, cursos, foros, publicaciones, exposiciones, conciertos y otro tipo de eventos culturales, todos ellos con claro carácter europeo, son algunas de las actividades que realiza la Fundación. Durante el año 2000, la Fundación Academia Europea de Yuste, fue considerada por la Unión Europea como *Organización de Interés Cultural Europeo*, dando un gran impulso a las actividades que la Fundación realiza en Extremadura, España y Europa. Esta consideración

de *Organización de Interés Cultural Europeo* ha sido ratificada por las instituciones europeas durante los años 2001, 2002 y 2003 permitiendo de esta manera a la Fundación Academia Europea de Yuste seguir organizando actividades en el entorno europeo.

Entre las entidades colaboradoras de la Fundación figuran la Comisión Europea, Parlamento Europeo, Comité de las Regiones de Europa, Ministerio de Asuntos Exteriores de España, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte de España, Ministerio de Asuntos Exteriores de Alemania, Ministerio de Asuntos Exteriores de Italia, Ministerio de Asuntos Exteriores de Austria, Ministerio de Cultura de los Países Bajos, Ministerio de Asuntos Exteriores de Luxemburgo, Ministerio de Asuntos Exteriores de Bélgica, Ministerio de Asuntos Exteriores de Portugal, Junta de Extremadura, Oficina de Extremadura en Bruselas, Diputación de Badajoz, Diputación de Cáceres, Orden de San Jerónimo-Comunidad Jerónima del Monasterio de Yuste, Caja de Extremadura, Caja de Badajoz, Caja Duero, Banca Artesia, Universidad de Extremadura, Universidad de Salamanca, Universidad Rey Juan Carlos, Universidad Carlos III, Universidad Católica de Lovaina, Universidad Católica de Bruselas, Universidad Friedrich-Alexander de Nürnberg, Centro de Estudios Europeos Robert Schuman, Universidad de París IV, Instituto Cervantes de Bruselas, Instituto Cervantes de Utrecht, Asociación de Universidades Populares de Extremadura (AUPEX), Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), Real Academia de la Historia, Fundación Carlos de Amberes, Fundación Cruzcampo, Fundación Retevisión, Fundación ONCE, Fundación Xavier Salas, Fundación Tutelar de Extremadura, Fundación Schlegel, Fundación Juan March, Editorial Espasa-Calpe, Editorial Fonds Mercator, Dartis Libros de Arte, Grupo Internacional de Editores Motuvum, Orquesta de Extremadura, Museo Extremeño Iberoamericano de Arte Contemporáneo (MEIAC), Cabildo de la Catedral de Badajoz, Asociación Obispo Manzano, Coral Jaraiceña, Coro del Conservatorio Superior de Música de Badajoz, Coro de Cámara Arts Nova, Sala de Arte PEA, Instituto Portugués de Museos, Unión de Asociaciones Ibéricas e Iberoamericanas del Benelux, Asociación Internacional Anton Van Wilderode, Federación Española de Instituciones para el Síndrome de Down (FEISD), Comité Español de Representantes de Minusválidos (CERMI) y Colegio de Psicólogos de Extremadura.

EUGÉNIO DE ANDRADE es uno de los poetas vivos más importantes en lengua portuguesa. Desde 1950 vive en Oporto, donde trabajó durante más de tres décadas como funcionario del Ministerio de Sanidad. Entre sus numerosos libros figuran *Las manos y los frutos* (1948), *Mar de septiembre* (1961), *Oscuro dominio* (1971), *Víspera del agua* (1973), *Escritura de la tierra* (1974), *Umbral de los pájaros* (1976), *Memoria de otro río* (1978), *El peso de la sombra* (1982), *Blanco en lo blanco* (1984), *Oficio de paciencia* (1994) y *Los lugares de la lumbre* (1998).

FERNANDO BENITO MARTÍN es geógrafo, historiador y máster en Comunidades Europeas y Derechos Humanos. Es el responsable del *Área de Revistas Científicas* de Ediciones Universidad de Salamanca y redactor jefe de *Pliegos de Yuste*.

Mario Bunge se doctoró en 1952 en ciencias físico-matemáticas en la Universidad de La Plata, en Argentina, y posteriormente ejerció como profesor en diversas universidades de su país. Desde mediados de los años 60 imparte la docencia en la Universidad canadiense McGill de Montreal, donde actualmente imparte Filosofía. Ha sido profesor visitante en numerosas universidades entre las que se encuentran las de Pennsylvania, Montevideo, Texas, Friburgo, Zurich y Autónoma de México. Entre sus galardones figura el premio Príncipe de Asturias de Ciencias y Humanidades y ha sido nombrado Doctor Honoris Causa por más de una docena de universidades de todo el mundo. Es autor (o traductor) de casi un centenar de libros y de cerca de medio millar de artículos científicos.

José Antonio Cordón García, director de *Pliegos de Yuste*, es profesor de la Facultad de Traducción y Documentación de la Universidad de Salamanca. Autor de varios libros entre los que destacan *El registro de la memoria: las bibliografías nacionales y el depósito legal* (1997) y coautor de *El libro: creación, producción y consumo en la Granada del siglo XIX* (1990) y *Manual de búsqueda documental y práctica bibliográfica* (1998). Es miembro de la Sociedad Española de Documentación Científica y presidente de la Asociación Española de Bibliología, cuyo órgano de expresión, la *Revista Española de Bibliología*, dirige.

FÉLIX DUQUE, catedrático de Filosofía en la Universidad Autónoma de Madrid, es autor, entre otros, de los libros *Filosofía de la técnica de la naturaleza* (1986), *Los destinos de la tradición* (1989), *El sitio de la historia* (1995), *La estrella errante. Estudios sobre la apoteosis romántica de la historia*

(1997) o *La Restauración. La Escuela Hegeliana y sus adversarios* (1999). Recientemente ha publicado *Los buenos europeos. Hacia una filosofía de la Europa contemporánea*, obra con la que ha logrado el IX Premio Internacional de Ensayo Jovellanos.

Asunción Escribano es poetisa, crítica literaria y profesora de Lengua y Literatura españolas en la Universidad Pontificia de Salamanca. Ha publicado las obras *Uso periodístico de la lengua: los títulos en prensa* (2001) y *Pragmática e ideología en las informaciones sobre conflictos políticos* (2001); así como el poemario titulado *La disolución* (2001).

Antonio Fernández Alba es arquitecto y catedrático de la Escuela Técnica Superior de Arquitectura de la Universidad Politécnica de Madrid. Es Doctor Honoris Causa por varias universidades y, entre sus méritos, destaca además el Premio Nacional de Arquitectura. Es autor de *La metrópoli vacía* (1990), *Esplendor y fragmentos (Escritos sobre la ciudad y arquitectura europeas)* (1997), *Domus Aurea (diálogos en la casa de Virgilio)* (1997), *De Varia Restauratione* (1997) y *Espacios de la norma. Lugares de invención* (2000). Desde 1994 ha sido fundador y director de la revista *Astrágalo (Cultura de la arquitectura y la ciudad)*.

Manuel Fernández Álvarez es historiador y miembro de la Real Academia Española de la Historia. Su labor historiográfica ha estado vinculada fundamentalmente al csic y a la Universidad de Salamanca, en la que impartió la docencia como catedrático. En 1985 le fue concedido el premio Nacional de Historia. Entre sus obras destacan Carlos V: un hombre para Europa (1975), La España del siglo xvi (1989), Juana la loca (1994) y Felipe II y su tiempo (1998). Es miembro de la Fundación Academia Europea de Yuste.

Norberto González es pintor y becario de la Fundación Academia Europea de Yuste.

Ana M.ª González Blas es pintora y becaria de la Fundación Academia Europea de Yuste.

Domingo Hernández Sánchez es profesor de Estética y Teoría del Arte en la Universidad de Salamanca. Es autor de Estética de la limitación. La recepción de Hegel por Ortega y Gasset (2000), Índice de autores y conceptos de la obra de José Ortega y Gasset (2000) y La ironía estética. Estética romántica y arte moderno (2002). También ha editado los volúmenes colectivos Estéticas del arte contemporáneo (2002) y Arte, cuerpo y tecnología (2003), así como una edición crítica de La rebelión de las masas, de José Ortega y Gasset, (2003) de quien también ha editado El tema de nuestro tiempo. Prólogo para alemanes (2002).

Ursula Lehr es gerontóloga y una de las principales promotoras de los estudios sobre el envejecimiento en Alemania, donde ha dirigido el Estudio Longitudinal sobre Envejecimiento de Bonn y ha sido presidenta de la Sociedad Alemana de Gerontología y Geriatría. Es autora de obras como *Psicología del envejecimiento* y *Mujer y Trabajo*, así como de centenares de artículos y contribuciones científicas a obras colectivas. En 1988 fue nombrada Ministra Federal de Juventud, Familia, Mujeres y Sanidad. Es miembro de la Fundación Academia Europea de Yuste.

José Ovejero es novelista y residente en Bruselas. Es autor de numerosos libros entre los que destacan los poemarios *Biografía del explorador* (1993 y 2001) y *El estado de la nación* (2002); relatos como los de *Cuentos para salvarnos todos* (1996) y *Qué raros son los hombres* (2000), o novelas como *Huir de Palermo* (1999), *Añoranza del héroe* (1999) o *Un mal año para Miki* (2003). También ha escrito el libro de viajes *China para hipocondríacos. De Nanjing a Kunming* (1998) y el ensayo *Bruselas* (2000).

Xabier Pikaza es teólogo. Ha ejercido como catedrático en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca, compaginando su docencia con la celebración de seminarios y conferencias en diversos países de Europa y América. Especialista en historia de las religiones, es autor de numerosos libros como El "Cántico Espiritual" de san Juan de la Cruz. Poesía, Biblia, Teología (1992), Hombre y mujer en las religiones (1995), El Señor de los ejércitos. Historia y teología de la guerra (1997), Éste es el Hombre. Ensayo de cristología bíblica (1997), Apocalipsis (1999), El fenómeno religioso (1999), Fiesta del pan, fiesta del vino. Mesa común y eucaristía (2000) y Sistema, libertad, iglesia. Instituciones del Nuevo Testamento (2001).

ILYA PRIGOGINE (1917-2003), nacido en Moscú pero nacionalizado belga desde su infancia, estudio Física y Química en la Universidad Libre de Bruselas. Catedrático en las universidades de Chicago y Texas, ha contribuido a los estudios sobre el tiempo en la Física con su teoría del Caos, o Teoría de los Sistemas Dinámicos No Lineales. Miembro de numerosas academias como las de Ciencias de Nueva York y Bélgica, es también doctor honoris causa por diversas universidades y ha recibido numerosas condecoraciones, entre las que destaca

el premio Nobel de Química en 1977. Ha sido miembro, hasta su muerte, de la Fundación Academia Europea de Yuste.

José Luis Puerto es profesor, poeta y traductor. Entre sus obras figuran *El tiempo que nos teje* (1982), *Un jardín al olvido* (1987), *Estelas* (1995), *Señales* (1997) y *Las sílabas del mundo* (1999). Ha traducido al castellano a numerosos poetas portugueses, entre los que se encuentran Eugénio de Andrade, Nuno Júdice, José Bento o Miguel Torga, de quien recientemente ha publicado la antología poética *El Espíritu de la Tierra* (2002).

Pedro Serra es profesor de literatura portuguesa en la Universidad de Salamanca. Ha escrito, entre otras, las obras *Nota Final: Carlos de Oliveira e o Fim na Filología* (2002) y, junto con Osvaldo Manuel Silvestre, *Século de Ouro. Antología Crítica da Poesia Portuguesa do Século xx* (2002). Director de la revista cultural en línea *Ciberkiosk*.

OSVALDO MANUEL SILVESTRE es profesor de la Universidad de Coimbra, especialista en literatura portuguesa de los siglos XIX y XX. Ha escrito *Slow Moton: Carlos de Oliveira e a pósmodernidade* (1995) y, junto con Pedro Serra, ha escrito *Século de Ouro. Antología Crítica da Poesia Portuguesa do Século XX* (2002).

Isabelle Stengers imparte Filosofía de la ciencia en la Universidad Libre de Bruselas. Ha colaborado con el Nobel Ilya Prigogine en obras como *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia* (1979 y 1986) y *Entre el tiempo y la eternidad* (1988 y 1992). Ha publicado numerosos libros en colaboración y obras individuales como *La invención de las ciencias modernas* (1993) y *Ciencias y poderes. La democracia frente a la tecnociencia* (1997).

Joaquim Veríssimo Serrao, historiador, es doctor por las universidades de Toulouse y Coimbra, en las que estudió. Ha estado vinculado a la Universidad de Lisboa, de la que ha sido rector en 1973-1974, desde 1961. Entre 1967 y 1972 dirigió el Centro Cultural Portugués de París. Es autor de cerca de 300 trabajos de investigación y doctor Honoris Causa por las universidades de Montpellier y Complutense de Madrid. Entre sus méritos figuran, además, los premios Alexandre Herculano, D. Joao II y, en 1995, Príncipe de Asturias en Ciencias Sociales. Desde 1975 es presidente de la Academia Portuguesa de la Historia. Es miembro de la Fundación Academia Europea de Yuste.

DECLARACIÓN DE LA ACADEMIA EUROPEA DE YUSTE



"EUROPA, UNA CULTURA PARA LA SOLIDARIDAD"

(3 DE JUNIO 2002. REAL MONASTERIO DE YUSTE) Con el apoyo de la línea presupuestaria de la Comunidad Europea «Apoyo a organizaciones que promueven la cultura europea».

a Academia Europea de Yuste, con la reunión de hoy, propicia la consecución de sus objetivos, contribuyendo con su actividad cultural al proceso de construcción europea, a fortalecer la referencia común de nuestra identidad cultural, y a defender la significación de los valores múltiples de Europa. Una Europa que integra todas las diversidades y cada una de las aportaciones que, a lo largo de la historia, han definido a nuestro continente como cuna de civilizaciones. Un continente que nos invita a construir un espacio para la tolerancia y convivencia pacífica entre todos sus pueblos.

Con ello se pretende lograr un espacio donde el respeto, la promoción de los derechos humanos y la diversidad constituyan un aporte esencial a los valores comunes a todas las culturas europeas, fundadas en el respeto a la dignidad de la persona y en la calidad de vida solidaria. Un lugar de encuentro, que busca en los resortes de la diversidad la construcción de nuevos horizontes, a sabiendas que el dejar esos valores a las generaciones futuras será tan importante como transmitirles un mundo sin deterioros ni amenazas.

Europa: una cultura para la solidaridad

La solidaridad, al igual que la propia Europa, no es única, sino múltiple. La solidaridad opera por separado o de forma simultánea a distintos niveles: político, económico, social, jurídico o cultural. Mucho más que ninguna otra organización internacional, las Comunidades Europeas y el Consejo de Europa se han construido sobre la solidaridad. La declaración de Robert Schuman de 9 de mayo de 1950 confiere un relieve especial a la cultura de la solidaridad. Invita a los países europeos a comenzar creando «une solidarité de fait» (una solidaridad

de hecho), sugiriendo de este modo un enfoque pragmático y abogando por una «solidaridad en la producción», como forma de conseguir que todo tipo de guerra entre europeos sea no sólo impensable sino materialmente imposible.

Asimismo, la declaración hace hincapié también en la solidaridad entre países y clases, algo que, a principios del siglo XXI, atañe a todos los trabajadores europeos sin distinción de país o condición social. Del mismo modo, apela a la solidaridad de todos los países europeos al referirse a una «organización abierta a la participación de otros países europeos». Este punto es extremadamente pertinente en un momento en el que la Unión Europea está a punto de aceptar a doce nuevos miembros y en el que otros países van a presentar sus solicitudes de adhesión.

El llamamiento de 9 de mayo de 1950 tiene en cuenta también el desarrollo del continente africano, recordando así a Europa sus responsabilidades con respecto a países no europeos, y en especial con respecto a sus antiguas colonias. En la actualidad, esta solidaridad es universal, aunque con distintas modalidades de cooperación.

A pesar de que está basada en la solidaridad económica, la Declaración de Schuman constituye también un llamamiento a favor de la solidaridad política y cultural, encarnada en las instituciones de una Comunidad de pleno alcance.

Políticamente, Europa sólo puede sobrevivir como un todo: un ataque contra un país constituye *ipso facto* un ataque contra Europa en su conjunto. Los dirigentes europeos ya no pueden volver la vista hacia otro lado

cuando se oprime a las personas en algún punto de Europa y la opinión pública no lo permitiría. *Socialmente*, resulta necesaria una mayor solidaridad a todos los niveles: entre regiones, entre naciones europeas, y también entre todos los habitantes de Europa, sin distinciones.

La solidaridad debería estar dirigida especialmente a los grupos más vulnerables mediante una armonización social más amplia. A la vista de las incertidumbres del proceso actual de globalización, los europeos sienten que su preciado modelo social, desarrollado con tanto esfuerzo durante el siglo XX, puede estar en peligro. Dicho modelo, a menudo denominado «modelo renano», se fundamenta en la solidaridad entre clases sociales y garantiza la cohesión de nuestras sociedades. Se trata de un modelo de origen europeo, pero debería ser de aplicación universal.

Desde el punto de vista *jurídico*, la solidaridad implica el respeto de los derechos humanos, otro concepto europeo (1789) que ha pasado a ser de aplicación universal. Uno de los grandes méritos del Consejo de Europa consiste en recordar a los Estados europeos su obligación de respetar los derechos humanos, imponiendo sanciones si fuera necesario. Se trata de solidaridad en un ambiente de tolerancia y justicia, el único espacio en el que una democracia plural puede sobrevivir.

El Consejo de Europa ha establecido el estado de derecho como marco que garantiza el respeto de los derechos humanos individuales y las libertades fundamentales. La valía de dicho marco quedó patente cuando los Estados de Europa Central y Oriental recuperaron su soberanía nacional. Mediante su adhesión al Consejo, estos países han contraído compromisos precisos y vinculantes en su camino hacia la democratización. Una Europa más solidaria será más eficaz en su lucha contra el racismo, la xenofobia y el antisemitismo.

Durante los últimos cincuenta años, Europa ha ido tomando mayor conciencia de los derechos colectivos, ya sea con respecto a las minorías o a generaciones futuras que deberían heredar un entorno en buenas condiciones, gracias a la conservación de la naturaleza, y cuyas vidas no deberían verse hipotecadas por el legado de una carga financiera excesiva. Dadas las tendencias demográficas actuales, la solidaridad entre generaciones será uno de los retos fundamentales para Europa en los próximos años.

La identidad europea reside principalmente en el plano cultural. Europa es más una idea que una realidad geográfica o económica. Es la dimensión cultural lo que hace que Europa sea a la vez singular y múltiple, una y plural. Las tensiones que de ahí surgen constituyen una fuente

de riqueza y creatividad, de ahí que toda medida que haga disminuir la diversidad cultural europea sólo pueda resultar perjudicial. En general, las identidades nacionales están claramente definidas y sólidamente establecidas y, como tales, no conllevan necesariamente más solidaridad. Se debería fomentar todo tipo de manifestación conjunta de una cultura europea. Resulta esencial conocer bien la lengua materna, pero también es fundamental el estimular la comprensión de otros idiomas. Sólo se pueden comprender otras mentalidades si se posee un buen dominio de otro idioma. En este contexto, habría que proteger las lenguas minoritarias ya que forman parte integrante de la diversidad cultural europea.

No existe una sola civilización que carezca de dimensión histórica. La identidad de Europa está impregnada de historia: un pasado rico, diverso y lleno de contrastes se proyecta sobre el presente. Un conocimiento básico, aun rudimentario, de dicho pasado constituye un requisito previo para una memoria colectiva europea. Se debería abordar este pasado según los métodos de la historiografía crítica, y no por medio de una labor propagandista. La historia europea está jalonada de largas series de guerras, fanatismos y crueldades, también en tiempos de Carlos V. Los enfrentamientos políticos, religiosos, nacionales e ideológicos la han marcado mucho más que los brotes de solidaridad que, no obstante, no fueron pocos. Sólo se pueden construir futuras solidaridades sobre la base de la verdad histórica.

La investigación histórica ha enumerado todo lo que la civilización europea debe a la Antigüedad —según una famosa expresión (Atenas, Roma y Jerusalén)— por tanto, en una época pre-europea. Europa debe mucho a otras civilizaciones, especialmente al Islam, con el que las relaciones no siempre fueron tirantes.

A raíz de importantes movimientos migratorios, Europa exportó durante siglos su cultura y enriqueció así —a veces, también puso en peligro— otras civilizaciones. Desde la segunda mitad del siglo xx ha acogido a numerosas personas procedentes de países no europeos y, de este modo, se ha ido convirtiendo de forma gradual en una sociedad cada vez más multicultural. Esta evolución sólo podrá darse en un clima de paz social cuando seamos capaces de mostrar un mínimo de solidaridad con respecto a los demás.

Real Monasterio de Yuste, 3 de junio de 2002