

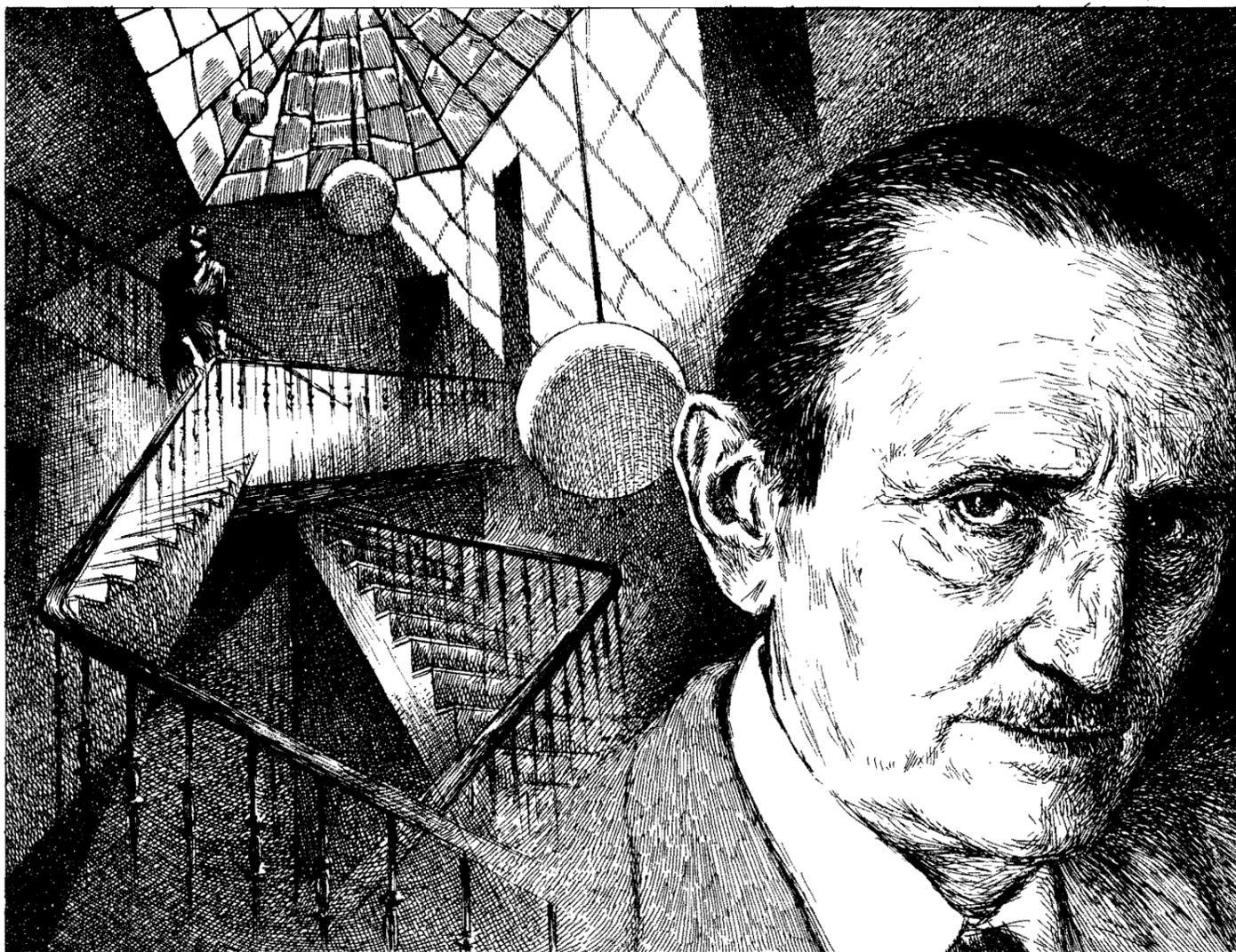
Buero Vallejo: obra abierta

Por Francisco Ruiz Ramón

Francisco Ruiz Ramón (Játiva, Valencia, 1930) ha sido profesor de Literatura Española en las universidades de Oslo y Puerto Rico y, desde 1968, ejerce en Estados Unidos. Actualmente es «Centennial Professor of Spanish» en la Universidad de Vanderbilt. Entre otros premios, ha obtenido el «Gabriel Miró» (1982) y «Letras de Oro» (Estados Unidos, 1988). Es autor, entre otros libros, de *Historia del teatro español: desde sus orígenes hasta 1900*, *Historia del teatro español: siglo XX y Calderón y la tragedia*.

A finales de 1994, coincidiendo casi con el estreno de *Las trampas del azar*, Espasa Calpe publicaba en dos magníficos tomos la *Obra Completa* de Antonio Buero Vallejo. Responsables de esta edición crítica y de los estudios y materiales biobibliográficos introductorios son los profesores Luis Iglesias Feijoo (Universidad de Santiago de Compostela) y Mariano de Paco (Universidad de Murcia), máximos y autorizados conocedores de toda la obra –dramática y no dramática– de Buero Vallejo. Todos sus textos teatrales estrenados o publicados con anterioridad a *Las trampas del azar*, incluido *Mito* (1967), «libro para una ópera», más un texto desconocido e inédito –*Una extraña armonía*–, escrito en 1956, año del estreno de *Hoy es fiesta*, son recogidos en versión definitiva, revisada por su autor, en el voluminoso Tomo I; en el Tomo II los editores reúnen la obra poética y narrativa, así como sus ensayos, artículos, declaraciones y comentarios dispersos hasta ahora en numerosas publicaciones periódicas y colectivas de España, Europa y las Américas, la mayoría de ellas de difícil acceso.

Ambos tomos, leídos paralelamente o mejor, concurrentemente, nos permiten ver, si cotejamos, al hilo de su cronología, la obra dramática y la obra crítico-teórica de Buero, la estrecha relación interna entre la aventura creadora del dramaturgo y la aventura analítico-teórica del crítico, cuyas dos trayectorias, en incesante entrecruzamiento desde 1949, fecha de estreno de *Historia de una escalera*, hasta 1994, fecha de publicación de su obra completa –pero abierta– y el estreno de su último drama, muestran inequívocamente como funda-



FRANCISCO SOLE

mento de ambas una mente y un estilo de pensamiento rigurosamente dialécticos, raíz común de su visión del mundo, de su teoría del drama y de su dramaturgia.

No es de extrañar, pues, que para hablar de Buero y de su teatro haya sido, y siga siendo, casi una imposibilidad en la historia de la amplia recepción crítica de su obra evitar la palabra clave y la llave maestra de acceso a sus textos teatrales, la palabra «dialéctica», única que permite entender y valorar en toda su riqueza y su

complejidad su pensamiento y su dramaturgia, cuyos elementos definitorios, estructurados en parejas antinómicas o antagónicas dualidades, ha destacado unánimemente la crítica. Parejas que han sido analizadas, en su funcionamiento textual, no sólo a nivel de acción, personaje, espacio, tiempo, lenguaje o pensamiento, sino también en el sistema de relaciones entre dos o más niveles o en el mismo circuito de comunicación teatral que religa autor, texto, espectáculo y espectador. Baste citar entre esas parejas, para memoria del lector, unas pocas bien conocidas: Inmersión/Alienación o Participación/Distanciación, Contemplativos/Activos, Fatalidad/Libertad, Realismo/Simbolismo. Pero también, por su importancia y trascendencia escénicas y por la radical innovación que aportan a la construcción del texto teatral, hay que destacar las parejas semióticas de Voz mimética/Voz diegética o Luz mimética/Luz diegética, según se asocien la voz (o el sonido) y la luz (o el efecto luminoso) a un espacio real o imaginario, presente o ausente, interior o exterior o a un tiempo consciente o subconsciente, presente o pasado, etc... Buero

Vallejo, en su experimentación teatral con el espacio y el tiempo introduce nuevas formas dramáticas de comunicación dialéctica entre escena y sala, pasado y presente, narración y acción, sonido e imagen, rostro y máscara que habría que tener muy en cuenta en la historia de la dramaturgia del teatro occidental contemporáneo. Una de las funciones, de construcción o de significado, de esas parejas o dualidades antinómicas, eficaces núcleos de tensión dialéctica entre los componentes formales o semánticos del texto teatral bueriano, es la de impedir la subordinación, antidialéctica, de un componente a los otros o la de evitar la posibilidad, no menos antidialéctica, de su simple y cómoda eliminación cuando sólo importa la dimensión ideológica, pero no la trágica, del texto teatral. Sólo rechazando dichas subordinación y eliminación puede «more dialectico» el dramaturgo mantener en sus textos (de *La ardiente oscuridad* [1950] a *Música cercana* [1989]) bien la constante competencia de los principios artísticos de composición –desde la música o el sonido

En este número

Artículos de

Francisco Ruiz Ramón	1-2	Pedro Martínez Montávez	8-9
Vicente Palacio Atard	3	José Luis Pinillos	10-11
Pere Alberch	4-5	Ramón Barce	12
Alonso Zamora Vicente	6-7		

SUMARIO en página 2





Buero Vallejo: obra abierta

y la luz o la oscuridad hasta la proyección de imágenes visuales y el juego de voces y máscaras (*El sueño de la razón*)— o bien la competencia de las matrices de significado, desde la simultaneidad y contrapunto conflictivos de espacios (como en todos los dramas históricos), hasta la compleja semiotización de acción y personajes, como en *El tragaluz*, cuya acción y cuyos personajes pueden significar conflictivamente a tres niveles (el literal, el sociohistórico y el simbólico) y ser así, tridimensionalmente, signos de relaciones familiares, ideológicas y metafísicas en pugna.

Es conveniente también volver a recordar en esta ocasión que no siendo filosófica, sino trágica la dialéctica del drama bueriano ni la de su teoría del drama, la consecuencia y el efecto más importante para su teatro va a consistir en que la integración dialéctica de fuerzas contrapuestas y de parejas antinómicas, tanto lógicas como éticas, políticas, metafísicas, existenciales o técnicas, a diferencia de la síntesis y antítesis clásicas

de la dialéctica hegeliana, no es nunca en su obra dramática—según propuse en otro lugar— de índole resolutoria, sino interrogativa o suspensiva. Al final de sus grandes dramas la conciliación trágica de las fuerzas en pugna no es ni señal ni prueba ni testimonio de reconciliación social, política o metafísica entre individuos, grupos, facciones o visiones del mundo, sino marca de su ausencia. Esa ausencia de reconciliación, especialmente en sus dramas históricos, es propuesta al espectador como signo marcado de un vacío o de una carencia históricas de la colectividad, que el espectador habrá de llenar o remediar cara al futuro, pero afincado en su propio presente, tarea a la que el dramaturgo invita al espectador, sin forzar su libertad, predisponiéndole así a una participación activa una vez reintegrado a su propia realidad histórica, heredera de aquel vacío o carencia que el drama ha dado a ver.

La visión del mundo que encontramos, página tras página, virtualmente implícita o expresa en declaraciones polémicas y en ensayos teóricos a lo largo de toda su carrera de escritor, es una visión que, sistemáticamente, rechaza como antidialéctica y, por lo tanto, como insuficiente, toda focalización parcializadora de los contenidos de la realidad humana y, en consecuencia, toda representación artística que refleje dicha focalización.

Es esa visión la que cristaliza tanto en la visión dialéctica que fundamenta su original y muy importante teoría de la tragedia, de 1958 (II, págs. 632-662) y sus reflexiones sobre el texto dramático y la creación colectiva, de 1974 (II, págs. 797-803) o su provocativo ensayo sobre las relaciones entre teatro, psicología y participación del público, de 1980 (II, págs. 830-848), por citar sólo tres ejemplos significativos, como también en la que llamé hace poco «poética de la integración», que caracteriza su dramaturgia, en la cual son dialécticamente integradas la poética aristotélica y las poéticas postaristotélicas, sin caer en ninguno de los maniqueísmos que vician, en mi opinión, las modernas dicotomías entre poética aristotélica y poética o pseudopoética antiaristotélica.

Ampliando el contenido de una afirmación de Buero, esa integración—de la dimensión individual y social del hombre, de realidad y fantasía, de formas abiertas y for-

mas cerradas, de identificación y distanciamiento, de realismo y simbolismo, de tradición y experimentación—, dirá en su conferencia de 1979 en Tubingen, «es el objetivo operativo fundamental de mi teatro» (II, pág. 511). Objetivo, sin embargo, paradójicamente ignorado por cuantos han juzgado su teatro por lo que no era ni quería ser—teatro brechtiano, teatro del absurdo, teatro literario— o por quienes lo han montado en los escenarios por lo que tampoco era—teatro tradicional o realista o idealista— empujados en una interpretación antidialéctica de la dialéctica bueriana y de su dramaturgia integradora, cuyas consecuencias, totalmente injustas para el teatro de Buero y de su teoría del teatro, han sido la de una lectura desintegradora o un montaje reductor de sus textos. Fenómeno éste que forma parte de lo que me he permitido llamar en varias ocasiones «patología del teatro español del siglo XX», de la que forman parte el «caso» Valle-Inclán o el «caso» Lorca, por citar sólo los más eminentes.

Tanto a mitad del siglo XX, en plena sociedad de censura, cuando no era fácil escribir en España un teatro como el suyo empujado en representar la realidad o la verdad imposibles de decir—el terror (*El sueño de la razón*) o la tortura (*Llegada de los dioses*)—, como en esta última década del siglo XX, cuando, no sólo en España, el teatro como institución social y el teatro como artefacto semántico o como artículo de consumo cultural parece repetir, en distintos tonos y en diferentes registros, su inconfundible y hamletiano «to be or not to be», pienso que esta diamantina sentencia del dramaturgo—«Se escribe porque se espera,

pese a toda duda»— podría figurar como Fe de Vida, en grandes letras, al principio de la primera y de la última páginas de su *Obra Completa*, a modo de pórtico y colofón a su teatro y a sus escritos de crítica y de toma de posición teórica sobre su teatro y sobre el teatro. Si en los años cincuenta y sesenta esa sentencia apostaba por la palabra escénica abierta al diálogo imposible, contra la palabra autoritaria y dogmática antidialéctica por definición o por decreto, en este fin de siglo en el que la palabra se ve amenazada o desplazada por la superinflación descontrolada de signos a la deriva, que, renegando de la palabra, aspiran a significar todo y se arriesgan a no significar nada, la sentencia bueriana estaría apostando por la idea misma—y la posibilidad— de seguir haciendo teatro.

Entre esas dos formas extremas del terrorismo lingüístico en que pueden transformarse la palabra autoritaria y la palabra desautorizada, en cuanto negaciones antidialécticas de la palabra dramática, el teatro de Buero Vallejo y sus escritos crítico-teóricos ofrecen rica materia de reflexión, abiertos al siglo XXI.

Sirvan estas líneas de saludo a la *Obra Completa* y «abierta» todavía dialécticamente a un diálogo fecundo con nuestro tiempo. Como colectividad no podemos volver a permitirnos el nefasto lujo de dar la espalda a un gran dramaturgo y escritor que domina la segunda mitad del siglo XX, como se la dimos en la primera mitad de este mismo siglo XX a otro gran dramaturgo al que expulsamos de nuestros escenarios y de la historia del teatro occidental contemporáneo: Valle-Inclán. □

RESUMEN

Coincidiendo con el estreno de una de sus piezas, aparecía la obra completa, teatral y ensayística, de Antonio Buero Vallejo. Que ese texto quedara fuera de la recopilación, así como lo que desde entonces Buero ha escrito le permite a Ruiz Ramón comentar esa

edición como lo que en realidad es: una obra abierta en la que se entrecruzan la aventura creadora del dramaturgo y la aventura analítico-teórica del crítico, en una línea común de pensamiento rigurosamente dialéctico.

Antonio Buero Vallejo

Obra Completa (I. Teatro. II. Poesía, narrativa, ensayos y artículos)

Ed. del L. Iglesias Feijoo y Mariano de Paco, España-Calpe, Madrid, 1994. I, 2.022 páginas y II, 1.333 páginas. 13.750 pesetas.

Qué es

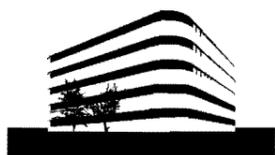
SABER Leer

Con carácter mensual, la revista **SABER/Leer** es una publicación periódica, editada por la Fundación Juan March, que recoge comentarios originales y exclusivos sobre libros editados recientemente en las diferentes ramas de la *saber*. Los autores de estos trabajos son distintas personalidades en los campos científico, artístico, literario o de cualquier otra área, quienes, tras leer la obra por ellos seleccionada, ofrecen una visión de la misma, aportando también su opinión sobre el estado del asunto que se aborda en el libro comentado.

Los textos contenidos en esta revista pueden reproducirse libremente citando su procedencia: «Revista crítica de libros **SABER/Leer**, Fundación Juan March, Madrid».

SABER Leer

Revista crítica de libros



Fundación Juan March

Servicio de Comunicación

Castelló, 77
Teléfono: 435 42 40. Fax: 576 34 20
28006 Madrid (España)

Depósito Legal: M. 40.038-1986
ISSN: 0213-6449
Impreso en G. Jomagar (Móstoles)

SUSCRIPCIÓN: Cheque a nombre de la revista **SABER/Leer**. Un año: España, 1.500 pesetas. Extranjero, 2.000 pesetas o 20 \$ USA.

SUMARIO

	Págs.
«Buero Vallejo: obra abierta», por Francisco Ruiz Ramón, sobre <i>Obra Completa</i> , de Antonio Buero Vallejo	1-2
«El sombrío destino de Juana la Loca», por Vicente Palacio Atard, sobre <i>Juana la Loca, 1479-1555</i> , de Manuel Fernández Álvarez	3
«El cerebro y sus metáforas», por Pere Alberch, sobre <i>Brainmakers</i> , de David H. Freedman	4-5
«Solana callejea por el Madrid de 1923», por Alonso Zamora Vicente, sobre <i>Madrid callejero</i> , de José Gutiérrez Solana	6-7
«Un importante pensador marroquí actual», por Pedro Martínez Montávez, sobre <i>Introduction à la critique de la raison arabe</i> , de Mohammed Abed al-Yabri	8-9
«La objetividad bajo sospecha», por José Luis Pinillos, sobre <i>Objectivity and Its Other</i> , de autores varios	10-11
«Africa y España en la música cubana», por Ramón Barce, sobre <i>Espadero, lo hispánico musical en Cuba</i> , de Cecilio Tiele Ferrer	12

El sombrío destino de Juana la Loca

Por Vicente Palacio Atard

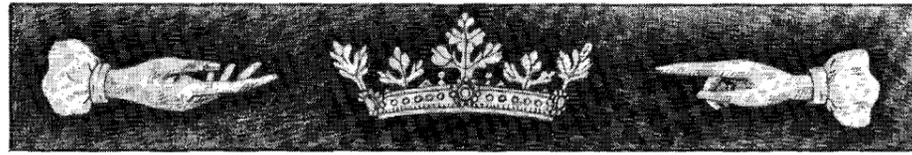
Vicente Palacio Atard (Bilbao, 1920) es profesor emérito de la Universidad Complutense de Madrid y miembro de la Academia de Historia. Es autor, entre otras obras, de *Los españoles de la Ilustración*, *La España del siglo XIX*, *Cuadernos bibliográficos de la guerra de España 1936-1939* y *Juan Carlos I y el advenimiento de la democracia*.

El reinado de Juana la Loca es uno de los más largos de la historia de España, algo más de medio siglo. Reinó, pero no gobernó. Nunca se la incapacitó formalmente y todos los documentos emanados de la autoridad real en tiempo de Carlos V se emitieron en nombre de la Reina y su hijo, hecho insólito en España, irregularidad contra la que alegaría el Doctor Zúñiga, profesor de Salamanca, cuando la Junta comunera se presentó ante la Reina en Tordesillas. Juana fue Reina titular hasta su muerte, aunque sucesivamente se atribuyeron en su nombre el gobierno su marido, Felipe el Hermoso, su padre Fernando el Católico y su hijo Carlos V, que no dudaron en ejercer fuerte presión sobre Juana, con poca o ninguna delicadeza, para tener ellos las manos libres. Desde febrero de 1509 Fernando el Católico mandó encerrarla en Tordesillas, invocando la sicopatía que indudablemente padecía la Reina, y que se manifestó de modo alarmante en el fúnebre peregrinar por los pueblos de Castilla con el cadáver insepulto de su marido. Pero coincidió aquel momento con las maquinaciones de los nobles que querían quitar el gobierno a Fernando. ¿Por qué tomó esta determinación? ¿Ansia de poder o sentido de la responsabilidad? ¿Por qué ni él ni Carlos V la incapacitaron legalmente, si había motivo para ello? ¿Por qué, en cambio, la tuvieron aislada en Tordesillas, en muy duras condiciones de aislamiento, hasta el punto de que ni siquiera le permitían asomarse al corredor de su palacio que daba al Duero?

Una reina olvidada

La historia ha olvidado casi completamente a esta Reina, salvo para recordar alguno de los episodios de su vida (su matrimonio, la relación con los Comuneros de Castilla) y atribuirle el epíteto «la Loca». Por eso está muy puesta en razón la biografía que ha escrito Manuel Fernández Álvarez, un historiador que durante medio siglo se ha dedicado a la investigación y al estudio de esa época, autor del importantísimo *Corpus documental de Carlos V* y de numerosas monografías sobre los diversos aspectos políticos, culturales y sociales de nuestro siglo XVI. Sólo el dominio de todo el aparato documental de aquel tiempo hace posible escribir una síntesis biográfica tan lograda como esta que ahora comentamos.

No siempre se escribe, para un público culto, con aparente sencillez, sin alardes de erudición, pero con tan profunda penetración en el tema, con tan denso soporte documental. Fernández Álvarez lo ha conseguido en esta obra, cuya lectura resulta atractiva además de interesante, porque está escrita en una prosa de cuidado estilo, desarrollando el tema con cierta morosidad en los detalles, con reiteración sobre ellos, como si quisiera que su interpretación de la figura histórica que estudia se aproximara en reiteradas y sucesivas entregas, a modo de un suave oleaje que llega a nosotros pausadamente. Porque, en efecto, nos acerca al verdadero drama de Juana sin dramatismos, pero en términos de humana comprensión hacia aquella mujer, a la que el entorno



JOSE MARIA CLEMEN

familiar y político en que vivió agravó su enfermedad, hasta sumirla finalmente en los abismos de la enajenación mental.

Mentalidad mágica

La biografía es un género historiográfico lleno de dificultades, porque exige capacidad para interpretar por signos externos lo hondo del alma humana. Desde los historiadores clásicos de la Antigüedad hasta nuestros días ha tenido alternativas en las que su cultivo se ha eclipsado por algún tiempo, para recuperar más tarde el interés de los historiadores. La generación anterior a la mía tuvo en España dos grandes maestros de la biografía, el Doctor Marañón y el profesor Jesús Pabón. Luego, la predominante atención por el llamado «sujeto colectivo» de la historia pareció desplazar a la biografía de su lugar como género historiográfico. Pero el redescubrimiento del individuo como motor de la historia ha devuelto en nuestros días la biografía a su debido sitio. Sólo que el historiador, para penetrar en los entresijos del alma de los hombres de pasados tiempos y para analizar los comportamientos individuales, tiene que conocer a fondo las circunstancias que constituyen el entorno del sujeto biografiado.

Por eso, Fernández Álvarez ha querido introducirnos en la biografía de Juana remitiéndonos a la «mentalidad mágica» de la época, en la que el tema de los endemoniados y de la brujería era dominante, y que no sólo dió trabajo a la Inquisición en España, sino que se manifestó con tanta o más fuerza en Alemania, en Inglaterra, en Francia y, en general, en los países europeos. Las fronteras entre la mentalidad mágica y la mentalidad religiosa en aquel tiempo no estaban bien definidas y se pasaba de una a otra con facilidad. Mentalidad de la que da buen testimonio la *Reprobación de hechicerías y supersticiones*, publicada en 1538 por el Doctor Ciruelo, maestro de la Universidad de Alcalá de Henares. «Se veía al diablo por todas partes», escribe Fernández Álvarez. Mentalidad de la que dan testimonio igualmente personas de tan escogida espi-

ritualidad como Santa Teresa y fray Luis de León, y que hacía posible la práctica de exorcismos a lo divino, cuando no por simples embaucadores.

Así se comprende que se llegara a pensar algunas veces que la indiferencia a las prácticas religiosas de que Juana daba muestras frecuentemente fuera signo de estar endemoniada, y que la propia Reina al final de su vida denunciara a las dueñas que asistían «como si fueran brujas»; y hasta San Francisco de Borja, que la visitó por encargo de su nieto, el príncipe Felipe, gobernador de España por ausencia de Carlos V, no descartara la posibilidad de que sufriera «visiones malignas» y recomendara en su informe que le aplicaran cautelarmente exorcismos, cosa a la que Felipe II se opuso por completo.

Mentalidad dinástica

Si la época en que vivió Juana está impregnada de mentalidad mágica, también lo está en lo político de mentalidad dinástica. El concepto paternalista de la Monarquía vinculaba las relaciones dinásticas al destino de los pueblos y al sistema de alianzas internacionales. La joven y bella infanta Juana hubo de casarse con el archiduque de Austria Felipe el Hermoso, conde de Flandes, por los designios de la denominada «política matrimonial» de los Reyes Católicos.

Juana fue así condesa de Flandes a los 17 años mal cumplidos. Era entonces una joven de hermoso talle y bello rostro, educada en el ambiente humanista de la Corte

de sus padres, en la que tuvo como preceptor a Alejandro Giraldo, quien además del latín le enseñó una amplia cultura, que elogió Juan Luis Vives, y desarrolló una gran afición a la música. Aquel matrimonio había de producir a Juana más aflicciones que satisfacciones. Aunque pronto dominó el francés, se vió rodeada de un ambiente hostil en la Corte de Bruselas y la conducta mujeriega de Felipe provocó una exacerbación de celos de la infanta castellana, que se había enamorado apasionadamente de su marido. Así empezaron a manifestarse los desequilibrios emocionales, agudizándose cada vez más las alternativas de lucidez y depresión.

Durante su corta estancia en España en 1503, cuando fue jurada heredera, se produjo el descompuesto enfrentamiento con su madre, que tanto dolor causó a Isabel la Católica, y que contribuyó de algún modo a acelerar su muerte. Así Juana había de regresar definitivamente a Castilla en 1506 como Reina titular de la Corona.

Pero su marido le suplantó en el ejercicio del poder, apoyado por los nobles hostiles al autoritarismo de Fernando el Católico, y luego fue éste quien se haría cargo del gobierno, encerrando a aquella pobre enferma en Tordesillas.

La Reina cautiva

Cuando la encierran en Tordesillas tenía Juana 30 años. Allí permaneció otros 45, rodeada de 300 servidores que eran sus guardianes, alguno tan desalmado como el marqués de Denia, según se refiere en este libro. Triste y monótona historia de soledad y abandono, con algunas huelgas de hambre, que eran su recurso para la protesta por los malos tratos y humillaciones. Soledad sólo mitigada hasta 1525 por la compañía de su hija menor Catalina, destinada luego a ser reina de Portugal. Mitigado su aislamiento en ocasiones por las visitas de sus hijos y nietos, más bien escasas, aunque se han comprobado al menos doce visitas de Carlos V.

El trato con los Comuneros puso en evidencia, junto con la lucidez de algunos de sus razonamientos, que sorprendía a Pedro Mártir de Anglería y al cardenal Adriano, la depresión y la abulia dominante en ella, que se negaba a asumir responsabilidades políticas. Su larga vida en Tordesillas fue el colofón de su sombrío destino. Era Reina y por eso tenía que vivir así. Todo parecía una extraña paradoja. No siempre se ha caído en la cuenta de que Carlos V esperó al fallecimiento de su madre para abdicar inmediatamente en Felipe II, para evitar al nieto una nueva complicación del anómalo reinado bicéfalo.

Sombrío destino que su hijo Fernando, llamado a heredar el Imperio, interpreta sorprendentemente al asegurar que su madre había sido la más afortunada de las mujeres, porque sus dos hijos habían llegado a ser Emperador y sucesor al Imperio, y sus cuatro hijas reinaban en Francia, en Dinamarca, en Hungría y en Portugal. Era un elocuente testimonio de la mentalidad dinástica, que sabía poco de afectos humanos. □

RESUMEN

Al sombrío destino de una reina que reinó, pero no gobernó y cuyo reinado es uno de los más largos de la historia de España —algo más de medio siglo—, a seguir la huella casi olvidada de Juana la Loca, dedica Palacio Atard su

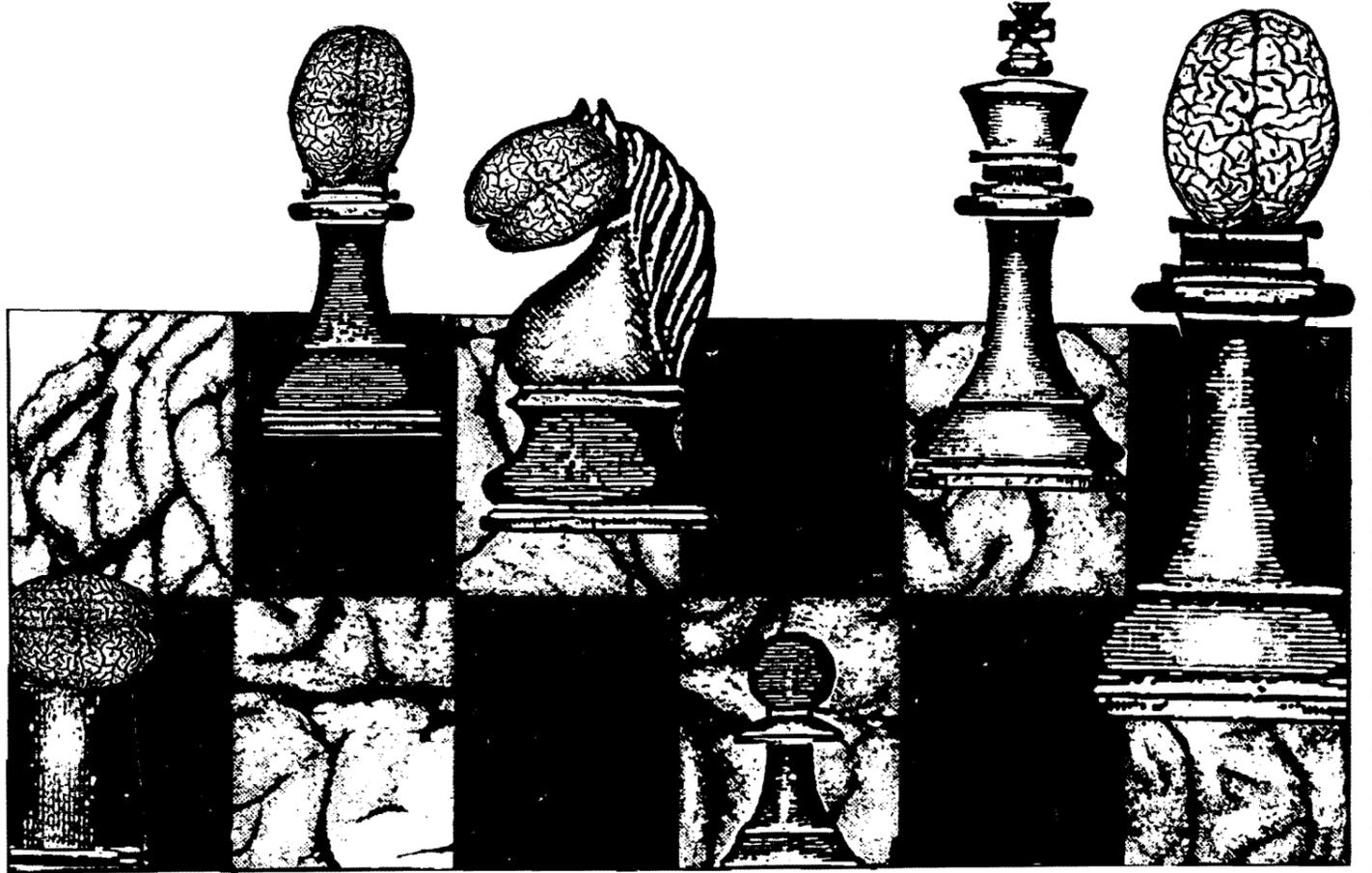
comentario. Hija de Fernando el Católico, madre de Carlos V, ese destino trágico de quien fue confinada pero no incapacitada por su padre y por su hijo está lleno de interrogantes, como se ve en la biografía comentada.

Manuel Fernández Álvarez

Juana la Loca, 1479-1555

Diputación de Palencia-Ed. La Olmeda, Palencia, 1994. 270 páginas. 2.400 pesetas.

Viene de la página anterior



VICTORIA MARTOS

en lo que ha sido definido como el equivalente al proyecto Manhattan en su versión IA (esperemos que con consecuencias menos destructivas). Según su creador, esta máquina, una vez completado el proceso de programación, entrada de información y «entrenamiento» de sus esquemas relacionales entre las categorías que estructuran su «cerebro», tendrá todos los conocimientos sobre el mundo exterior, y su capacidad de extraer conclusiones basada en la experiencia y el «sentido común» que pueda tener una persona adulta, con la ventaja de disponer de una «memoria» infalible sobre una cantidad «en-cyc-lopédica» de datos; tras un largo período inicial, en el que los investigadores construyeron una estructura jerárquica de todos los «conceptos posibles», con el objetivo de preparar a «Cyc», para recibir información. Es relevante enfatizar, que esta computadora está dotada de un esquema previo de la estructura del mundo exterior, por lo que el programa, al recibir una información, categoriza, de forma tentativa, cada concepto y establece relaciones entre la información incorporada a su memoria. (Equivalente, en nuestra analogía, a que en el cerebro existiesen en el recién nacido estructuras correspondientes a los elementos del mundo exterior. Por ejemplo, un apartado en forma de código neuronal, que permitiese identificar el concepto «vaso», colocándolo en una categorización jerárquica de conceptos: objeto físico, funcional, contenedor de líquido...). Las nuevas combinaciones entre los conceptos aprendidos por «Cyc», producto de períodos de «meditación», según la colorista terminología que abunda en la IA, son evaluadas por los programadores, quienes desechan las analogías erróneas y sin sentido, reflejo de defectos en la jerarquía universal creada para «Cyc». Este proceso de selección, por parte del programador, tiene como objetivo ir puliendo el conocimiento de «Cyc», que —recorremos— está «pre-programado» en su visión del mundo. El éxito del proyecto dependerá de la capacidad de un complejísimo conjunto de algoritmos que permitan al sistema realizar de forma «consistente» deducciones que no sólo sean adecuadas, sino también novedosas.

Autopistas de la información

Recordando a los pioneros de la IA, y sus ambiciosas predicciones, Lenat sueña con un futuro escenario donde este complejísimo programa —tan complejo como el mundo exterior— procesado por un potente superordenador, se ramificaría por todo el mundo a través de las nuevas autopistas de la información. Su experiencia, conocimientos y capacidad de encontrar casos análogos ocurridos previamente le permitirían, según Lenat, dar clases particulares a los escolares, diseñar productos a la medida del consumidor, realizar descubrimientos científicos, administrar justicia y muchísimas otras actividades, desde lo trivial a lo sublime. Es demasiado pronto, según las personas entrevistadas en el libro, para predecir el éxito de este proyecto, si «Cyc» terminará por controlar a la sociedad, o será otro más de esos «estúpidos-sabios», que en realidad son los ordenadores: incapaces de almacenar grandes cantidades de información, de realizar las operaciones numéricas más complejas, pero incapaces de realizar deducciones lógicas al alcance del intelecto de un niño de dos años.

La magnitud del proyecto «Cyc» ilustra la primera de las aproximaciones a la inteligencia artificial. Asumir que el cerebro es un super-ordenador y alcanzar su nivel de función es un problema de cantidad, no de calidad. Es decir, el reto es tecnológico y no

se debe a nuestro desconocimiento de los procesos biológicos involucrados en el funcionamiento del cerebro. Realmente, la naturaleza del control genético y epigenético de los procesos neuronales no importa en este contexto de la IA, pues estructuralmente, se les asume análogos a la organización de un ordenador. El problema es simplemente cuantitativo: necesitamos un procesador de datos extraordinariamente grande y rápido, que ejecute las operaciones programadas a la velocidad equivalente a la del cerebro humano. En este aspecto, los ordenadores de procesamiento de datos en paralelo tienen una especial relevancia.

La informática, y las teorías de procesos de programación y manipulación, continúan teniendo implicaciones para los interesados en propiedades de los sistemas biológicos. El libro también trata de otras interesantes analogías, como, por ejemplo, la idea de uno de los padres de la informática, John von Neumann, en uno de sus trabajos más antiguos titulado: *The design of reliable organisms from unreliable components*. Que destaca, algo confirmado por posteriores estudios (Cohen, F., 1994. *It's Alive! The new Breed of Computer Programs*. John Wiley, Nueva York), que un pequeño número de operaciones simples, usadas de forma recurrente, en entornos distintos, puede generar funciones extremadamente complejas y más eficientes que un programa que incluye su propia complejidad a nivel basal.

Es decir, un comportamiento, o forma compleja, no requiere un programa generativo de similar complejidad. Este interés en las propiedades emergentes de los sistemas dinámicos ha resultado en una verdadera explosión de literatura de divulgación, como lo demuestra esta somera lista de «algunos» libros de divulgación publicados recientemente: el ya clásico —y traducido al español— *Chaos: Making a new Science*, de James Gleick (1987); o los más recientes, como *Complexity: The emerging Science at the Edge of Order and Chaos*, por M. M. Waldrop (1992), y *Complexity of Chaos* (1993), cuyo autor es el célebre periodista científico, Roger Lewin, ambos basados en las investigaciones de los miembros del heterodoxo Instituto de Santa Fe, Nuevo México (institución especializada en el comportamiento de los sistemas dinámicos y sus aplicaciones al estudio de temas tan fundamentales como «vida artificial», «origen de la vida», «sistemas económicos», «inmunología», «procesos de evolución de civilizaciones», etc...). También podríamos citar los trabajos de John L. Casti, *Complexification* (1994), *Chaos under Control*, de Peak y Frame (1994) o *Thinking in Complexity*, de Mainzer (1994). Existen

muchos otros libros más especializados en su temática, o más técnicos en su tratamiento, que no incluyo en esta lista que no pretende ser inclusiva, ni a nivel general, ya que está basada en algo tan subjetivo como los volúmenes que tengo en estos momentos en la estantería de mi despacho.

El estudio de sistemas dinámicos con un número de componentes tan extraordinariamente alto como en el cerebro, con un patrón inaudito en la organización global de las redes neuronales, es una de las fronteras de la ciencia teórica actual. Aparte de las propiedades globales de los sistemas dinámicos, podemos citar dos aspectos, íntimamente relacionados en el desarrollo y función del cerebro, que se derivan también del estudio de la informática. El más relevante es la plasticidad. La máquina más eficiente en un entorno impredecible es la que puede adaptarse según las propiedades externas a las que se enfrenta. Este principio de aprendizaje, por medio de la experiencia, es la base de las llamadas «redes neuronales», sistemas informáticos capacitados para procesar información y ejecutar funciones de manipulación de datos, en base a un proceso de interacción entre el «input» y el «output». Este campo, que ha experimentado un gran crecimiento en los últimos años, demuestra que el «feedback», en los originalmente denominados sistemas cibernéticos, y la plasticidad son fundamentales en procesos caracterizados por un incremento en la cantidad total de información que contiene el sistema. Datos biológicos confirman que el cerebro también se caracteriza por un proceso de enorme fluidez en la estructura de las conexiones entre las neuronas. Un proceso de selección funcional, es decir, la actividad sináptica refuerza la conexión, mientras la falta de uso la degenera, en el que más de la mitad de la población inicial de neuronas mueren durante un proceso de desarrollo que dura toda la vida.

Finalmente el libro de Freedman comenta investigaciones, como las de Holland, que demuestran el enorme potencial y efi-

cacia de los procesos de selección en el diseño de programas. Es decir, se inicia el proceso con una serie de algoritmos, que van mutando aleatoriamente, y a través de la actividad de la selección natural, se obtienen en un tiempo equivalente al que se tardaría en diseñar un programa optimizado para ejecutar idéntica función o resolver un problema. Las diferencias son interesantes ya que un proceso de selección generará un programa que no será el óptimo, pero a menudo será el más robusto en su funcionamiento en entornos mutables.

Este breve repaso pretende ser una introducción a un campo novedoso: el conocimiento de los sistemas complejos y sus propiedades generativas e integrativas, que se resiste a las capacidades analíticas de la ciencia. Como dice Sidney Brenner, uno de los fundadores de la biología molecular: los humanos somos muy buenos resolviendo sistemas simples con pocos componentes, pero muy malos integrando las partes de sistemas de gran número de componentes que interaccionan de forma dinámica. El estudio del cerebro y sus funciones, así como la biología del desarrollo, tienen en común que en ambos se genera orden global como producto de millones de interacciones celulares a nivel local. Una preferencia de la ciencia consiste en explicar el orden de los sistemas naturales en términos de jerarquías bajo control de un reducido número de agentes «ordenadores», que «desde arriba» dictan el comportamiento del sistema. Existe cada día más evidencia de que en los sistemas biológicos nuestras metáforas no funcionan. La integración y el orden no provienen de arriba, sino que nacen desde «abajo», son las propiedades emergentes de un sistema dinámico complejo. El fenómeno de la auto-organización, combinado con un proceso de selección que genera máquinas «robustas» y «eficaces» en lugar de «óptimas en su diseño», son dos de las claves de una nueva filosofía integrativa que se está esbozando en el horizonte de un paraje todavía dominado por el reduccionismo y la optimización. □

RESUMEN

Recuerda Pere Alberch, al tratar del cerebro y sus metáforas (y una de ellas, de las primeras y más potentes, es la que le compara con un ordenador: de ahí que a éstos, a su vez, se les empezara a llamar «cerebros electrónicos»),

que el cerebro humano es el órgano más complejo jamás creado por la evolución biológica y su entramado desafía a la ciencia contemporánea. Su estudio, por tanto, resulta un reto para cualquier científico.

David H. Freedman

Brainmakers: How scientists are moving beyond computers to create a rival to the human brain

Simon and Schuster, Nueva York, 1994. 214 páginas. 22 dólares. ISBN 0-671-76079-3.

Solana callejea por el Madrid de 1923

Por Alonso Zamora Vicente

Alonso Zamora Vicente (Madrid, 1916) ha sido catedrático de Filología Románica de la Universidad Complutense y secretario de la Real Academia Española. Su bibliografía recoge temas filológicos y literarios tanto clásicos como contemporáneos: desde Lope de Vega a Cela, pasando por Valle Inclán. Es autor, además, de varios libros de narrativa.

No es frecuente leer a José Gutiérrez Solana, el afamado pintor, desaparecido en 1945. Su producción escrita, publicada entre 1913 (*Madrid. Escenas y costumbres*) y 1926 (*Florencio Cornejo*) se fue agotando poco a poco en los tenderetes madrileños, en los años de la República. Todavía después de la guerra civil se encontraban alguna vez en las librerías de viejo o en la Cuesta de Moyano tomitos hechos de la imprenta de Galo Sáez; los buscábamos con viva curiosidad. Eran leídos como fruto de una especial actitud, para ponerlos siempre en relación con la pintura de su autor: ni siquiera como ejemplo de una adscripción noventayochista se nos ocurría entonces enjuiciarlo. Solamente en 1961, con la edición de sus textos completos (Madrid, Taurus, con abundantes mutilaciones, consecuencia de una estúpida censura), volvió a avivarse el interés por Solana-escritor. Fue anterior (1957) el más importante paso dado en la revisión: el de Camilo José Cela, quien dedicó a Solana su discurso de entrada en la Real Academia Española. Como suele ocurrir en estos casos, la delicada disección de Cela quedó relegada a una minoría intelectual. Más tarde, Solana ha sido editado en varias ocasiones.

Ahora, *Madrid callejero*, librito de 1923, aparece incluido en los «Clásicos madrileños», editados a la sombra de la Comunidad de Madrid. Supongo que a muchos madrileños, especialmente a los que nos asomábamos a la vida en los años que el libro comenta, estas páginas han supuesto una honda sacudida. En primer lugar, se confirma plenamente mi concepto de una literatura inmóvil -pintada-, donde las gentes y las cosas se nos aparecen enmarcados ya, abstraídos de su circunstancia y «puestos» en el lugar designado por quien coloca maniqués, trastos o alimentos para pasarlos cómodamente al lienzo. Todo es estampa fija. Robada a una realidad fluente, extraemos de ella un episodio, un momento que nos subyuga: los bailes en los suburbios, la luz de las tabernas, la vida marginal de los prostíbulos o de los grandes derribos... Todo se reduce a sacar, de un inexorable camino hacia la nada, un momento deslumbrante, pero ya terminado en sí mismo. De ahí su gran preocupación por la muerte: las corridas de toros, el desolador espectáculo de los cementerios arruinados. Los mismos derribos en el centro de la ciudad son también vías hacia la muerte -si no son ya la muerte misma...-

Lo que hoy impresiona leyendo las páginas de *Madrid callejero* es la implacable llaga que reavivan en la memoria. Volvemos a ver el bullicio de la vida, un vivir que no logra emocionarnos, una vida-espectáculo, nunca efusión compartida. Las gentes, inmobilizadas en la pintura solanesca, repiten sus movimientos en los bailes del arrabal. Los merenderos y cocherones de Cuatro Caminos y de Tetuán (Camino de Aceiteros, Amaniel, la bajada del Canal de Isabel II) tornan a nuestra evocación. Son los años en que era una atrayente excursión viajar a lo largo de toda la línea en los «tranvías de vapor», de Cuatro Caminos a Ventas, pasando por el Hotel del Negro (la actual Plaza de Castilla), o a la inversa. Se hacía un alto en la Plaza de Chamartín, o ya en las Ventas, para merendar. En Chamartín se tomaba



Máscaras en la calle, de José Gutiérrez Solana.

«clara con limón», patatas fritas, quizá algún cangrejo, trocitos de mojama o de bacalao. Todo por poco dinero y abundante sociedad. Aún recuerdo el local de Chamartín, la vieja posada, mesa común a la que acudía constantemente la mujer de la casa, pretendiendo limpiar por trozos lo ensuciado, hasta sacarle brillo a la madera venerable. Un fondo de cuplés y cancioncillas equívocas suena y resuena por la trasera de la casa (*Don Procopio, ¡Ay, Tomasa!, Nena, Agua que no has de beber...*). Son las mujeres que cuidan los bichos del corral o lavan las ropas. A ratos, llegan los mugidos del cercano establo. Una bandada de chiquillos acude, vocerío y polvareda, al paso de los tranvías. El conductor y el cobrador bajan un instante y se toman, chascando la lengua, un vaso de tintorro. ¿Quién reconocería, a lo largo de la actual avenida de Arturo Soria, la ruta de aquellos armatostes de madera, pintados de blanco, mucho más grandes que los tranvías amarillos de la ciudad? ¿Dónde las Ventas del Espíritu Santo, olorosas de fritangas, gallinejas y morapio, repetido el fondo musical ya recordado, orquestado esta vez desde un organillo descolorido, arrastrado por un burro flacucho y paciente? Todo, todo lo que en el libro se cuenta o nosotros evocamos al conjuro de la lectura, estaba herido de transitoriedad, de fugaces relámpagos: nada escondía una vocación de permanencia, de valores cotizables o de ilusoria esperanza.

Esa mirada colgada de las cosas inertes, además de revelar a un observador empedernido, tiene la virtud de paralizar cuanto se mueve, «deja paralíticos» a sus personajes: «pintados», una vez más. Por mucho que gesticulen o se desgañiten, el polvo se detiene en la voz o en el ademán. El pincel de Solana les corta el aliento. El mañana de estas pobres gentes, marginadas o sin norte alguno, les ha sido, digámoslo pronto, extirpado. Sólo comprenden el hoy perentorio. Y esto explica, una vez más, el interés por la muerte, y más todavía: por la profusa variación de la muerte. No es el hecho de morir lo que es-

polea a Solana: nada de angustias, forcejeos, dudas ante el misterio último: lo estimable es solamente el aspecto repugnante de la carroña, el detritus de las osamentas acumuladas, el vaivén de los traslados de los restos a los quemaderos. El mismo cementerio enseña los bordes de la desaparición, empujado por el crecer de la ciudad. Esos cementerios eran espectáculo para los madrileños desocupados, fuese o no fuese Día de Difuntos, jornada de ritual visita a los camposantos. La gente acudía sencillamente «a verlos», y, si por casualidad, se encontraba con algún hecho que, momentáneo, pusiera al aire cadáveres a medio descomponer, esqueletos renegridos, tanto mejor. Aumentaba la su gestión del festejo, de la tarde a perros. Y esto ocupaba todas las esferas sociales, se dejaba un hueco a la necrofilia, hueco, a veces, de honor. Todavía en 1922 (un año antes de *Madrid callejero*, Solana pudo ver la ceremonia) fue un gran suceso popular el traslado de los restos de varios académicos de la Española, desde la Patriarcal abandonada hasta el flamante cementerio del Este. (Comenzó a sonar por esas fechas para los madrileños el palabro «necrópolis»). Quizá para suavizar el chirrido del cultismo le agregaron «de La Almudena»). Eran académicos del XIX. Gran cortejo oficial desde la Glorieta de Bilbao hasta el cruce de Goya con Alcalá; Ayuntamiento en pleno bajo mazas, guardias municipales a caballo (los «romanones»); presidencia del duelo a cargo del Mayordomo Mayor de Palacio, que ostenta la representación del Rey; Banda Municipal con los instrumentos enlutados; representantes del Capitán General, del Nuncio, del Obispado, de los Ministerios, del Cuerpo diplomático hispanoamericano. Los periódicos se deshicieron en loores a la Academia y a su director, Antonio Maura, presente en el desfile... Aún podríamos añadir otros casos más próximos a nosotros, con idéntica o parecida escenografía funeral... Pero no nos engañemos: toda la pompa del desfile académico es también transitoria. Nada hay en ella que

nos despierte una vocación de permanencia, por leve que sea. Seguramente, de los personajes asistentes al acto, ninguno o casi ninguno había leído nada de los ilustres muertos que se atrevían a alterar la circulación con su más que callada presencia: eran José Castillo Ayensa, Antonio María Segovia y Juan Cobo Reluz. También figuraban en el traslado algunos escritores o literatos que no alcanzaron la gloria académica: Cayetano Alberto de la Barrera, Antonio Flores, el calígrafo Iturzaeta. A Solana, la contemplación de todo esto no le habría despertado más que una agravación del sentimiento del ridículo. Leemos la paseata de Solana por los cementerios y, aparte de asombrarnos de que nadie de los habitantes de los edificios levantados en el lugar de los camposantos sepa ya el anterior destino de la tierra que pisan -¡ay, vida de los vivos, tan seriada y espesa!-, no se nos desvela consideración alguna sobre la vida ultraterrena, o por la inutilidad del estéril arrebato de querer seguir viviendo: todo es un Carnaval, un monumental zapateado de muertos. Esa es la base de cuadros llenos de cráneos y esqueletos, tan próximos a la pintura de Brueghel. No escondemos la mirada, como nos ocurre, en cambio, con los grandes lienzos de Valdés Leal, ni sentimos el escalofrío de la grandeza que rezuman la poesía funeral de Manrique o los sonetos de Quevedo. No: sabemos de antemano que allí no hay más que frágil decrepitud. Si Solana hubiese intentado pintar o contar el desfile del traslado académico, nos habría legado «otra» versión más del Entierro de la Sardina.

Ir y venir de los entierros

Ese acoso de una muerte escandalosa, alejada de un tránsito silencioso, agazapado tras la enfermedad, los mimos familiares, es lo que Solana sigue y persigue enconadamente. En *Madrid callejero* nos sale a la vuelta de cada esquina. Vemos ir y venir los coches de los entierros («carrozas»), con su cocher, un buen hombre escondido tras la apollada cáscara de la peluca y el levitón; comprobamos la delación clamorosa del bolsillo del muerto, según el número de caballos y palafreneros, o la decoración de la carroza: «ser más triste», o «más pobre», o «más aburrido que un entierro de tercera» era frase común en la cháchara madrileña: caballo único, «jamelgo» en la generosidad concesiva de los espectadores; coche despintado, sin ballestas; pura estopa las pelucas del personal y los plumeros del jaco... En este tipo de sepelios, sólo vivía el muerto. En Solana, van las carrozas de aquí para allá, en torno a los cementerios. Mucho se ha hablado ya, y con razón, del noventayochismo de Solana. En *Un domingo en las Ventas*, la vecindad hosca del cementerio nos recuerda, viva inmediatez, el pasaje de *La voluntad*, donde el ir y venir de los coches fúnebres le sirve a Azorín para meditar sobre el contraste entre la muerte y sus congajas frente al hálito explosivo de la vida, reventando en los merenderos y tabernas del camino. Solana ve todo como estático modelo para pintarlo. Incluso a veces nos ofrece una gratuita divagación sobre el cadáver que asoma entre las carroñas («a este difunto le faltaba una pierna, que le sería amputada en el Hospital de San Carlos y enterrada en otro cementerio», pág. 89). En el texto de Azorín, el insistente pasar de las carrozas le evoca la idea del eterno retorno, le conduce a meditar sobre el tiempo reiterativo, fugitivo y desencantado, y hunde a los lectores en el feudo del desengaño y la amargura. En Solana nos quedamos con la estampa detenida, en la exhibición de ropa-



Viene de la página anterior



vejería maloliente que la destrucción física provoca.

No sólo en la presencia concreta de esos detritus humanos, sino en las escenas «vivas» nos atenaza esta visión. Tenemos la impresión de andar a saltos, esquivando algo, no sabemos bien qué, algo pesado, amenazador. Nos pasa así en los bailes suburbiales, en la ajetreada suciedad ruidosa de las verbenas y, sobre todo, en el permanente Carnaval en que Solana nos ha sumergido. En los bailes, ¿por qué han de ser criadas «solamente» las que aparecen en estos bailes? Todas son cerriles y rústicas y, de propina, sordas. Nos las presenta como tercas tejedoras de media, con el brasero entre las piernas y sin dejar de comer castañas y bellotas y redondeando su imagen con alguna zafiedad, muy opuesta a la conducta ortodoxa de la burguesía.

Fiesta dominguera

En la fiesta dominguera (volvemos al cuadro), dominan los colores chillones, las faldas estridentes, la palurdez petrificada; se dan caderazos y empujones, llevan los brazos quietos y muy bajos, es decir, se comportan como gigantones o cabezudos del Corpus. De vez en cuando, notamos que Solana se ha dignado mirar a esas gentes con distancia alejada del cuadro, y nos habla de la «agrupación» regional de los danzantes: «...los que bailan en cuadro aparte... son los gallegos y los vascos. Sobre todo, los gallegos, son muy regionales... sienten la nostalgia de su pueblo, lo mismo que las criadas gallegas, que parece que tienen ictericia y no recobrarán la salud si no vuelven al pueblo» (pág. 64). Toda la estampa queda envuelta en ceniza, mujeres, soldados, ropas, cabezas, todo está «ya» enterrado bajo la tolvanera que la reunión levanta. Es imposible no percibir cómo hasta los colores llamativos que Solana quiso destacar, ropajes, uniformes, aparecen ya desvaídos, camino de esa monumental danza macabra. Si en la prosa de Solana hubiese tenido hueco el protagonismo humano de sus gentes, no se quedaría en insinuación atinada el apartamiento de gallegos y vascos. Habría notado que «todavía» se reunían los inmigrantes según sus orígenes, en un sitio concreto, intentando reanudar sus hábitos rurales, ancestrales. Así, la Plaza Mayor era el lugar de reunión de los oriundos de pueblos cercanos a Madrid, manchegos y toledanos. Aún golpea en mi memoria el caudaloso tumulto del domingo en el jardincillo de la Plaza, atiborrado de soldados y criadas. San Martín de Valdeiglesias, Cadalso de los Vidrios, Camarena, Escalona, Añover... Todos celebraban allí la tarde larga del domingo. Todos acudían en cálido borbotón a la Cava Baja, Mesón del Segoviano, del León de Oro, del Dragón, de donde salían los coches de línea de sus pueblos: se tropezarían con alguien que llevase a los familiares noticias frescas, mintiese dichas y bienestar. Pero a Solana no le interesaba nada de eso. Se obcecaba con el repetido tamborileo de su visión y de sus prejuicios —bastante limitados, especialmente al hablar de los clérigos—. De esos grupos colectivos (aragoneses en La Guindalera, donde aún subsiste una Plaza del Pilar de Zaragoza) está en pie en mis recuerdos la aglomeración de asturianos en la ermita de la Florida, donde los acogía una sidrería famosa, aún existente: allí, mis ojos asombrados de muchachuelo urbano vieron, por primera vez, bailar la Danza Prima y medio aprendí el portento de su letra: «¡Ay, un galán desta villa, ay, un galán desta casa! ¡ay, diga lo que él quería...! ¡ay, diga lo que él buscaba!»

En las verbenas, Solana aprecia el guirigay zaragatero, volcado de coches y tran-

vías, las retretas y pregones, los fuegos artificiales y las trancas, los tubos de la risa y los tiros al blanco, donde los gritos se resuelven en polvo y tos y el gentío se zarandea como peleles sin alma. Los gigantes, los muñecos de los tiros al blanco, el descoyuntamiento de los tubos de la risa, todo se convierte en fantoches autómatas, desprovistos de voluntad propia. La tarde pisoteada de la verbena, tíos vivos, barracas misteriosas, infinito tedio de agua de cebada en el refrescante improvisado, se completa con la visita al Museo Granero, donde unos muñecos de cera repiten la historia de la cogida y muerte del famoso torero, le entró el cuerno por el cuello y le salió por una órbita, ya desprovista del ojo inquilino... Otra vez esa muerte alborotada, estruendosa.

El Carnaval es héroe recurrente en la prosa de Solana. El espacio entre el Domingo Gordo y el de Piñata llena las actividades todas: al hablar de la Gran Vía y sus derribos (Solana confunde la Gran Vía actual con la del sainete, otra anterior que no pasó del proyecto) la viste de patético Carnaval: el disfraz de las estructuras de las medianerías, abiertas al aire, insinuándose la tragedia del vivir en sus interiores. La gente pasa vestida (disfrazada) con atributos llamativos: una máquina de retratar, las melenas excesivas de un joven, el comienzo del fervor por la música de negros, el tipo «idiota» que vestido de smoking, fuma en pipa y malgasta horas y horas sentado en la barra de un bar... Disfraz permanente, autodisimulo quizá. Y todo cuanto constituía aditamento para mantener vivo el disfraz anterior, muebles, espejos, recuerdos familiares, todo, sin selección alguna, se despeña camino del chamarilero del Rastro. Hasta el perro. Quizá lo único bello es la destrucción misma. Lo demás es careta municipal, disimulada bajo una coraza de utilidad dudosa y de embellecimiento urbano.

Como pez en el agua

Como era de esperar, donde más nos hiera la prosa de Solana es en las páginas dedicadas al Carnaval. Nuestro autor se encuentra como pez en el agua al hablar de mascarones, de gentes medio vestidas con ropas viejas del sexo opuesto, de caretas desgarradas que dejan ver el bigote por las rajaduras; los atributos religiosos parodiados (gorigoris burlescos, monaguillos con Cristos hechos con patatas y tiras de bacalao; falsos curas que canturrean blasfemando; comparsas de tullidos...). El paso, casual, de un entierro lujoso, calle de Génova abajo, descrito con minucia, es otra comparsa carnavalesca para Solana: está voceando la ostentosa decoración del muerto ricaz y de los orondos sacerdotes que le encomiendan. Todos son máscaras. Y los brillantes adornos de caballos, lacayos y palafreños son también ropavería del Rastro. Solana se empeña en degradar hasta lo que no es posible degradar: dictamina sin vacilar que el latín de los cánticos es «latín macarrónico, que suena metálico, hueco e hinchado en estos ceporros...». Evidentemente Solana, además de pintor y literato, es sobresaliente latinista. Vaya por Dios, hombre, quién iba a suponerlo...

Asistimos también a la lenta muerte de la vida ciudadana. Los años que centra *Madrid callejero* son los de la transformación de la vida callejera, encaramada definitivamente de lugarón manchego a gran ciudad: los ensanches, la planificación, la desaparición de los tipos callejeros, populares, los marcados por los defectos físicos o por la profesión —como aún lo son en muchos pueblos—: el pregonero, el dontancredo, el que, inevitablemente, hace todas las Semanas Santas de Cirineo o de Pilatos. Así, Solana nos habla del «hombre del higuí» («al higuí,

al higuí, con la mano, no; con la boca sí»), que hemos alcanzado a ver por la Ribera de Curtidores: «Garibaldi», el prototipo del hombre extraño, del que nadie sabe con seguridad de qué o dónde vive; conocido de todos, a todos enseña sus condecoraciones y a todos da lecciones de política. Personajes análogos eran la «Cacharritos», o «Madame Pimentón», quien llegó a recibir un banquete-homenaje de escritores y periodistas (ver mi *Realidad esperpéntica*, pág. 40), o el famoso Cantón, o Campón, candidato a todo tipo de elecciones. Eran los rezagos de una vida bohemia y hambrienta, la que Valle Inclán elevó a criatura artística en *Lucas de bohemia*. Personaje mayor de este desvivirse fue el ciego Fidel, al que Solana dedica un capitulillo en *Madrid callejero*, y al que hemos de rescatar de esa procesión de sombras escurridizas: Fidel rifaba mil triquiñuelas, recitaba versos, pedía dinero a los contertulios de cafés y vendía mil mercancías. Su imagen ha llegado a nosotros en dibujos e ilustraciones de su tiempo y la historia literaria habrá de contar con él, cada vez que su nombre suene en la lectura del prólogo y del epílogo de *Los cuernos de don Friolera*.

Valor testimonial

Solana se deleita en enseñarnos los armónicos de la esquina, ya extinguidos: las «chuletas de huerta», patatas asadas a la vista del público (pág. 52); los «parches» milagrosos para los dolores (pág. 57); las librerías de lance, en los callejones que la Gran Vía eliminó y entre las que estaba la de Pueyo, también citada en *Lucas de bohemia*; el «agua gorda», la vieja agua con «acero», tan socorrida en las enfermedades, agua que ya se utiliza en los clásicos (*El acero de Madrid*, de la comedia de Lope) (págs. 58, 140); los primitivos anuncios (aceite de hígado de bacalao, el chocolate de Matías López, pág. 48); la marcha cansina de los traperos, tan próximos a los grabados de Ricardo Baroja (pág. 76); etc.

Sí, este libro de Solana, con su sintaxis a borbotones, pone sobre la mesa un armónico eficaz a nuestra memoria. No quiero cerrar estas observaciones sin manifestar el gran valor testimonial que para la historia del léxico suponen sus páginas. Recordaremos «bóveda», «enterramiento»; aún viva en América y usada en los clásicos. También vive en América «plomero», «tejador», «fontanero»; «pavero», «una clase de sombrero»; «palasa», «palma, planta de la que se hacían bastones»; «cajón», «tiendecilla en el mercado»; «colineta», «dulce mañosamente preparado»; «bragas», «pantalón masculino». Nadie reconocería hoy en «tejavana», el valor «cobertizo, galpón». «Pelús», «un tejido con pelo, felpa», me parece que ya no es familiar. Típicamente madrileñas (sainete, teatro menor, poesía costumbrista) son «quince», «vaso de vino que costaba quince céntimos»; «la poderosa», «borrachera descomunal»; «bombo», «recipiente donde van los barquillos»; «güito», «sombrero hongo, bombín». Abundan las «destrozonas», «máscaras femeninas, con andrajos, pero obligadas a llevar una escoba

con la que asustar a los niños»; «tener suela», «tener aguante, beber mucho»; etc. La «fiera corrupta», que los madrileños veían en las verbenas, era motivo de espanto y de bromas. Mezcla de dragón temeroso y de hombre o mujer más temerosos todavía, practicaba sus malandanzas en un romancillo que andaba de boca en boca: pasó a la pequeña épica oral, a los chistes de los periódicos, a la conversación. «La corrupta» compartió con el recuerdo del bandido gallego Mamed Casanova el privilegio de la ejemplaridad en los desmanes. También Valle Inclán acudió al famoso bandido en el trasfondo de *Las galas del difunto*. El perfume madrugador de la esquina de Toledo y Maldonadas, donde tostaban café y molían especias, acude proustianamente a mi memoria tras la cita de Solana. Y el café de San Millán, y sus frescos, desaparecidos. La tradición del barrio sostenía que eran de Alenza, pero la piqueta no se detiene en atribuciones artísticas...

Vapuleo a la memoria

Leer este libro, superadas las reticencias de su apasionamiento, es un vapuleo a la propia memoria y a la historia menuda de Madrid, tan descuidada. Nos recuerda hasta la pedantería colectiva ante los rascacielos de Cuatro Caminos, casas de diez pisos, doce pisos, sobresalientes entre los renglones dedicados al cementerio de San Martín. Solana, que confunde el Metro con una urbanizadora que levantó aquellos edificios, no se para en distinguos; para él todo va encarrilado hacia la muerte, todo lleva ya en su rostro nuevo el presagio de la escombrera. Esos rascacielos pasaron a los cantables: los divulgó Reyes Castizo, «la Yankee», en una zarzuela-revista, *La chula de Pontevedra*, uno de los últimos éxitos del teatro Apolo.

Falta ahora, ya a casi un siglo de sus supuestos, poner en evidencia este noventa-yochismo por contagio, conversacional, destacar sus coincidencias y sus desvíos. (Ya lo vio así W. Flint, en su *Solana escritor*, Madrid, Revista de Occidente, 1967.) Sí, hay amor por los pueblos, pero sin indagar en su historia ni en sus realidades, mucho menos ver lo que su ruina representa. Hay presencia de lo popular, pero encariñado con lo negro, lo atenazante por su desmesura. Habría que hablar de su antiacademicismo (Solana llamará «zotes» a los académicos en alguna ocasión) y su anticlericalismo de receta, reiterativo... La quincalla que llena estas páginas se transforma en los grabados de Baroja, y más tarde en la pintura lírica de Eduardo Vicente. Los traperos camino de Tetuán, los grandes carros de la carne, los volquetes de la basura o del escombro, con sus mulas cansinas y su campanilla amonestadora, nos dejan en los labios la sensación de una vida triste, compleja, sin claro sentido, pero que vale la pena de ser vivida, descubrirle el quid a su aventura. Hay que agradecer esta edición de *Madrid callejero* y a su editor, Teodoro Santurino, el esfuerzo que le ha dedicado. Ojalá tengamos toda la obra de Solana, pronto, con las aclaraciones pertinentes: es generosa tarea. □

RESUMEN

Advierte Alonso Zamora Vicente que habrá quien se sorprenda de encontrarse en este libro comentado a un José Gutiérrez Solana que, sin dejar de ser el pintor afamado que fue y por lo que se le conoce, se muestre a su vez

como un notable escritor, madrileño y costumbrista; pues Solana igual se servía del pincel como de la pluma para apresar, desde su óptica, personal y en ocasiones téticamente desgarrada, su alrededor. El Madrid de 1923, en este caso.

José Gutiérrez Solana

Madrid callejero

Comunidad de Madrid-Ed. Castalia, Madrid, 1995. 179 páginas. 1.540 pesetas. ISBN 84-7039-712-5.

Un importante pensador marroquí actual

Por Pedro Martínez Montávez

Pedro Martínez Montávez (Jódar, Jaén, 1933) es catedrático de Lengua y Literatura Árabes de la Universidad Autónoma de Madrid y fue rector de dicho centro (1978-1982). Sus libros y trabajos de investigación versan principalmente sobre literatura y pensamiento árabes contemporáneos y sobre las relaciones hispano-árabes.

El escaso —por no decir nulo— conocimiento que en España se tiene del pensamiento árabe contemporáneo abarca a todos los países que en él se incluyen, y Marruecos no podía ser una excepción. Es una de las tantas manifestaciones visibles de un desfase crónico y general que resulta sinceramente, a pesar de todas las explicaciones de diversa naturaleza y propósito que se busquen, perjudicial, absurdo e incomprensible. En lo que a Marruecos concretamente concierne, tan sólo el nombre de Abdallah Laroui (al-'Arwī) goza tal vez de cierta presencia y difusión, desde hace años, en algunos medios cultos e intelectuales españoles, aunque se trate, obviamente, de una difusión modesta y quizá coyuntural. El hecho de que Laroui fuera posiblemente, en su momento, el ejemplo más realzado y brillante de un pensamiento progresista marroquí estrechamente vinculado a tendencias y corrientes occidentales, y el aun más determinante de que su vehículo de expresión escrita fuera la lengua francesa, explica suficientemente, a mi entender, la singularidad de su caso.

Un proyecto intelectual y cultural

El pensamiento marroquí actual brinda, sin embargo, un panorama más amplio y variado. Uno de sus principales representantes es, desde hace años, el profesor Muḥammad 'Ābid al-Ābirī, nacido en 1936, y que desde el año 1967 ejerce la docencia de filosofía y pensamiento árabe islámico en la Facultad de Letras de la Universidad Muḥammad V de Rabat. Conviene seguramente tener en cuenta, desde un principio, que la formación académica de al-Yabri (facilitando la escritura de su nombre) es plenamente marroquí: ese mismo año de 1967 obtuvo el Diploma de estudios superiores en Filosofía, y tres más tarde, en 1970, el doctorado («doctorado de estado» como se precisa también en su país) en Filosofía por el mencionado centro universitario rabatí. Amplió estudios asimismo, durante un año, en Siria. Se trata, por consiguiente, de un universitario, de un intelectual, de «formación interior», y que ha escrito en lengua árabe, además, la totalidad de su ya extensa obra. El libro que aquí presentamos constituye su estreno en el panorama bibliográfico europeo occidental, y es la introducción a una parte tan sólo de su producción escrita y de su formidable tarea intelectual, aunque se tra-

ta, eso sí, de una parte central y sustancial, sin duda. Esta introducción, por tanto, resulta tan encomiable y ajustada como breve, monográfica y selecta.

La producción escrita de nuestro autor, extensa y cuantiosa ya, como decíamos, variada, original y densa, se vertebra y desarrolla específicamente a partir de los años ochenta. Resulta también en este aspecto característica y ejemplar, y su indiscutible cuño personal no le priva, en absoluto, de asumir y reflejar al mismo tiempo dimensiones no menos claramente colectivas, propias de la parcela más entitativa y representativa, seguramente, del pensamiento árabe actual; constituye un espejo particularmente nítido e ilustrativo de sus principales inquietudes, avatares y obsesiones. Los escritos publicados por al-Yabri con anterioridad a aquel período parecen tan sólo un atisbo de su producción posterior, aunque resulten también indicativos, desde un principio, de la formación del gran pensador en ciernes, de los objetivos que persigue y le alientan, de su estructura mental. Su primera publicación —al menos, en nuestro conocimiento— se inspiró en la obra de Ibn Jaldūn, lo que para un intelectual árabe contemporáneo es seguramente tan natural como obligado: *El vínculo de clan (al-'aṣabiyya) y el Estado. Rasgos teóricos jalduníes en la historia árabe islámica*, 1971. Le seguirán estos títulos: *Luces sobre el problema de la enseñanza en Marruecos*, 1973, e *Introducción a la filosofía de las ciencias*, de 1976, en dos volúmenes: el primero dedicado al pensamiento matemático y al racionalismo contemporáneo, y el segundo al método experimental y a la evolución del pensamiento científico. Desde esta producción de primera época se pone claramente de manifiesto que la dimensión epistemológica constituye fundamento y objetivo principal en la tarea intelectual de al-Yabri.

La aparición el año 1980 de su libro *Nosotros y nuestro patrimonio tradicional (al-turāṭ) Lecturas contemporáneas de nuestro patrimonio tradicional filosófico*, constituirá un hito en la producción del autor y espléndido anuncio de cómo se continuará, se ampliará e irá estructuralmente construyendo a lo largo de los años siguientes. Cabe afirmar con pleno fundamento que esta apretada y rigurosa reflexión revela a al-Yabri y «aseguraría su reputación de pensador en el mundo árabe», como afirman sus traductores al francés en la presentación que precede al libro que comentamos. Persuadidos de la importancia y el significado de esa primera gran obra del autor, toman precisamente de ella parte de los textos que traducen, valorando adecuadamente «el procedimiento metodológico disyuntivo-reyuntivo para la lectura de los textos filosóficos arabo-musulmanes que aplica a al-Farabi, Avicena, Avempace, Averroes e Ibn Jaldun», y cómo «el cuidado de distanciamiento que manifiesta al poner de relieve los fundamentos epistemológicos del discurso filosófico invita a la consciencia árabe a adquirir los reflejos de la objetividad».

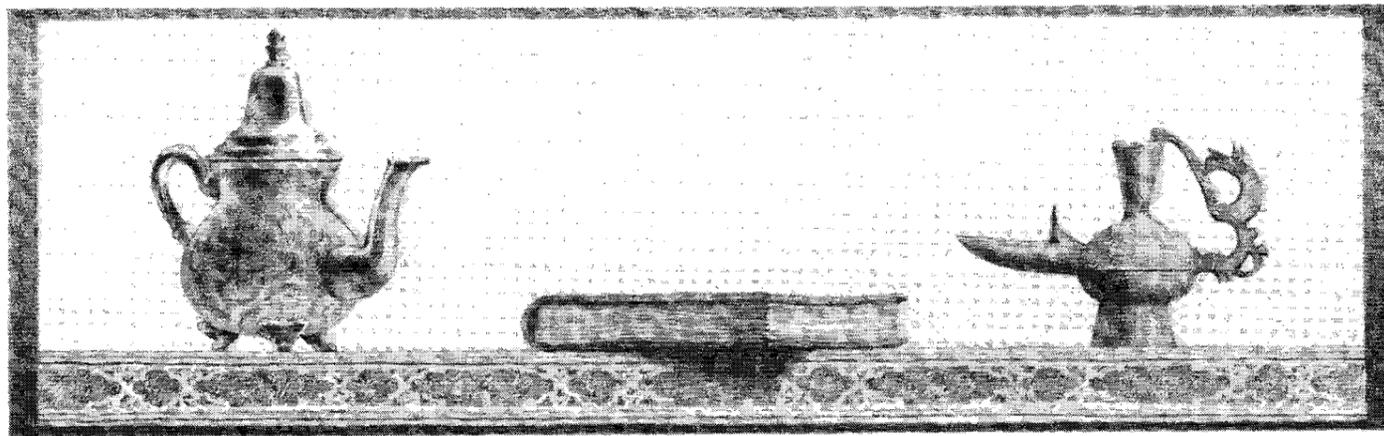
A partir de entonces, y hasta ahora, la producción de al-Yabri irá adquiriendo una dimensión y una difusión crecientes, trabadas, ininterrumpidas. Su obra escrita propiamente académica y científica, de indagación y reflexión, irá coherentemente acompañada de la de divulgación y opinión, colaborando de forma progresivamente más amplia e influyente en la prensa: la mención de sus artículos en medios tan significados, dentro del panorama global árabe de la comunicación actual, como el semanario *al-Yawm al-sabi* —publicado en París— o los diarios *Asharq Al-Awsat* y *al-Quds al-Arabi* —con sede central en Londres— nos parecen, al respecto, ejemplos suficientes y muy significativos. Se incrementará al máximo, asimismo, y resultará habitualmente no sólo destacada sino también decididamente protagonista, su participación en congresos, coloquios, simposios, y toda clase de reuniones análogas, no solamente de carácter y alcance académicos, sino amplia y genéricamente cultural e intelectual, de debate, también. Al-Yabri, en definitiva, acabará siendo una de las figuras más sobresalientes, influyentes y representativas (y también polémicas) del pensamiento árabe actual. El hecho de que sus libros —algunos de los cuales alcanzan varias ediciones en el plazo de pocos años— cuenten frecuentemente con doble o triple edición —habitualmente en Beirut y Casablanca— es buena prueba de la difusión y aceptación de su obra.

El vasto y ambicioso proyecto revisionista y actualizador que al-Yabri se propone cuaja y alcanza seguramente su cota más alta en la serie de tres gruesos volúmenes que, con el título genérico de *Crítica de la razón árabe*, aparecen entre 1984 y 1989. Se trata, en conjunto, de algo más de mil trescientas páginas dedicadas a exponer, sucesivamente, la formación («takwīn») de la razón árabe, la estructura («bunyat») de la razón árabe, estudiando analítica y críticamente los sistemas de conocimiento («nuzum al-ma 'rifa») en la cultura («al-taqāfa») árabe, y los delimitantes («muḥaddidāt») y revelaciones («taḥliyyāt») de la razón política árabe. Las líneas maestras de la personal y audaz aproximación de al-Yabri al inmenso patrimonio filosófico e intelectual árabe islámico están, indudablemente, en esta «obra mayor», y a ellas haremos después sucinta referencia. Otro libro suyo posterior, *El patrimonio tradicional y la modernidad (al-ḥadāṭa)*, 1991, las resume y reelabora en gran parte, situándolas específicamente en el agobiante debate «tradición-modernidad» («identidad-contemporaneidad», en otra de sus variantes de denominación y planteamiento) que tensa y marca de forma indeleble al mundo árabe contemporáneo, aunque algunas de sus más conspicuas manifestaciones puedan rastrearse y localizarse también en distintas épocas y situaciones anteriores de la antigua y compleja civilización árabe islámica. De este libro precisamente se incluye en el volumen que aquí presentamos la traducción de dos textos, que versan sobre algunos aspectos y características del pensamiento en al-Andalus,

y que son los originales de sendas conferencias pronunciadas por el autor en España, con motivo, respectivamente, de su participación en un congreso científico en Córdoba y en un curso de verano en Aguadulce (Almería), en 1987 y 1990.

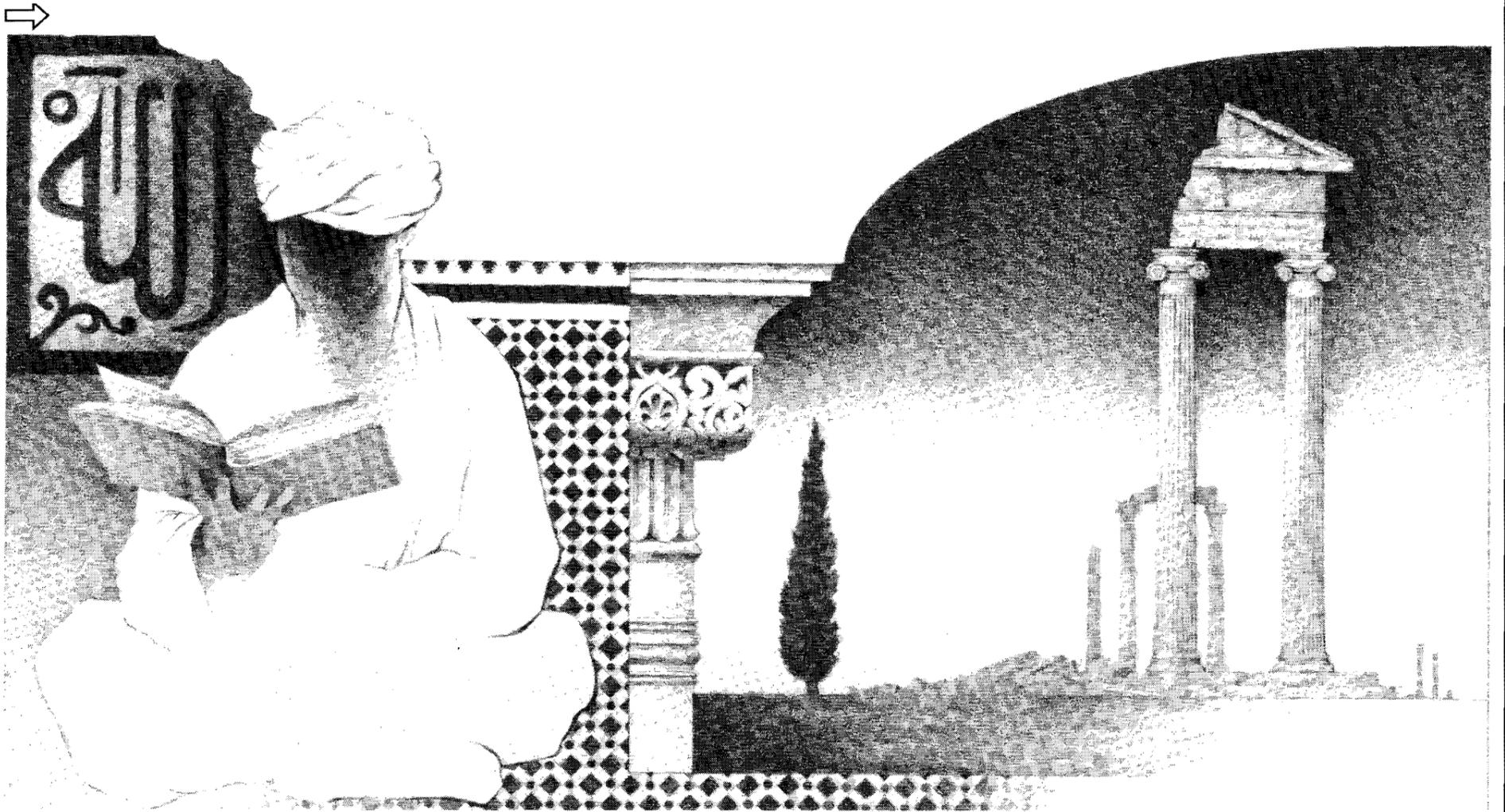
Como el proyecto intelectual y cultural de al-Yabri es estructural y decididamente global y de rigurosa vocación integradora (lo que lo hace tan sugerente como complicado, y brinda además fácil flanco a la crítica, especialmente la alicorta o sectorial) se entiende bien que su libro *El discurso (al-ḥikm) árabe contemporáneo*, 1982, se propusiera ser un «trabajo preliminar» a la *Crítica de la razón árabe*. Esta primera aproximación importante por parte del autor al pensamiento árabe moderno, indisolublemente ligado al patrimonial tanto en presumibles aspectos positivos como negativos, se continuará con otras obras, como *Problemática (Iṣkāliyyāt) del pensamiento árabe contemporáneo*, 1989, y *Punto de vista. Hacia la reconstrucción (i 'ādat binā') de las cuestiones del pensamiento árabe contemporáneo*, 1992. El sólido andamiaje teórico que sostiene las argumentaciones de al-Yabri no es óbice en absoluto para que analice y debata también algunas de las más importantes cuestiones conflictivas, prácticas, cotidianas, que aquejan al mundo árabe actual, como la relación entre religión y estado, la democracia, el panarabismo («al-qawmiyya») y el estado regional («al-dawla al-qutriyya») —a la cual el autor considera fundamento de la posible unidad árabe—, los derechos humanos, la relación con Occidente, etc... Parte de esta temática, sin duda de tan necesario como arriesgado planteamiento y discusión aún en medio árabe, es también la que se plantea en sus últimos libros: *La democracia y los derechos humanos* y *La cuestión cultural*, ambos publicados en 1994.

La honda preocupación nacional presente siempre en al-Yabri se sigue poniendo de manifiesto en libros como *Las políticas educativas en el Magreb*, 1989, y *Marruecos contemporáneo. Particularismo e identidad... Modernismo y crecimiento*, 1988. Me voy a permitir hacer algunas breves indicaciones sobre este último, teniendo en cuenta la claridad y el rigor —tan característicos del autor— con que expone sus ideas y opciones personales, en el marco del planteamiento analítico-crítico que en él adopta, y el nulo eco —en la medida de mis escasos conocimientos en la materia— que ha tenido en la bibliografía española contemporánea que trata el tema marroquí, seguramente bastante más desarrollada durante estos últimos años en lo cuantitativo e indirecto que en lo cualitativo y directo, especialmente si los textos originales están escritos en lengua árabe. Al respecto, basta con remitir a las apretadas páginas en que el autor se refiere a la evolución de la «inteligencia» marroquí, a los errores cometidos por la sociología colonialista al estudiar el despertar de la consciencia arabística («'urūbī») en Marruecos, a la resistencia marroquí en su significado histórico, o su proyecto de visión de escritura de la historia del movimiento nacionalista («al-ḥarakat al-waṭaniyya») marroquí. En todo caso, resulta indiscutible que al-Yabri es uno de los representantes principales y más caracterizados del variado, rico y bilingüe pensamiento marroquí contemporáneo, que brinda otras figuras de relieve: Mohamed Aziz Lahbabi, el ya mencionado Laroui, Abdelkebir Khatibi, 'Abdal-Karim Gallāb, Muḥammad Znibar, Abdellatif Laābi, 'Abbās Ḥarrārī, Muḥammad Barrāda, Ali Oumlil, por mencionar unos cuantos nombres significativos, citados además en la forma más habitual y apropiada en cada caso. Dentro de la bibliografía del autor hay que mencionar, por último, el volumen compartido, de exposición y debate, que publicara el año 1990 con el pensador egipcio Ḥasan



FIUENCSLA DEL AMO

Viene de la página anterior



FUENCISLA DEL AMO

Ḥanafī, reconocido ideólogo a su vez de la tendencia que se viene conociendo con la etiqueta de «izquierda islámica», libro que, por más de un motivo, ha tenido una trayectoria bastante azarosa.

Razón de ayer, crisis de hoy

En la cuidada y valiosa presentación de los textos traducidos que escriben Ahmed Mahfoud y Marc Geoffroy se precisan las que consideran aportaciones más destacadas y originales del autor, en su aproximación intracultural a la cuestión planteada. La extensión limitada de nuestro comentario nos obliga a recoger sólo algunas de sus apreciaciones, por ser especialmente sugerentes, aunque resulte evidentemente discutible y seguramente desproporcionado que lo tengan por «el iniciador de tres nuevas concepciones mayores, cuya influencia es determinante en el curso de la evolución del pensamiento árabe». Se trata de los tres puntos siguientes: a) el descubrimiento de los tres órdenes cognitivos que rigen el pensamiento árabe islámico; b) la tesis de la resurrección del pensamiento racional en al-Andalus, donde se habría producido, a través del averroísmo, una «ruptura», en sentido epistemológico, con las formas de pensamiento teórico usadas en el Oriente musulmán; c) la idea de que la evolución del pensamiento, en la historia del mundo árabe-musulmán, ha estado regida siempre por lo político y no por lo científico, como en Occidente, lo que explicaría por qué el racionalismo averroista no ha podido persistir en el mundo musulmán, al contrario de lo que ha ocurrido en Occidente, donde, al propagarse, jugó un papel determinante en el renacimiento cultural europeo.

Los tres órdenes cognitivos aludidos son los siguientes: la «indicación» («bayān»), la «iluminación» («ʿirfān») y la «demostración», («burhān»), que se desplegarán y confrontarán, para amalgamarse finalmente en el ejercicio de la razón árabe, y que sobrevivirán en esta amalgama hasta nuestros días. En relación con el segundo de los tres puntos mencionados, la característica más destacada de la escuela andalusí de pensamiento teórico sería, sin duda alguna, según al-Yabri, la crítica del razonamiento analógico, mecanismo fundamental de la «indicación». Esta crítica se expresa en las obras de Ibn Ḥazm y de al-Šaṭībī (en lo referente a la ciencia de la Ley), de Ibn

Maḡā' (en lo referente a la gramática), en el pensamiento teológico de Ibn Tūmart y en la filosofía de Averroes. Este «segundo momento» de la historia árabe-islámica constituye, por consiguiente, una superación («dépassement») histórica del primero, que fue el del descubrimiento de Aristóteles en el Oriente árabe islámico y que culminó con la obra de al-Fārābī y Avicena. Al haber sido suplantada la ciencia por lo político en su papel de motor de pensamiento, los sistemas intelectuales concebidos en el seno de la cultura árabe-islámica han sido elaborados siempre con el fin de legitimar los poderes o los movimientos de oposición; como soportes ideológicos de las aspiraciones de los componentes de la sociedad que detentaban el poder o, por el contrario, de los que estaban excluidos de él.

Como he dicho antes, la antología de textos que aquí nos sirve de punto de partida para esta presentación inicial de la extensísima obra de al-Yabri versa sólo, en realidad, sobre una parte tan reducida como selecta y sustancial de la misma, por lo cual no recoge ni alude a otros muchos de sus contenidos claves, no menos importantes. Recordemos, por ejemplo, al respecto, sus ideas básicas acerca de la relación particular que se establece en la cultura árabe entre lengua y pensamiento. Para al-Yabri, a pesar del enorme papel jugado por la lengua árabe en la formación del pensamiento árabe y en la dirección de sus mecanismos, no resulta su único elemento fundacional. La producción cultural árabe islámica se constituyó sobre tres regímenes cognitivos: uno lingüístico, de origen árabe, otro gnóstico («ḡunūṣī»), de origen persa, y un tercero racionalista, de origen griego. Refiriéndose a un aspecto concreto de la relación establecida entre dos de los lados de este triángulo, hace ya años que al-Yabri afirmaba «que los gramáticos árabes miraban la lógica («manṭiq») de Aristóteles como la gramática («naḡw») de la lengua griega, y la gramática árabe como la lógica de la lengua árabe».

Al-Yabri, indagador contumaz y riguroso en el patrimonio intelectual árabe clásico, es muy consciente de que esta indagación no puede quedar reducida a un simple ejercicio teórico, anacrónico y estático, amputado de los desafíos que imponen y de las soluciones que exigen las realidades sociales y políticas del mundo árabe, cada vez de forma más urgente y forzada. Entra de lleno, por consiguiente, en la discusión de estos problemas y en la defensa de las opciones que considera necesarias y fun-

damentadas. Sigue siendo un pensador comprometido, de clara vocación ética y sólida base realista, ambiciosa, pero nada utópica. Tal implicación política y social se ha ido incrementando y vertebrando a todo lo largo de su obra, y va adquiriendo una dimensión progresivamente más relevante e irrenunciable. El autor es lúcidamente consciente del tiempo crucial que viven estos pueblos: «lo que se pide ahora es la erección de un bloque histórico que se construya sobre el único interés («maslaḡa») objetivo que, en profundidad y desde lo profundo, mueve todas las corrientes que consiguieren que sus ecos se repitan entre las filas del pueblo; el interés objetivo que expresan los lemas de la libertad, de la democracia, de la justicia social, de los derechos de las minorías, y también de los derechos de la mayoría».

Al-Yabri sabe bien, y así lo confiesa sin alifafes, que la democracia occidental, por ejemplo, es algo en gran medida extraño a la cultura política y social árabe, pero está también radicalmente convencido de la absoluta necesidad de la sana democratización de estos países y sociedades, de los regímenes que los gobiernan. Esto no significa que postule una imitación ciega de las fórmulas euro-occidentales actuales, seguramente muy poco edificantes, a veces sencillamente intolerables en su aplicación concreta, frecuentemente inviables en otros ámbitos o despiadadamente traumáticas. Pero la búsqueda y el ejercicio de esa democratización («damqraṭa») resulta absolutamente necesaria. Tal experiencia es la única que permitirá, además, la revisión a fondo de ideas y proyectos más globales y ambiciosos, fracasados sin remedio en formulaciones y aplicaciones inmediatamente anteriores y aún recientes —el panarabismo, por ejemplo, o la «unidad árabe»— por su utopía teórica, su práctica irrealista, y su comportamiento dog-

mático y contrario al principio de libertad y pluralismo ideológico y político.

No es de extrañar que el ambicioso y compacto ideario de al-Yabri, quizá demasiado extenso y, en algunos temas, excesivamente lineal y excluyente, tenga entusiastas seguidores y críticos severos: Yūrī Ṭarābīšī, Ṭayyib Ṭi zīnī y Ṭāḡā' ʿAbd al-Raḡmān son algunos de los más ilustres y significados dentro de los segundos. Ṭarābīšī, se ha mostrado particularmente insistente y detractor, despiadado y extremo, descalificador, con una acritud tal que sus datos, opiniones y argumentos quedan finalmente, en numerosos casos, devaluados o inhabilitados por sí mismos. Ṭāḡā' ʿAbd al-Raḡmān, también profesor de lógica y filosofía de la lengua en la misma universidad rabatí, considera a al-Yabri pensador más disyuntivo que dialéctico, y le acusa de caer en el fragmentarismo («al-taʿyīzī' iyya») en lugar de practicar la mirada integradora («al-naḡra al-takāmuliyya») que pretende.

Lo que ya resulta absolutamente indiscutible es que la obra del profesor Muḡammad ʿĀbid al-ʿYabirī constituye una de las aportaciones más sólidas y coherentes al pensamiento árabe islámico, tanto en lo que atañe a la historia de su patrimonio clásico como a su crítica circunstancia contemporánea. Queda también claro que el ideario crítico y revisionista de al-Yabri no está aún definitivamente establecido en todos los aspectos, y seguramente en estos mismos momentos pasa por una etapa crucial y especialmente significativa —no sólo de alcance personal, sino también en buena parte colectivo— de reajustes parciales y formulaciones definitivas. Y la época que vivimos todos, la que viven los árabes también, no es precisamente la más dispuesta a recibir mensajes como el de al-Yabri, tan cargado de crítica como de racionalidad. □

RESUMEN

Se lamenta Martínez Montávez del escaso —por no decir nulo— conocimiento que se tiene en España del pensamiento árabe contemporáneo en general; y, por tanto, la obra ensayística del pensador marroquí de la que se preocupa no es,

desde luego, la excepción (se trata de un intelectual que escribe toda su obra en árabe y que con este libro publicado en París se estrena en el campo bibliográfico europeo). Para él este desafecto crónico y generalizado es absurdo e incomprensible.

Mohammed Abed al-Yabri

Introduction à la critique de la raison arabe

Traducción del árabe por Ahmed Mahfoud y Marc Geoffroy, Editions La Découverte-Institut du Monde Arabe, París, 1994. 172 páginas. 120 francos.

La objetividad bajo sospecha

Por José Luis Pinillos

José Luis Pinillos (Bilbao, 1919) es catedrático emérito de la Universidad Complutense. Es miembro de la Real Academia Española, de la de Ciencias Morales y Políticas y pertenece al Colegio Libre de Eméritos. Es autor de Principios de Psicología, La mente humana y Psicopatología de la vida urbana.

Desde hace aproximadamente dos siglos, el mundo occidental ha venido funcionando con creciente eficacia bajo el signo de la objetividad científica. Realmente, sin un mínimo conocimiento imparcial y efectivo de las cosas, ni la ciencia moderna habría logrado controlar la naturaleza como lo ha hecho, ni la sociedad contemporánea se hallaría instalada hoy en el complejísimo nivel de organización en que se mueve. Los aeropuertos funcionan —perdón por la trivialidad del ejemplo—, entre otras razones, porque los controladores de vuelo disponen de una información exacta, y son objetivos en sus decisiones, es decir, no se dejan llevar por sus cambios de humor, sus fantasías o por otros factores subjetivos ajenos al problema del tráfico aéreo. En una palabra, la objetividad del conocimiento es la noción insignia de la ciencia moderna y, a la vez, norma de la civilización técnica. Si por algún motivo llegara a producirse el naufragio de este sistema de objetividades, las consecuencias serían catastróficas para el mundo actual.

Pues bien, justamente de ese naufragio se ocupa el volumen colectivo sobre *La objetividad y su contra*, que coordinan tres profesores de la Universidad de Kentucky, y en el que colaboran ocho investigadores más, todos ellos del ámbito de las ciencias sociales y la filosofía. Es una obra bastante imparcial que, aun cuando se hace cargo con todo rigor de los graves problemas que tiene planteados hoy la idea de objetividad, también pretende poner coto a la oleada de subjetivismo que, al amparo de esta situación, amenaza con alterar —quizá para bien— el orden intelectual de las ciencias sociales.

De momento, la noción de objetividad que habitualmente manejan estas ciencias continúa siendo en el fondo la misma que formularon Galileo y Descartes, o sea, la propia de una mecánica determinista que en algunos aspectos importantes no se ajusta a las circunstancias actuales. Los profundos cambios acontecidos en la física desde 1900 hacia posiciones abiertas a la relatividad del tiempo y del espacio, al indeterminismo, o a la espontaneidad de la materia llamada inerte no han calado aún lo suficiente en la práctica de las ciencias del hombre, pero constituyen, sin embargo, una de las causas mayores, por las que tanto la idea de objetividad como su uso se hallan sometidos desde hace tiempo a una crítica que está erosionando seriamente su imagen ante las nuevas generaciones. De algún modo, lo que en otro tiempo fue el supremo símbolo del conocimiento fiable, ha pasado ahora a estar bajo sospecha.

Para explicar el alcance del problema, los coordinadores del libro que estamos comentando han apelado a la historia reciente de lo que en la cultura anglosajona se conoce ya como «the question of objectivity». En realidad, la cuestión es más antigua de lo que parece; de hecho se originó en el siglo XVII, al hilo de la Revolución Científica. Básicamente consistió en excluir del ámbito de la mecánica todos aquellos principios ocultos, más o menos animistas, que se atribuían a los cuerpos físicos, pero escapaban a la observación y al control de la ciencia. La depuración llevó su tiempo —todavía Newton mantuvo secretas inclinaciones esotéricas—, pero a la postre la nueva física logró quedarse formalmente sólo con aquellas cualidades es-



JUAN RAMÓN ALONSO

paciales y temporales de la materia que eran susceptibles de observación y cálculo, y se hallaban inscritas en el curso de las causas. En otras palabras, la mecánica redujo su objeto al estudio de las cualidades primarias de los cuerpos, esto es, de aquellas cualidades objetivas públicamente observables como el tamaño, la forma o la masa, que existen por sí mismas, tanto si alguien las observa o las imagina, como si no. Extramuros de la objetividad física, formando un extraño mundo de figuraciones carentes de verdadera realidad, acamparon luego todas las cualidades llamadas secundarias —sensaciones, fantasías, sentimientos, proyectos, voliciones o juicios de valor—, a la espera de poder entrar algún día en la ciudad de la ciencia. Hay gente que todavía está en eso.

Separación de dos mundos

Al final, Galileo y Descartes fueron a parar a lo mismo, o sea, a la separación de dos mundos que hasta entonces habían funcionado como uno solo en la vida corriente. Con razón, Michel Foucault hizo notar una vez que Don Quijote habría sido un personaje perfectamente cuerdo en el siglo XVI. En aquel tiempo, entre el sujeto y el objeto no se había abierto todavía el abismo metafísico que los separaría después; en los tiempos de Amadís de Gaula, la percepción de las cosas mezclaba con más facilidad que ahora —que ya es decir— lo físico y lo mental, lo dado por los sentidos y lo puesto por el deseo y la imaginación. La nueva física, sin embargo, adiestró a los investigadores a retener únicamente los caracteres primarios de los objetos, sin proyectar sobre ellos sentimientos o figuraciones que pudieran enturbiar su representación.

Este método dio excelentes resultados y, muy pronto, los espectaculares éxitos de la mecánica newtoniana hicieron de la nueva ciencia el paradigma del saber moderno. Hubo un momento en que nada menos que David Hume aspiró a convertirse en el Newton de la subjetividad, haciendo de la asociación de las ideas la ley de la gravitación universal de los fenómenos mentales. Medio siglo después, situado ya en el ámbito de los hechos objetivos, Augusto Comte reclamó para la futura sociología la condición de física social:

«Ahora que la mente humana ha fundado una física celeste, una física terrestre (mecánica y química) y una física orgánica (vegetal y animal), para completar el sistema de

las ciencias positivas sólo queda por fundar la física social».

Pocos años más tarde, en su influyente *Ciencia de la Lógica*, John Stuart Mill insistió en que el retraso de las ciencias morales sólo podría remediarse con los métodos de la ciencia física, debidamente extendidos y generalizados. Y a decir verdad, en ese espíritu fue como acabaron de configurarse las ciencias sociales nacidas de la Ilustración. Su empeño máximo consistió en participar del aura casi sagrada de la física para, de este modo, prestar objetividad y crédito a sus conocimientos. El siglo XIX había asumido tan a fondo este ideal que, en nombre de la «integridad intelectual» —la expresión es de Max Weber—, la ciencia fue recibida como la suprema visión racional del mundo, como el único sistema de conocimientos objetivos, no quiméricos, capaz de resolver los verdaderos problemas del ser humano. En aquel ambiente positivista, llegó a creerse que los hechos científicos eran objetivos al cien por cien, ciertos en todo tiempo y lugar. La vida humana desplazó así su centro de gravedad hacia el ideal de una ciencia universalmente válida («culture free») y, durante algún tiempo, todo pareció someterse a la regla de una objetividad científica, ante cuyas irrefutables evidencias toda mente sana tenía que rendirse sin condiciones.

Pero esa objetividad apabullante del «hecho científico» no duró mucho. Su presunta infalibilidad comenzó a hacer agua a mediados del XIX, porque para esas fechas la civilización industrial había alcanzado ya un grado de complejidad que no era posible expresar en un sólo lenguaje, por objetivo que fuese. A medida que el capitalismo industrial alteraba la faz de las grandes ciudades como París, el neoclasicismo iba revelándose incapaz de captar los rasgos de la nueva cultura urbana. Finalmente se produjo una crisis de la representación de lo real, a la que ni el arte, ni la literatura, ni la propia ciencia pudieron dar la espalda. Lo mismo que Lobatchevski, que Gauss o Bolyai habían roto con la unidad del lenguaje matemático del siglo XIX, hubo artistas, literatos, hombres de ciencia, filósofos y políticos que se negaron a seguir empleando un solo lenguaje para describir la realidad. Realmente, después de la Revolución de 1848, los planteamientos absolutistas fueron desbordados por la complejidad de la situación. A partir de aquel momento, la estrella de la objetividad comenzó a declinar.

La ciencia natural del siglo XIX había extremado las precauciones para evitar los sesgos subjetivos en el análisis de los hechos, pero ello no impidió, insistimos, que la revuelta contra la objetividad ilustrada se produjera en diversos frentes. Uno de los primeros que se abrió fue el del marxismo. No es que Marx, enténdámoslo bien, se hubiera opuesto nunca a la objetividad en cuanto tal, pues como hijo de la Ilustración que era no podía hacerlo. A los científicos burgueses los marxistas no les criticaban porque fueran objetivos, sino por no serlo de verdad, por utilizar las reglas de la objetividad con mala conciencia, en provecho de sus intereses de clase. Gradualmente, estas objeciones «ad hominem» fueron reemplazando a las refutaciones de carácter técnico —cada vez más difíciles de orquestar frente a la potente ciencia occidental—, hasta que a la postre la conciencia de clase y la adscripción política pudieron más que la objetividad. Por primera vez, el hecho científico objetivo perdió pie ante el hecho político y social.

Excesivo culto a la objetividad

Posteriormente, la Escuela de Frankfurt emplazó también sus baterías contra la ciencia burguesa, pero no tanto por la falta de objetividad, como había hecho el marxismo, sino por su excesivo culto a la objetividad sin más, al hecho objetivo en cuanto tal. Para esta escuela, la obsesión empirista por los hechos constituía en realidad un intento de legitimar indirectamente lo establecido, dando a entender que nada distinto de lo descrito objetivamente por las ciencias sociales era legítimo o posible. Como ha señalado Gellner, poner demasiado empeño en averiguar los hechos significaba para los frankfurtianos una pérdida de tiempo, cuando no un intento solapado de convertir en absoluto un estado de cosas contingente. De hecho, esta teoría constituyó el «leitmotiv» de la rebeldía estudiantil de los sesenta, y hay que decir que por virtud de sus críticas las ciencias sociales y las humanidades perdieron la aureola de objetividad de que se habían rodeado hasta entonces. En una palabra, la crítica frankfurtiana puso al descubierto la labor apologetica del «status quo», que habían practicado unas ciencias aparentemente asépticas. O lo que es igual, a la postre quedó claro que, por objetiva que fuese, la descripción científica de un hecho social jamás podría legitimarlo. Ciertamente, los frankfurtianos no dieron con la clave para determinar exactamente cuál era la sociedad que debía reemplazar a la que criticaban, pero sí lograron desenmascarar el doble juego de unas ciencias instaladas en el supuesto de que sus leyes empíricas definían la esencia de la sociedad.

Si se mira bien, esta crítica a la objetividad positivista abrió camino a una nueva idea de objetividad, en la que el tiempo y el punto de vista del sujeto —como ocurre en la física postclásica— tiene algo que decir. No andaba, pues, descaminado Ortega cuando en pleno auge del positivismo se atrevió a proclamar que no había realidad sin punto de vista. Lo cual fue como introducir ya en el núcleo mismo de la objetividad el espíritu burlón del pluralismo. Fundado en razones parecidas, Popper llegó a decir que no deberíamos sorprendernos al ver que en las ciencias sociales no hay casi nada parecido a la objetividad.

De otra parte, es menester recordar que en la segunda mitad del siglo XIX Baudelaire y, sobre todo, Nietzsche habían abierto otro frente crítico distinto del marxista, que encontraría en Freud uno de sus más firmes aliados. En efecto, después de *La interpre-*



Viene de la página anterior



JUAN RAMÓN ALONSO

tación de los sueños resultó cada vez más difícil seguir creyendo en la supuesta capacidad del sujeto cartesiano para actuar racionalmente como una «subjetividad objetiva», libre de sesgos y prejuicios inconscientes. Más adelante, la entrada en escena del relativismo lingüístico, de la mano de antropólogos como Edward Sapir y Benjamin Lee Whorf, añadió leña al fuego. Sin duda, éste fue otro de los acontecimientos intelectuales que ayudó a poner al descubierto la existencia de contextos sumergidos, generadores de significaciones tácitas ínsitas en los lenguajes, en los géneros, en las etnias, en las nacionalidades, en las disciplinas y, en definitiva, en las culturas. Naturalmente, esto significó el reconocimiento de que existían objetividades heterogéneas, distintas para cada cultura, como ya había anticipado Herder. Ya en la segunda mitad de este siglo, aunque situados en una línea similar de pensamiento, Michel Foucault, con su filosofía de la «episteme», y Thomas Kuhn, con su teoría de las revoluciones científicas, lograron acumular una impresionante cantidad de observaciones, que pusieron al descubierto los modos sutiles por los que las «prácticas discursivas» y las «matrices disciplinares» determinan el comportamiento supuestamente imparcial de los científicos y, a la vez, la supuesta objetividad de los conocimientos originados por los diferentes paradigmas.

Noción convencional de objetividad

Por supuesto, no es posible dar cuenta de todas las sutiles críticas y contracríticas que a lo largo de este libro se manejan en torno a la noción convencional de objetividad, entendida como conocimiento imparcial y fiel de los caracteres de un objeto. Pero lo que sí conviene señalar es que muchas de las críticas que se han hecho a esta noción tienen mucho que ver con dos movimientos lingüísticos, el estructuralismo y el postestructuralismo, cuya influencia en el tono pluralista de la cultura actual ha sido profunda. Bajo su influencia, el proceso de significación entró en una dinámica de cambio, donde la relación del sujeto con el objeto perdió estabilidad al quedar inscrita en el juego intertextual de los significantes. En otras palabras, el deconstruccionismo de Jacques Derrida hizo prácticamente imposible la fijación de significaciones estables. Hasta entonces, la crítica literaria había admitido tácitamente que ciertos hechos, como las intenciones del autor o la localización sociocultural del texto, podían

ser utilizados como claves objetivas para una interpretación correcta. Frente a ese supuesto, el deconstruccionismo sostuvo abiertamente que tanto el propósito del autor, como su contexto sociocultural, no eran a última hora sino el resultado de interpretaciones, o lo que es igual, de «hechos» que en realidad no eran sino construcciones, y de los que cabía decir cualquier cosa excepto que fueran objetivos. Con ello, la fijación crítica de los textos se disolvió en literatura, y otra importante forma de objetividad hizo mutis por el foro.

En suma, este influente pensamiento deconstruccionista negó la existencia de un sujeto capaz de unificar el modo de conocer los objetos, afirmó que el significado de los signos procede de otros signos, no de las cosas mismas; sostuvo que la ciencia no es más que una subcultura incapaz de servir de fundamento racional a la cultura global y, como guinda del pastel, rechazó la existencia de todo significado literal o verdadero. Todo ello vino a parar en beneficio de la tesis de que la noción de una realidad objetiva, igual que la de otras nociones del mismo rango, no era de fiar. Realmente, si todo es un «texto», y si los significados de los textos pueden ser descodificados o deconstruidos aplicando un método, entonces la posibilidad de una objetividad irrevocable, firme, inmune a la crítica, no es más que una ilusión, o un fraude. Desde esta perspectiva, asumida e impulsada luego por la crítica postmoderna, la objetividad dejó de ser sospechosa, para ser condenada sin paliativos.

En los últimos quince o veinte años, el deconstruccionismo se ha convertido en uno de los métodos favoritos de un postmodernismo a lo Lyotard —existen otros—, cuya misión principal consiste en desestabilizar cualquier sistema. Más moderado que su colega francés, David C. Hoy, autor de uno de los más interesantes capítulos de esta obra sobre la objetividad, piensa que aunque el postmodernismo apuesta por una objetividad local, distinta para cada cultura («culture bounded»), en contra del universalismo abstracto de la Ilustración, ello no implica el rechazo de la tolerancia. Nosotros, sostiene Hoy, aceptamos el significado de lo otro, no por la vía de superarlo en la síntesis suprema de un consenso universal, sino en el pluralismo de una diversidad tolerante.

Es obvio que los temas que se abordan en este volumen sobre la objetividad y su «otro» desbordan con mucho los límites de estas páginas. Los problemas de la objetividad en la historia y en la geografía, la cuestión de los géneros y de las llamadas teorías objetivas sobre las razas de color, o la crítica

al fundacionalismo como presunto garante de la objetividad científica son algunos de los muchos asuntos que, por desgracia, no es posible analizar aquí. Bonnie G. Smith, valga el ejemplo, dedica un ensayo muy sugerente al influjo del sexo del historiador en la objetividad de sus relatos. Cuenta la autora cómo Leopoldo von Ranke, que frente a las fantasías de un Walter Scott defendió la tesis de que la misión de la historia era relatar los hechos tal como habían sido —«wie es gewesen»—, reconoció también sus preferencias por cierto tipo de datos, entre los que se encontraban bellas princesas que cantan.

Mucho habría que decir también de otros estudios, como el que, a propósito de Henri Lefebvre, discute el carácter objetivo de la representación en Geografía. Nos gustaría también poder comentar las muchas observaciones que se hacen sobre la propia noción de objetividad, tan difícil de definir. Por desgracia, no hay espacio para tanto. Si acaso, habría que subrayar la importancia que tuvo en todo este asunto un hecho aparentemente tan ajeno a la ciencia como la descolonización. Después de la II Guerra Mundial se produjo, como es sabido, el desmontaje del modelo colonial europeo. El hecho acarrió al instante el rechazo por parte de los «nativos» de la objetividad económica que hasta entonces habían esgrimido las grandes potencias, como un talismán con el que cerrar los tratados comerciales. Al independizarse, las antiguas colonias decidieron que su objetividad no era la misma que la europea, y ahí se acabó la historia. Muy pronto, animados por el éxito, otros grupos que tampoco se identificaban con su imagen objetiva al uso —mujeres, etnias, razas de color y un complicado etcétera— se alistaron en la guerrilla contra la objetividad reinante. A ello habría que sumar los efectos debidos a la eliminación, por parte de la sociedad de masas, de la frontera que hasta entonces se había interpuesto entre la alta cultura y la cultura popular. Desafortunadamente, no hay lugar para tanto.

En cualquier caso, parece claro que ha sido en el clima antitotalitario de la postguerra donde se ha generado el variopinto pluralismo que tanto preocupa, y no sin razón, a los autores de *La objetividad y su contra*.

Les preocupa, por lo pronto, el hecho de que en las ciencias humanas la objetividad científica tenga que habérselas con un objeto que es a la vez sujeto, y cuyo comportamiento presenta una tornasolada policromía de significaciones que fluyen sin parar. Les inquieta también la circunstancia de que el observador de ese comportamiento resulte ser él mismo un hombre de carne y hueso, con pasiones, prejuicios, sesgos, estados de ánimo y otros espíritus malignos que ningún psicoanálisis es capaz de exorcizar. Y les intranquiliza aún más la circunstancia de que si todo es un texto, y casi todo un continuo fluir de significaciones, la noción de una realidad objetiva no sólo resulta sospechosa, sino imposible. En este supuesto, la significación lo es todo, y la hermenéutica, su gran «manitú».

Ciertamente, la conclusión de que toda objetividad es una construcción mediada por el discurso de cada cultura induce al escepticismo, a la irreverencia sistemática, o a la disolución de los hitos de la certeza. En todo caso le deja a uno con la embarazosa presunción de que nuestro flamante mundo técnico está fundado en la carencia de fundamento. A última hora, lo que ocurre es que el equipo de los once profesores que han escrito *La objetividad y su contra* ha salido a un campo de juego donde, en realidad, no hay ningún árbitro titulado capaz de pitar el final del encuentro. Esa es la situación «objetiva», si se me permite expresarme así. Pero el problema es tan grave que, por infundadas o fraudulentas que puedan ser las formas de objetividad que manejamos, no habrá más remedio que ponerse a buscar alguna alternativa razonable. A ello invita, y algo ayuda, la lectura de este inquietante y, a la vez, alentador libro sobre la objetividad. □

RESUMEN

El mundo viene funcionando desde hace dos siglos, comenta José Luis Pinillos, bajo el signo de la objetividad científica. Pero ¿qué pasaría si este sistema de objetividades naufragara? A esto responde el libro escogido por

Pinillos, una obra colectiva que, por un lado, expone los graves problemas que se le plantean hoy a la idea de objetividad y, por otro lado, intenta poner coto a la oleada de subjetivismo que amenaza con alterar el orden intelectual.

W. Natter, Th. R. Schatzki y J. P. Jones III (eds.)

Objectivity and Its Other

The Guilford Press, Nueva York, 1995. 214 páginas. 19 dólares. ISBN 0-89862-545-9.

Africa y España en la música cubana

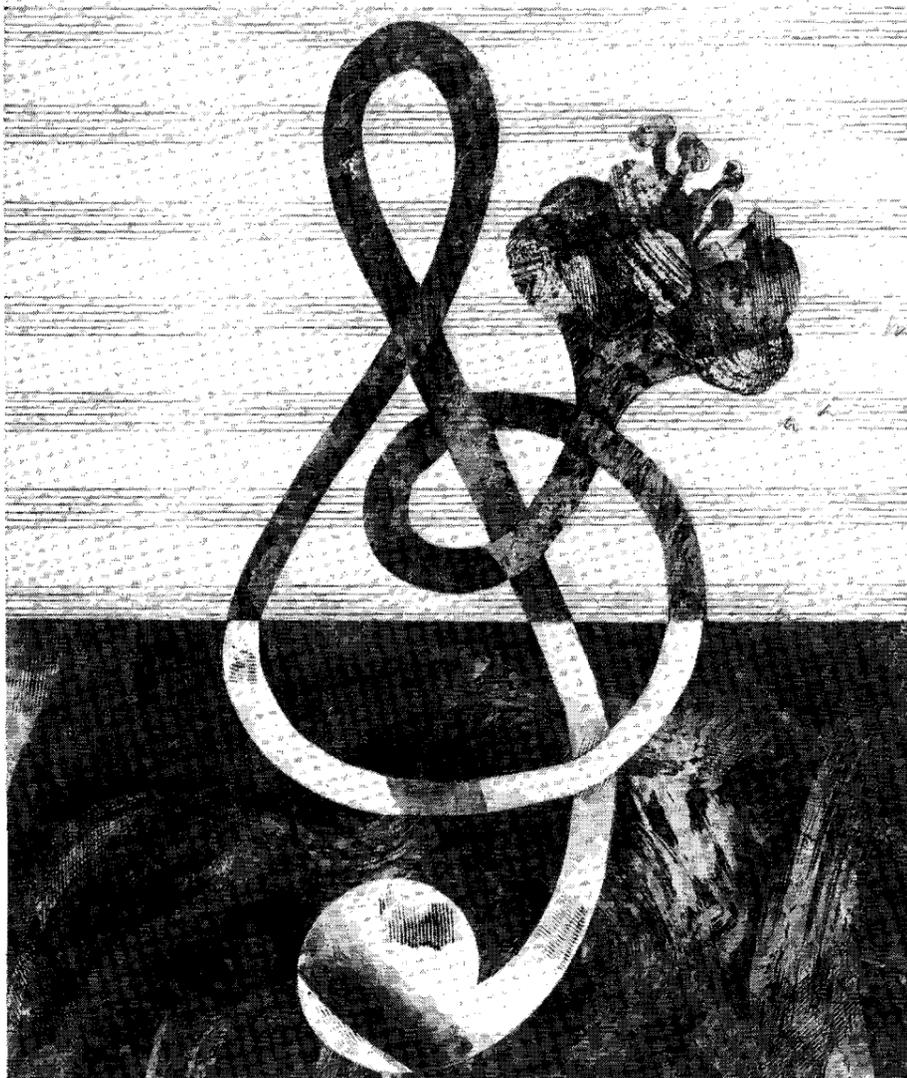
Por Ramón Barce

Ramón Barce (Madrid, 1928) es compositor y autor de un centenar de obras con un nuevo sistema de organización musical, el «sistema de niveles», y con diversas manifestaciones de la «música abierta». Su obra más reciente es *Tres quintetos sobre ritmos autónomos* y en 1985 apareció su libro *Fronteras de la música*. Es Premio de la Comunidad de Madrid 1991.

El pianista y musicólogo cubano Cecilio Tiele ha realizado una minuciosa investigación sobre la vida y la obra de Nicolás Ruiz Espadero (1832-1890), español nacido en Cuba y a juicio del autor, el compositor cubano más importante del siglo XIX. La interesante figura de Espadero, hoy olvidada, merece, sin duda, el esfuerzo realizado. Pero la investigación se ha encontrado con problemas previos de ubicación y de caracterización que han llevado a Cecilio Tiele a replantearse cuestiones mucho más amplias y decisivas para una formulación correcta de la cultura cubana en general como resultado de las dos grandes corrientes que confluyeron en la isla: la española de los conquistadores (y posteriormente de los inmigrantes) y la africana de los esclavos.

El problema de qué sea lo nacionalista (o, mejor, lo nacional) en una música, en una cultura, en la vida y en el quehacer de un pueblo, es uno de los más espinosos, controvertidos y expuestos a sacarse de quicio a causa de los supuestos patrióticos, raciales, políticos, sentimentales e intelectuales sobre los que se basa; supuestos muchas veces equívocos, partidistas, viscerales. Cuba es, entre todas las naciones americanas, quizá la más densa en contenidos «nacionales», habiendo asimilado ya por entero todos los flujos migratorios y sus etnias correspondientes (lo que en muchos otros países sigue siendo un grave obstáculo para que cristalice la «nación» como tal). Precisamente por ello, la intelectualidad cubana, al menos ya desde la segunda década del siglo XX, ha tratado de precisar en qué consiste esa síntesis, y cómo tales componentes han contribuido a crear una unidad psicológica y cultural y una conciencia nacional muy profunda, refinada y omnipresente. El libro de Tiele contribuye en gran medida a iluminar estas cuestiones.

Sentimientos muy naturales contra la dominación española crearon, años después de la independencia cubana, una tendencia a considerar la aportación africana como «más definitoria» de la nacionalidad que la hispana. La formidable labor investigadora de Fernando Ortiz, la autoridad de Alejo Carpentier, la obra creadora de Amadeo Roldán y de Alejandro García Caturla, la explosiva difusión de la música popular cubana (con sus instrumentos de percusión, que han pasado a formar parte de las orquestas sinfónicas del mundo entero) y otros factores concomitantes (incluso la poesía de Nicolás Guillén), todo ello contribuyó a crear la imagen de lo «afrocubano» como contraposición nacionalista a lo «hispanico» y también a otras formas de importación europea. Esta corriente antieuropea ha aparecido igualmente en grupos



EMMA FERNÁNDEZ

intelectuales de otros países americanos como rasgo de independencia cultural y de auto-identificación; recurriendo, para los aspectos considerados positivos de esa auto-identificación, a sustratos indígenas.

El sujeto agente de esa teoría ha sido siempre el «criollo» (es decir, el español nacido en América) y nunca el negro y mucho menos el indio, etnia que en la mayoría de los casos está reducida a situaciones socio-económicas marginales y sin influencia alguna política ni cultural. Se ha aceptado como bueno que el criollo era la persona adecuada para reivindicar esa independencia respecto de lo europeo. Se ha aceptado también que el negro representaba la cultura africana, sin pararse a pensar que tal rasgo sólo sería adscribible a una primera generación venida de África como esclavos, pero nunca a sus descendientes, cada vez más alejados del origen y creadores graduales a su vez de una nueva cultura. Estos negros «también son criollos»; es decir, que, como los descendientes de españoles, no representan ya a su cultura originaria, sino que han ido produciendo otra específica. Este nos parece uno de los aciertos del libro de Tiele: el hacer notar la existencia de esa población —que llama «euronegra»— y su importante papel

en la formación de una cultura autóctona. No se trata, pues —como pensaba Carpentier—, del contacto directo de una etnia española con otra africana: eso realmente no tuvo lugar nunca, pues cuando los grandes contingentes de esclavos africanos llegaron a la isla, existía ya una población criolla, además del continuo flujo de españoles. Después se originan dos poblaciones ya autóctonas, los criollos (blancos o eurocubanos) y los euronegros (o afrocubanos), ninguna de las cuales puede ser calificada de genuinamente nacional en detrimento o con exclusión de la otra. Sólo así, teniendo en cuenta la legitimidad nacional (o nacionalista) de ambas etnias y de sus culturas respectivas, puede entenderse la historia de la música cubana.

Espadero y Martí

Espadero, según Cecilio Tiele, sería un representante puntero de la música nacional cubana del lado criollo. Obras como el *Canto del esclavo* (1856), originariamente para voz y piano, y que en versión orquestal dirigió Monasterio en Madrid en 1872, o el *Canto del guajiro* (editada en París en 1874), o la *Gran fantasía cubana* (1858), le señalan como un precursor del nacionalismo musical en el área hispana, con anterioridad a Sarasate, Albéniz, Pedrell o Granados. Los partidarios del afrocubanismo como único rasgo distintivo cubano, como Carpentier, niegan erróneamente a Espadero tal carácter. La reivindicación del papel del negro en la cultura cubana efectuada por Fernando Ortiz, aunque positiva, originó el malentendido de suponer que sólo lo afrocubano era lo determinante como elemento «nacional»: «Hizo hincapié en la criollez amulatada y en lo afronegro, creando, sin que se lo propu-

siera, la subestimación de lo euronegro y lo europeo».

Notemos que ese fenómeno de valoración del arte negro a partir de la segunda década del siglo XX no tiene lugar sólo en Cuba —donde se origina a partir de problemas étnicos intrínsecos—, sino también en Europa, donde se trata, claro es, de una aportación «exótica», aunque debe valorarse positivamente porque no significa solamente exotismo, sino un intento saludable de corregir mínimamente el eurocentrismo de la historia de la música: una tímida llamada a la universalidad frente a la actitud exclusivista de Riemann o Schenker. La desgraciada muerte de José Martí nos impide saber lo que hubiera escrito a este respecto en 1920; pero en los últimos años de su vida, su pensamiento sobre la música cubana fue tan certero como en otros campos. Comprendió perfectamente la calidad cubana de la música de Espadero, es decir, la legitimidad de la raíz hispánico-criolla de la cultura nacional. Tiele ha exhumado textos de Martí contundentes en este sentido. Para Martí, Espadero «puso en música el gemido del alma cubana, y a veces su majestad y su tormenta» (1893). La ulterior valoración de lo afrocubano por Fernando Ortiz habría de completar la imagen del doble origen de la cultura cubana: lo hispánico y criollo de un lado; lo africano y euronegro, de otro.

Contradanzas y habaneras

En otro sentido más popularista que Espadero, compositores como Saumell y Cervantes crearon un modelo de música de salón que cristaliza en sus encantadoras «contradanzas». Tales contradanzas sintetizan ya el elemento criollo con algunos rasgos procedentes de los negros, pero —puntualiza Tiele— «de los euronegros»; es decir, de una población (en la que hubo grandes artistas cultos, como White o Brindis de Salas) cuya relación con los originarios cantos africanos era ya muy débil. El desconocimiento de la existencia y de la importancia de esa población llevó a Sánchez de Fuentes (1928) a ignorar esa influencia negra en la contradanza, ya que en ella, efectivamente, no aparecen elementos yorubas o lucumís, es decir, africanos puros. Pero es que el fenómeno no era ya de síntesis africana y española, sino de síntesis entre criollos blancos y criollos negros, que estaban «muchísimo más cerca de la cultura occidental europea que de la africana... La cultura cubana se nutrió, y se nutre, de ambos componentes. Esa es nuestra originalidad y no debemos, no podemos renunciar a ella». Es ésta una de las conclusiones del importante libro de Tiele, que da un gran paso adelante para el entendimiento del sentido de la tradición hispánica en Cuba.

Y, ya fuera de nuestro tema, debe recordarse que de la contradanza habanera cantada procede la «habanera» que, primero cantada y luego instrumental, arraigó en España y en toda Europa (como símbolo tónico de lo español); que, nuevamente cantada, se introdujo en nuestra zarzuela, desde Arrieta y Caballero a Bretón y Chueca; y que, finalmente, arribó a las costas mediterráneas donde se mantiene todavía. □

En el próximo número

Artículos de *Ismael Fernández de la Cuesta*, *Román Gubern*, *Guillermo Carnero*, *José-Carlos Mainer*, *Antonio López Gómez*, *Juan Ortín* y *Rafael Argullol*.

RESUMEN

Barce se detiene en la música cubana, balanceada históricamente por la fuerza venida de África y la heredada de una España a la que se le quebró el espejo en donde se miraba cuando perdió «la joya de la Corona». A par-

tir de la figura del compositor cubano más importante del siglo XIX, Nicolás Ruiz Espadero, el autor del libro comentado explica la historia de la música cubana como fruto de esa mezcla racial y cultural.

Cecilio Tiele Ferrer

Espadero, lo hispánico musical en Cuba

Ed. del autor, Barcelona, 1994. 254 páginas. 1.500 pesetas.