

# ‘¡A PASEO ARISTÓTELES!’

Cómo pensar en español

REYES MATE

1. Al contacto con América los exiliados republicanos alumbraron la idea de crear una comunidad cultural iberoamericana. Esa idea, que ha fecundado muchas iniciativas, se encarnó en los años ochenta en un ambicioso proyecto, la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, auspiciada por los Institutos de Filosofía de Madrid, México y Buenos Aires. Ese largo camino está llegando, tras 23 años, a su fin con 31 volúmenes publicados y la participación de unos quinientos autores<sup>1</sup>.

Las razones que nos llevaron a aventurarnos en ese proyecto eran fundamentalmente dos. En primer lugar, la conciencia de una filosofía dependiente. Hace unos años tuvo lugar en Roma un encuentro italo-español sobre el tema ¿son las nuestras filosofías dependientes?. Los españoles no teníamos duda de que la nuestra lo era. Lo que se discute en Madrid o Barranquilla es lo que nos impone la industria cultural cuyo centro es evidentemente el mundo anglosajón. Los

libros que nos inspiran están escritos en alemán, inglés o francés, fundamentalmente.

La globalización del inglés como lengua franca empuja el pensamiento hacia la uniformidad, al menos en lo que respecta la agenda temática, y eso era visto por todos nosotros como la negación de un espacio propio.

La segunda razón tenía aire de un cierto desafío. En la famosa entrevista póstuma de Heidegger al *Der Spiegel* venía a decir aquél que sólo se podía pensar en griego o en alemán. Un colega de Heidegger, el italiano Ernesto Grassi, entendió la frase como una provocación chauvinista hasta el punto de que eso le animó, según confiesa, al estudio del humanismo latino en el que ha brillado. Aunque existen otras interpretaciones que, muy al contrario, la entienden como invitación a otros modos de pensar que no sean el de la pregunta por el ser del ente, lo cierto es que Heidegger no está solo. Tras él podemos divisar la mano de Hegel quien, en el prólogo a la *Filosofía de la Historia*, ya decía que el *Weltgeist* es germano y protestante, es decir, centro europeo. Tenía claro que Europa acababa en los Pirineos, que la península ibérica era tierra de semitas y que estos pueblos, al igual que los aborígenes

americanos, conformaban la prehistoria. Si querían entrar en la historia tenían que autodisolverse como culturas y seguir las huellas y consignas del *Weltgeist*.

Los textos de Hegel sobre España o América Latina no se andan con contemplaciones. He aquí un par de muestras:

“de América y su cultura, especialmente por lo que se refiere a México y Perú, es cierto que poseemos noticias, pero nos dicen precisamente que esa cultura tenía un carácter del todo natural, destinado a extinguirse tan pronto como el Espíritu se le aproximara. América se ha mostrado siempre y se sigue mostrando floja tanto física como espiritualmente. Desde que los europeos desembarcaron en América, los indígenas han ido decayendo, poco a poco, al soplo de la actividad europea...”<sup>2</sup>.

Ahí asoma un pesado juicio de valor: América se encuentra en la pre-historia; es un momento de la Naturaleza. Como tal tiene futuro si consigue incorporarse a la historia del Espíritu. Esa incorporación se produce mediante la disolución del propio espíritu, “cuando se aproxima el Espíritu”. Sobre quien o qué sea ese Espíritu que disuelve al Nuevo Mundo, no hay duda:

“el Espíritu germánico es el Espíritu del Nuevo Mundo cuyo fin es la realización de la verdad absoluta, como autodeterminación absoluta de la verdad, que tiene por contenido su propia forma absoluta. El destino de los pueblos germánicos es el de suministrar los portadores del espíritu cristiano”<sup>3</sup>.

Si tuviera razón Hegel no se podría ser moderno y pensar en español. Este tipo de tópicos que vienen de fuera han encontrado acomodo en pensadores autóctonos. Unamuno en un breve ensayo “Sobre la filosofía española” dice:

“Por lo que se hace a este nuestro pueblo español, no sé que nadie haya formulado sistemáticamente su filosofía”. [Y si decimos que cada pueblo tiene su filosofía], “lo cierto es que hasta ahora no se nos ha revelado “que yo sepa sino fragmentariamente, en decires, en obras literarias como *La vida es sueño* o el *Quijote* o *Las Moradas* y en pasajeros vislumbres de pensadores aislados”<sup>4</sup>

Lo que nos empujaba a esta aventura era la asfixiante realidad de una filosofía dependiente y el tópico de que no se puede pensar en español. Para poner a prueba esos dos desafíos creamos ese proyecto común, que no era un proyecto ni fácil ni evidente.

<sup>1</sup> La *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* está editada por Trotta, Madrid. Está dirigida por Reyes Mate (España), Osvaldo Guariglia (Argentina) y León Olivé (México). Terminará en el año 2012, teniendo previsto la publicación de 34 volúmenes.

<sup>3</sup> Hegel *Werke* 12, 413.

<sup>4</sup> Unamuno, 1958, *Ensayos* I, Aguilar, Madrid, 555.

<sup>2</sup> Hegel *Werke* 12, 107-108.

No lo era porque pese a hablar la misma lengua las comunicaciones eran notables: un mexicano y un chileno podían encontrarse en París o Berlín, pero difícilmente en una ciudad latinoamericana, salvo por razones de fuerza mayor como el exilio o la persecución o la emigración. La circulación transversal funcionaba en algunos casos más bien excepcionales: el conocimiento mutuo era escaso. No nos leíamos, ni nos escuchábamos. Preferíamos un mal libro en inglés a uno en castellano aunque fuera bueno. El resultado era la ausencia de un verdadero diálogo. No había interés por la interpelación. De lo que se trataba entonces era de establecer una relación transversal, de aprendernos y de interpelarnos.

El balance brinda luces y sombras. Hemos creado un espacio común en el que estamos juntos; hemos construido una obra monumental que tiene el mérito de existir; el lector puede comprobar que el nivel de información respecto a temas y autores que revelan los artículos es notable. Esas son las luces. Pero hay un dato inquietante: apenas si nos hablamos. La mayoría de citas y de referencias bibliográficas siguen siendo en otras lenguas. Nos seguimos conociendo mal, no nos interpelamos y quizá

se pueda decir que estamos juntos, pero no que pensamos juntos. Seguimos la agenda del imperio y seguimos siendo dependientes.

**2.** Lo más positivo en todo este tiempo de actividades conjuntas, de congresos masivos y de intercambios especializados ha sido la conciencia de que hay un camino por recorrer. Para avanzar en la creación de una comunidad filosófica había antes qué clarificar qué significa eso de pensar en español.

El campo de reflexión tenía que ser la lengua común. Todos hablamos la misma lengua. Es la lengua del imperio y de los dominados. En 1492 aparece la primera Gramática castellana. Cuando Antonio Nebrija se la ofrece Isabel de Castilla, la reina, le dice que ella ya habla esa lengua así que no necesita gramática alguna. A lo que Nebrija responde: “Alteza, la lengua es el instrumento del imperio”. Y también de los dominados. No hay más que pasearse por México Bolivia o Perú. Es la misma lengua pero con experiencias diferentes y hasta enfrentadas. Pensar en español tiene que consistir en hacer hablar esas experiencias interpelantes que guarda la misma lengua, es decir, pensar en español es

pensar con memoria. Volvemos sobre ello.

En uno de los muchos trabajos dedicados a este asunto, Luis Villoro aceptaba el desafío del pensar en español siempre y cuando no se transgredieran las líneas rojas. Era dos: en primer lugar, no caer en el casticismo o provincianismo; la razón es universal. Y, la segunda, no perderse en una razón abstracta, ignorando que todo pensar está situado<sup>5</sup>. Habría que situarse en la onda de Franz Rosenzweig o más exactamente, de su crítica a la figura del *Natan el Sabio* de Lessing que tanta acogida tuvo entre judíos y no judíos de la *Bildung* alemana.

Como se recordará Lessing construyó la atractiva figura de *Nathan* sobre el principio de que “todos somos, antes que judíos, cristianos o musulmanes, hombres”, es decir, ponía en la base de su consideración el hecho de pertenencia a una misma humanidad, rebajando las diferencias entre unos y otros al modesto nivel de “la comida y el vestido”. Como ese *Nathan* amigo de la humanidad y universalista no aguantó los primeros embates del nacionalismo, Rosenzweig apunta

en su agenda que ese planteamiento de la universalidad es una catástrofe porque “todos tenemos una casa” y “todos somos más que la casa<sup>6</sup>”. Todos venimos al mundo, en efecto, aprendiendo una lengua y no el lenguaje, y nacemos en el seno de una cultura y hasta de una religión, pero eso no significa que no podamos aprender otros idiomas o cambiar de religión o incorporar otras culturas.

Podríamos evocar aquí la teoría benjaminiana del lenguaje. Distingue entre un lenguaje adánico y otro postadánico, que es el nuestro. El adánico tenía la capacidad de nombrar, es decir, de poner nombre a las cosas que respondía a su esencia lingüística. Con la salida del paraíso, el hombre perdió esa habilidad. En vez del nombre apareció la palabrería. El hombre postadánico suple su incapacidad de nombrar con aproximaciones lingüísticas que rondan la charlatanería. La tarea de la filosofía consiste en separar el grano de la paja hasta dar con el término más ajustado. Ese proceso de depuración, que Hölderlin confía a los poetas, lo sitúa Benjamin en la

<sup>5</sup> L. Villoro, 1998, “Es posible una comunidad filosófica iberoamericana?”, en *Isegoría*, nr. 19, 1998, 59.

<sup>6</sup> F. Rosenzweig, 2003, “El Nathan de Lessing” en AAVV, *Religión y tolerancia. En torno al Nathan el sabio de Lessing*, Anthropos, Barcelona, 121-125.

traducción. La traducción no es una traición, sino un banco de pruebas para la calidad del lenguaje. En la traducción se produce un rozamiento que depura las palabras, aproximándolas al nombre.

La traducción no hay que entenderla sólo como el trasvase de una lengua a otra, sino como el roce, la confrontación, la interpelación, de los diferentes mundos o experiencias que están en cada lengua. Una lengua como la española alberga muchas experiencias de colectivos humanos a veces enfrentados. El acceso al nombre, es decir, el conocimiento de la realidad tiene que ser el resultado de la confrontación o interpelación que esconde el lenguaje. Por eso no hay conocimiento sin memoria, es decir, sin que salgan a flote los aspectos más ocultos y ocultados de la realidad.

**3.** Hacer hablar las experiencias que tiene el lenguaje significa pensar con memoria. Estaríamos ante un logos-con-tiempo. No es desde luego la anamnesis del *Menon* de Sócrates. La clave de la diferencia está en la pregunta de Sócrates sobre si el esclavo habla griego. La memoria en cuestión es la que conserva el griego de los señores, no el del esclavo.

Aquí se trata de recordar lo que olvida la lengua del señor. Para explicarlo voy a referirme a dos ejemplos literarios, que tomo de Gabriel García Márquez y de Cervantes, que complementaré con una referencia filosófica a María Zambrano.

**3.1.** *Cien años de soledad* de Gabriel García Márquez narra la creación de Macondo, es decir, del Nuevo

Mundo. Es una obra ambiciosa y ha sido comparada, por esa su ambición, con *La Iliada* e incluso con la *Biblia*. Pertenecer en cualquier caso a los relatos fundantes, como lo son los dos libros mencionados.

Desde Europa esa magna obra ha sido leída en clave de violencia, abonada por la nacionalidad colombiana del autor. De ello darían fe la interminable sucesión de guerras civiles, los golpes dictatoriales y pronunciamientos de espadones sobre los que está construido el relato novelesco.

Convendría, sin embargo, tomarse en serio el título de la novela y poner en el epicentro de la obra la experiencia de soledad. Macondo, en efecto, nace aquejado de un mal —la peste del olvido— que se prolongará a lo largo de las generaciones. Sus habitantes son unos apestados por la Modernidad. Para poder ser, para poder tener un nombre y ser reconocido por Occidente, Macondo ha debido perder sus orígenes, renunciar a lo que habían sido, a todo ese complejo que llamamos lo pre-hispánico.

Europa llega a esas tierras para ella desconocidas poseída de la idea que el *Weltgeist* es europeo y eso significa que lo que no está contagiado de ese *Geist* es prehistórico, es decir, lo que debe renunciar a ser si esos pueblos quieren entrar en la historia.

Para sellar ese cambio en virtud del cual pueblos prehistóricos entran en la historia, Occidente da a esas tierras el nombre de Nuevo Mundo. El concepto de novedad no apunta sólo al Viejo Mundo que se ha visto sorprendido en sus fronteras, declaradas *Finisterrae*, con nuevos espa-

cios, sino también a los propios pueblos indígenas a los que se les brinda la oportunidad de entrar en la historia, de estrenar una nueva forma de ser, si renuncian a lo que eran. La soledad en cuestión es el resultado de un desencuentro del Nuevo Mundo respecto a sus propios orígenes.

Europa se las prometía felices con esa conquista para la causa de un Mundo Nuevo, pero lo cierto es que para ellos las consecuencias han sido fatales: sus habitantes no logran sentirse sujetos modernos y cuando lo intentan siempre hay alguien para recordarles su pasado indígena, es decir, bárbaro o prehistórico; por otro lado, la ausencia de memoria los animaliza pues no logran conservar ni transmitirse las fórmulas exitosas para luchar contra la propia barbarie; no pueden amar ni ser amados porque debido a la amnesia no alcanzan el reconocimiento. Estos seres encerrados en sí mismos, incapaces de hacerse con su destino, traducen sus sentimientos y pasiones en una violencia primaria que es una violencia sin límites.

Para eludir ese destino hay que curarse del mal que padecen y eso supone reconciliarse con su pasado. Como sucede al sofocleo Edipo y a Moisés, la estirpe de los Buendía tiene que averiguar su origen para evitar la catástrofe. Ese regreso al origen perdido o raptado, es decir, olvidado, es necesario para curarse y para conjurar la fatalidad. Es un asunto nada fácil pues esa memoria curativa está compuesta de mucha sabiduría —de tanto como la que posee el forastero Melquisedec— y de una buena dosis de experiencia de sufrimiento, semejante a la que posee el último Aureliano Buendía.

Europa no entiende ese lenguaje, por eso le ha llamado “realismo mágico”, como si fuera una licencia literaria alejada del “realismo real” que debe caracterizar la historia. El cubano Alejo Carpentier, otro de los escritores incluidos en el realismo mágico, protesta contra esa invención europea recordando que para el habitante de Macondo lo que aquí llamamos mágico forma parte natural de su mundo. La realidad desborda la facticidad y lo que puede tasar una mentalidad positivista: lo que ya no es o todavía no es —eso que llamamos mágico— forma parte de la realidad. Ese plus de realidad que no ha sido amortizado por la facticidad es lo que permite al autor del relato hacerse contemporáneo de lo olvidado, de lo que la Modernidad ha declarado in-significante. Lo dice el autor con ironía en *Los funerales de la Mamá Grande*: “[...]es hora de recostar un taburete a la puerta de la calle y empezar a contar los pormenores de esta conmoción nacional antes de que tengan tiempo de llegar los historiadores”. Gabo quiere rescatar ese momento PRE-moderno, como algo muy propio, para explicar cómo lo que para el ser moderno son espectros o imaginaciones para él son almas en pena que han pagado con su vida o con su sufrimiento el precio de la modernidad.

Y Europa quiere desactivar esa voz crítica ubicando esa escritura en el limbo de lo mágico. Lo que hay que dejar sentado es que Macondo no puede curarse sin Europa de la peste del olvido porque si ésta consiste en declarar insignificantes sus propios orígenes prehistóricos, parecería que Macondo no podría ser fiel a sus orígenes y ser moderno, lo que sería una catástrofe

para Macondo y también para Europa. Para Macondo porque la soledad no sólo sería de cien años sino crónica; y para Europa porque seguiría engañándose con su pretensión de universalidad, que seguiría siendo excluyente, negadora del otro y, por tanto, no-universal.

**3.2.** La segunda referencia es Cervantes, más en concreto el capítulo VIII de *El Quijote de la Mancha*. Al final del capítulo se narra el duelo entre Don Quijote, apenas repuesto de una esforzada pelea con los molinos de viento, y el vizcaíno, a quien el Hidalgo manchego divisa a lo lejos flanqueando una carreta que a él se le antoja cárcel donde encierra a distinguidas damas, cuando la verdad es que las escolta para que nada malo las sobrevenga.

Don Quijote reta al vizcaíno para liberar a las supuestas cautivas. El narrador interrumpe la narración del duelo porque se le agota la inspiración, “disculpándose que no halló más escrito de estas hazañas de Don Quijote”. Lo que está diciendo Cervantes es que al texto que le está sirviendo de fuente le faltan hojas. De repente el lector descubre que el relato que tiene entre manos es en realidad una traducción o una trascripción.

El narrador, que no quiere dejarnos en vilo sin saber cómo acaba la singular pelea, empieza a pensar cómo localizar el resto de la fuente que se le niega ahora. Nos dice que ha oído hablar de que hay en Toledo un barrio, *La Alcaná*, poblado por marginados aljamiados, es decir, en el que se han refugiado conversos del Islam

y del Judaísmo y donde se trafica con papeles prohibidos. Y hacia Toledo se dirige el autor. Pronto se le acerca un muchacho con unos papeles que no entiendo porque están en árabe. Se los hace traducir, al precio “de dos arrobas de pasa y dos fanegas de trigo”, y ¡cielos! nos está contando la secuencia de duelo. Su autor es un tal Cide Hamete Benengeli, es decir “El señor Hamete de Toledo” (que los “benengeli” o “berenjeneros” eran los toledanos), un árabe. En el capítulo IX podemos enterarnos de cómo acabó la pelea entre el vasco, representante de la España castiza, sin una gota de sangre impura, y el caballero manchego, con una identidad tan mestiza y contaminada que unas veces se llamaba Quijano y otras Quesana, Quejada o Quijada.

El gesto de Cervantes explica genialmente lo que es un pensar que tenga en cuenta el tiempo. A esas alturas en España el árabe es una lengua prohibida desde 1568, fecha en la que una Ordenanza de Felipe II ha proscrito el árabe y lo arábigo. Se prohíbe hablar en árabe, se ordena quemar los libros en esa lengua y se persiguen los usos y costumbres de ese pueblo. Los moriscos no han sido aún expulsados pero la decisión es inminente<sup>7</sup>. Los judíos lo habían sido un siglo antes.

Cervantes escenifica un enfrentamiento entre la Es-

<sup>7</sup> La Primera Parte del Quijote se escribe en 1605. La Segunda, en 1615. En 1568 Felipe II prohíbe el uso del árabe. La expulsión de los moriscos tiene lugar en 1609. Los judíos ya han sido expulsados en marzo de 1492.

paña dominante y la oculta, que es la aljamiada. Quien quiera entender lo evidente, lo aparente, teniendo sólo en cuenta la lengua del vencedor castellano no entenderá nada porque esa lengua tiene pliegues ocultos sin los que lo aparente es sencillamente lo superficial.

Lo que estos dos relatos ponen en evidencia es que el lenguaje de una manera espontánea es memoria y olvido; guarda unas experiencias y encubre otras. El desafío de un logos con memoria es que el lenguaje en vez de guardar silencio, guarde al silencio, es decir, que la palabra remita al silencio, a lo indecible; que se abra al otro. Lo indecible es lo que no ha sido codificado en conocimiento pero que al haber tenido lugar tiene una capacidad semántica latente.

Podríamos así distinguir diversos planos del pensar en español en función de los niveles de la memoria. Estaría, en primer lugar, la explicitación de lo oculto, esto es, reconocer la pluralidad de voces, dar voz a los que no la tienen, dejar hablar y aceptar la interpelación que nos venga del otro. Este plano es el que visitan ejemplarmente *El Quijote* y *Cien años de soledad*. Pero eso no basta porque la memoria también acompaña y vigila al logos, transformando la naturaleza del pensar.

Estaríamos en el segundo nivel que podríamos entender de la manera siguiente. Lo que pone en evidencia la explicitación de las experiencias de la lengua (nivel primero) es el límite de lenguaje. Hay, en efecto, acontecimientos que, como Auschwitz, resultaron impensables. Nadie había pensado que el hombre se abrazara al mal por el mal, siempre se había pensado que

si hacía el mal es porque lo tomaba por un bien. Pues no, se puede querer al mal por el mal y eso es lo que había sido impensable. También hay acontecimientos que aunque fueran pensables no fueron pensados. Me refiero al sufrimiento de las víctimas que han jalonado la historia. No se las pensó porque se las privó de capacidad semántica: eran insignificantes. Ahora bien, cuando lo impensable y lo impensado tienen lugar, se convierten en lo que da que pensar. Y la memoria consiste en llevarnos de la mano a lo que tuvo lugar, pero que escapó al conocimiento, para que pensemos ahora todos a la luz de lo que ocurrió.

Adorno expresaba bien a esta memoria –y, por tanto, a un logos-con-memoria– cuando planteada la figura de un Nuevo Imperativo Categórico, entendido como un repensar la realidad, la política, la ética y la estética a la luz de la barbarie para que no se repita<sup>8</sup>.

**3.3.** Mucho antes que Adorno, Bartolomé de Las Casas se planteó la dimensión epistémica de la memoria de la injusticia con un gesto intelectual de gran calado teórico. El contexto del mismo es la Junta de Valladolid, años 1550 y 1551, en la que Bartolomé de Las Casas y Ginés de Sepúlveda disputan sobre los títulos de la conquista.

De las Indias llegan noticias preocupantes. El obispo de Chiapas lleva años desarrollando una campaña teórica y práctica contra la presencia de los españoles en

<sup>8</sup> Reyes Mate, 2003, *Memoria de Auschwitz*, Trotta, Madrid, 118 y ss.



aquellas tierras por carecer de títulos o razones que lo legitimen. Se ha opuesto a las dos “entradas”: a la primera que supuso la conquista violenta de unas tierras que no les pertenecían porque las poseían “señores ilegítimos”; y a la segunda, que no era ni más ni menos que el momento de colonización, llevada a cabo con la cruz y la espada. El Emperador Carlos V, a quien Las Casas hacía responsable en última instancia de aquellos atropellos, estaba tan preocupado que, según el historiador Sarmiento de Gamboa, consideró la idea de abandonarlas<sup>9</sup>. Lo cierto es que la Corona española, en un gesto poco habitual, propicia un debate público, en Valladolid, entre dos cualificados representantes de las posiciones controvertidas: el obispo de Chiapas, Las Casas, y el humanista Ginés de Sepúlveda.

El punto de partida de Las Casas era su experiencia de la presencia de los españoles en América, caracterizada por el robo, la explotación, la injuria y la muerte. Desde la experiencia que tiene delante (y que se concreta en indignación ante tanta injusticia) procede a una argumentación contundente que haga comprensible a los demás las razones de su indignación.

Recorre a los saberes teológicos y jurídicos que comparte con sus adversarios, proponiendo una interpretación que avale con argumentos el sentido de su

indignación. Por eso discute con sus adversarios uno a uno los títulos de la conquista: el alcance de la autoridad papal y de la *potestas* del emperador; si los indios tienen capacidad para gobernarse; si se puede hablar de una superioridad de la cultura occidental; si la racionalidad de los indios es de inferior calidad que la de los españoles; si hay seres nacidos para obedecer y otros para mandar... Uno por uno va desmontando los argumentos contrarios y llevando el agua a su molino.

Hasta que se topa con un argumento que obliga a dar la razón a sus adversarios: los sacrificios humanos, razón principal invocada por Sepúlveda para justificar la guerra contra los indios. Este argumento que invoca la solidaridad humana que obliga a defender a los inocentes tiene un enorme peso porque es compartido por muchos, hasta por el propio Vitoria, que ve en esa práctica “una injuria hecha a otros”, algo así como un crimen contra la humanidad<sup>10</sup>. Esa práctica obliga a la Iglesia a intervenir y también a los príncipes cristianos. Las Casas lo tiene difícil: por un lado está su experiencia, lo que él ha visto, esto es, la presencia opresora e injusta de los conquistadores. Por otro, el saber de Salamanca, la sabiduría de su tiempo, que legitima esa presencia con lo que se consolida la injusticia que él denuncia. La situación del indio ya es insostenible pero si se llega a legitimar ese estado de cosas, la catástrofe está asegurada. La razón dominante se opone a su sentimiento moral y a la evidencia de la experiencia. ¿Qué hacer?

Es en ese momento cuando tiene lugar el primer movimiento del gesto intelectual de Las Casas, que le obliga a traspasar y transgredir los venerables saberes establecidos en virtud de la experiencia de la injusticia, en nombre del sufrimiento de las víctimas de la conquista y de la colonización. Lo primero es la experiencia de la injusticia; y si los saberes establecidos proponen interpretaciones de los hechos que en vez de solucionar la injusticia la agravan, habrá que “mandar a Aristóteles a paseo”, es decir, habrá que declarar irracional a la racionalidad canónica<sup>11</sup>. Si hay un conocimiento que legitime la injusticia o que encubra la evidencia, habrá que ponerla entre paréntesis y esforzarse por pensar a partir de esa situación injusta. Si el argumento para legitimar la injusticia es el carácter *contra naturam* de los sacrificios humanos, habrá que hacer algo: no negar los hechos, porque se dan, sino cuestionar su interpretación.

La osadía argumentativa de Las Casas rompe todos los esquemas. Empieza diciendo que es una práctica muy extendida y también practicada por los ancestros hispanos. Y lo es así porque en el fondo es algo muy natural o, si se quiere, muy religioso. Lo natural, en efecto, es que el hombre ofrezca sacrificios a sus dioses. Y que les ofrezca la mejor. Dado que la vida es lo mejor, es natural que el hombre se la ofrezca a los dio-

ses que tenga por verdadero. Sólo la ley humana (positiva) o divina puede corregir esa tendencia natural.

Dice Las Casas:

“Dentro de los límites de la ley natural, esto es, allí donde cesa de tener vigencia la ley humana o divina, las personas deben inmolar víctimas humanas al Dios verdadero o putativo considerado como verdadero”[...]. “El hecho de inmolar hombres, aunque sean inocentes, cuando se hace por el bienestar de toda la república, no es tan contrario a la razón natural como si se tratase de algo inmediatamente abominable contrario al dictado de la naturaleza. Así este error puede tener su origen en la razón natural probable”<sup>12</sup>.

No cabe, por consiguiente, hacer la guerra a los indios por violación de la ley natural. Y esto vale para la Iglesia y para los príncipes. La osadía es de tal calibre que para Sepúlveda el obispo de Chiapas queda “fuera de la cristiandad” y para un historiador tan ponderado como José Antonio Maravall esa argumentación es puro relativismo cultural y adolece de cierta contaminación pagana<sup>13</sup>. Lo que uno y otro no entienden es que Las Casas no juzga esa práctica desde el esquema teórico del conquistador sino desde el sufrimiento del conquistado y eso cambia la valoración de la práctica: Las Casas se da cuenta que la valoración teórica que hace el conquistador perpetúa el crimen y lo que él pretende, con la suya, es que cese. Por eso tiene que romper el techo

<sup>9</sup> Sarmiento de Gamboa, *Historia india*, dice que “estuvo a punto de dejarlas”, Citado por G. Gutiérrez, 2003, *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*, Cep, Peru, 569.

<sup>10</sup> Cfr G. Gutiérrez, 2003, 249.

<sup>11</sup> “Mandemos a paseo en esto a Aristóteles” dice en Valladolid, recomendando seguir más bien la invitación evangélica de considerar al otro como prójimo. Cf. B. de Las Casas, 1975, *Apología*, Editora Nacional, Madrid, 3.

<sup>12</sup> Las citas de B. Las Casas pueden seguirse en “Apologética Historia”, *Obras Escogidas*, BAE, III y IV, BAE, 1957-1958.

<sup>13</sup> J. A. Maravall “Utopía y primitivismo en Las Casas”, en *Revista de Occidente*, nr. 141 (1974), 340-342.

argumentativo creando razonamientos, aventurándose por caminos que nadie había hollado<sup>14</sup>:

Podemos llamar memoria al gesto intelectual de Las Casas porque coloca la experiencia de la injusticia como el hecho que da que pensar aunque eso suponga la desautorización de los saberes consagrados. La memoria nos retrotrae a ese momento acaecido que el conocimiento convencional desvirtúa o encubre para convertirle en lo que da que pensar. Si lo que se ha hecho en las Indias “ha sido contra todo derecho natural y derecho de gentes, y también contra todo derecho divino[...] y por consiguiente nulo, inválido y sin ningún valor y momento de Derecho”<sup>15</sup>, la respuesta a la injusticia no puede ser una justicia que se disuelva en ajusticiamiento de las víctimas. Y tal sería el caso si se declara conforme a derecho y justicia la invasión de esas tierras.

Sin necesidad de forzar los conceptos creo que el gesto intelectual de Las Casas se corresponde con los que Adorno entendía por Nuevo Imperativo Categórico. Lo que Adorno planteaba como tarea intelectual a las generaciones nacidas después de Auschwitz era repensar todo partiendo de la barbarie para lograr que ésta no se repitiera. De eso se trata: de colocar la experiencia de barbarie, gracias a la memoria, en el punto de partida como lo que da que pensar. Pesa teóricamente

más la injusticia que la filosofía de Aristóteles.

**3.4.** Los jueces que presidían la Disputa de Valladolid no dictaron sentencia, pero el triunfador fue Bartolomé de Las Casas. El Aristóteles en el que se apoyó el humanista Sepúlveda era incapaz de comprender lo que estaba ocurriendo. Pero Las Casas no se hacía ilusiones. Sabía que la historia entendería mucho mejor los argumentos de su adversario porque eran los de los vencedores políticos. Es entonces cuando se produce el segundo movimiento de su gesto intelectual. En una de sus últimas obras, *De Thesauris*, mira hacia adelante y dice a las generaciones futuras que tienen una responsabilidad histórica respecto al pasado de sus ancestros: la de restituir lo robado y la de velar “por el buen nombre de los indígenas”<sup>16</sup>, es decir, supedita la posibilidad de la justicia a la memoria de la injusticia.

Relaciona el robo y la injuria porque se da cuenta que si los españoles del futuro desacreditan a los indígenas, diciendo que eran bárbaros o primitivos o incapaces, les harán invisibles como sujetos morales y entonces no habrá razones para repararles el daño causado. La infamia es la forma sutil de olvido de la injusticia y, como bien decía Horkheimer, sin memoria de la injusticia no hay justicia posible. Por eso avisa que “*del más chiquito y del más olvidado tiene Dios la memoria muy reciente y muy viva*”<sup>17</sup>.

Podrán decir los historiadores que escriban al dictado de los vencedores que aquellos no eran “señores legítimos”, pero alguien, en algún lugar, guarda memoria de los vencidos y esa reserva es un aviso de que la justicia sigue pendiente.

**4.** “Pensar en español” es una perogrullada para quien tenga al español por primera lengua. Se piensa como se habla, al menos eso es lo que pensaban los griegos cuando se servían del mismo término, *logos*, para designar el lenguaje y la razón, el habla y el pensar.

El más entusiasta partidario moderno de de esta complicidad entre el habla y el pensar, es sin duda Heidegger, que hizo del lenguaje la casa del ser. Quien tiene el secreto del ser es el lenguaje; por eso “solo el lenguaje confiere el ser a la cosa”. Y en otro lugar: “Únicamente donde haya palabra habrá mundo[...] Solo donde haya mundo habrá historia” o “no hay cosa alguna donde falta la palabra”.

Parecería, oyendo al profesor de Friburgo, que cualquier palabra desvela la realidad. Walter Benjamin, que comparte el entusiasmo por el lenguaje, es menos optimista: no cualquier palabra desvela la realidad. El acceso al nombre, es decir, el conocimiento de la realidad tiene que ser el resultado de la confrontación o interpelación que esconde el lenguaje. Por eso, como se ha dicho, no hay conocimiento sin memoria, es decir, sin que salgan a flote los aspectos más ocultos y ocultados de la realidad. Pensar en español es, por eso, pensar con memoria: que sepamos interpelarnos, conscientes de que hemos vivido una historia en común pero desde lugares diferentes.

La pregunta radical es la de Montesinos: “¿estos no son acaso hombres como nosotros?”. Pregunta por la humanidad del otro sometido, esclavizado por nosotros mismos y a quien le hemos dado una apariencia inhumana. Es una vieja pregunta. Es, por cierto, la misma que se hace Primo Levi cuando se pregunta “si esto es un hombre”, pregunta que da título a su gran libro de memorias en Auschwitz. Y no sólo Levi. En la imaginería religiosa castellana abunda la figura del Nazareno atado a la columna. El *ecce homo* que podemos traducir “si esto es un hombre”. El Nazareno, acusado de querer ser un rey que haga sombra al César, aparece humillado, torturado, deshumanizado. Pilatos pregunta entonces si vale la pena procesar a quien ni siquiera tiene apariencia humana.

Podríamos llamar *ecceitas* a esta figura de presencia interpelante. Es una mostración que interpela desde el fondo de una experiencia negativa, pero que no se resigna a la insignificancia, sino que nos asalta como lo que da que pensar, aunque no está ella en la programación que hace el conocimiento académico sobre lo que debe ser pensado.

Pues bien la *ecceitas* es una figura eminentemente anamnética porque “eso” que pregunta ha sido declarado como ya amortizado hermenéuticamente por el saber dominante; más aún, ha sido desplazado a lo no-ser por la ontología canónica<sup>18</sup>. Es

<sup>18</sup> Para Aristóteles, el accidente “es algo que difiere poco del no ser”. Y si es cierto que “no hay ciencia de lo accidental”, mucho menos del no ser. (Aristóteles, 1980, *Metafísica*, Austral, Madrid, 128-9.

<sup>14</sup> G. Gutiérrez, 2003, 260.

<sup>15</sup> B. de Las Casas, 1957-8, “Confesionario” en *Obras Escogidas*, BAE, V, 239.

<sup>16</sup> De las Casas, B., 1958, *De Thesauris*, CSIC, 130.

<sup>17</sup> B. de Las Casas, 1957-8, “Carta al Consejo,” en *Obras Escogidas*, BAE, V, 10.

decir, ha sido olvidado. Pero “eso” olvidado se hace presente, pese a su levedad hermenéutica y ontológica, como lo que da que pensar. En eso consiste su ser anamnético: haber sido desposeída de toda entidad y significación y, sin embargo, presentarse dando que pensar.

Eduardo Subirats se pregunta en un penetrante trabajo<sup>19</sup> si esa mala relación de la cultura española con la modernidad no tiene que ver con una forma despersonalizada y abstracta de entender al hombre y al mundo, que aquí “fue sentida como la disolución de una memoria histórica riquísima, poblada de valores poéticos, arraigados en lo mitológico, en un sentir religioso de la vida y de la muerte, del amor o de la esperanza”. En esa forma de pensamiento cabía lo que había sido excluido del logos ilustrado, a saber, experiencias negativas tratadas como in-significantes o incluso in-existentes por el logos de Las Luces.

Zambrano también abunda en ello, reivindicando un tipo de sabiduría que atienda esa dimensión perdida; por eso habla de un tipo de pensamiento que, a diferencia del convencional, “puede aceptar el sentir directo de un modo de ser humano originario en una realidad que no llega a ser; realidad, sí ciertamente, pero sin ser”. Es la poesía “hija del fracaso del amor, (que) logra lo que la metafísica, el conocimiento, no puede”. Y cita a Antonio Machado, que reconoce a la mente humana la capacidad de comprender

la totalidad de lo real, incluyendo “lo que no es”, y que es desde ese lugar olvidado desde el que se pueden establecer “límite y frontera a la totalidad de cuanto es”<sup>20</sup>.

Vemos así que la memoria no se agota en la consideración del pasado. Es, sobre todo, decisiva para el presente. María Zambrano lo vió bien cuando ya en los años sesenta avisaba a la generación de jóvenes, que han sido los protagonistas de la democracia, del peligro que suponía pensar la democracia futura sin memoria.

María Zambrano escribe en 1961 la “Carta sobre el exilio”<sup>21</sup> dirigida a amigos, “a gente de buena fe entera”, a esos jóvenes inconformistas que dentro de España se enfrentan a la dictadura. Estos jóvenes están convencidos de que el “destino de España debe estar y estará determinado sólo por la acción y aun por el pensamiento de ellos, los que están en España”, y, eso significa acabar de una vez con el pasado que representa el exilio.

Grave error pues el exilio posee un secreto que es capital para el futuro que quiere crear la nueva generación antifranquista. Ese secreto que posee el exiliado se resuelve en dos palabras: “somos memoria”, dice ella. “Memoria que rescata” la fuerza capaz de conjurar el pasado atávico y de construir un futuro que rompa con la lógica del vencedor<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> M. Zambrano, 1987, “Antonio Machado. Un pensador”, en *Anthropos. Suplementos. María Zambrano. Antología, selección de textos* (Marzo-abril 1987), 44-51.

<sup>21</sup> María Zambrano escribe la “Carta sobre el exilio”, 1961, en *Cuadernos por la libertad de la cultura*, París, nr. 49, 1961, 65-70.

<sup>22</sup> Sánchez Cuervo, A., 2009, “Memoria del exilio y exilio de la memoria”, en *Arbor*, nr 735, 3-11.

Zambrano no se hace ilusiones sobre el poder del exiliado. Ha sido expulsado de la historia, privado de la tierra y del nombre y colocado al margen. Es un abandonado. Pero, pese a esa fragilidad o precisamente por ella, el exiliado posee una prenda de futuro que afecta a dos pilares de la convivencia: la libertad y la lucidez sobre la naturaleza de los conflictos o, como ella dice, “la verdad que ha ido ganando en esta especie de vida póstuma que se le ha dejado”. La memoria que es el exiliado afecta a la libertad y a la lucidez.

La memoria del exiliado es, en efecto, conciencia de la violencia sobre la que se ha construido España. Lo que sabe el exiliado y no puede olvidar es que “la historia de España está desde siglos como encantada ante un umbral: el de la guerra civil” [...] “Sobre la figura del exiliado se han acumulado todas las guerras civiles de la historia de España. Por todas ha tenido que ir pasando: todas las ha tenido que ir desgranando, hasta descubrir algunas no declaradas”. Pues bien, en ese conflicto secular, el exiliado se ha situado del lado de la libertad; y eso quiere decir que la historia española no es un destino, no está destinada a ser un conflicto inevitable. Se puede estar del lado de la libertad y aunque se pierda la guerra, seguir siendo libres. Pero la libertad tiene que ganarse superando el conflicto. Si los jóvenes desvinculan su lucha contra la dictadura de esta historia de la libertad llegarán a consensos funcionales, como ocurrió en la transición política española, pero no a liberarse de los demonios familiares, del cainismo guerracivilista.

El exiliado también es portador de la lucidez que le ha proporcionado su experiencia de la historia. Ha descubierto que ésta está animada por una lógica, fría e interesada, que explica el abandono de la República por las democracias occidentales. Ahora bien, si queremos superar esa lógica de la historia hay que tomarse muy en serio la figura del exiliado abandonado. Si nos privamos de su mirada, de la riqueza de su experiencia, ocurrirá que cuando entremos en el club de las democracias avanzadas, repetiremos la lógica fría e implacable de la historia que antes nos echó al bando de los excluidos.

María Zambrano ofrece una razón macerada por la memoria del exilio como prenda de futuro. Si ante sus preguntas nos encogemos de hombros, repetiremos la historia. Si nos dejamos interpelar por ella, podremos interrumpirla. “Toda la sangre de España por una gota de luz”, escribió León Felipe. Si conseguimos que esa luz ilumine nuestra historia, “no será ya necesario que vuelva a correr la sangre”. ■

**Reyes Mate** Profesor de Investigación en el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas

<sup>19</sup> Eduardo Subirats, 1987, : “Intermedio sobre filosofía y poesía” (*Anthropos*, 70/71 (1987), *María Zambrano, pensadora de la Aurora*, 94-99.