





ENCUENTROS EN CATAY

2025



Ediciones CATAY

ENCUENTROS EN CATAY

Nº 38
Revista anual
2025



Ediciones CATAY
Taiwán

La revista *Encuentros en Catay* nació en 1987 ligada al Departamento de Lengua y Literatura Españolas de la Universidad Fu Jen de Taipéi (números 1-23). A partir del número 30 se edita bajo el sello editorial Ediciones CATAY y con financiación privada de la **Asociación de Amigos de Encuentros en Catay**, formada por taiwaneses y españoles que de manera desinteresada la patrocinan en solidaridad con el ideario de la publicación de establecer puentes culturales entre Taiwán y España.

Esta edición ha sido posible gracias a la aportación económica de los **Amigos de Encuentros en Catay**, cuyos nombres reseñamos a continuación:

Luis Gómez Canseco, Consuelo Marco Martínez, Laureano Ramírez, Ignacio Antonio Sáez, Borja Rengifo, Ignacio Álvarez Vara, Lolita Chuang, Juan Sanmartín, José Ernesto Parra, Pablo Deza, Francisco Moreno, Francisco Pérez, Carlos Wang, Prudencio García, Joan Camps, Lucía Yang, Vanesa Liu, José Carlos de Torres, Elena Kuo, Miguel Rubio Lastra, Azucena Lin, José Ramos, Estela Lan, Evaristo Bellotti, Vicente Pachón, José Ángel del Barrio, Manuel Piñeiro, Rafael Cabrera Bonet, Carlos Martínez Shaw, José Ramón Márquez, Vicent Alonso Climent, Jacobo Gavira, Luis Roncero, María Dolores García-Borrón, Carlos Jiménez Jorquera, Iñaki Torrecilla, Agustín Lin, Víctor Mauh-Tsun, José Aledón Esbrí, Antonio Sai-Kin Lee, Santiago Rupérez, Iker Izquierdo, José Eugenio Borao, David Fernández Vitores, Carmen García-Ormaechea, José Campos Cañizares, José Ramón Álvarez, Miguel Vera, Javier Humada, Guillermo de las Heras, Fernando Shu, José Luis Fernández Castillo, José María Balcells, Francisco García Ramírez, José Antonio Martínez Torres, Miguel Salas Díaz, Gilberto Soriano Calvo, Daniel García, Pablo Piedras, José María Sotomayor, Arsenio Enrique Martí Asensio, José Suárez Inclán, Luciano Pierandrei, Víctor Pérez, Pedro Prieto Fuertes, Francisco González Pacheco, Helena Ruano, José Antonio Luna, Francisco Flores, Julio Urrutia Valenzuela, Francisco Javier Pérez Blanco, José Miguel García Sánchez, Mikel Sanz, Ryan Brading, Vanesa Liu, David Arias, Gabriel Gamazo, Ángel Antonio Sánchez, Clara Rodríguez López, Juan Salazar, Javier Sanz Berrioategortua, Valentín Moreno, Julio Alonso Estévez, Óscar Escribano, Carlos Rodríguez-Villa, Sergio Campos y Daniel Aníbal García Diego.

¡Muchas gracias a todos!

Si quieres colaborar con nosotros y pertenecer a este grupo, escribe a:
Pepe Campos, pepecampos9@gmail.com

ENCUENTROS EN CATAY

Revista anual, nº38, Año 2025

© 2019 Pilar Novo, *Juego de espejos en Roma*, ilustración de portada

© 2025 Pilar Novo, ilustraciones de interior

© 2014 Santiago Vera, *Logo Encuentros en Catay*

© 2016 Jacobo Gavira, *Iconos ecuestres*

© 2025 Ediciones Catay Co.

www.edicionescatay.com/revista

ISSN: 1023-6961

ENCUENTROS EN CATAY

ISSN: 1023-6961

Publicación anual

Nº 38, 2025

DIRECCIÓN

José Ramón Álvarez
(Universidad Fu Jen, Taipéi)
José Campos Cañizares
(Universidad Wenzao, Kaohsiung)

CONSEJO TÉCNICO

Miguel Rubio Lastra
(Ediciones Catay)

CONSEJO DE REDACCIÓN

Iker Izquierdo Fernández (Radio Taiwán Internacional)
Juan Sanmartín (Universidad Providence, Taichung)
José Ramos (Universidad Tamkang, Taipéi)

COMITÉ ASESOR

Julián Arribas (Universidad de Alabama, Birmingham, EEUU)
Beatriz Badorrey Martín, (UNED, Madrid)
Pablo Deza (Universidad Nacional Taiwán, Taipéi)
Rafael Dobado González (Universidad Complutense de Madrid)
José Luis Fernández Castillo (Universidad La Trobe, Melbourne, Australia)
David Fernández Vítóres (Universidad de Alcalá, Madrid)
María Dolores García-Borrón (Investigadora, China)
Carmen García-Ormaechea (Universidad Complutense, Madrid)
Consuelo Marco Martínez (Universidad Complutense, Madrid)
Carlos Martínez Shaw (Real Academia de la Historia, España)
José Antonio Martínez Torres (UNED, Madrid)
Francisco Luis Pérez (Universidad Tamkang, Tamshui)
Laureano Ramírez Bellerín (Universidad Autónoma, Barcelona)
Antonio Riutort (Universidad Fu Jen, Taipéi)
Antonio Sai Kin Lee (利世愴) (Universidad de Burgos, Burgos)
Carlos Wang (王鶴巖) (Universidad Politécnica, Tainán)
Santiago Vera Cañizares (Universidad de Granada, Granada)

EDITA

Ediciones Catay Co.

40758 Taichung, Dadun 18th street
Taiwán, ROC

La revista Encuentros en Catay (ISSN 1023-6961), editada por Ediciones Catay, publica artículos del ámbito de las Humanidades, con especial atención en temas comparativos de la vida y cultura de Oriente y Occidente. Es una revista anual que sale publicada en mayo del año correspondiente.

NORMAS DE EDICIÓN

REQUISITOS: Los artículos pueden ser inéditos o haber sido publicados en otros medios, aunque en este caso debe especificarse al comienzo.

PLAZO DE ENTREGA: 30 de octubre del año presente.

ENVÍOS: Se remitirán a 001539@gmail.com o pepecampos9@gmail.com
Se indicará el nombre y apellidos del autor, la dirección postal y de correo electrónico, así como el centro de trabajo o profesión del autor. Los interesados recibirán un correo electrónico acusando recibo de la recepción de los trabajos y su condición de *aceptado* o *no aceptado*.

FORMATO Y EXTENSIÓN: Se recomienda no pasar de 20 páginas A4 escritas en Times New Roman tamaño 12, a interlineado sencillo y con márgenes de 2,5 cm. Además, el artículo debe presentar: **título, nombre y apellidos del autor, profesión o centro de trabajo, resumen** del artículo (entre 150 y 190 palabras), **notas a pie de página** y **bibliografía final**.

Para la redacción del texto, el autor deberá seguir un criterio coherente con algunos de los estilos vigentes hoy en día (APA, Chicago, Harvard o MLA).

Las imágenes empleadas en el texto tendrán una resolución mínima de 1280x960 píxeles y se enviarán como archivo adjunto (preferentemente en formato .gif, .png o .jpg, con buena resolución) y con indicación clara de su ubicación en el texto.

DERECHOS: La propiedad de los textos publicados corresponde a sus autores, así como a Encuentros en Catay.

SELECCIÓN DE LOS ARTÍCULOS

En primer lugar, un comité de redacción propio determina si el artículo puede ser publicado. Después, cada artículo seleccionado se envía a dos profesores de universidades taiwanesas o extranjeras, externos a la revista y expertos en el tema, para que lo evalúen. Si los dos profesores lo aprueban, el artículo se publica después de realizadas las correcciones pertinentes por parte del autor, según se haya indicado.

ÍNDICE

<i>Presentación</i>	15
<i>Cartas del Subdirector</i>	20

TRIBUNAS

Iker Izquierdo, <i>Los nuevos demonios (que son los viejos)</i>	27
David Fernández Vítóres, <i>El desafío del español en el Caribe anglófono: oportunidades, obstáculos y estrategias en construcción</i>	35
José Carlos de Torres, <i>La actualidad de una lectura de Don Quijote de la Mancha</i>	41
José Campos Cañizares, <i>Albert Serra y su introspección en el mundo de los toros</i>	45

ORIENTE Y OCCIDENTE

Albert Koenig, <i>La imaginaria «Región de los Papagayos» (Psittacorum regio) en la Antártida: su introducción en China por Matteo Ricci</i>	53
Nicolás Balutet, <i>Cuando la ciudad de Valenciennes honraba a los antiguos incas: de la alteridad a la alteración</i>	81
José María Balcells, <i>María Teresa León y Rafael Alberti: una antología de poesía china</i>	116
Juan Rodríguez Cuéllar, <i>Fragmentos de imperios: los procesos nacionalistas mexicano y ucraniano</i>	143
Ricardo Sánchez Montero, <i>55 días en Pekín, cuando Madrid fue la capital de China</i>	175
Martín Chih Te-chi, <i>Estrategias chinas y occidentales en la negociación</i>	202
Diana F. L. Chow, <i>Caligrafía creativa como pintura</i>	223

DOSIER, SANTO TOMÁS DE AQUINO

Salvador Antuñano Alea, <i>Presentación: La actualidad perenne del pensamiento de santo Tomás de Aquino y sus ideas nucleares</i>	231
Eudaldo Forment, <i>Metafísica de santo Tomás de Aquino</i>	246
Francisco Javier Rubio Hípola, <i>El conocimiento en santo Tomás</i>	266
Rosario Neuman Lorenzini, <i>La creación como 'exitus' y 'reditus' en la filosofía de santo Tomás</i>	292
David Torrijos Castrillejo, «Un árbol celeste»: la concepción del hombre de santo Tomás de Aquino	307
Lucas P. Prieto, <i>Una aproximación a los fundamentos metafísicos de la ley natural en Tomás de Aquino</i>	328
Abel Miró i Comas, <i>Los fundamentos metafísicos de la experiencia estética en santo Tomás de Aquino</i>	345

LENGUA Y CULTURA

Javier Pérez Ruiz, <i>Voluntad de comunicarse en estudiantes taiwaneses de ELE. Un estudio longitudinal</i>	365
Wen-chun Lan, <i>La inteligencia artificial (IA) como ayuda y no único sustituto en la traducción</i>	398
Yun-Ting Huang, <i>Viabilidad de la aplicación del aula invertida combinada con el mapa mental en la enseñanza-aprendizaje de la escritura española</i>	413
Tsai-Wen Hsu, <i>Papel del paratexto en la traducción al chino de narrativas hispánicas en Taiwán en el primer quinquenio del s. XXI: Daodu (導讀), prefacios del traductor y de recomendación</i>	442
Juan Sanmartín Bastida, <i>El viaje por España de Davillier y Doré</i>	475
Carlos Wang, <i>La conexión entre Taiwán y la cultura austronesia</i>	493

TAUROMAQUIA

- Rebeca Fuentes Arcos, Óscar Escribano Muñoz y
Carlos Rodríguez-Villa Rey, «*Bushido*» y tauromaquia.
El caso Corbacho 511
- Juan Salazar, *Rubén Sanz, un torero más allá de los ruidos* 542

RESEÑAS

- Fernando Carbonell, *Las rutas de China* 563
- Ignacio Castro Rey, *¿El fin de la anglobalización?* 566
- Andrés Ríos, *Pedagogía para una tauromaquia del futuro* 584

En este número 38 del año 2025, empezamos nuestra presentación por el dossier dedicado a Santo Tomás de Aquino, conocido como Doctor Angélico de la Iglesia católica. En 2025 será el 800 aniversario de su nacimiento. Es uno de los más grandes pensadores de todos los tiempos. En este mundo actual, excesivamente secularizado, puede parecer una contradicción hablar, presentar y hasta alabar a un personaje intelectual que, por desgracia, para muchos es alguien completamente olvidado y hasta pasado de moda. No voy a perder el tiempo defendiendo por qué hemos dedicado el dossier a este gran filósofo y teólogo. Dejo tal misión a los seis articulistas que, tras una introducción general de Salvador Antuñano, se encargan de presentar las ideas y doctrinas del Aquinate sobre la metafísica (Eudaldo Forment), el conocimiento (Francisco Javier Rubio), la creación (Rosario Neuman), el hombre (David Torrijos), la ley natural (Lucas P. Prieto) y la experiencia estética (Abel Miró). Las reflexiones que nos ofrecen estos autores nos darán pie para pensar más en profundidad y ver si realmente no necesitaremos ser más humildes y volver a las raíces de nuestra fe tradicional para reavivar nuestro diálogo moderno entre razón y fe, sobre el verdadero humanismo y buscar argumentación racional en búsqueda de la verdad.

En el apartado de Tribunas intentamos suscitar temas que puedan aportar aspectos críticos o más o menos polémicos. En los textos aquí usados aparecen aspectos políticos (Iker Izquierdo), lingüísticos (David Fernández Vítóres), literarios (José Carlos de Torres) o taurinos (José Campos Cañizares).

En la parte principal de este número contamos con una gran variedad de artículos sobre Oriente y Occidente, lo que siempre ha sido el foco principal y norte de nuestra revista. Albert Koenig, especialista

en obras y temas de los siglos XVI, XVII y XVIII de los jesuitas en China, aquí estudia los diversos mapas de Matteo Ricci en que figura la región de los papagayos *Psittacorum regio*, y las varias referencias de muchos autores que existen de dicha región. Nicolás Balutet estudia cómo los miembros de la *Société des Incas* deseaban rendir homenaje a la cultura inca y a su espíritu progresista. A través de la lectura de la prensa local repasa la creación de esta Sociedad, sus vínculos con la masonería, el homenaje rendido al soberano Huáscar y pone de relieve la representación arcaizante que transmitieron esas lecturas. José María Balcells, recoge una breve antología de traducciones de poesía china que María Teresa León y Rafael Alberti hicieron durante su viaje a China. Es un escrito muy original de cómo dos poetas hispanos recrean poesías chinas, apoyándose solamente en su intuición poética y traducción de un idioma que desconocían por completo. Recordemos casos semejantes de poetas como Octavio Paz o Ezra Pound, que realizaron ese mismo esfuerzo poético. Juan Rodríguez Cuéllar analiza los procesos nacionalistas mexicano y ucraniano que aparentemente no parece que tengan relación, pero que muestran cómo la política actual ya no vive aislada en un país o en una región y se contagia de la globalización, la cual domina todas las relaciones mundiales tanto comerciales como políticas. Ricardo Sánchez Montero nos cuenta con todo detalle, a los que vivimos en la época franquista, unos tiempos importantes del cine español cuando el empresario norteamericano Samuel Bronston se instaló en España y empezó a realizar películas que llamaban la atención por su grandiosidad, y con un elenco de actores y actrices de fama mundial. Una de esas películas fue *55 días en Pekín*. Aquí, aparte de muchas referencias del mundo cinematográfico español de la época franquista, se nos muestra cómo nació y se desarrolló dicha película y una parte importante de su historia interior. Martín Chih Te-chi, empresario de familia taiwanesa

afincada en Argentina, estudia las estrategias chinas y occidentales en una negociación, tema que es fundamental para una preparación y estudio antes de embarcarse en negocios con China, y así reducir al mínimo el choque mental y cultural que toda relación comercial lleva consigo. Y ya en el campo artístico presentamos la caligrafía de Diana Chow, pintora taiwanesa residente en España, que nos explica y exhibe la filosofía básica de la caligrafía china con unos ejemplos de su propio arte.

Pasando al apartado de Lengua y Cultura nuestra revista siempre ha invitado a autores taiwaneses que pueden ofrecer puntos de vista sobre la lengua y la cultura chinas que no suelen encontrarse en otras revistas en español. Javier Pérez Ruiz, profesor español de la Universidad Wenzao, estudia un aspecto interesante de la cultura taiwanesa que es la voluntad de comunicarse de los estudiantes de español en Taiwán. En general, los alumnos taiwaneses suelen tener miedo a comunicarse espontáneamente, por influencia del ambiente y la cultura, lo que dificulta un avance rápido en la comunicación con otros extranjeros. Analizar y conocer estas reservas y cómo mejorar la voluntad de comunicarse en un idioma extranjero es lo que con precisión y claridad se analiza en este artículo. Lan Wen-chun, toca un tema importante hoy día, ya que mucha gente piensa que, con los avances de la inteligencia artificial (IA) y las nuevas técnicas aplicadas a la traducción, el papel del traductor prácticamente va a desaparecer. Este artículo señala cómo la IA debe ser una ayuda y mejora, pero nunca un sustituto de la inteligencia natural, y por eso el trabajo de un buen traductor siempre seguirá siendo necesario. Huang Yun-ting, repasa los estudios actuales de la llamada aula invertida y cómo en combinación con los análisis del mapa mental puede ser una gran herramienta para la enseñanza de la escritura en español de estudiantes taiwaneses. En los últimos años ha habido un fuerte aumento de

traducciones de novelas y obras del español al chino mandarín y Hsu Tsai-wen hace una selección de las principales traducciones chinas de obras españolas publicadas en Taiwán estudiando los paratextos que hacen los traductores, comentaristas y prologuistas, y la frecuencia en que aparecen dichos paratextos. Es un estudio interesante que nos muestra cómo enfoca el mundo editorial taiwanés la publicación de las traducciones de obras en lengua española. Carlos Wang estudia en su artículo la moderna teoría de que Taiwán fue el foco inicial de la expansión de las culturas austronesias por el Pacífico. Dicha teoría ha ganado ya bastantes defensores y ha cambiado el enfoque de las investigaciones sobre el desarrollo y extensión de estas en todo el Pacífico. Por último, Juan Sanmartín narra y comenta el viaje por España del escritor francés Jean Charles Davillier (1823-1883) y del famoso ilustrador Gustave Doré (1832-1883) entre cuyas obras ilustradas mas notables se encuentran *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, la *Biblia* y la *Divina comedia*.

En el apartado de Tauromaquia Rebeca Fuentes, Óscar Escribano y Carlos Rodríguez-Villa, presentan un artículo en el que manejan tres planos: una introducción al arte marcial japonés o *bushido*, una posible aplicación de los valores de este arte marcial al arte de la tauromaquia y la presentación del torero Antonio Corbacho como el mejor ejemplo que podría acercar el arte de la tauromaquia al arte del bushido. Estos tres planos son un intento de reflexión quizás atrevido, pero que de ninguna manera implican hacer homologables los valores, técnica y ética de ambas artes. Por último, Juan Salazar nos presenta al torero Rubén Sanz al que califica de «un torero más allá de los ruedos».

Como en números anteriores terminamos con tres reseñas de Fernando Carbonell, Ignacio Castro Rey y Andrés Ríos, sobre China, la primera globalización y el Imperio Hispánico, la *anglobalización* y una tauromaquia del futuro.

Esperamos que disfruten del contenido de este número y que el nuevo año chino de la serpiente, en el que esta se cambia de piel y se regenera, podamos dejar atrás nuestra vieja piel y alumbremos nuevas ideas que nos liberen de estructuras caducas que nos impiden ser más libres.

José Ramón Álvarez

Taipéi, 26 de marzo de 2025
Director, Encuentros en Catay

De cómo va avanzando la decadencia de la cultura en Occidente, en estos últimos tramos de tiempo que llevamos de siglo XXI, somos testigos sin tener que señalar demasiados elementos de juicio. Aún así, me parece significativo hacer mención a un trabajo valioso que indaga sobre la debilitamiento de nuestra civilización, aparecido en el último año (2024), que creo es interesante destacar para reflexionar sobre la vida cultural hoy en Europa, en España y en el mundo. Me refiero al escrito de Emmanuel Todd, *La derrota de occidente*. Dos aspectos —principalmente— recorren el análisis que realiza Todd sobre la extenuación vital del mundo occidental, y son la desaparición del concepto de *nación* en los países europeos y en EEUU, y la disolución de la creencias religiosas, es decir, la extinción de la noción de religión en la existencia de las personas que viven en el mundo de progreso de los pueblos occidentales. Estos dos factores según el sociólogo e historiador francés Todd determinan que la pujanza de los países occidentales y de su cultura esté en plena caída libre y que las amenazas que pueden provenir del exterior sean reales, porque los hombres forman grupos y pertenecen *queramos o no* a distintos mundos civilizatorios. Si bien, sin tener que esperar a ninguna llegada de la exterioridad, el nivel de bienestar en Occidente irá en detrimento y el empobrecimiento sobrevendrá; mientras, otros pueblos de otros ámbitos culturales tomarán el relevo de la dirección de los acontecimientos mundiales y serán ellos los que escalen en la vida de bienestar, sustituyendo a occidente. Podríamos pensar que esta sustitución surgiría del área de países de la órbita musulmana, o de Asia, como pueda ser de la cultura emergente de la India, de la consolidación económica de China, e incluso de la restaurada Rusia, motivo de la investigación de Todd en su libro, por su guerra con Ucrania, mal

entendida en Occidente, pues Rusia con Putin ha conseguido recuperar y reforzar su idea de nación fuerte, incluso, con el aval de la religión ortodoxa y de su poder jerárquico.

Un tercer aspecto del análisis de esta singular obra de Todd, que bien podría ser su consecuencia, es el grado de moralidad cero que él indica en la situación actual del mundo occidental y que es fruto del nivel de nihilismo que contamina el existir de las sociedades vigentes y de los hombres contemporáneos. Más los elementos negativos de la globalización, sobre todo la financiera, y la evidencia de la codicia como un componente en el comportamiento de los habitantes de las culturas occidentales. La profundidad de la desorientación en la que se encuentra la vida en Occidente, no sólo es llamativa, sino un suceso objetivo, con el derrumbe de los sistemas educativos, de los estudios humanísticos y técnicos, de la crisis demográfica, de la ausencia de espiritualidad, bajo una dictadura sinuosa de la *anglobalización*, que a todas luces ha llevado a la vida por el lado de la irrealidad económica, afectando al estadio del trabajo y a las relaciones sociales. Muchos de estos últimos signos apuntados parten de mi propio análisis —son de mi cosecha— al concluir la lectura de lo compuesto por Todd; otros, mejor explicados, se encuentran en este número de la revista, en el apartado de las reseñas, firmados por Ignacio Castro Rey. Desde mi modesto entendimiento el mayor valor del libro, aparte de mostrarnos los males que socialmente nos rodean, es que supera en el debate la cansina ley dialéctica de tener que emplear, en todo momento, aquello de izquierda y derecha, a la hora de hablar, un principio de discusión que está cegando la visión de una nueva realidad. Debido esto, a que, acaso, las ideologías, ya manidas, demasiado manejadas en nuestra supervivencia social, se desarrollaron en el siglo XIX —algunas ultimadas en el siglo XX— y han quedado caducas, viejas, agotadas, y no sirven para explicar la vida, tan heterogénea, del presente; pero, lamentablemente,

se siguen utilizando en los foros democráticos, por las gentes, y en el interior de los Parlamentos. Digamos que *La derrota de Occidente*, es una obra que abre las mentes, y por los datos utilizados por su autor en el estudio —demografía, economía, cultura— invierte el sistema de investigación para cualquier otro examen que pueda plantearse, en el futuro, el hecho histórico de la inédita subsistencia social humana.

Otra convicción que podríamos tener sobre el mundo de hoy es la de intuir que estamos ante una posible explicación muy compleja de lo que nos sucede. La civilización aporta sabiduría, pero, también desgaste y cansancio. Después de tanto conocimiento acumulado nos encontramos atrapados en mundos muy pequeños, de los que es muy difícil salir, la familia, los amigos, el lugar donde se habita. La solución —tan necesaria— para abandonar tanta presumible soledad y empequeñecimiento de la vida, como siempre, se encuentra en la frecuentación de la cultura como creación, en la degustación de la producción cultural, en la lectura de libros, en el visionado de películas, en la asistencia a actos de verídica índole o naturaleza, es decir, allí donde el hombre se expresa con evidente libertad. No es fácil saber dónde están esos mundos. Para conocerlos hay que trabajar el plano de la experiencia y de la inteligencia, el buen gusto, que no se localiza en otros derroteros que en la práctica de ese estudio que es esa deleitación de creaciones válidas, como hemos resaltado, y luego el contraste de las mismas con otros conocimientos; y en el diálogo con otras personas que tienen el nivel suficiente de discernimiento y el raciocinio libre para saber dónde está lo más legítimo. Entre tanto marasmo de obras que se producen, no es un criterio fallido guiarse por la alegría de asistir a la reproducción de la belleza, en sí misma; así, de este modo, creo que puedo comentar que un momento de elevación del ánimo —aunque sea efímero, o de corto metraje— ha sido la asistencia a la proyección de la película *Parthenope* (2024) de Paolo Sorrentino. De pronto caí en la floración de la propia

belleza, sin filtros, ni aditamentos —«mira atentamente/las joyas que la mañana te presenta», en versos de José Jiménez Lozano—. La primera parte de la película es ciertamente sublime, fantástica. Posiblemente no todos los espectadores o amantes del cine puede que estén de acuerdo. Pero para mí ha consistido en la asistencia a una experimentación de la beldad, según nos hace recordar lo que hemos podido gozar de las civilizaciones que sustentan la vida de Occidente, la civilización griega y la romana; y por qué no, de lo que también fue la tercera civilización, la hispánica. Lo que vemos en *Parthenope* vendría a ser como el resultado de una sublimidad final de nuestra civilización, porque «los mundos se cansan», y entonces aparece un resplandeciente sentido del tiempo, el de la recreación, el de la memoria, el de lo transitorio, «donde el tiempo y el dolor —y el placer— fluyen juntos».

La propuesta de disfrutar una verdadera obra de arte, es una manera de entender las cuestiones y las cosas, porque la vida tiene un final que no sabemos explicar, y, si existe ausencia del suceso religioso, no nos queda otra alternativa, o es una opción válida. Pareciera como que en un mundo fatigado, como en el que nos encontramos —desde nuestra perspectiva de Occidente— nos interesara saber qué nos pasa, y ello lleva a sondear el camino recorrido por el hombre hasta hoy, donde sería un menester el estudio antropológico, probablemente la fuente de inspiración de *Parthenope*, donde se nos transmite que «la antropología es ver, saber ver; un impulso, un suceso que se produce cuando ya no tenemos nada». Es decir, si la sociedad no es capaz de generar mundos creativos nuevos, entonces el sencillo estudio de la antropología se hace presente y brota un cometido cultural —para la sociedad— de querer conocer por qué hemos llegado a un final de ciclo civilizatorio. ¿Cuántos estudios antropológicos habría que poner en marcha para llegar a una visión completa de lo que el hombre ha realizado, que aparezca como muestra que nos es necesario comprender? No doy a entender

que estos ensayos deban partir desde la universidad, uno de los mundos más agotados de los que hoy perviven, si no desde cualquier ámbito creativo personal, fundamentalmente, porque lo privado, lo íntimo, o lo individual, es lo más independiente que puede existir, no apegado a dictados externos o a intereses de grupo. Sino desde la tarea personal, propia. Un ejemplo de ello, de verdadero rango, es lo conseguido por el cineasta catalán Albert Serra, en *Tardes de soledad* (2024). Hemos dejado testimonio de su significación en el apartado *Tribunas* de la revista. Aún así, no viene mal recordar que la indagación antropológica existente en este film, en este caso, para bien de lo social, no retrata un final de época, sino que es un reflejo de una imprescindible valoración del origen de cualquier mundo creativo humano, porque en todo principio de un acto social se halla la filosofía que da motivo a la vida, más aún, si va de la mano de lo insondable o de lo religioso.

José Campos Cañizares
Madrid, 2 de marzo de 2024
Subdirector, Encuentros en Catay

TRIBUNAS

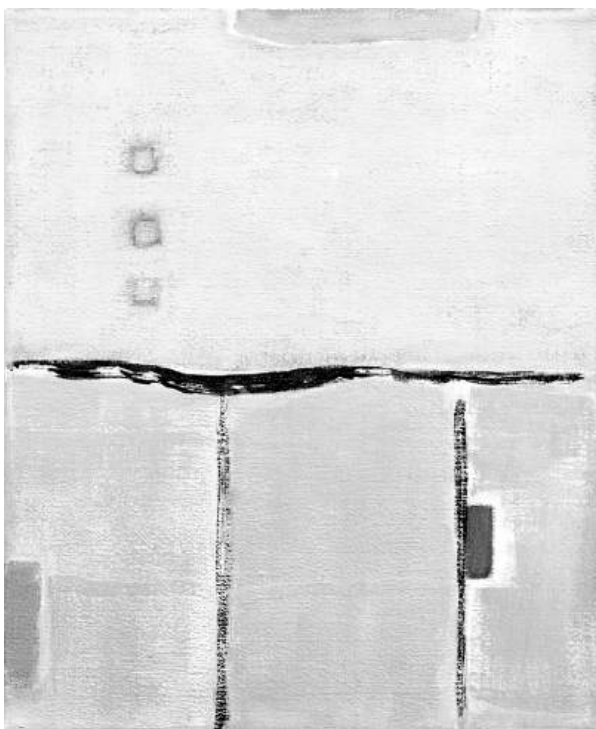


Ilustración 1.- CLARIDAD. Serie PEQUEÑA MÚSICA. Acr/tela, 27x22 cm. 2012. Autora: Pilar Novo.

LOS NUEVOS DEMONIOS (QUE SON LOS VIEJOS)

Iker Izquierdo

Escritor

La gran novela de Dostoievski Los demonios sigue estando de plena actualidad ya que los enemigos contra los que se dirigía no solo no han sido derrotados, sino que han adquirido un poder extraordinario en nuestros días en forma de ONG y fundaciones filantrópicas financiadas por multimillonarios que se dedican a desestabilizar países y llevarlos al caos. La ideología que los mueve no es distinta de la que movía a Bakunin y Nechaev, los autores del Catecismo de un Revolucionario.

Un dicho español señala que el Diablo sabe más por viejo que por el hecho mismo de ser el Príncipe de las Tinieblas, y podríamos decir que los objetivos que se le atribuyen no han cambiado mucho desde los días del Jardín del Edén. Ahora bien, todo se refina con el tiempo, y no creemos que Belcebú haga ascos a nuevas estrategias de manipulación de almas.

A principios de la década de 1870, Fiódor M. Dostoievski publicó por entregas una de sus más célebres novelas, *Los demonios* (también traducida a veces por *Los endemoniados*), uno de cuyos epígrafes cita los evangelios:

Había allí un hato de muchos cerdos que pacían en el monte; y le rogaron que los dejase entrar en ellos; y les dio permiso. Y los demonios, salidos del hombre, entraron en los cerdos; y el hato se precipitó por un despeñadero al lago, y se ahogó. Y los que apacentaban los cerdos, cuando vieron lo

que había acontecido, huyeron, y yendo dieron aviso en la ciudad y por los campos. Y salieron a ver lo que había sucedido; y vinieron a Jesús, y hallaron al hombre de quien habían salido los demonios, sentado a los pies de Jesús, vestido, y en su cabal juicio; y tuvieron miedo. Y los que lo habían visto, les contaron cómo había sido salvado el endemoniado¹.

La idea de la novela le fue sugerida a Dostoievski por un crimen atroz: el asesinato de un estudiante por parte del círculo nihilista de Nechaev, un colaborador de Bakunin y heredero de toda una saga de pensamiento revolucionario que venía desde los años cuarenta del siglo XIX y que había tenido su desarrollo veinte años después con Chernyshevski y Dobroliúbov. Nuestro autor, ya en aquella época totalmente contrario a los revolucionarios occidentalizantes, estallaría en varias ocasiones contra los que habían hecho posible el horror de Nechaev. En carta a su amigo Apolón Máikov, después de evocar el pasaje evangélico, decía:

Exactamente lo mismo sucedió en nuestro país: los demonios salieron del hombre ruso y entraron en una piara de cerdos, es decir, en los Nechaev y los Serno-Solovievich, etcétera. [...] Pues bien, si quieres saberlo, este es en esencia el tema de mi novela. Se titula *Los demonios* y describe cómo los demonios entraron en la piara de cerdos².

Esos demonios no son sino la ideología nihilista que había hecho presa en parte de las clases ociosas rusas en la época de madurez de Dostoievski, con un carácter especialmente destructivo entre los seguidores del anarquista Bakunin. Sin ir más lejos, el terrorismo tal y como lo conocemos hoy fue inventado en esta época en Europa, sobre todo entre los *fenians* irlandeses, pero también entre los nihilistas rusos³. El anarquismo de Bakunin abogaba por la destrucción total de la civiliza-

[1] Fiódor M. Dostoievski, *Los demonios*, Alba Editorial, 2016.

[2] Joseph Frank, *Dostoievski. Un escritor en su tiempo*, Rialp, 2012. pág. 715.

[3] Michael Burleigh, *Sangre y rabia. Una historia cultural del terrorismo*, Taurus, 2013.

ción, de los Estados y de las instituciones heredadas, y para conseguirlo, no se podían escatimar esfuerzos ni se debían anteponer escrúpulos morales y éticos de ningún tipo, ni siquiera ante los propios camaradas. Así se hacía ver en el *Catecismo de un Revolucionario* que el propio Bakunin escribió junto con el asesino Nechaev. Ironías de la historia, cuando Nechaev puso en marcha todas las técnicas amorales señaladas contra el propio Bakunin y su círculo de Suiza, este advirtió en una larga carta⁴ a un amigo en Moscú describiendo las tácticas perversas de Nechaev: chantaje, cizaña, manipulación de sus propios compañeros o de familias a las que destruir y esclavizar para sus propósitos de propagación del terror anarquizante. La hipocresía de Bakunin es manifiesta. Pero lo curioso del caso es que, sin conocer el contenido de esta carta, Dostoievski, simplemente guiándose por el *Catecismo* y por su propio conocimiento de estas ideas, clavó a Nechaev en el personaje del Piotr Verjovenski de la novela.

Los demonios retrata así todo el horror del virus ideológico que enfanga a parte de la *intelligentsia* rusa basado en la destrucción y el caos. No obstante, Dostoievski aún sabía distinguir la ideología del socialismo de las tácticas que utilizaban los revolucionarios. Lo mismo pensaban Marx y Engels, en especial para el caso concreto de Bakunin y Nechaev, a quienes consiguieron echar de la Primera Internacional denunciando su propaganda. Dicen Marx y Engels:

Estos anarquistas destructores de todo, que desean reducir todo a una masa amorfa para sustituir la moral por la anarquía, llevan la inmoralidad burguesa a su último extremo⁵.

[4] Joseph Frank, *Dostoievski. Un escritor en su tiempo*, Rialp, 2012. págs. 738-740

[5] *Ibíd.*, pág. 745.

Y aquí es a donde quería llegar, pues las concomitancias entre Marx y el Dostoievski que salió de la prisión siberiana son sorprendentes e iluminan nuestro presente en marcha.

El tiempo histórico actual es el de las consecuencias del fin de la Guerra Fría en 1991, con la caída de la Unión Soviética y el bloque del Este. Una época de dominio unipolar por parte de los EEUU, pero que lejos de alumbrar un periodo de paz y prosperidad, ha sembrado el caos allá donde ha puesto la bota. Primero fue la desintegración de Yugoslavia, luego la «guerra contra el terrorismo internacional» que abrió el melón para las invasiones de Iraq y Afganistán. Después llegaron las «primaveras árabes» y la guerra interminable en Siria e Iraq. A ello le siguió el golpe de Estado del Euro-Maidán en Ucrania, subsiguiente guerra civil y ahora intervención rusa. Pero entremedias de estos conflictos, tuvimos una Intifada en Palestina, una guerra en el Líbano en 2006, y revoluciones de colores exitosas y fallidas en varios puntos de Asia.

Las llamadas «revoluciones de colores» han seguido el mismo patrón estratégico desde finales de la Guerra Fría, y muchos analistas consideran el incidente de Tiananmen como la primera revolución de colores. Desde entonces, las técnicas se han refinado mucho y los patrones están más claros; tanto es así que los países objetivo de dichas revoluciones han aprendido a combatirlos. Las revoluciones de colores son la consecuencia de la fase de preacondicionamiento de la guerra híbrida que los EEUU libran contra un país objetivo⁶. Dicho país suele ser eslabón de una cadena geopolítica que Washington no controla, y por lo tanto, conviene desestabilizarlo. Esta fase identifica puntos de fricción en la realidad de un Estado: división étnica, diferencias socioeconómicas, etc; las cuales son explotadas por ONG y fundaciones filantrópicas,

[6] Enrique J. Refoyo (coord.), *Aquí nunca amanecerá en paz. Breviario de Geopolítica, Guerras Híbridas, Multipolarismo y Geografía Militar*, Ediciones Fides, 2019, págs. 171-200.

apoyadas por multimillonarios (el más famoso es George Soros), pero sobre todo por la NED (*National Endowment for Democracy*) del gobierno estadounidense y otros gobiernos occidentales. Esto combinado con presiones a dicho gobierno para que no pueda gastar donde debe para cohesionar a su sociedad (sanciones, manipulación de precios internacionales para disminuir los ingresos del fisco, campañas mediáticas, etc.) va creando un caldo de cultivo entre una masa crítica de la población en el que empieza a ver con buenos ojos un cambio de gobierno o un cambio de régimen. Cuando sea oportuno, las ONG junto con las representaciones de gobiernos occidentales darán la orden de iniciar la revolución de colores aprovechando un evento político relevante. En el caso de Ucrania fue la negociación comercial con la Unión Europea; en el caso de Siria la negativa del gobierno de Damasco a formar parte del oleoducto que pasaba por Catar, Arabia e Israel, y preferir el que venía de Irán a través de Iraq. En el caso de Taiwán fue el intento de aprobar en 2014 un acuerdo de bienes y servicios con China continental, y en el caso de Hong Kong en 2019 fue la aprobación de la Ley de Seguridad Nacional. Más ejemplos de rabiosa actualidad. Las protestas que se han venido llevando a cabo en Georgia durante todo el 2024 por la aprobación del gobierno del partido Sueño Georgiano de una ley que obliga a los partidos políticos, medios de comunicación y organizaciones civiles con más de un 20 % de financiación extranjera a registrarse como agente extranjero y publicar sus cuentas; pero también, cuando dicho partido ganó las elecciones generales, la oposición jaleada por embajadores europeos y eurodiputados, recurrió a protestas violentas, y su presidenta Salomé Zourabichvili, en el momento en el que se escribe este artículo, ha anunciado que no dejará el cargo, a pesar de que legalmente ha llegado a su límite. En el caso concreto de Zourabichvili es necesario constatar que no solo es ciudadana francesa, sino que forma parte de su carrera diplomática, y llegó a ser embajadora de Francia en Georgia

entre 2003 y 2005, y mientras servía a otro país, el entonces presidente, Mijaíl Sakhashvili, la nombró ministra de Exteriores de Georgia!

En todos estos ejemplos lo que vemos es el caos civil (Hong Kong, Tailandia, Taiwán, Georgia, Kazajistán, Moldavia) que puede degenerar en guerra (Ucrania, Siria). La estrategia del caos por la que las familias se destruyen, las amistades se pierden y los vínculos sociales se hacen trizas es la misma que la que preconizaban Bakunin y Nechaev. Los cerdos endemoniados de nuestro tiempo no son sino los Soros, los Jimmy Lai, los Maia Sandu, los líderes del euromaidán (Yatseniuk, Klistcko, Turchínov, etc), pero también toda la patulea de políticos occidentales como la repartegalletas Victoria Nuland, el senador fallecido John McCain, el todavía vivo Lindsay Graham, el eurodiputado Guy Verhofstadt o el intelectual francés Bernard-Henry Lèvy. ¿Y acaso no es Pedro Sánchez el equivalente patológico de Nechaev?

En la coyuntura geopolítica actual, la administración norteamericana saliente de Joe Biden [en el momento de escribir este artículo] parece completamente dispuesta a generar un caos aún mayor para impedir que Donald Trump desacople a EEUU del conflicto ucraniano permitiendo ataques en territorio ruso profundo con misiles de largo alcance ATACMS. Desde el fin de la Guerra Fría, el peligro de guerra nuclear generalizada nunca ha estado tan cerca como ahora. El conflicto sirio, congelado desde 2018, ha sido nuevamente activado, y mientras escribo, los terroristas islámicos bautizados como «rebeldes moderados» por la prensa occidental, están atacando la gran ciudad de Aleppo.

Si en los países no alineados con las élites anglosajonas, estas llevan a cabo estrategias de guerra híbrida con el objetivo de generar caos, en sus propias poblaciones llevan a cabo otras estrategias de división y licuefacción social, introduciendo ideas disolventes de las estructuras familiares y comunitarias tradicionales que en el fondo no son sino

desarrollos lógicos del liberalismo. En especial me refiero a todas las teorías sexuales actuales, a la profundización de la precariedad laboral que lleve a una gran masa de población a niveles de subsistencia controlada, con el suficiente potencial como para permitirse «somas» que disfracen su penosa situación (Netflix, pornografía, debates y polémicas sociales que nunca ponen en cuestión el sistema económico-político como la disputa entre los programas de humor «La Revuelta» y «El hormiguero», la izquierda y la derecha, corrupciones veniales, etc.). Las muertes de ancianos en la más absoluta soledad de sus hogares es la mejor prueba de la disolución de los lazos familiares tradicionales fruto de la deshumanización liberal.

Estas patologías son las que hermanan en su diagnóstico a marxistas tradicionales y a tradicionalistas conservadores: entre Marx y Dostoievski en su época. En España, el azote de toda este *zeitgeist* desde el lado tradicionalista es un Juan Manuel de Prada⁷ (que no por casualidad suele citar a Dostoievski), o en el lado comunista con un José Miguel Villarroya. El ensayista hispano-mexicano Adriano Erriguel ha dedicado dos voluminosos libros⁸ a tratar estas concomitancias y a argüir de manera casi irrefutable que la ideología de nuestro tiempo, la del wokismo, no es otra cosa que la consecuencia inevitable del liberalismo y su culto a la individualidad.

Nada mejor que el caos y la destrucción para dejar desamparados a los individuos y que sean aún más esclavos de sus necesidades y más dependientes de los herederos modernos del Gran Inquisidor⁹ dostoievskiano. Por eso, cuando oigo a alguien defender las protestas en

[7] Ver su *Una enmienda a la totalidad*, Homo Legens, 2022.

[8] Adriano Erriguel, *Pensar lo que más les duele*, Homo Legens, 2020; y *Blasfemar en el templo*, Ediciones Monóculo, 2023.

[9] Soy consciente del lado negrolegendario de este pasaje de *Los hermanos Karamázov*, pero aquí no viene a cuento. Lo digo para los que se ponen nerviosos enseguida.

Georgia, en Hong Kong, en el Euro-Maidán, etc., me viene a la cabeza la cita bíblica con la que Dostoievski abría *Los demonios*.

¿Habrá un novelista en nuestro tiempo que entienda lo que está ocurriendo y le ponga el cascabel al gato? Algunos se han acercado bastante, como Michel Houellebecq y Juan Manuel de Prada, pero los demás están cazando mariposas o apacentando cerdos.

EL DESAFÍO DEL ESPAÑOL EN EL CARIBE ANGLÓFONO: OPORTUNIDADES, OBSTÁCULOS Y ESTRATEGIAS EN CONSTRUCCIÓN

David Fernández Vítóres

Universidad de Alcalá

En los últimos años, se ha prestado especial atención al Caribe anglófono como un nicho posible para la expansión del español. Ahí están las declaraciones reiteradas del propio Secretario de Estado para Iberoamérica y el Caribe y el Español en el Mundo según las cuales habría dos razones principales para identificar esta región como prioritaria. La primera es que se trata de un conjunto de quince países que normalmente votan en bloque en Naciones Unidas cada vez que hay una candidatura, por ejemplo, para ser miembro no permanente del Consejo de Seguridad. La segunda es que, al parecer, a estos países les resultaría muy útil para ampliar sus horizontes turísticos y empresariales en la región, dada la alta demanda de este idioma.

Independientemente del grado de solidez de estos motivos, el éxito de una empresa tal requeriría dar respuesta a algunas incógnitas que aún quedan por despejar. La primera tiene que ver con el propio concepto de partida: ¿por qué el Caribe anglófono? ¿Por qué no el Caribe francés o el neerlandés? ¿No merecerían los países francoparlantes o aquellos en los que se habla neerlandés la misma consideración, habida cuenta de que, en el caso del francés, presentan además una afinidad lingüística mayor con el español? ¿Por qué no agruparlos a todos entonces bajo la etiqueta única de *Caribe no hispánico*?

Pero incluso admitiendo el voto en bloque en la ONU de los distintos territorios anglófonos como un criterio de unidad válido, esta última solo haría referencia a su visibilidad internacional, pues la diversidad que presentan en los planos demográfico, social, lingüístico y económico es aún considerable y supone, de hecho, un lastre para el diseño y la puesta en marcha de cualquier estrategia consensuada de promoción del español de cierto alcance. ¡Pasemos revista!

El Caribe anglófono está integrado por un conjunto de 15 países y territorios en los que el inglés es el idioma oficial o predominante. Esto incluye a 10 Estados soberanos —Jamaica, Trinidad y Tobago, Barbados, Bahamas, Granada, Santa Lucía, San Cristóbal y Nieves, Antigua y Barbuda, San Vicente y las Granadinas y Dominica—, y a otros 5 territorios británicos de ultramar —Islas Caimán, Islas Turcas y Caicos, Islas Vírgenes Británicas, Anguila y Montserrat—.

Aunque, en principio, la heterogeneidad política de estos territorios no debería suponer un obstáculo para llegar a un acuerdo en materia lingüística, sus diferencias demográficas sí parecen ser un factor importante: no es lo mismo diseñar estrategias para promocionar el español en una isla como Monserrat, con unos 6.000 habitantes, que hacerlo en Jamaica, la isla más poblada de ese grupo con diferencia, con 2,8 millones. En cualquier caso, estaríamos hablando de un público objetivo bastante reducido, pues la población total combinada del Caribe anglófono apenas llega a los 6 millones de personas, dato que en sí mismo rebaja considerablemente las expectativas de impacto de una hipotética estrategia en esta zona del planeta.

Otro freno importante para el desarrollo de cualquier política en este sentido es la diferencia entre las rentas per cápita entre los distintos países, pues condiciona en gran medida las preferencias y necesidades de cada uno de ellos en materia educativa. El PIB per cápita de Jamaica, por ejemplo, rondaba en 2021 los 5.500 dólares, mientras que el de las

Islas Caimán superaba los 65.000. A ello hay que añadir las fuertes diferencias en lo que a sus fuentes de riqueza se refiere: turismo, agricultura y minería en el primero y servicios financieros en el segundo. De hecho, estos últimos han moldeado, siquiera formalmente, el perfil sociodemográfico de algunos de estos territorios. En Barbados o las islas Caimán, la escasa población autóctona, inicialmente pobre, se ha visto sustancialmente incrementada por otra extranjera y rica atraída por las ventajas que para el establecimiento de sus empresas ofrecía su condición de paraísos fiscales. A las diferencias económicas entre los distintos estados habría que sumar también las que se producen dentro de estos. Aunque casi todos los países que integran el Caribe anglófono están clasificados como de ingresos medios, esta situación enmascara los importantes desafíos sociales y económicos que aún enfrentan en materia de igualdad y de pobreza intergeneracional.

Todos estos problemas conviene enmarcarlos además en un contexto no menos importante para el asunto que nos atañe: la situación lingüística peculiar que caracteriza a muchos de estos territorios. Aunque en la mayoría de ellos el inglés es la lengua generalmente utilizada en la educación, los medios de comunicación y la administración pública, en muchos subsiste aún una situación de diglosia o bilingüismo. Los criollos jamaicano, trinitense o caimanés son buena muestra de ello. Cuando hablamos de introducir el español en estos territorios, por tanto, no estamos hablando de añadir una segunda lengua, sino más bien una tercera. Por otra parte, el español tendría que abrirse camino ante un competidor de envergadura: el inglés. ¿Por qué habría de aprender español un jamaicano o un triniteño cuando su lengua oficial y, en muchos casos, principal ya es la lengua franca mundial? Conocida es la desidia hacia el aprendizaje de segundas lenguas que se observa en los principales países anglófonos, como EE. UU., Reino Unido o Australia. ¿Por qué esta habría de ser menor en el Caribe? Ni la estructura de los

sistemas educativos de estos territorios ni su dotación presupuestaria invitan a pensar en un esfuerzo mayor por su parte hacia el aprendizaje del español. De hecho, aunque esta región lleva ya casi una década en el punto de mira como objetivo estratégico para la difusión del español, la atención institucional que ha recibido el español en estos territorios ha sido tan tibia como la del propio mar que los une.

El único país de la región que ha mostrado un interés explícito por implantar el español en su sistema educativo ha sido hasta el momento Trinidad y Tobago. Situada cerca de la costa de Venezuela, esta pequeña nación insular es geográficamente sudamericana, pero culturalmente caribeña. A pesar de la colonización por diversas potencias europeas, los años de dominio británico y la consiguiente implantación del inglés como lengua oficial han hecho que la rica herencia étnica y cultural del país no se vea actualmente reflejada en una diversidad lingüística equivalente. Dada la posición natural del país como puente entre el mundo de habla inglesa caribeño y el de habla hispana, el gobierno trinitense lanzó en 2005 la iniciativa denominada «El Español como el Primer Idioma Extranjero» (SAFFL, por sus siglas en inglés), con la intención de fortalecer sus vínculos comerciales con América Latina mediante el aumento del uso de esta lengua en el sistema educativo, la administración pública y la sociedad en general.

Casi 18 años después de su puesta en marcha, puede decirse que el éxito de esta iniciativa ha sido limitado, incluso ha llegado a til darse de poco realista. De hecho, después del intento fallido del país de albergar la sede del Área de Libre Comercio de las Américas, SAFFL fue perdiendo fuelle y desplazando su enfoque económico inicial hacia el educativo, como muestra el cambio de su ubicación original en el Ministerio de Comercio e Industria al de Educación. A su consolidación tampoco ayudó la crisis financiera internacional de 2008, que

afectó en gran medida a Trinidad y Tobago, con una significativa contracción de la inversión extranjera directa provocada por la abrupta caída en el precio de los hidrocarburos. Este deterioro de la economía nacional e internacional también se reflejó en una mayor inestabilidad económica en la vecina Venezuela, donde la situación aún continúa siendo preocupante.

Independientemente del éxito o fracaso de esta medida, es preciso reconocer que esta no es el resultado de una política pública diseñada desde un país del área hispánica, sino que ha salido del propio gobierno insular. Venezuela, quizás el país más beneficiado por la aplicación de esta medida, no parece estar en su mejor momento para lanzar políticas de este tipo fuera de sus fronteras. En este sentido, bien está que, desde España, se intente animar y vehicular esta demanda del español, como muestra la visita en 2009 del Monarca español. Pero de ahí a pensar que esta medida es el resultado de una acción diplomática hay un abismo que es difícil salvar.

Por otra parte, es probable que en la actualidad la inmigración tenga una repercusión mayor en la difusión del español en Trinidad y Tobago que cualquier tipo de iniciativa institucional. Situado a unas ocho millas náuticas al este de Venezuela, este país caribeño ha sido el más afectado en términos numéricos por la migración procedente de este país. Con una población de 1,3 millones, alberga hoy día a unos 40.000 venezolanos, el mayor número de estos migrantes en la región. Se trata, además, del primer país caribeño en otorgar reconocimiento legal a los ciudadanos venezolanos que huyen de las terribles circunstancias económicas, sociales y políticas de su país, como se desprende de la regularización masiva llevada a cabo en 2019.

Puede decirse, en definitiva, que el interés institucional por el Caribe anglófono es más una declaración de intenciones que un planteamiento estratégico propiamente dicho.

Cierto es que el español se abre camino en esta área geográfica al abrigo de organizaciones regionales como Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños, la Secretaría General Iberoamericana o incluso Petrocaribe, pero de ahí a pensar que puede existir cierta unidad estratégica en el mundo hispánico en lo que a la promoción del español se refiere parece algo descabellado. La acción individual de los países de habla hispana también resulta compleja, pues el alcance de cualquier propuesta se ve dificultado por cuestiones evidentes, como el tamaño de los distintos estados que integran este espacio, su carácter insular o sus diferencias sociales, económicas y lingüísticas.

LA ACTUALIDAD DE UNA LECTURA DE DON QUIJOTE DE LA MANCHA

José Carlos de Torres

Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Correspondiente de la Real Academia de la Historia y del IEG

«Señor, una golondrina sola no hace un verano»

(Don Quijote al caminante, I, XIII)

En el capítulo titulado «Donde se comenta la aventura del pastor enamorado con otros en verdad graciosos sucesos» (II, XIX) se leen las siguientes líneas:

[...] Yo, señores, por mis pecados, he estudiado Cánones en Salamanca, y pícome algún tanto de decir mi razón con palabras claras, llanas y significantes (pp. 234-235).

Se interpreta que Cervantes tuvo conocimiento de los estudios gramaticales expuestos en sus obras por Antonio Nebrija, Juan de Valdés y fray Luis de León. Tal párrafo citado lo testimonian los especialistas como un *arte*, palabra que procede del griego τέχνη en el sentido de carácter físico o intelectual¹.

Es el caso que al pintor Francisco de Goya (1746-1828) le consultó en el año 1792 la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando,

[1] Remito al lector al discurso leído el día 24 de febrero del año 2008 en la Real Academia Española por el catedrático D. Salvador Gutiérrez Ordóñez en su entrada en dicha Real Academia, y contestación del Exmo. Sr. D. Ignacio Bosque Muñoz.

a la que pertenecía, su opinión sobre la enseñanza de la pintura, y el maestro afirmó que:

[...] no hay reglas en la pintura, y que la opresión, u obligación servil de hacer estudiar o seguir a todos por un mismo camino, es un grande impedimento a los jóvenes que profesan este *arte* tan difícil.

En palabras de Goya, la pintura es un *arte*, y al mismo tiempo declara que no hay *reglas* en la pintura para su enseñanza. A continuación explico por qué esta comparación del *Quijote* con el pintor Goya, el arte de escribir con el arte de la pintura.

La primavera última fui con mi mujer a una exposición titulada «El despertar de la conciencia» en la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando (se celebró del 22 de marzo al 2 de junio, de 2024). Se trató de ofrecer al público, por primera vez, las láminas grabadas por Goya, limpias y en su estado original, junto a la estampación de cada una con su grabado de época. Igualmente se mostraron varios cuadros conservados en la Academia del pintor con escenas singulares, por ejemplo: «Casa de locos», «Hospital de apestados», «El entierro de la sardina», los tres creados entre 1808 y 1812, y se recordaba asimismo el ciclo de las llamadas «Pinturas Negras» de entre 1820 y 1823, creadas en la Quinta del Sordo donde él vivió, actualmente en el Museo del Prado. El programa aclara que:

Goya pintaba al margen de los sistemas de representación existentes, procediendo así a una reinención de la pintura.

En la exposición goyesca había una lámina, la 26, en la sala 1, concretamente en el sector así denominado², motivo de mi comentario.

[2] La exposición se celebró en dos salas, divididas en cuatro apartados: [1.- El pintor, la norma y la clientela. 2.- El despertar de la conciencia. 3.- Una pintura al margen del estilo. 4.- La expresividad de la razón]. Todo lo expuesto propiedad de la Real Academia citada. La edición citada de *Don Quijote de La Mancha* es la de la

La citada lámina representa a un hombre fuerte dando una paliza a un muchacho dolorido y con los pantalones bajados sin ninguna explicación en la lámina.

En el libro *Don Quijote de La Mancha* (I, IV) se lee:

No había andado mucho, cuando le pareció que a su diestra mano, de la espesura de un bosque que allí estaba, salían unas voces delicadas, como de persona que se quejaba, y apenas las hubo oído, cuando dijo:

—Gracias doy al cielo por la merced que me hace, pues tan presto me pone ocasiones delante donde yo pueda cumplir con lo que debo a mi profesión, y donde pueda coger el fruto de mis buenos deseos. Estas voces, sin duda, son de algún menesteroso, o menesterosa, que ha menester mi favor y ayuda.

Ruego al lector que lea lo que sigue en el texto (I, IV, pp. 87-95), ya que, tiempo después, el Caballero de la Triste Figura vuelve a encontrarse con Andrés (II, XXXI) y la escena descrita en los coloquios de Don Quijote, Andresillo y Sancho pone de manifiesto la ironía y burla del escritor Cervantes respecto a lo narrado (pp. 479-483).

Como lingüista deseo concluir que Miguel de Cervantes culmina en la literatura castellana el diálogo en la narración y abre el denominado Siglo de Oro. Según mis lecturas y estudios, el reflejo de cómo se puedo hablar en la época aparece expresado por personajes en la singular obra clásica *Arcipreste de Talavera* «[...] dondequier que fuere levado [...]» de Alfonso Martínez de Toledo, y ya la literatura en castellano la va desarrollando: Cervantes lo culmina y crea la novela moderna. Este pasaje del *Corbacho* recordará al lector tan divertidísima obra medieval:

Biblioteca Didáctica Anaya, con introducción, notas, comentarios y apéndice de Ángel Basanta, en dos tomos. La edición citada del *Arcipreste de Talavera* es la de Clásicos Castalia, nº 4, cuyo autor es J. González Muela. Al tener en mi biblioteca la de Mario Penna en Rosenberg & Sellier, Torino, s. a., pero adquirida en otoño de 1960 y posiblemente editada en 1951, magnífica, he comprobado los dos textos.

[...] Di, ¿quántas vezes preguntado te fue: «Dy, amigo, qué mujer es Fulana», e tú respondiste: «Es una mala e falsa mujer, malvada de su cuerpo; quien non la quiere non la ha; parlera, enbriaga, mentirosa, suzia, vellaca, e mucho vil» (Capítulo XXVII. Del octavo mandamiento, p. 98.³

En cuanto al título de esta reflexión mía «La actualidad de una lectura de *Don quijote de la Mancha*» se debe a mi sorpresa al encontrarme un tema, tan corriente en el pasado, una paliza, sin que el artista aragonés pensase en la obra literaria que debía conocer.

[3] Recomiendo al lector que relea el capítulo I de la segunda parte, donde me resulta divertidísimo y original el tema del huevo: «[...] ¡Puta, fija de puta!» hasta «¡Ay, huevo! ¡Ay, qué gallo e qué gallina salieran de vos!».

ALBERT SERRA Y SU INTROSPECCIÓN EN EL MUNDO DE LOS TOROS¹

José Campos Cañizares

Universidad Wenzao, Kaohsiung, Taiwán

Tertulia Internacional de Juegos y Ritos Táuricos

A los amantes al arte taurino nos ha caído un milagro encima llamado Albert Serra. Su pasión por el cine —y su conocimiento— convierten su reflexión sobre la tauromaquia, *Tardes de soledad*, en un hito clave en estos tiempos tan anodinos que nos tocan vivir. Los aficionados a los toros somos conscientes, y es una evidencia, que para sobrellevar la vida tenemos los toros, por eso sólo pensamos en ello y le dedicamos toda nuestra energía vital, es decir, todo el tiempo, el libre y el alimenticio, e incluso aquél que nos pone contra las cuerdas ante la familia, los amigos y la sociedad, porque nadie nos entiende y se nos censura: es un camino en el que se pierden amigos, familia y notabilidad en el trabajo. ¿Qué chaladura es esa de los toros? ¿Por qué ir tanto a los toros, y dedicarle todo el metraje de la vida como hacemos año tras año? Aquellos que estamos enamorados de la fiesta taurina lo intuimos y de incógnito lo sabemos —y nos lo trae *Tardes de soledad*, a la altura 2024— que no estamos equivocados sino que vivimos más, mejor, y de verdad, viendo toros y meditando sobre ello. Pues buscamos en este atavismo, que enfrenta al humano con el toro bravo en los redondeles de los cosos

[1] Artículo publicado en el blog, *Salmonetes ya no nos quedan*, el 16 de diciembre de 2024. El pase de la película *Tardes de soledad* del cineasta Albert Serra, en la Filmoteca Española, se realizó el 14 de diciembre en la sesión de las 20,00 h.

taurinos, las respuestas a los enigmas de la existencia humana y a la natural, debido a que la temática de la vida y la muerte se encuentra en la corrida de toros como una representación real y «continuada».

Me viene a la memoria la valiosa aportación a la investigación histórica y antropológica, en lo referente con los orígenes y las claves en la evolución del hecho taurino, de la obra de Ángel Álvarez de Miranda, *Ritos y juegos del toro* (1962). Para aquellos que quieran indagar en la mítica y en la simbología de lo relacionado con ese trato misterioso entre el hombre y el toro, convertido en fiesta social y espectáculo, sólo tienen que empezar con leer éste estudio citado. Pues bien, para quienes quieran ilustrarse sobre el componente ético y épico de la fiesta taurina a día de hoy, puede acudir a las pantallas de los cines —cuando se estrene a comienzos de 2025— a ver esta musculosa película titulada *Tardes de soledad*, de Albert Serra. Ayer se pudo ver la cinta en la Filmoteca Española, en el cine Doré, y escuchar en un coloquio final —hablar sobre la película— a su director Albert Serra. (No es el momento de hablar de los caprichos ideológicos de esta institución que la están convirtiendo en un detritus como servicio público —por no serlo— en el ámbito del cinematógrafo). En dicha charla final mencionada Serra comentó que a la hora de montar la película disponían de 740 horas filmadas, lo que les ha llevado a todo su equipo de filmación y montaje a tener que estar durante nueve meses trabajando sin descanso —sin días libres— para llegar a ensamblar la cinta que se ha quedado en una duración final de 125 minutos. Tal tiempo dedicado a la realización de este documental avala la valía de su logro con un resultado de enorme valor filmico y antropológico. En primer término deberíamos destacar la sobriedad con la que está pensada y lograda la película, todo discurre dentro de un tono real, objetivo y sustantivo. Serra lo definió en el coloquio con el término «conceptual». Efectivamente, es un estudio del mundo de los toros que va al concepto, al núcleo, que no es otro, según se podría

deducir, que al de los autores del suceso taurico, que son, el toro bravo y el torero, los toreros.

En lo referente al incuestionable protagonista de la fiesta taurina, el toro, el tratamiento es de una enorme dignidad. Aquí, en *Tardes de soledad*, el toro —tótem— es un personaje —sin entrar en ninguna tontería sobre el mundo animal— que emociona, que aparece en toda su dimensión, honorable, vendiendo cara su vida porque en ello justifica su existencia, y llegando a una muerte pausada, lenta, emotiva, tranquila, que se convierte en un hecho natural; algo que los aficionados a los toros conocen porque lo han visto tarde tras tarde, en miles de ocasiones y es un suceso que les conecta con los misterios del existir. La vida del toro es lucha —como la de los humanos, la de aquellos que no tienen privilegios— y su muerte es un ocaso que se funde con la naturaleza en instantes al unísono con lo que encierra el paso del crono, el transcurrir del tiempo natural que a todos nos va resaltando —cuando estamos vivos— y fundiendo en la escena de la realidad cuando entramos en la muerte. El ejemplo de ver al toro morir en *Tardes de soledad*, es una lección de filosofía, de entendimiento, de sentimiento de lo que es la vida, sin tapujos, sin aditamentos, sin interpretaciones. Deja con la boca abierta al que nunca se lo había planteado, y corrobora —en su afición— por «sentirse» en esa emoción de lo íntimo a quien conoce el quid de la tauromaquia. Allí donde películas con bastante ápice de antitaurinas —con crítica ideológica al hecho taurino— dejaron al toro bravo según acababan esas cintas, en el arrastre del animal tras morir (citemos *Los golfos* de Carlos Saura, 1960, o *El momento de la verdad* de Francesco Rosi, 1965), en ese enfoque final del toro entrando por la puerta del desolladero de las plazas de toros, precisamente, ahí, es donde Albert Serra retoma un punto esencial de la muerte del toro, pero para dignificarlo y explicarlo, para darlo a conocer y exponer que ello conlleva grandeza, naturalidad y no pena.

El segundo protagonista es el torero, el matador de toros, que en la película está interpretado por Andrés Roca Rey, pero no sólo por él, si no por toda su cuadrilla, sus hombres, los que le rodean, los que le animan, los que le ayudan, los que se entregan sin condicionamientos por defenderle y permitirle que pueda ejercer con la mayor de las garantías esa función sacerdotal que es una misión en la vida, la de ser matador de toros. No es una profesión, es un ejercicio ético, atávico, trágico, religioso, trascendental. Albert Serra filma esta misión —vocación— de un hombre que elige ser matador de toros y lo relaciona de manera imbricada con la verdadera vida, aquella que ya nos quiso explicar y relatar Ernest Hemingway en *Fiesta* (1926). Decía Hemingway que la única persona (o una de las pocas) que vive una vida verdadera es el matador de toros. En la novela del autor norteamericano, este papel está representado por Pedro Romero, un matador mítico. En la película de Albert Serra es Roca Rey, un torero que se introduce en su rol de artífice de un ritual ancestral, un sacerdote que sacrifica al toro, ante quien expone su propia vida y a quien administra la muerte —algo más que un sacramento— porque la existencia le otorga ese derecho. El toro también tiene el derecho de matarlo a él, de matar al sacerdote, al hombre. En la escena de la corrida de Santander se nos muestra con toda la crudeza esta singularidad, pues aquél toro pudo matar a Roca Rey, pero le perdona, y así lo entiende el torero, al decir según arrastran al toro: «me has perdonado la vida». Esta certeza convierten al torero peruano en un hombre de verdadera entereza. Una prueba que sólo pasa en la vida quien ejerce la profesión de matador de toros. En estos últimos años me he preguntado sobre el misterio que lleva a muchos jóvenes a intentar ser matadores de toros, un sueño que muy pocos logran, pues hablamos de una de las actividades más complicadas y difíciles que existen en el devenir de lo humano. Tal vez, sea este deseo de querer llegar a sentir, de tener ánimo para superar ese examen que los

hados reservan a los matadores de toros, el de llegar a saber —porque en algún momento de su trayectoria esta prueba aparecerá— si como hombres pueden estar a la altura de lo que Dios, tal vez, pueda exigir a los humanos, y que, posiblemente, no sea otra cuestión vital que la de llegar a ser dignos en nuestra condición de criaturas.

ORIENTE Y OCCIDENTE

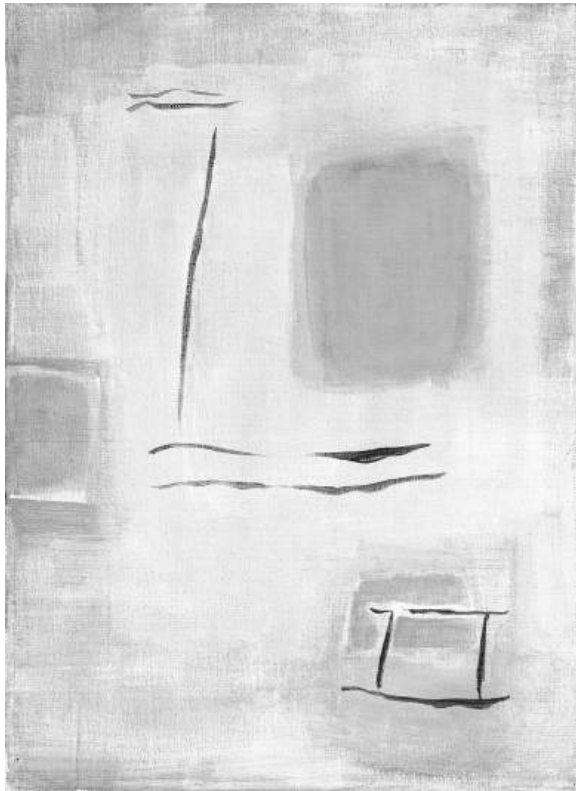


Ilustración 2.- LUZ NATURAL. Serie PEQUEÑA MÚSICA, acr./tela, 33x24 cm., 2019. Autora: Pilar Novo.

LA IMAGINARIA «REGIÓN DE LOS PAPAGAYOS» (*PSITTACORUM REGIO*) EN LA ANTÁRTIDA: SU INTRODUCCIÓN EN CHINA POR MATTEO RICCI

Albert Koenig

*Departamento de Ingeniería Civil
Universidad de Hong Kong*

RESUMEN

Poco después del viaje de Colón en 1492, el loro rojo se convirtió en un símbolo del continente americano. Esto se reforzó después de que el navegante portugués Pedro Álvarez Cabral llegara a la costa brasileña en 1498 y los nativos le regalaran guacamayos rojos. En los primeros mapas del mundo, Brasil se llamaba *Terra papagalli* (tierra de loros), pero debido a una lectura errónea de los informes de viajes y una peculiaridad de la historia, los cartógrafos de los Países Bajos trasladaron la tierra de los loros a *Magallanica* (ahora Antártida)¹. *Magallanica* recibió el nombre de Fernando de Magallanes, quien había iniciado el primer viaje alrededor del mundo y había encontrado una tierra descono-

cida al sur del estrecho de Magallanes que los geógrafos equipararon con la *Terra incognita* o *Terra Australis* postulada por Aristóteles y mostrada en el mapamundi de Ptolomeo. En este artículo presentamos los diversos mapas en que figura esta región de los papagayos *Psittacorum regio*. Cuando el misionero jesuita italiano Matteo Ricci (1552-1610) hizo su primer mapamundi chino en 1584 en Zhaoqing y más tarde en 1602 el famoso mapa a gran escala en Pekín, presumiblemente utilizó como modelos los mapas de Ortelius y Mercator. De ese modo, sin saberlo, introdujo la existencia de la región de los loros en China al utilizar el nombre chino *yinggedi* 鸚哥地, donde *yingge* 鸚哥 significa loro y *di* 地 significa tierra. En este artículo se presenta una visión general de este tema así como una breve presentación de los mapas de Ricci.

[1] Para ver detalles del continente antártico y su relación con la *Psittacorum regio* ver Wieser (1881), McClymont (1880), Richardson (2006), etc.

El llamado Globo Dorado de París o Globo De Bure (diámetro de 23 cm), realizado en 1527 por un cartógrafo desconocido, muestra por primera vez la entrada *Psitacorum terra* (= tierra de loros) en la costa de Magallanes al sur del Cabo de Buena Esperanza (Anon. s.f.). En el mapa de 1538 de Gerardus Mercator (1512-1594) y en su globo terrestre de 1541, se introduce por primera vez el término *Psitacorum regio* acompañado de la siguiente descripción: *Psitacorum regio a Lusitanis anno 1500 ad milia passuum bis mille pretervectis sic appellata, quod psitacos alat inaudite magnitudinis, ut qui ternos cubitos aequent longitudine* [Región de los Loros llamada así por los portugueses, cuando en el año 1500 bordearon (la costa de esa tierra) por dos mil millas, y vieron el tamaño increíblemente grande de las alas de esos loros, de hasta cuatro codos de largo (ca. 1,35 m)]². Los primeros mapamundis de Mercator de 1569 y de Abraham Ortelius (1527-1598) de 1570 también mostraban la tierra de los loros en el continente de Magallanes bajo el nombre latino de *Psit(t)acorum regio*. Posteriormente se incluyó en numerosos mapamundis europeos (naturalmente solo en aquellos que incluían el continente de Magallanes) hasta finales del siglo XVIII, utilizando los mismos títulos o títulos similares. En un estudio exhaustivo de los primeros mapas del mundo impresos entre 1472 y 1700, Shirley (1993) enumeró 450 mapas, de los cuales se encontró que 58 tenían una entrada de *Psittacorum regio*, principalmente entre 1550 y 1700. Este artículo examinará en particular (i) si *Psittacorum regio* aparece y con qué frecuencia en los mapas del mundo (= mapamundis) hechos en los reinos ibéricos de España y Portugal, y (ii) la introducción de *Psittacorum regio* en China por el misionero jesuita Matteo Ricci (1552-1610) y sus consecuencias.

[2] No se encontraron loros de tal tamaño por ninguna parte. Quizás la referencia trata de pingüinos.

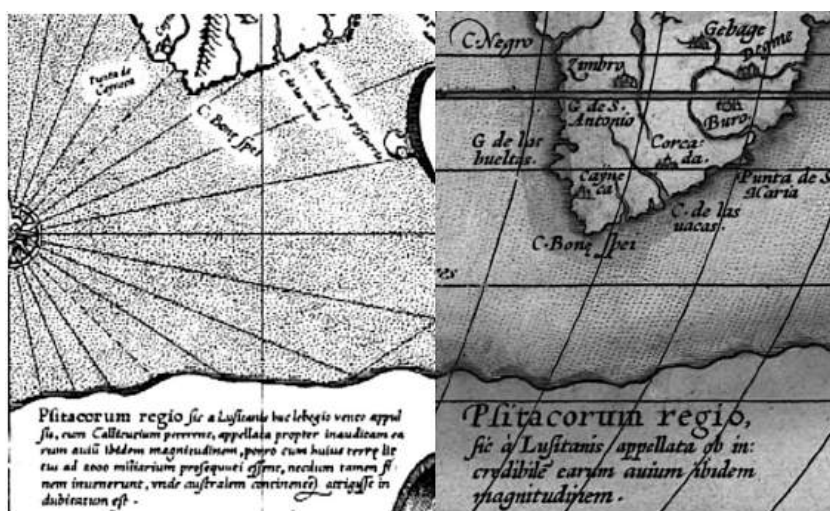


Fig. 1.- Mapamundis de Mercator y Ortelius con *Psittacorum regio*, detalles.

Fuentes: izquierda: 1569 mapamundi *Nova et Aucta Orbis Terrae Descriptio* de Gerardus Mercator, Basel³; derecha: 1570 mapamundi *Typus Orbis Terrarum* in atlas de Abraham Ortelius⁴.

1. LOS PAÍSES IBÉRICOS: ESPAÑA Y PORTUGAL

Como España y Portugal fueron las primeras naciones navegantes que descubrieron nuevas tierras y continentes fuera de Europa, sus cartógrafos también fueron los primeros en producir mapas que incorporaban los nuevos descubrimientos. Estos mapas se dibujaban a mano y, por lo general, se mantenían en secreto por razones de ventaja competitiva para evitar que otras naciones encontraran el camino. A continuación se ofrece un breve resumen de los primeros mapas mundiales importantes de España y Portugal:

[3] <https://en.wikipedia.org>

[4] <https://en.wikipedia.org>

(i) Mapas manuscritos sin el continente sur.

1502 mapa mundial de Cantino; 1506 *Mapa mundial* de Caverio; 1529 *Planisferio* de Diogo Ribeiro (?-1533) en el Padrón Real; 1551 *Planisferio* de Sancho Gutiérrez (1516-1580) en el Padrón General; 1554 *Mapa-mundi* de Lopo Homem (c1497-c1572); 1558 *Mapamundi* de Diogo Homem (1521-1576, hijo de Lopo Homem) en *Queen-Mary-Atlas*; 1561 Pedro de Medina (1493-1567) en *Suma de Cosmographia* (inédito); 1571 Fernão Vaz Dourado (1520-1580) del Estado da India en su *Universal Atlas* (Goa); 1572 *Mapamundi* de Benito Arias llamado Montano (1527-1598) (tipo doble hemisferio); 1573 *Planisferio* de Domingos Teixeira; 1583 *Mapamundi* de Sebastião Lopes (fl. 1558-1583); 1601 mapa *Description de las Yndias Orientales* de Juan López de Velasco (c1534-1598); 1605 Antonio de Herrera y Tordesillas (1549-1626) copia del mapa de López de Velasco; 1606 *Mapamundi* del cosmógrafo mayor Andrés García des Céspedes (1560-1611).

**(ii) Mapas mamuscritos con el continente Sur, pero
sin *Psittacorun regio*.**

1623 Mapa de *Planisferio mundial* de Antonio Sanches y 1630 mapa *Taboas Geraes de Toda a Navegação* de João Teixeira Albernaz (1595-1662, hijo de Luis Teixeira y sobrino de Domingos Teixeira) muestra solamente la línea costera del continente Sur.

(iii) Mapa manuscrito con el continente Sur y con la *Psittacorum regio*.
Existe solamente un mapa manuscrito, realizado en estilo tradicional por los famosos cartógrafos de la corte portuguesa João Baptista Lavanha (c.1550-1624) y Luís Teixeira (siglo XVI). Está datado entre 1597 y 1612, siguiendo el modelo de Ortelius y muestra la misma descripción latina de la tierra de los loros⁵.

[5] Cortesao y Mota (1960), vol. 4, Pl. 426.

(iv) Mapa impreso sin continente Sur.

1544 *Carta Cosmographica, con los nombres, propiedad, y virtud de los vientos* de Pedro Apiano (1495-1552).

(v) Mapa impreso con el continente Sur pero sin *Psittacorum regio*.

1556 Jerónimo Girava (?-1556), mapamundi titulado *Typo de la carta cosmographica de Gaspar Vopellio Medeburgense* = versión simplificada del 1545 Mapamundi de Caspar Vopel (1511-1561) con la inscripción traducida *Tierra meridional descubierta en el año de 1499 pero no se sabe ahun por entero la que sea* [ahun es antiguo aún].

(vi) Mapas impresos con el continente sur y con *Psittacorum regio*.

En España sólo dos mapamundis exhiben una entrada de la tierra de los loros: (i) el mapamundi *Tipus orbis terrarum* de 1603 de Hernando Solis, basado en el mapa de Ortelius de 1570 en el que la descripción latina de Ortelius se traduce al español como *Region de los papagaios llamada ansi de los Portugueses por la increíble grandeca dellos* (Shirley 1993: Pl. 192). Es uno de los primeros mapamundis impresos en la Península Ibérica. (ii) Un mapamundi de doble hemisferio que apareció en 1639 en la edición comentada del famoso poema épico *Os Lusíadas*, publicado originalmente en portugués por Luis Vaz de Camoens en 1572⁶. Muestra la entrada *Región de los Papagayos* en el lugar habitual. En el propio Portugal, cuyos navegantes supuestamente descubrieron la tierra de los loros en *Magallanica*, no se ha impreso ningún mapamundi conocido que represente la región de *Psittacorum regio*. Sin embargo, sí se conoce un mapamundi anterior que apareció en la obra monumental *Historiarum Indiarum* (1589) del famoso jesuita italiano Giovan Pietro Maffei (c. 1533-1603)⁷ y que debe contarse para Portugal. Se trata de una copia

[6] Camoens (1639), vol. 2, p. 520-521

[7] Sobre Maffei ver: <https://www.tresccani.it/enciclopedia>

del mapa de Ortelius de 1570 que muestra la misma descripción de la tierra de los loros. La obra de Maffei fue compuesta entre 1579 y 1584 en Lisboa a petición del cardenal Enrique de Portugal (1512-1580) con el fin de proporcionar un relato sistemático de los descubrimientos y trabajo misionero portugueses en China, Japón, India, las Indias Orientales, Persia, Brasil y otras partes de América. Francese (2019) ha elogiado esta obra como una obra maestra olvidada de la prosa latina y señala que el Libro VI trata específicamente de China y presenta la primera descripción del té por parte de un autor europeo.

Cabe señalar que los mapas se imprimieron en una etapa relativamente tardía, generalmente copiados de mapas publicados previamente en los Países Bajos. En total, solo se encontraron cuatro mapas con una entrada de *Psittacorum regio*, un mapa manuscrito portugués de 1597-1612, un mapa impreso relacionado con Portugal de 1589 y dos mapas impresos españoles de 1603 y 1639, respectivamente. Esto se compara con las 48 entradas de *Psittacorum regio* encontradas por Shirley (1993) en Europa hasta 1650.



Fig. 2.- 1589 Mapamundi *Indiarum Orientalium Occidentaliumque Descriptio* de Giovanni Pietro Maffei, S.J.⁸

[8] <https://www.raremaps.com/>

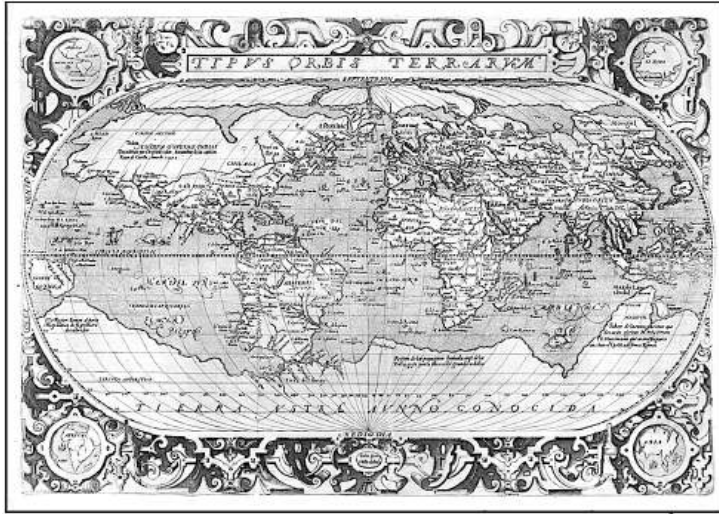


Fig. 3.- 1603 Mapamundi *Tipus orbis terrarum* de Hernando Solís⁹.
Fuente: Botero (1603).

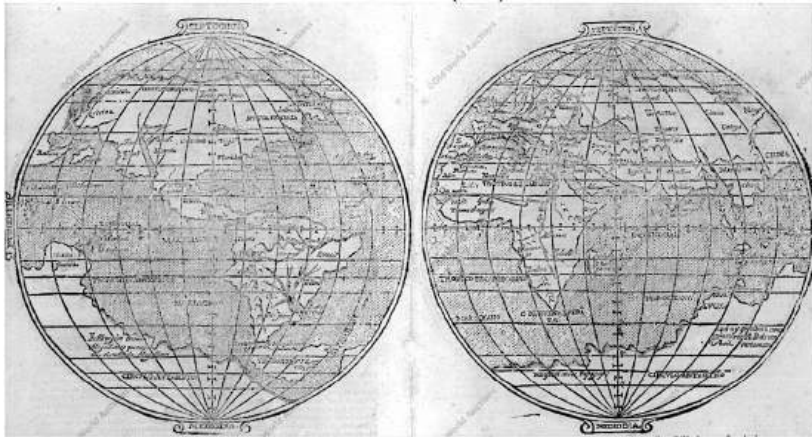


Fig. 4.- 1639 Mapamundi del tipo doble hemisfério en Luis de Camoens,
mostrando *Region de los Papayos* en el hemisfério oriental
(Shirley 1993, Pl. 264).

Fuente: Camoens, Luis de (1639), vol. 2, p. 520-521;
<https://purl.pt/23676>.

[9] <https://de.m.wikipedia.org/> <https://www.raremaps.com/>

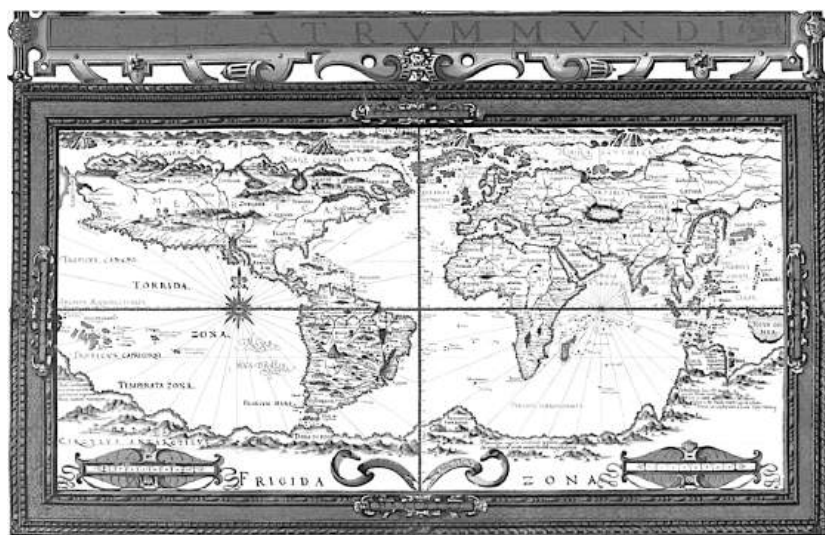


Fig. 5.- 1597-1612 Mapamundi de Juan Baptista Lavanha y Luis Teixeira.
Fuente: Atlas Cosmographia: Theatrum Mundi. Juan Baptista Lavanha et Luis Teixeira. MS. Biblioteca reale de Turin (Cortêsão y Mota 1960).

El imaginario *Psittacorum regio* dejó su huella también en la poesía (Correard 2018), como en el Canto La hermosura Angélica de Lope de Vega (1562-1635). Jameson (1937) conjetura que Lope se inspiró en el mapa de Ortelius de 1570 debido a la extraña similitud del barco que es impulsado por una tormenta hacia la costa de la tierra de los loros. Al parecer, Lope de Vega poseía un amplio conocimiento de la geografía que incorporó en muchas de sus obras. Pero lo más insolente es *Los viajes de Don Francisco de Quevedo por Terra Australis Incognita. Descubriendo las leyes, costumbres, modales y modas de las Indias del Sur. Una novela. Originalmente en español* (1684) que el autor inglés desconocido atribuye falsamente al famoso autor español Francisco Gómez de Quevedo y Santibañez Villegas (1580-1645). El extraño caso de la manipulación del nombre de Quevedo en Inglaterra ha sido magníficamente descubierto por Arbesú (2006).

2. CHINA

Cuando el misionero jesuita italiano Matteo Ricci (1552-1610) hizo su primer mapamundi chino en 1584 en Zhaoqing y más tarde en 1602 el famoso mapa a gran escala en Pekín, presumiblemente utilizó como modelos los mapas de Ortelius y Mercator. De ese modo, sin saberlo, introdujo el conocimiento de la región de los loros en China al utilizar el nombre chino *yinggedi* 鸚哥地, donde *yingge* 鸚哥 significa loro y *di* 地 significa tierra. En esta sección se identificarán copias y adaptaciones del mapamundi de Ricci en las que aparece *yinggedi*, así como se presentarán algunos ejemplos típicos.

Aunque los mapas de Ricci han sido ampliamente estudiados, incluso los volúmenes publicados más recientemente no mencionan ni analizan la presencia de *yinggedi* 鸚哥地 en los mapas (Hostetler 2024, Cams y Papelitzky 2024). (1990) fue probablemente el primero en abordar este aspecto, presentando la historia de fondo europea y dando ejemplos de mapas de China. Este aspecto ha recibido poca atención desde entonces. Aquí actualizaré brevemente los hallazgos de Bertuccioli, basados principalmente en una inspección de mapas conocidos como los que se enumeran en Cams y Papelitzky (2024), o sea el Apéndice 1 de Standaert y la Tabla 4.1 de Cheng, donde se encuentran detalles, así como en algunos mapas recientemente identificados e información relacionada. Se pueden identificar cuatro tipos de mapas de Ricci: (i) los planisferios ovalados de gran escala, (ii) los mapas del mundo a pequeña escala impresos en libros, a saber: (a) planisferios circulares, (b) hemisferios sur y norte, así como (c) hemisferios este y oeste. Dado que *yinggedi* se encuentra en el continente magallánico, potencialmente se puede ver en todos estos mapas, excepto en los mapas del hemisferio norte y oeste.

(i) Los mapas mundiales ovalados a gran escala de 1602 y 1603, con mapas laterales a pequeña escala del hemisferio sur y norte.

De las ocho versiones de mapamundi que Ricci hizo después de 1584, el mapamundi de 1602 es el más grande, más importante y más influyente. A diferencia de los mapas europeos, Ricci colocó a China en el centro del mapa. Todos los mapas de gran escala muestran la siguiente leyenda en la costa de *Magallanica*, frente a Sudáfrica y el Cabo de Buena Esperanza: «Tierra de los loros. Aquí hay muchos loros, por eso se llama así». En el tramo de mar entre *Magallanica* y el Sudáfrica, hay una segunda leyenda: «Los comerciantes portugueses, cuando navegaban en épocas anteriores por este mar, avistaron la Tierra de los Loros, pero no desembarcaron en ella» (Bertuccioli 1990). Estas descripciones son similares a las utilizadas en los mapas de Mercator y Ortelius. El pequeño mapa del hemisferio sur en la esquina inferior izquierda del mapamundi también tiene una entrada simple de *yinggedi* frente a Sudáfrica. Los detalles se muestran a continuación.

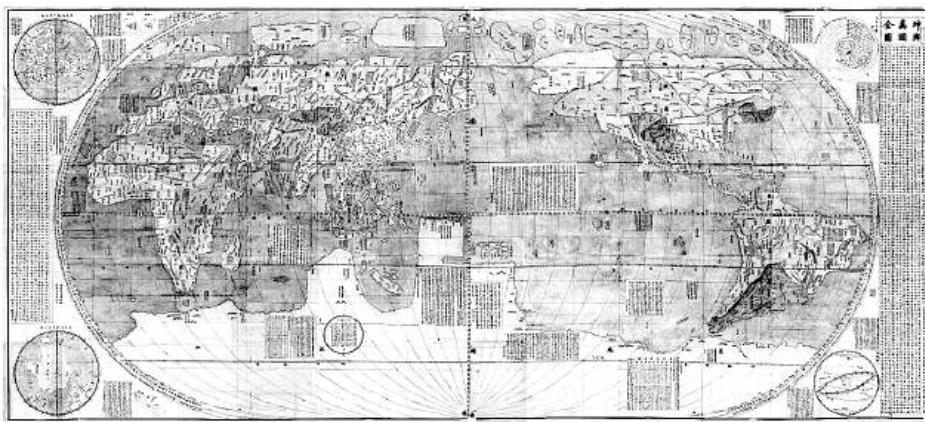


Fig. 6.- Copia colorada del 1602 mapamundi *Kunyu wanguo quantu* de Ricci, 1604¹⁰.
Fuente: Tohoku University, Sendai, Japón.

[10] <https://commons.wikimedia.org>

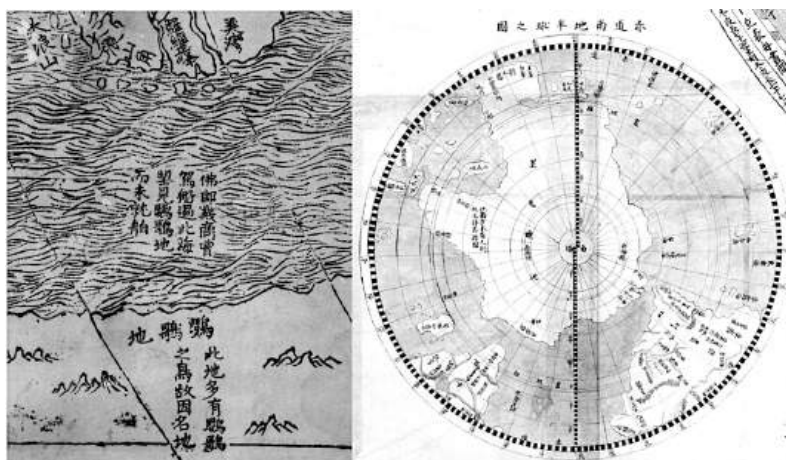


Fig. 7.- La región de los papagayos (= *yinggedi* 鸚哥地) en el 1602 *mapamundi* de Ricci. Izquierda: Library of Congress, tres paneles izquierdos de *Kunyu wanguo quantu*¹¹. Derecha: Tohoku University, Sendai, Japan, pequeño mapa del hemisferio sur en la 1604 copia colorada del 1602 *mapamundi* de Ricci (véase arriba en la esquina baja del lado izquierdo del *mapamundi*).

ii) Mapamundis de pequeña escala impresos en libros.

A excepción de los mapamundis de gran escala, todas las demás versiones de los mapas que hizo Ricci se han perdido. Sin embargo, se pueden inferir de los mapas que aparecen en libros impresos por contemporáneos de Ricci y luego copiados por otros. Casi todos muestran el *yinggedi* en el mismo lugar que Ricci y, por supuesto, Mercator y Ortelius.

1) Mapamundi circular:

Este es el tipo que ha demostrado ser más popular en China, ya sea como mapa circular completo o como una combinación de dos mapas semicirculares, cada uno de los cuales representa un hemisferio comprimido. Aparentemente, este tipo de mapa se basó en una versión anterior del mapamundi de Ricci, presumiblemente el mapa de Nankín de 1600, un pre-

[11] <https://commons.wikimedia.org>

cursor del mapamundi de gran tamaño de 1602. El mapamundi circular titulado *Shanhai yudi quantu* fue impreso por primera vez en 1605 por el erudito Feng Yingjing, amigo personal de Ricci en Pekín, y muchas veces copiado desde entonces.



Fig. 8.- Mapamundi de doble hemisfério como un planisfério in *Yueling guangyi* de Feng Yingjing, 1602. Fuente: Harvard-Yenching Library, Harvard University.¹²

2) Hemisferios este y oeste

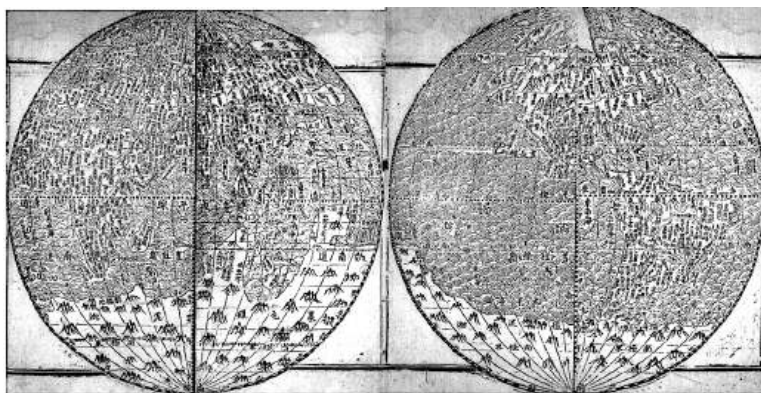


Fig. 9.- Mapamundi de doble hemisfério in *Fangyu shenglüe* de Cheng Bai'er, 1610. Izquierda hemisfério este, derecha hemisfério oeste. Fuente: *Siku jinhui shu congkan* (2000), *Shibu*, vol. 2, pt. 21, 366-67. Beijing chubanshe, Beijing.

[12] <https://curiosity.lib.harvard.edu/chinese-rare-books>

El mapa del hemisferio este de Li Mingche de 1819 muestra una línea costera de *Magallanica* diferente a la de Ricci. Además, no hay ninguna entrada de *yinggedi* en el lugar habitual, sino una larga descripción del descubrimiento del continente magallánico que combina las descripciones de Ricci del estrecho de Magallanes y de la tierra de los loros.

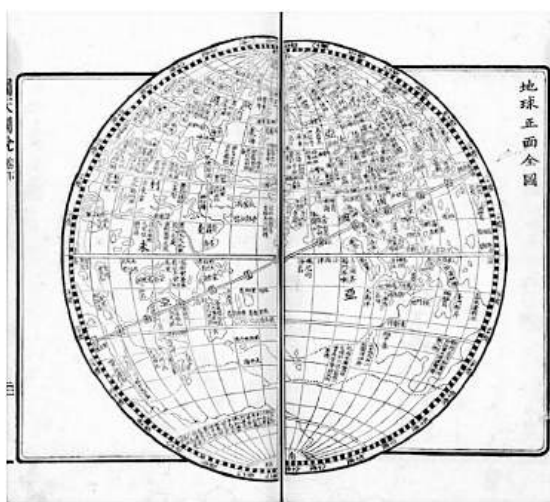


Fig. 10.- Mapa del hemisfério este de Li Mingche, 1819.

Fuente: Li Mingche (1819) *Yuantian tushuo*, p. 90.¹³

(c) Hemisferios norte y sur

Solo el hemisferio sur contiene una entrada de *yinggedi*, como ya se demostró en el mapamundi a gran escala de Ricci de 1602.

[13] <https://gallica.bnf.fr>

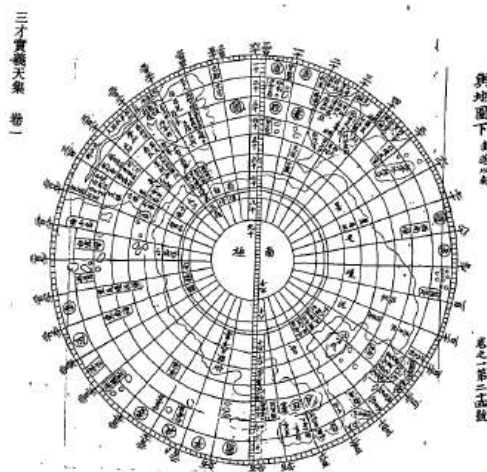


Fig. 11.- Mapa del hemisfério sur in *Sancai Guanyi* de Zhou Yuqi, 1680.
Fuente: *Xuxiu siku quanshu*, vol. 1033, 255-441, aquí pp. 272-273.¹⁴

(iii) Mapas temáticos a gran escala de temática mixta en el siglo XVIII

Solo se conservan tres mapas de este tipo en el Museo Nacional del Palacio de Taipéi. No se basan en el mapa a gran escala de Ricci, sino que son un conglomerado de diferentes tipos de mapas y bloques de texto. Sin embargo, suelen incluir un pequeño mapa de estilo europeo basado en Ricci o modificado a partir de él. Por ejemplo, el mapa de Ma Junliang muestra en la esquina superior derecha una copia del planisfério circular de Feng Yingjing de 1605.

[14] <https://ctext.org>

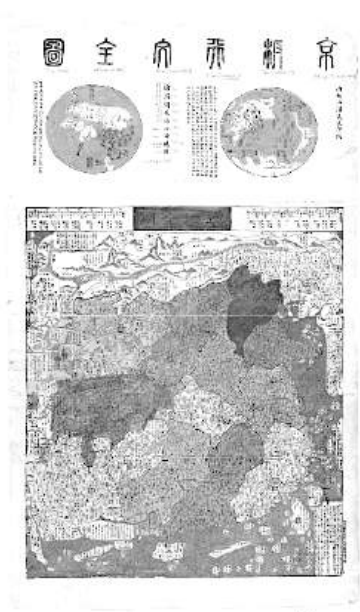


Fig. 12.- *Jingban tianwen quantu* de Ma Junliang, 1790.¹⁵

Las apariciones de *yinggedi* en los mapas chinos se resumen en la siguiente tabla, basada en el Apéndice de Standaert (2024), la Tabla 4.1 en Cheng (2024) y propios hallazgos.

1) Versiones impresas existentes del mapamundi a gran escala *Kunyu wanguo quantu* de Matteo Ricci de 1602: *Yinggedi* en el planisfério óvalo y el mapa pequeño del hemisferio sur.

- *Biblioteca del Vaticano, Roma, Vaticano/Italia.*
- *Biblioteca de la prefectura de Miyagi, Sendai, Japón.*
- *Biblioteca de la Universidad de Kioto, Kioto, Japón.*
- *Biblioteca James Ford Bell, Universidad de Minnesota, Minneapolis, EE.UU.*
- *Archivos Nacionales Japoneses, Naikaku Bunko, Tokio, Japón.*
- *Museo della Specola, Bolonia, Italia, sólo 2 paneles de 6.*

[15] <https://commons.wikimedia.org>, <http://www.txlzp.com/>, <http://www.txlzp.com>

- a) *Grabados posteriores durante la dinastía Qing temprana, después de 1644.*
 - *Biblioteca Nacional de Austria, Viena, Austria, antes de 1672.*
 - *Real Sociedad Geográfica, Londres, Reino Unido.*
- b) *Copias de manuscritos con figuras existentes, después de 1623 (Cheng 2019).*
 - *Museo de Nanjing, Nanjing, China, antes de 1644.*
 - *Nanban Bunkakan, Osaka (colección Kitamura), Japón, 1708 (véase Debergh 1986: Fig. 1; Seo 2019: Fig. 3).*
 - *Museo de la Universidad de Seúl, Seúl, Corea, 1768*
- 2) Versiones impresas existentes del *Liangyi xuanlan tu* de gran escala de Matteo Ricci de 1603: *yinggedi* en el planisfério óvalo y el mapa pequeño del hemisferio sur
 - *Museo Provincial de Liaoning, Shenyang, China.*
 - *Museo Cristiano Coreano, Universidad Songsil, Seúl, Corea.*
- 3) Otros mapas jesuitas del mundo:
 - a) *Giulio Aleni, S.J. (1582-1649) (Aleni y Yang 1623):*
 - *yinggedi en mapamundi a pequeña escala Wanguo quantu y mapa del hemisferio sur*
 - b) *Francesco Sambiasi, S.J. (1582-1649), 1633-1639?:*
 - *yinggedi en mapamundi Kunyu quantu a gran escala (Véase Heirman et al., 2009)*
- 4) Mapamundis a pequeña escala en libros chinos impresos del siglo XVII y posteriores¹⁶:
 - *yinggedi en Feng Yingjing (1555-1606), Shanhai yudi quantu, 1602, PC.*
 - *yinggedi en Wang Qi(1530–1615), Shanhai yudi quantu, 1607, PC.*

[16] Abreviaturas utilizadas: PC = planisfério circular, HS = hemisferio sur, HE = hemisferio este como parte de un mapamundi de doble hemisferio.

- *yinggedi* en *Cheng Bai'er*, ?, 1610, *HE*.
 - *yinggedi* en *Cao Xueci*, *Shanghai yudi quantu*, 1612, *PC*.
 - *yinggedi* en *Zhang Huang* (1527-1608), *Yudi tuxia*, 1613, *HS*.
 - *yinggedi* en *Pan Guangzu*, *Chandu tu*, 1633, *HE*.
 - *yinggedi* en *You Yi*, *Dadi yuanqiu zhuguo quantu*, 1675, *PC*.
 - *yinggedi* en *Zhou Yuqi*, *Yudi tuxia*, 1680, *HS*.
 - *yinggedi* en *Li Mingche* (1751-1832), *Diqiu zhengmian quantu*, 1819, *HE*.
- 5) Mapamundi a gran escala del siglo XVIII
- *yinggedi* en *Kunyu tu*, c.1780-1800¹⁷, *HE*.
- 6) Mapas temáticos mixtos a gran escala del siglo XVIII, Museo del Palacio Nacional, Taipei
- *yinggedi* en *Lü Fu* (? -1742), *Sancai yiguan tu*, 1722, *PC*.
 - *yinggedi* en *Ma Junliang* *Jingban tianwen quantu*, 1790, *PC*.
 - *Zhuang Tingfu* (1728-1800).
 - *yinggedi* en *Da Qing tong shu zhi gong wan guo jing wei diqiu shi*, 1794, *HE*.

3. EL SURESTE ASIÁTICO

Aquí debo mencionar al autor y cartógrafo Manuel Godinho de Erédia (1563-1623), que nació en la entonces Malaca portuguesa. Su principal objetivo era el descubrimiento del continente sur al que llamó *Luca Antara* o sea *India meridional*, posiblemente idéntico a la actual Australia. Por desgracia, nunca logró que su proyecto despegara. En el mapamundi de su manuscrito de 1613 *Declaração de Malaca e da India Meridional com Cathay* se ve la siguiente entrada sobre el desconocido continente sur situado al sur de África y Madagascar: *Portuguezes com Artilharia, ano 1606*. Otros dos de sus mapas a pequeña escala muestran

[17] Biblioteca central de Zúrich, Suiza: <https://www.e-manuscripta.ch>

entradas como *PITACORVM REGIO* y *pitacro Regio*, versiones corruptas de *Psitacorum regio* en el mapamundi de Mercator que copió aproximadamente.¹⁸ Además, Erédia embelleció su descripción del supuesto continente sur con los siguientes detalles, probablemente basados en ilusiones o vagos rumores:

*E outra nao de Portugal em altura de 40 gr. austraes descobrio a terra de Papagaios com temporal, e correndo costa acharão muytos papagaios como de banda; y aquella terra parece continente y firme y una mesma de Lucach. A nao de Olanda, com temporal em altura de 41 gr. austraes, descobrio aquella terra firme do sul, onde achou muytos Portuguezes filhos e netos de outros, que com naufragio derão a costa, e tem as mesmas armas e artelharia em seu poder, mas andão despidos e mal empanados, e viven de sus lavouras e trabalho, no anno 1606.*¹⁹

Se puede notar la similitud con los versos de Lope de Vega.

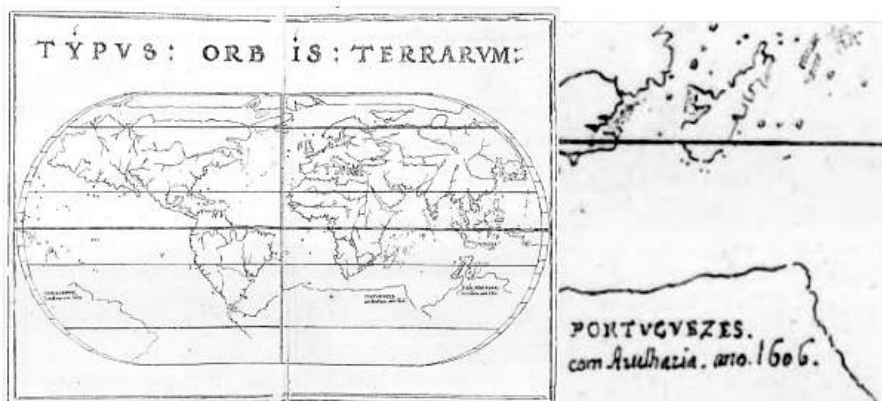


Fig. 13.- 1613 Mapamundi *Typus orbis terrarium* de Manoel Godinho de Erédia, con detalle de Portugueses viviendo en el continente meridional.

Fuente: Erédia (1881) [1613], after p. 35.

[18] Richardson 2006, p. 2.

[19] Erédia 1881[1613], Tractado Segundo da India Meridional, cap. 6. Da descobrimentos particulares acaso, p. 55.

Sin embargo, no se pudo verificar el descubrimiento del continente sur por parte de Erédia, ni su informe sobre los habitantes portugueses en la tierra de los loros (ver también la nota al pie de Richardson 2006). Sin embargo, debido a sus extensas obras, Erédia es considerado el cosmógrafo más importante del imperio colonial portugués en la India y el sudeste asiático (Sousa 2006).

4. ¿HAY REALMENTE PAPAGAYOS EN LA ANTÁRTIDA?

Surge la pregunta de si la *Psittacorum regio* de los cartógrafos es puramente ficticia o si en verdad existen loros que podrían vivir en la Tierra tan al sur como el continente de Magallanes. Una de las primeras representaciones de *Magallanica* o sea *Terra Australis* se ve en el globo terrestre realizado en 1533 por el polímata y cosmógrafo alemán Johannes Schöner (1477-1547), quien incorporó los descubrimientos de la circunnavegación del mundo de Magallanes (Wieser 1881). Para una mejor comprensión de la extensión del continente sur, puede ser mejor presentar aquí el hermoso mapa de *Magallanica* preparado por el teólogo y científico flamenco Petrus Bertius (1565-1629) en ca. 1600, la época del mapamundi de Ricci. *Psittacorum regio* está representado en *Magallanica* en la ubicación habitual al suroeste del Cabo de Buena Esperanza.

Aunque la expedición de Magallanes no reportó ningún avistamiento de loros al pasar el Estrecho de Magallanes, el navegante, historiador y autor español Pedro Sarmiento de Gamboa (1532-1592) señaló lo siguiente en su informe desde el Estrecho de Magallanes a 53^o grados Sur bajo la fecha del 13.2.1580:

Los días que estuvimos en este Rio de la Posesion hizo calor y ventó sur fresco desde las ocho de la mañana hasta las cinco de la tarde, y a esta hora calmaba, y toda la noche era calma: las noches hizo mui serenas, Cielo claro, las estrellas claras de mui buen color, el aire sin sereno dañoso. Aquí se vieron Papagayos y

Catalinas, que es otra especie de Papagayos menores, que tienen medias cabezas coloradas. Oyéronse cantar Sigueritos, y otros páxaros suave canto, que es indicio de tierra templada. Vidose rastro de Tigres y Leones. Este día embarcamos la herrería y la leña y agua que nos faltaba, que fue sábado trece de este mes.²⁰



Fig. 14.- 1618 [1600] Mapa *Descriptio Terrae Subaustralis* = Magallanica o sea Terra Australis, de Petrus Bertius.²¹ Fuente: Bertius (1618), *Liber tertius, In Quo Terra Subaustralis Ptolemaeo & priscis incognitae*, p. 82

Hoy se sabe que allí sólo existe una especie de loro, la Cotorra Cachaña (*Enicognathus ferrugineus* PLS Müller 1776). Desafortunadamente, por razones de seguridad, el informe de Sarmiento de Gamboa no se publicó hasta 1768. Unos 200 años después de Sarmiento de Gamboa, el gobierno español envió en los años 1785-86 y 1788-89 el Capitán Antónío de Córdoba y Lasso de la Vega (1740-1811) para explorar y realizar un estudio hidrográfico del Estrecho de Magallanes. En la *Relación* (1788), Córdoba informa sobre avistamientos de loros de la siguiente manera:

[20] Sarmiento de Gamboa (1768), p. 241.

[21] <https://commons.wikimedia.org/>, <https://digital.ub.uni-duesseldorf.de/>

Según la opinión común los países fríos y climas rigurosos no alimentan aves con mucha abundancia, y las que tienen no son tan hermosas y de la brillante diferencia de colores que las que se crían en la Zona tórrida. Sin embargo se ha visto una especie de cotorras verdes del tamaño de un palomo con unas golillas encarnadas semejantes á las que se encuentran en Chiloé de bastante hermosa figura.²²

Además, enumera todas las 30 expediciones anteriores conocidas al Estrecho, desde el descubrimiento en 1519 hasta la suya propia en 1785, y muchas de las españolas se revelan sólo por primera vez.²³ Una revisión de los informes de las expediciones mostró que, en total, 8 de las 30 expediciones habían encontrado loros en el Estrecho (Koenig 2025). Por lo tanto, está ampliamente probado que los loros podrían vivir en *Magallanica* frente al Estrecho de Magallanes, pero no hay registros verificables de loros que vivieran en *Magallanica* al sur de África y Madagascar como se indica en los mapas del mundo descritos anteriormente. Además, en 1616 los holandeses descubrieron que Tierra del Fuego era solo el archipiélago más austral de América del Sur, sin ninguna conexión con un continente austral llamado *Magallanica*. A finales del siglo XVIII se definió geográficamente la verdadera Antártida, que resultó ser mucho más pequeña y fría de lo esperado y que se encontraba dentro del círculo antártico, a unos 1100 km al sur de Tierra del Fuego, por lo que explotó de una vez por todas el mito de una *Psittacorum regio* habitable.

En relación a los loros que viven en climas no tropicales, el jesuita chileno Juan Ignacio (= Giovanni Ignazio) Molina (1740-1829), obligado en 1768 a abandonar Chile debido a la expulsión de los jesuitas de todas las tierras españolas, afirmó ya en 1782 que los loros en Chile

[22] Relació (1788), Segunda Parte para II. Suelo, clima y producciones del Estrecho, p. 317. Chiloé se extiende de 41°47' S a 43°26' S.

[23] Relación (1788), Segunda Parte para I. Noticia de las expediciones al Estrecho de Magallanes desde su descubrimiento, p.173-289.

vivían entre los 34⁰ y 35⁰ S, o mas fuera de los trópicos.²⁴ Además, entre las tres especies de loros de Chile catalogadas, describe por primera vez científicamente a la Cotorra Cachaña de la siguiente manera: «*Psittacus Jaguilma*, *macrourus viridis*, *remigibus apice fuscis*, *orbitis fulvis*». Nótese que *Jaguilma*, hoy Yawilma, es el nombre que el pueblo nativo mapuche da a la cachaña. Molina proporciona en otra obra una descripción más detallada que en la traducción al español dice en parte lo siguiente:

El *Psittacus Jaguilma* es totalmente verde, á excepción de las puntas de las dos alas que son pardas, y tiene una cola muy larga que finaliza en punta. Los individuos de esta última especie son los más fecundos entre todos los papagayos; siendo tan inmensas las bandadas que acuden a los llanos situados entre los grados 34 y 45, que quien no los hubiere visto no podrá formarse una idea correspondiente. Cuando se levantan para marchar en demanda de nuevos pastos, oscurecen el sol, y atalondan las gentes con el confuso rumor de los gritos, porque jamas dexan de graznar mientras vuelan...²⁵

Sin embargo, el nombre de Molina para esta especie fue ignorado por los ornitólogos establecidos de la época. Su cachaña es idéntica al loro visto por los primeros navegantes en el Estrecho de Magallanes o en el continente magallánico.

El primer ejemplar de cachaña fue llevado a París en la década de 1760 por una expedición francesa al Estrecho de Magallanes. Existen dos retratos diferentes del espécimen que se conserva en el *Museo de París*, (i) ca. 1780 por el famoso ilustrador François-Nicolas Martinet (1731-c.1800); y, (ii) 1801 por el célebre ornitólogo François Levaillant (1753-1824). Levaillant afirmó que su retrato era científicamente mucho más preciso que el anterior. La longitud del loro es de unos 35 cm.

[24] Molina (1782), p. 258.

[25] Molina (1788), p. 287.

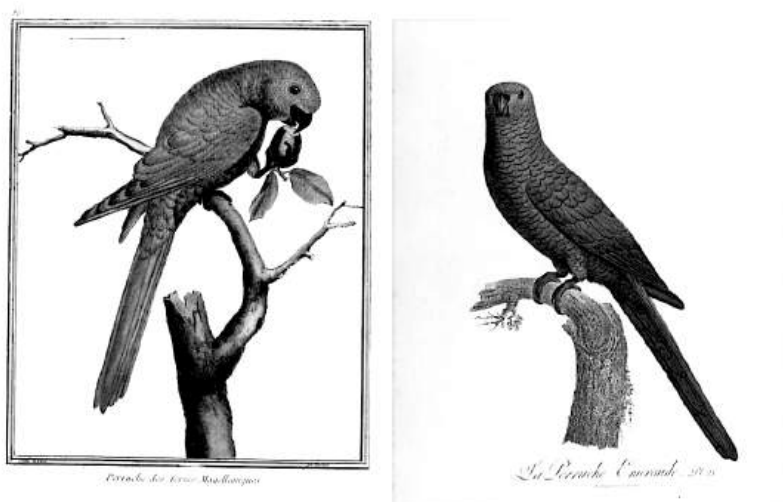


Fig. 15.- Cotorra cachaña (*Enicognathus ferrugineus*, Müller PLS 1776).

Fuentes: a) Martinet (1770-1783?), vol.1, Pl. no. 85: *Perruche de terres magellaniques*.

b) Levaillant (1801), Pl. 21: *La perruche emeraude*.

CONCLUSIÓN

Todos los mapamundis de Ricci, al igual que sus predecesores europeos, habían colocado la *Psittacorum regio* en el lugar equivocado por razones equivocadas. Debido a algún error de traducción y a la aplicación errónea de la dirección opuesta del viento, la *Terra papagalli* original que indicaba Brasil había terminado como *Psittacorum regio* en *Magallanica*, para ser seguida ciegamente por cartógrafos de Oriente y Occidente durante más de dos siglos. El descubrimiento final del verdadero continente antártico hacia finales del siglo XVIII puso fin a su controvertida existencia. Los cartógrafos ibéricos habían sido más cautelosos sobre la existencia de un continente magallánico, presumiblemente porque incorporaron a sus mapas solo información sobre costas y países probada por sus propios navegantes. Por lo tanto, solo se encontraron unos pocos mapamundis ibéricos que mostraban *Magallanica* y *Psittacorum regio*, y fueron copiados

de «cartógrafos de escritorio» de los Países Bajos que creían en la antigua tradición de un continente del sur. Según una clasificación pragmática propuesta por Borao (2024), los cartógrafos ibéricos podrían considerarse más racionales y científicos que sus colegas del noroeste europeo, que podrían calificarse de más crédulos y especulativos.

Como Ricci había traído a China los mapamundis europeos más avanzados de la época, realizados en los Países Bajos por Mercator y Ortelius, introdujo sin darse cuenta con ellos la *Psittacorum regio* en China, para la que eligió el nombre de *yinggedi* 鸚哥地. Los eruditos chinos no tuvieron alternativa a los mapamundis de Ricci y continuaron copiándolos acríticamente con la entrada del *yinggedi* hasta la apertura de China en 1842. Cuando los mapamundis chinos se transmitieron a Corea y Japón, el mito de la tierra de los loros en *Magallanica* se perpetuó aún más allá de mediados del siglo XIX.

En las primeras circunnavegaciones del mundo se informó del avistamiento de loros en el estrecho de Magallanes. Dado que las tierras al sur del estrecho se consideraban parte de *Magallanica*, se podía hablar de loros que vivían en esa región. Sin embargo, los informes de los navegantes que buscaban información fueron ignorados por los cartógrafos y *Psittacorum regio* nunca se localizó allí en los mapas. En conclusión, la *región Psittacorum* en los mapas del sur de África era imaginaria, pero la verdadera «*Psittacorum regio*» en Tierra de Fuego permaneció oculta al mundo. Ricci estableció por sí solo la noción de una *región Psittacorum* en China, sin ninguna oposición, tal vez con un éxito más duradero que la religión cristiana.

BIBLIOGRAFÍA

- Aleni, Giulio, S.J. and Yang Tingyun 楊廷筠 (1623), *Zhifang waiji* 職方外紀 [Crónica de tierras extranjeras] Hangzhou.
- Anon. (s.f.), *Nova et integra universi orbis descriptio* [Paris Gilt or De Bure Globe].

- Arbesú, David (2006) «La manipulación ideológica de las obras de Quevedo en la Inglaterra del siglo XVII», *La Perinola: Revista de Investigación Quevediana*, 10, 317-338. <https://www.researchgate.net>
- Bertius, Petrus (1618) *P. Bertii Tabularum geographicarum contractarum libri septem*, 3ra ed. J. Hondius, Amsterdam.
<https://digital.ub.uni-duesseldorf.de/>
- Bertuccioli, Giuliano (1990) «The region of the parrots 鸚哥地: the strange fortune in China of a non-existent land». In: *Travels to real and imaginary lands: two lectures on East Asia. With an appendix Francesco Carletti on slavery and oppression, by Antonino Forte. Istituto Italiano de Cultura, Scuola di Studi sull' Asia Orientale*; Kyoto, 33-58.
- Borao Mateo, José Eugenio (2024) «España y el proceso de la aparición de Australia en la cartografía», *Encuentros en Catay*, No 37, 160-202.
- Botero, Juan [Giovanni] (1603) *Relaciones universales del mundo ...: Primera y segunda parte*, trad. Diego de Aguiar. Herederos de Diego Fernández de Córdoba, Valladolid.
- Cams, Mario and Elke Papelitzky (2024), *Remapping the world in East Asia: toward a global history of the "Ricci Maps"*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Camoens, Luis de (1639) *Lusiadas*; comentadas por Manuel de Faria i Sousa. 4 tomos en 2 vol. Iuan Sanchez, Madrid.
- Cheng, Fangyi (2019) «Pleasing the Emperor: Revisiting the figured Chinese manuscript of Matteo Ricci's maps», *Journal of Jesuit Studies*, 6(1), 31-43.
- Cheng, Fangyi (2024) «From the wall onto the screen: Reframing world maps in East Asia», In: Mario Cams and Elke Papelitzky (eds.), cap. 4, 103-123.
- Correard, Nicolas (2018), «Grandes découvertes, plaisanterie géographique et créativité fictionnelle: l'exemple de la psittacorum regio», *Communication au 40e congrès de la SFLGC*, Amiens, 26-28 nov. 2015, parue dans

- les actes: Nouveaux mondes, nouveaux romans?, éd. L. Dehondt, A. Duprat, I. Gayraud, C. Grall et Ch. Michel, 2018, 40-56. <http://sflgc.org>
- Cortese, Armando y Avelino Teixeira da Mota, Eds. (1960) *Portugaliae Monumenta Cartographica*. 6 vol., Lisboa.
- Cruz, João José de Sousa (2021) «Manoel Godinho de Erédia grande cartógrafo e cosmógrafo da Índia Portuguesa, nos séc. XVI e XVII», *Revista Militar* No 2628, Janeiro 2021. <https://www.revis-tamilitar.pt/artigo/1531>
- Debergh, Minako (1986), «La carte du monde du P. Matteo Ricci (1602) et sa version coréenne (1708) conservée à Osaka», *Journal Asiatique* 274 (3), 417-454.
- Erédia, Emanuel Godinho de (1881) [1618] «Declaracão de Malacca e Índia Meridional com o Cathay», In: Janssen, Léon, ed. (1881) *Malacca L' Inde Orientale Et Le Cathay*, Vol. 1. Bruxelles. Facsimile del manuscrito original. <https://archive.org>
- Francese, Christopher (2019) «A forgotten masterpiece of Latin prose: Maffei's *Historiae Indicae*», *The Classical Outlook*, 94(4), 192-197. <https://www.jstor.org>
- Heirman, Ann; De Troia, Paolo; and Parmentier, Jan (2009) «Francesco Sambiassi, a missing link in European map making in China», *Imago Mundi*, 61(1), 29-46. <https://www.researchgate.net>
- Hostetler, Laura (ed.) (2024) *Reimagining the Globe and cultural Exchange: The East Asian Legacies of Matteo Ricci's World Map*. Leiden: Brill.
- Jameson, A.K. (1937) «The sources of Lope de Vega's erudition», *Hispanic Review*, 5(2), 124-139 <https://www.jstor-org.eproxy.lib.hku.hk/>
- Koenig, Albert (2025) «The imaginary *yinggedi* 鸚哥地 (= *Psittacorum regio*) in Matteo Ricci's World Map of 1602: its aftermath in China with an ornithological digression», (en preparación).
- Levaillant, François (1801-1805), *Histoire naturelles des perroquets*, 2 vol. Paris: Levrault, Tome Premier.

- Li, Mingche (1819), *Yuantian tushuo* [The heavens illustrated and explained]. Ruan Yuan (ed.). n.d.: Songmeixuan Publisher.
- Lope de Vega Carpio (1602) «La hermosura Angélica, con otras diversas rimas», Pedro Madrigal, Madrid. Canto VII., p. 69
<https://books.google.es>
- Maffei, Giovan Pietro S.J. (1589) *Historiarum Indicarum Libri XVI. selectarum, item, ex India Epistolarum, eodem interprete, Libri IV. Accessit Ignatii Loiolae vita. Omnia ab auctore recognita, & nunc primum in Germania excusa. Item, in singula opera copiosus index.* Köln: Mylius, Arnold. <https://books.google.at>
- Martinet, François Nicolas (1765-83?), *Planches enluminées d'histoire naturelle.* Paris: n.d.
- McClymont, James R. (1890) «A preliminary critique of the *Terra Australis* legend», *Papers and Proceedings of the Royal Society of Tasmania. The Association, Hobart*, 43-52.
<https://eprints.utas.edu.au/15821/1/mcclymont-preliminary-critique-1889.pdf>
- Molina, Giovanni Ignazio, S.J. (1782), *Saggio sulla storia naturale del Chili.* Bologna: Stamperia di S. Tommaso d'Aquino.
- Molina, Giovanni Ignazio, S.J. (1788) *Compendio de la historia geográfica, natural y civil del Reyno de Chile*, escrito en italiano por el abate Don Juan Ignacio Molina. Primera parte, que abraza la historia geográfica y natural, traducida en español por Don Domingo Joseph de Arquellada Mendoza. Don Antonio de Sancha, Madrid.
- Quevedo, Francisco de [falsamente atribuido] (1684) *The Travels of Don Francisco De Quevedo Through Terra Australis Incognita. Discovering the Laws, Customs, Manners and Fashions of the South Indians.* A Novel. Originally in Spanish. Printed for William Grantham, London.
<https://archive.org>

- Relación del último viage al estrecho de Magallanes de la fragata de S.M. Santa Maria de la Cabeza en los años de 1785 y 1786, extracto de todos los anteriores... y noticia de los habitantes, suelo, clima y producciones del estrecho ...* (1788) Madrid: Vda de J. Ibarra, Hijos y Cia.
- Richardson, William A. R. (2006) *Was Australia charted before 1606?: The Java la Grande Inscriptions*. National Library of Australia, [Canberra].
- Sarmiento de Gamboa, Pedro (1768), *Viage al Estrecho de Magallanes por el Capitán Pedro Sarmiento de Gamboa en los años de 1579 y 1580: y noticia de la expedición que después hizo para poblarle*. Madrid: Imprenta Real de la Gazeta.
- Seo, Yoonjung (2019) «Transmission and transformation of knowledge and iconography: animal motifs in colored manuscript copies of *Kunyu wanguo quantu* and *Kunyu quantu* in format of folding screen from late Joseon dynasty», [in Korean]. *Misul sahak yeongu* [Korean Journal of Art History], 303, 131-169.
- Shirley, Rodney W. (1993), *The Mapping of the World: Early Printed World Maps 1472-1700*. London: New Holland Press.
- Standaert, Nicolas (2024) «World maps as spaces of intercultural communication», In: Mario Cams and Elke Papelitzky (eds.), cap. 1, 21–55.
- Wieser, Franz (1881) *Magalhães-Strasse und Austral-Continent auf den Globen des J. Schöner. Beiträge zur Geschichte der Erdkunde im XVI. Jahrhundert ... Mit fünf Karten*. Wagner'sche Universitäts-Buchhandlung, Innsbruck. <https://books.google.com.tw>
- Zhou Yuqi [1680] (2004) *Sancai Guanyi*, in: *Xuxiu siku quanshu*. Shanghai Guji Chubanshe.

CUANDO LA CIUDAD FRANCESA DE VALENCIENNES HONRABA A LOS ANTIGUOS INCAS: DE LA ALTERIDAD A LA ALTERACIÓN

Nicolás Balutet

Universidad Politécnica Hauts-de-France

Laboratorio LaRSH-CRISS

Nota: Queremos dar las gracias a todas las personas que nos han ayudado en nuestras investigaciones, tanto en los Archivos como en el Museo de Bellas Artes de Valenciennes (Francia): Guillaume Broekaert, Jean-François Hannecart, Daniel Martin, Franck de Frias, Cécile Gérard y Sylvie Margossian.

RESUMEN

En 1826, la ciudad de Valenciennes, en el norte de Francia, vio nacer una asociación filantrópica que perduraría, con altibajos, hasta la primera mitad del siglo XX. Su nombre, «Société des Incas», reflejaba la moda «americana» que la Ilustración venía promoviendo desde hacía varias décadas. Inspirándose en una famosa novela de Jean-François Marmontel y en otras fuentes más antiguas, los miembros de esta asamblea, algunos de los cuales eran masones, deseaban rendir homenaje a la cultura

inca y a su espíritu «progresista», pero al hacerlo cayeron a menudo en un exotismo alejado del objetivo de educar a la población. A través de la lectura de la prensa local y la consulta de los archivos de Valenciennes, este artículo repasa la creación de esta Sociedad, sus vínculos con la masonería, el homenaje rendido al soberano Huáscar y pone de relieve la representación arcaizante que transmitió.

1.- LA «INCAMANÍA» FRANCESA¹

Durante más de un siglo, desde mediados del XVII hasta finales del XVIII, el «Nuevo Mundo», como seguía conociéndose entonces al continente americano, estuvo de moda en Europa y, en particular, en Francia. La conquista de los pueblos y territorios, así como las singularidades de los pueblos indígenas, se convirtieron en tema literario y artístico predilecto de la Ilustración (Greilich, 2019: 120). Entre las diversas culturas precolombinas, la sociedad inca despertó el mayor interés y fue objeto de numerosos ballets y óperas (*Les Indes galantes* de Jean-Philippe Rameau y Louis Fuzelier en 1735; *La Péruvienne* de Marc Rochon de Chabannes en 1754, por ejemplo), novelas (*Lettres d'une Péruvienne* de Françoise de Graffigny en 1747, un gran éxito durante casi un siglo), poemas, etc. (Delhoume-Sanciaud, 2017, I: 12-13, 547). Jean-François Marmontel (1723-1799) formó parte de este movimiento, al publicar en 1777 su novela *Les Incas, ou la destruction de l'Empire du Pérou*. Inspirado por sus lecturas y diversiones «americanas», y habiendo asistido probablemente a varias representaciones sobre este tema, como *Manco-Capac, premier ynca du Pérou* (1763) de Antoine Le Blanc de Guillet (Delhoume-Sanciaud, 2017, I: 13), el enciclopedista francés, amigo de Voltaire, ofreció su visión personal del imperio peruano y sus costumbres, basándose en una abundante información procedente de la reciente reedición y traducción (1744) de la *Histoire des Incas, rois du Pérou* de Garcilaso de la Vega (1539-1616) (Greilich, 2019: 119), así como de otros cronistas de América de los siglos XVI y XVII (Bartolomé de Las Casas, Agustín de Zárate, Girolamo Benzoni y Antonio de Solís) (Delhoume-Sanciaud, 2003: 108). La obra de Marmontel fue un éxito de ventas, con diecinueve reimpresiones en su primer año de publicación (ciento once a finales del siglo XIX), traducciones a numerosos

[1] Expresión de Allevi (2020).

idiomas (alemán, inglés, neerlandés, italiano, ruso, sueco y español), adaptaciones escénicas (*Cora och Alonzo* por el alemán Johann Gottlieb Naumann y el sueco Gudmund Jöran Adlerbeth en 1782; *Cora ou la prêtresse du Soleil*, del italiano Giuseppe Maria Cambini y el francés Jean-Louis Gabiot de Salins, en 1789) y reescrituras (Gallo, 2016: 13-14, 59-60). Según una treintena de artículos de prensa y otras publicaciones periódicas publicados entre 1850 y 1937 («Société des Enfants du Nord à Paris», 1850: 229-230; Dinaux, 1854: 42; Deulin, 1865a: 7-8; 1865b: 2-3; 1865c: 526-527; Madelène, 1866: 3; Madelaine, 1866: 4; Lemaire, 1866: 294-295; Lermine, 1866: 1-2; «La fête des Incas à Valenciennes», 1866: 6; Donville, 1875: 82; «M. Jean-Baptiste Meurice. Président de la Société des Incas», 1882: 1; G., 1884: 2; Dehaisnes, 1893: 198-199; Descamps, 1894: 3; Lacarre, 1906: 2; «Le cortège des Géants à Valenciennes», 1910: 2; Le Senne, 1913: 2; Poncheville, 1913: 496-497; 1914: 190-193; Laut, 1927a: 3; 1927b: 1; Lecoq 1937: 4), *Les Incas, ou la destruction de l'Empire du Pérou* fue también la inspiración del nombre y de las fiestas de la «Société des Incas», una asociación con sede en Valenciennes (norte de Francia) que se fundó oficialmente hace dos siglos, en 1826.

2.- ¿UNA IDEA DE ATHANASE PRIGNET?

¿A quién se le ocurrió la idea de crear un evento basado en el libro de Marmontel? ¿Fue el suboficial de artillería Fidèle Destrez, primer «Gran Inca» de Valenciennes de 1826 a 1828 y vicepresidente de la Sociedad hasta su muerte en 1873 («Société des Incas», 1828: 125; «Valenciennes, le 4 mai 1849», 1849: 115-116; Dinaux, 1854: 45; Donville, 1875: 82-83; «M. Jean-Baptiste Meurice. Président de la Société des Incas», 1882: 1; «Convoi funèbre», 1873: 3; «Chronique locale», 1873a: 2; «Nouvelles de la frontière. Valenciennes, 11 février», 1841: 72)? En 1978, el investigador Paul Lefrancq (I: 127-128) no se mos-

traba favorable a esta hipótesis, dados los orígenes sociales y la trayectoria profesional de este hombre. En un artículo de prensa fechado en 1865, Charles Deulin (1865a: 7-8; 1865b: 2-3; 1865c: 526-52) sólo se refiere a un «bromista [que] acababa de leer *Los incas*»², mientras que Henry de La Madelène (1866: 3; Madelaine, 1866: 4), un año más tarde, menciona a «un buen habitante de Valenciennes»³. Un artículo publicado en el *Courrier du Nord* el 4 de abril de 1882 («M. Jean-Baptiste Meurice. Président de la Société des Incas», 1882: 1), con motivo de la muerte de Jean-Baptiste Meurice, «Gran Inca» durante medio siglo, resulta más concreto al afirmar que Athanase Prignet fue el iniciador del proyecto: «[...] de acuerdo con Athanase Prignet, a quien ya se debían la idea y el título de la asociación»; «[...] su primer inspirador, Athanase Prignet; pues fue él también quien, tras bautizar la Sociedad en su cuna, estableció como programa de sus futuras marchas *la reconciliación de la gran familia de la humanidad que viene, a lo largo de la historia, a sellar en el altar de la luz el santo pacto de la paz universal*»⁴. A pesar de la unicidad de la fuente, las palabras del *Courrier du Nord* parecen verosímiles. Athanase Prignet, impresor como su padre, no podía desconocer la obra de Marmontel, máxime cuando su familia tenía vínculos profesionales con el escritor Joseph Rosny, instalado en Valenciennes, autor también de una novela «americana», *Le Péruvien à Paris* (1801) (Gerson, 2000: 642). Prignet era también francmasón y, más allá de la «incamanía» de la época, *Les Incas, ou la destruction de l'Empire du Pérou* presenta ideas y valores que compartía con sus

[2] «[...] boute-en-train [qui] venait de lire les *Incas*».

[3] «[...] un brave habitant de Valenciennes».

[4] «[...] d'accord avec Athanase Prignet à qui étaient déjà dus l'idée et le titre de l'association»; «[...] leur premier inspirateur, Athanase Prignet; car ce fut encore lui qui, après avoir baptisé la Société à son berceau, posa comme programme de ses marches à venir *la réconciliation de la grande famille de l'humanité venant, à travers l'histoire, sceller sur l'autel de la lumière le pacte saint de la paix universelle*». Debemos esta información a Dion (1991: 55, 60).

compañeros de logia, algunos de los cuales también miembros de la asociación, aunque no eran mayoritarios (Dubois, 1991: 77; Dion, 1991: 55; Ramos, 2014: 155; Gerson, 2000: 663), y que tal vez deseaba difundir y popularizar a través de la «Société des Incas».

3.- ALGUNOS VALORES COMPARTIDOS CON LA MASONERÍA

Dos artículos de prensa establecen explícitamente un paralelismo entre la «Société des Incas» y la masonería: el primero, publicado en *L'Écho de la Frontière* en 1836 («Feuilleton. Réorganisation des Incas», 1836: 31), comparaba la asociación con «una especie de masonería del placer y de la benevolencia»⁵; veinticinco años más tarde, en el otro gran periódico de la región, *Le Courrier du Nord* («Boîte du Courrier du Nord», 1861: 2), bajo la pluma de un «viejo Inca» (como lo firmaba), se la describía como «una asociación no desvinculada de la masonería, que recluta en todas las clases de la sociedad»⁶. Es cierto que ambos grupos tenían varios puntos en común.

La «Société des Incas» se creó con fines filantrópicos, inicialmente para ayudar a los presos pobres, para los que se organizaba una colecta (D., 1826: 51), antes de extenderse rápidamente a todos los indigentes o víctimas de catástrofes naturales o industriales. Sólo para el periodo 1826-1846, hemos encontrado cerca de cincuenta artículos de prensa que recuerdan este objetivo (D., 1826: 51; «Variétés. Les Incas à Valenciennes», 1827: 515; «Variétés», 1828: 63; «Variétés», 1831: 586-587; «Promenade des Incas», 1831: 1-2; Dubois, 1832, II: 186-191; «Nouvelles de la frontière», 1832: 84; B., 1832: 1; «Voyage du roi et revues», 1833: 2-3; Dubois, 1833: 325-336; «Nouvelles. Valen-

[5] «[...] une espèce de franc-maçonnerie du plaisir et de la bienfaisance [sic].

[6] «[...] association, non sans rapport avec la franc-maçonnerie, laquelle se recrute dans toutes les classes de la société».

ciennes, le 18 mars 1833», 1833: 2; «Nouvelles. Valenciennes, le 27 janvier 1834», 1834: 3; «Variétés. Les Incas à Valenciennes», 1834: 762-763; B., 1834: 1; «Variétés. Promenade des Incas», 1834: 773; «Nouvelles. Valenciennes, le 10 mars 1834», 1834: 3; «Nouvelles. Valenciennes, le 12 mars 1834», 1834: 3; «Nouvelles. Valenciennes, le 16 juillet 1834», 1834: 3; «Nouvelles de la frontière. Valenciennes, 30 août 1834», 1834: 1211; «Les Incas», 1835: 61; «Nouvelles. Valenciennes, le 27 mars 1835», 1835: 5; «Nouvelles. Valenciennes, le 4 janvier 1836», 1836: 1; «Nouvelles. Valenciennes, le 3 février 1836», 1836: 1; «Les Incas honoraires», 1836: 99; «Les Incas à Valenciennes», 1836: 31-32; «Nouvelles de la frontière. Valenciennes, 23 janvier», 1838: 687; «Bal des Incas», 1838: 1-2; «Nouvelles de la frontière. Valenciennes, 5 mars», 1840: 757; «Nouvelles. Valenciennes, le 3 avril 1840», 1840: 1; «Chronique Valenciennoise. Revue de la Quinzaine», 1840: 1-3; L. M., 1840: 1-2; «Nouvelles de la frontière. Valenciennes, 27 février», 1841: 106; «Nouvelles de la frontière», 1845a: 5; «Nouvelles. Valenciennes, le 15 janvier 1845», 1845: 1-2; «Nouvelles. Valenciennes, le 29 janvier 1845», 1845: 2; «Nouvelles de la frontière», 1845b: 53-54; «Nouvelles. Valenciennes, le 31 janvier 1845», 1845: 2; «Nouvelles de la frontière», 1845c: 58; «Nouvelles. Valenciennes, le 5 février 1845», 1845: 2; «Nouvelles de la frontière», 1845d: 65; «Nouvelles. Valenciennes, le 7 février 1845», 1845: 2; «Nouvelles de la frontière», 1845e: 81). Tampoco olvidemos que el lema de la asociación, aunque fluctuó un poco a lo largo de los años, nunca dejó de incluir las palabras «caridad», «unión» y «placer», a veces acompañadas, pero en menos ocasiones, de «alegría» y/o «humanidad» («Variétés», 1828: 63; E., 1830: 4; N., 1830: 4; «Promenade des Incas», 1831: 1-2; «Bal des Incas», 1831: 1-2; «Variétés. Bal des Incas», 1831: 645; «Bal des Incas à Valenciennes», 1831: 5; «Nouvelles. Valenciennes, le 11 juillet 1832», 1832: 3; «Nouvelles. Valenciennes, le 15 janvier 1834», 1834: 3;

Feytaud, 1853: 2; Izambard, 1855: 3; «Ville de Valenciennes. Société des Incas», 1864: 453; «Nouvelles de la frontière», 1872b: 2; «Chronique locale», 1873b: 2; «Le Cirque d'Amateurs», 1885: 2). También sabemos que, al menos desde 1832, el estandarte de la «Société des Incas» llevaba la inscripción «La caridad nos guía»⁷ (Dubois, 1832, II: 186; «Nouvelles de la frontière. Valenciennes, 12 septembre 1840», 1840: 1106; Dinaux, 1854: 57-74; Feytaud, 1856: 2-3; Donville, 1875: 80-88; Lacaze-Duthiers, 1901: 3; «Le cortège des Géants à Valenciennes», 1910: 2), mientras que la Marcha Alegórica de abril de 1855 incluía un «Carro de la Beneficencia»⁸ («Programme de la Marche allégorique qui aura lieu au profit des pauvres, le lundi 9 avril» 1855a: 3; «Programme de la Marche allégorique qui aura lieu au profit des pauvres, le lundi 9 avril», 1855b: 116-117; «Valenciennes, le 6 avril 1855», 1855: 165; Izambard, 1855: 3; «Marche allégorique au profit des pauvres», 1855: 2). Al igual que la asociación de Valenciennes, la masonería, sobre todo en Francia (Dachez y Bauer, 2016: 34, 73, 113, 115-119; 2017: 17-19.), pretendía promover los ideales «humanistas» de fraternidad universal, tolerancia, igualdad y cosmopolitismo, y era sensible a los cambios sociales y a la acción caritativa. En este contexto, la elección de los incas como encarnación de la ayuda social estaba plenamente justificada. Antes de la llegada de los españoles (y todavía hoy en algunas comunidades tradicionales), este imperio se basaba en la asistencia mutua, a través del sistema del *ayllu*, es decir, varias familias unidas por lazos de parentesco o alianza que trabajaban colectivamente (Favre, 2020: 34.), o gracias a la ayuda estatal a los más débiles (viudas, ancianos, enfermos) (Favre, 2020: 37-38; Gerson, 2000: 655). Durante la primera mitad del siglo XX, esto llevó incluso a algunos especialistas como Louis Baudin (1928, 1942) a afirmar, de

[7] «La charité nous conduit».

[8] «Char de la Bienfaisance».

forma exagerada y anacrónica, que los incas constituían una sociedad «socialista».

Más allá de los objetivos caritativos que guiaban las acciones de ambos grupos, los miembros de la «Société des Incas», al igual que los masones, eran probablemente sensibles a uno de los símbolos esenciales de los incas: el Sol. ¿Acaso los andinos no se llamaban a sí mismos «hijos del Sol»? ¿No era su fiesta más importante la «Gran Fiesta del Sol», destacada en la novela de Marmontel (Favre, 2020: 81)? Para los hijos de la Ilustración, el astro tenía una dimensión muy fuerte de conocimiento y razón, a la que aún hoy remite entre los francmasones (Dachez y Bauer, 2017: 65-66), donde uno de los símbolos es precisamente un sol rodeando o en el corazón del triángulo flamígero conocido como el «Delta Luminoso». Los sellos de la «Société des Incas», cualquiera que sea su evolución a lo largo de los años, recuerdan este signo masónico, que incluso aparece explícitamente en la parte superior de un folleto de la asociación fechado el domingo 17 de abril de 1887, invitando a hacer una colecta «en beneficio de las familias de los mineros víctimas del grisú de Saint-Étienne y Quaregnon»⁹ (Archivos de Valenciennes. Referencia 1887. 3 JJ 171. Carnets de bal; invitations; programmes; cartes de sociétaires; convocations aux réunions) [Figuras 1 y 2].

[9] «[...] au profit des familles des ouvriers mineurs victimes du grisou à Saint-Étienne et à Quaregnon».

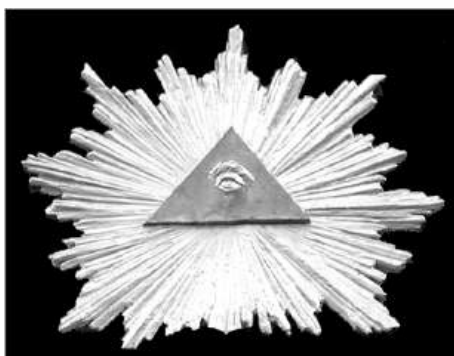


Figura 1.- Delta luminoso francmasón.
Fuente: <https://www.trusatiles.org>



Figura 2.- Sello de la «Société des Incas» que aparece en un prospecto
fechado el 17 de abril de 1887. Fuente: Archivos de Valenciennes (Referencia: 1887.
3 JJ 171. Carnets de bal; invitations; programmes; cartes de sociétaires; convoca-
tions aux réunions).

4.- UN HOMENAJE A HUÁSCAR

Si la «Société des Incas» compartía un cierto número de valores y símbolos con la masonería, bajo la influencia de las ideas de la época y, con toda probabilidad, de varios de sus miembros, otro elemento podría apuntar en la misma dirección: el homenaje al soberano Huáscar (nacido hacia 1507 y fallecido en 1533) durante los desfiles o «bailes travestís» (es decir, disfrazados) de Valenciennes, aunque su figura se diluyó un poco con el tiempo a medida que la fiesta se ampliaba a otros

pueblos del mundo. El representante de Huáscar, que también firmaba los diplomas ofrecidos por la asociación a sus miembros (Dinaux, 1854: 143-144; Donville, 1875: 80-88; 1877: 51-52.), siempre fue descrito en la prensa local en términos laudatorios: «brillante»¹⁰ («Bal des Incas», 1831: 1-2), «triunfador»¹¹ (Foucart, 1837: 1-2), «hombre magnífico»¹² (Blaze, 1840a: 1-3; 1840b: 1-2; «Coutumes Valenciennes. Coup d'œil sur quelques usages particuliers à la ville de Valenciennes pendant les six premiers mois de l'année», 1849: 1-2), «poderoso monarca»¹³ («Variétés. Bal des Incas», 1831: 645; «Bal des Incas à Valenciennes», 1831: 5), por no hablar de los retratos que de él hicieron los periodistas Urbain Feytaud y Arthur Dinaux durante las ceremonias de 1851: «[...] el gran Huáscar, magnífico guerrero, de formas hercúleas, tez cobriza, manto de oro y tocado resplandeciente de joyas»¹⁴ (Feytaud, 1851: 2; «Fête des Incas à Valenciennes», 1851: 2-3.); «[...] cubierto de oro y joyas, la cabeza coronada con la mayor de las coronas de plumas y los hombros cubiertos con el manto real»¹⁵ (Dinaux, 1854: 143-144). A estas disposiciones, el Inca añadía su magnanimidad («Variétés. Bal travesti des Incas», 1833: 150) y otras cualidades humanas: «[...] danzó y bailó el vals, con gran satisfacción de sus súbditos, que afirman que es un soberano muy popular y nada orgulloso de su alta dignidad»¹⁶ («Bal des Incas», 1831: 1-2). Su carro ostentaba igualmente una riqueza «nota-

[10] «[...] brillant».

[11] «[...] triomphant».

[12] «[...] homme superbe».

[13] «[...] puissant monarque».

[14] «[...] le grand Huascar, magnifique guerrier, aux formes herculéennes, au teint cuivré, au manteau d'étoffe d'or et à la coiffure étincelante de pierreries».

[15] «[...] couvert d'or et de pierreries, la tête ceinte de la plus vaste de toutes les couronnes de plumes, et les épaules couvertes du manteau royal».

[16] «[...] il a dansé et valsé, à la grande satisfaction de ses sujets, qui prétendent que c'est un souverain fort populaire et nullement fier de sa haute dignité».

ble»¹⁷ («Marche des Incas», 1836: 1-2), «magnífica»¹⁸ («Promenade des Incas», 1831: 1-2), «una de las más brillantes»¹⁹ (Dinaux, 1854: 143-144), y el de 1851 era sin duda fastuoso: «El deslumbrante carro de los incas exhibía profusamente el oro que produce Perú; cuatro cabezas de león doradas, sostenidas por cisnes, formaban las esquinas del vehículo y aludían al escudo de Valenciennes. [...] En la parte superior, soles con rayos dorados brillaban por los cuatro costados; gráciles cisnes sostenían guirnalda que se redondeaban a los pies del gran Inca»²⁰ (Dinaux, 1854: 143-144). Doce dignatarios («Feuilleton. Société des Incas», 1831: 1-2; «Société des Incas», 1832a: 67; «Société des Incas», 1832b: 1-2; «Marche des Incas», 1834, p. 763; «Marche triomphale des Incas» 1836a: 135; «Marche triomphale des Incas» 1836b: 1; «Le Carnaval à Valenciennes et le mercredi des Cendres», 1891: 2), también ricamente ataviados (Dinaux, 1854: 143-144), acompañaban el carro y, a veces, algunos músicos y la esposa del monarca, como en 1840 (Blaze, 1840a: 1-3; 1840b: 1-2; «Coutumes Valenciennes. Coup d'œil sur quelques usages particuliers à la ville de Valenciennes pendant les six premiers mois de l'année», 1849: 1-2). En los bailes celebrados en su honor, el representante de Huáscar estaba sentado en un majestuoso trono para recibir «los homenajes de su pueblo»²¹ (N., 1830: 4), mientras que «[e]mbajadores, generales, grandes hombres de todas las potencias, de todas las tribus, todos en la flor de la vida, formaban dos vallas de

[17] «[...] remarquable».

[18] «[...] magnifique».

[19] «[...] un des plus brillants».

[20] «Le char éclatant des Incas montrait en profusion l'or que produit le Pérou; quatre têtes de lion en or, supportées par des cygnes, formaient les angles du véhicule et faisaient allusion aux armes de Valenciennes. [...] Dans le haut, des soleils aux rayons d'or resplendissaient aux quatre faces; des cygnes gracieux soutenaient des guirlandes qui s'arrondissaient aux pieds du grand Inca».

[21] «[...] les hommages de son peuple».

honor a cada lado»²² (N., 1830: 4). Las jóvenes de su corte también eran muy apreciadas, al menos por un periodista del *Courrier du Nord* en 1831 («Bal des Incas», 1831: 1-2)...: «[...] había algunas caras muy bonitas; había vestidos blancos, ligeros, y cabellos negros, cinturas elegantes, pies pequeños, piernas bien torneadas, formas encantadoras, cuellos blancos como los de los cisnes, gracia y aplomo»²³.

En numerosas obras publicadas durante la época de la «incamania», entre las que destaca *Les Incas, ou la destruction de l'Empire du Pérou* de Marmontel, Huáscar, al contrario del retrato que se hace de él en Valenciennes, aparece a menudo como un simple sacerdote del sol o de la luna, concupiscente, celoso y lujurioso (Delhoume-Sanciaud, 2017, I: 564-565; II: 933). En este contexto, ¿por qué las festividades le concedieron tanto protagonismo? ¿No habría sido más apropiado Manco Capac, el fundador de la dinastía inca? ¿O, aún más evidente, Atahualpa, hermanastro de Huáscar y figura central en la obra de Marmontel, donde se le da el nombre de Ataliba? La historia ha conservado pocas informaciones sobre Huáscar, salvo que era el soberano legítimo en el momento de la llegada de los españoles a Perú, como demuestra su entronización en Cuzco (Pease, 1974: 108; Bernand, 2021: 95), estatus que Atahualpa le disputó arrastrándolo a una guerra civil antes de hacerlo asesinar en 1533 (Favre, 2020: 106-109). Si la obra de Marmontel fue la principal fuente de los festejos en Valenciennes, como se desprende explícitamente del desfile por la ciudad del estandarte de Telasco, uno de los personajes de la novela que formaba pareja amorosa con Amazili (Nicaise, 1829: 68; Hiolle-Quénée, 1830: 62; «Société des

[22] «[d]es ambassadeurs, des généraux, des grands de toutes les puissances, de toutes les tributs [sic], tous à la fleur de l'âge, formaient deux haies des deux côtés».

[23] «[...] il y avait de fort jolis minois; il y avait des robes blanches, légères, et de noires chevelures, des tailles élégantes, des petits pieds, des jambes bien tournées, des formes charmantes, des cous blancs comme celui des cygnes, des grâces, de la tournure».

Incas. Marche du Pança, le 24 février 1830, à 5 heures du soir», 1830: 2; «Marche des Incas», 1830: 74; «Feuilleton. Société des Incas», 1831: 1-2; «Société des Incas», 1832a: 67; «Société des Incas», 1832b: 1-2; «Marche triomphale des Incas», 1836a: 135; «Nouvelles de la frontière. Fête des Incas», 1838: 153-154; Blaze 1840a: 1-3; 1840b: 1-2; «Coutumes Valenciennes. Coup d'œil sur quelques usages particuliers à la ville de Valenciennes pendant les six premiers mois de l'année», 1849: 1-2; «Le Carnaval à Valenciennes et le mercredi des Cendres», 1891: 2), era ciertamente difícil que los hombres que organizaban unas fiestas de la paz y concordia exaltaran la figura de un regicida, sanguinario y ambicioso, algo que la historiografía había destacado en el caso de Atahualpa desde la conquista. Además, la «Société des Incas» pretendía que los actos que organizaba fueran un medio para educar a la población local en general (Marigny-Cucheval, 1851: 3; «La fête des Incas», 1851: 1-3; «Marche des Incas», 1851: 233-234; «Les Incas. La marche de 1882», 1881: 1; «Auguste Meurice. Anniversaire de sa mort», 1881: 1; «Chronique locale», 1881: 2; Blémont, 1892: 217-227; Alexandre, 1913: 3-6; Lecoq, 1937: 4) y a los jóvenes en particular, a los que concedía medallas y becas («Nouvelles de la frontière. Valenciennes, 12 juillet», 1834: 1085; «Nouvelles. Valenciennes, le 16 juillet 1834», 1834: 3; «Nouvelles de la frontière. Valenciennes, 30 août 1834», 1834: 1211; «Nouvelles. Valenciennes, le 27 juillet 1836», 1836: 2; «Nouvelles de la frontière. Valenciennes, 30 août 1836», 1836: 405; «Nouvelles de la frontière. Valenciennes, 11 octobre», 1836: 481; «Nouvelles. Valenciennes, le 26 juillet 1838», 1838: 1), una preocupación educativa que compartía con la logia francmasona, estrechando así los lazos entre ambos grupos. Aunque la novela de Marmontel pretendía criticar la colonización y, por el contrario, mostrar el camino del progreso, la civilización y la razón frente al fanatismo religioso (Ramos, 2014: 152-153), lo que fue apreciado por la «Société des Incas», sus miembros, al menos los más

ilustrados, no podían aceptar las falsificaciones históricas presentes en la obra, que, además, silencia muchos aspectos desagradables de la sociedad inca (Gallo, 2021: 61). Resultaba más atractivo destacar al soberano Huáscar, a quien la historiografía mostraba como un hombre bueno y pacífico (Pease, 1974: 108; Itier, 2008: 9), que gobernaba un reino justo e ilustrado. En este punto concreto, los socios de Valenciennes prefirieron sin duda recurrir a la fuente primaria de todas las extrapolaciones literarias y artísticas del siglo XVIII, a saber, la *Histoire des Incas, rois du Pérou*, traducción francesa de los *Comentarios Reales* (1609) de Garcilaso de la Vega propuesta por Thomas François Dalibard en 1744.

5. UNA REPRESENTACIÓN ARCAIZANTE

Por mucho que los miembros de la «Société des Incas» quisieran acercarse a la verdad histórica, no dejaron de ofrecer al público, que siempre acudía en masa a las grandes marchas públicas y a los bailes de disfraces más selectos, una representación muy distorsionada de los antiguos incas, sobre todo en lo que más excitaba la curiosidad de los espectadores: sus ropas y galas. Los trajes incas, que permanecieron prácticamente inalterados durante más de un siglo, se inspiraron claramente en los grabados de Jean-Michel Moreau el Joven (1741-1814) que acompañaban al libro de Marmontel, cuya edición original de 1777 contenía once láminas (un frontispicio alegórico y diez ilustraciones narrativas) (Davis, 2011: 608) [Figuras 3]. El ilustrador de la novela y, tras él, los miembros de la asociación ofrecieron una visión en gran medida arcaizante de los pueblos andinos (Davis, 2006: 117; 2017: 35), que reflejaba una visión muy arraigada de los orígenes de los pueblos de América (Delhoume-Sanciaud, 2017, I: 563). Los incas iban vestidos con una especie de toga antigua, sandalias, carcajes y toques.



Figuras 3-8.- Algunos grabados de Jean-Michel Moreau en *Les Incas, ou La destruction de l'empire du Pérou* de Jean-François Marmontel, París, Lacombe Libraire, 1777.
Fuente: Gallica / Bibliothèque Nationale de France (NUMM-1051598 / NUMM-1051600).

Si observamos estos dibujos y fotos y leemos las descripciones de los periódicos de aquella época (D., 1826: 51; «Variétés. Bal des Incas au Salon de Flore», 1826: 79; Dinaux, 1854: 102; Deulin, 1865c: 526-527; Lemaire, 1866: 294-295; «Chronique locale», 1872: 2; «Nouvelles de la

frontière», 1872a: 2; Donville 1875: 82; «La marche des Incas», 1880: 2-3; «M. Jean-Baptiste Meurice. Président de la Société des Incas», 1882: 1; Lacarre, 1906: 2; Poncheville, 1913: 496-497; 1914: 190; Lecoq, 1937: 4), nos llamará la atención sobre la importancia que se concede a las largas plumas que adornan tocados y faldas, seguramente, como señala Monique Delhoume-Sanciaud (2017, I: 563-564), porque «la pluma es el pájaro. Y el pájaro es la naturaleza. Por tanto, es la ropa que mejor sienta a estos seres próximos a la naturaleza»²⁴ [Figuras 4 a 11]. Casi ninguna de las prendas presentaba los motivos geométricos tan frecuentes en los tejidos andinos. Incluso las sandalias parecen espartanas...²⁵

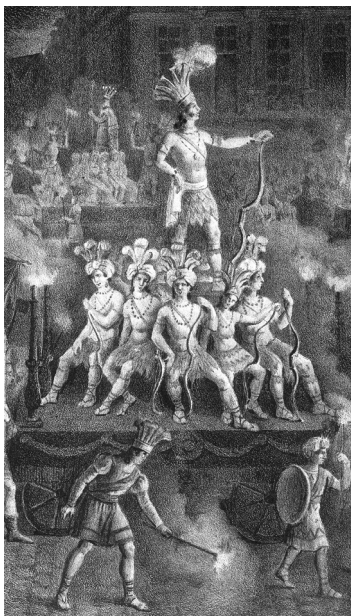


Figura 9.- Fragmento de *Les Incas, à Valenciennes*, dibujada según el cuadro original de Antoine Dangréaux por Edmond Bécart (1836).

Fuente: Archivos de Valenciennes (Referencia: V-F19BEC0002).

[24] «[...] la plume, c'est l'oiseau. Et l'oiseau, c'est la nature. C'est donc le négligé qui convient le mieux à ces êtres proches de la nature».

[25] Sobre la vestimenta de los antiguos incas, léase Itier (2008: 180-181) y Favre (2020: 100).

Cuanfo la ciudad francesa de Valenciennes honraba a los antiguos incas:...



Figura 10.- *Les Incas au bal*, por Désiré Joseph Denimal (1836).
Fuente: Archivos de Valenciennes (Referencia: V-F19DEN0001).



Figura 11.- *Sin título*, por Edmond Bécart (1836).
Fuente: Archivos de Valenciennes (Referencia: 1836. 3 JJ. 191. Affiches concernant les manifestations de la Société des Incas. 212 pièces. 1836-1926).



Figura 12.- *Marche des Incas*, por Henri Legros (1856).
Fuente: Archivos de Valenciennes (Referencia: E-F19LEG0006).



Figura 13.- *Amérique. Char des Incas* (1866). Fuente: Archivos de Valenciennes (Referencia: 1866. 3 JJ 174. Description des fêtes populaires de mai et juin 1851, 23 lithographies, éd. Binois-Cambray, Valenciennes, juin 1866).



Figura 14.- Ilustración del cartel de la marcha en ayuda de los necesitados (1880). Fuente: Archivos de Valenciennes (Referencia: 1880. 3 JJ 150. Journaux et articles de journaux se rapportant à la Société des Incas, classés chronologiquement. 1851-1909).



Figura 15.- Foto de los incas durante la Marcha de los gigantes el 3 de julio de 1910. Fuente: Archivos de Valenciennes (Referencia: MAR4404).



Figura 16.- Parte de un cartel promocional de la Marcha de los gigantes del 3 de julio de 1910. Fuente: Archivos de Valenciennes (Referencia: 1910. 3 JJ. 191. Affiches concernant les manifestations de la Société des Incas. 212 pièces. 1836-1926).

Por su parte, Huáscar aparece en tres fotos conservadas en los archivos de Valenciennes, dos de las cuales muestran que el soberano fue encarnado por Jean-Baptiste Meurice (1795-1882), pintor decorador y presidente de la «Société des Incas» durante muchos años [Figuras 12 a 14]. Podemos ver en estos documentos una gran riqueza de joyas, un disco de metal alrededor del cuello, parecido al que llevaban los hombres de cierto rango (Itier, 2008: 182), así como adornos en las orejas sin llegar, por supuesto, a deformar los lóbulos, como ocurría históricamente en el imperio andino. En cambio, el «Gran Inca» de Valenciennes no llevaba el símbolo de la dignidad imperial, el *llautu*, «una trenza de diferentes colores que daba cinco o seis vueltas alrededor de la cabeza y sostenía en la frente un fleco de lana, la *maskapaicha*, cada parte del cual pasaba por un pequeño tubo de oro»²⁶ (Métraux, 1983: 71-72). Si

[26] «[...] tresse de différentes couleurs faisant cinq ou six fois le tour de la tête et retenant sur le front une frange en laine, la *maskapaicha*, dont chaque élément passait dans un petit tube d'or».

bien es cierto que en este tocado había plumas de ave, el efecto general recuerda más bien las coronas de oro y piedras preciosas que lucían los monarcas occidentales. El daguerrotipo más antiguo parece representar incluso cruces católicas alrededor del cuello de Huáscar.



Figura 17.- Daguerrotipo coloreado que representa a Jean-Baptiste Meurice como rey de los incas de Valenciennes (después de 1840).

Fuente: Archivos de Valenciennes (Referencia: DAG INC).



Figura 18.- Foto de Jean-Baptiste Meurice, rey de los incas de Valenciennes (1866).

Fuente: Dion, Marie-Pierre (1991), «La Société des Incas : du Carnaval à la philanthropie», *Valentiana*, n°7, pp. 53-60.



Figura 19.- Foto del «Gran Inca» durante la Marcha de los gigantes del 3 de julio de 1910. Fuente: Archivos de Valenciennes (Referencia: MAR4445).

6. A MODO DE CONCLUSIÓN: UNA «SOCIÉTÉ DES INCAS» REPRESENTADA POR CHINOS

En su brillante estudio sobre Marmontel, Monique Delhoume-Sanciaud (2017, I: 563) señala que «desde principios del siglo [XVIII], los ballets y las óperas cómicas, obras menores que a veces tuvieron un enorme éxito, presentaban a un ritmo vertiginoso a algunos salvajes durante sus interludios, imponiendo a los espectadores cierta visión de los *americanos* que a veces resultaba difícil distinguir de los turcos y otros chinos fantasiosos»²⁷. Esta observación resulta muy interesante en la medida en que varios documentos oficiales de la «Société des Incas» (cartas, programas, invitaciones, etc.) llevaban representaciones de orientales, en lugar de los sellos habituales (sol u hombre vestido con plumas, una flecha y un arco) [figuras 15 a 18]. La asociación se había

[27] «[...] depuis le début du [xviii^e] siècle, ballets et opéras-comiques, œuvres mineures aux succès parfois énormes, faisaient défiler, à une cadence folle des sauvages d'intermède, qui avaient imposé aux familiers des théâtres une certaine vision des *Américains* qu'on avait parfois du mal à distinguer des Turcs et autres Chinois de fantaisie».

abierto muy temprano a las diferentes culturas del mundo, y el «embajador chino» fue uno de los dignatarios recibidos por el representante Huáscar ya en 1828 («Variétés. Bal des Incas pour la mi-Carême», 1828: 95), mientras que, durante la marcha de 1830, «[u]n nuevo carro en forma de un bonito palanquín chino, lleno mandarines de esa nación»²⁸ («Variétés. Marche des Incas», 1830: 76) llamó la atención. Aunque no cabe duda de que los miembros ilustrados de la sociedad de Valenciennes conocían la diferencia entre los incas y los chinos, ¿la presencia de estos dibujos asiáticos en los papeles de la asociación durante todo el siglo XIX, alternando con símbolos incas, aunque muy occidentalizados, no podía provocar aún más confusión en la mente de la gente, algo muy alejado de los objetivos de educar a la población?



Figura 20.- *Les Incas à Valenciennes*. 1833. Valenciennes: Impr. Prignet.
Fuente: Archivos de Valenciennes (Referencia: 3 JJ 151. «Les Incas à Valenciennes», impr. Prignet, Valenciennes, 1833).

[28] «[u]n char nouveau ayant la forme d'un joli palanquin chinois, garni de mandarins de cette nation».

Cuanfo la ciudad francesa de Valenciennes honraba a los antiguos incas:...



Figura 21.- Reglamento impreso, abril de 1850. Fuente: Archivos de Valenciennes (Referencia: 3 JJ 11. Rèlements et projets de règlements).



Figura 22.- Tarjeta para el baile disfrazado del 29 de marzo de 1886. Fuente: Archivos de Valenciennes (Referencia: 3 JJ 171. Carnets de bal; invitations; programmes; cartes de sociétaires; convocations aux réunions).



Figura 23.- Carta de 1896. Fuente: Archivos de Valenciennes (Referencia: 3 JJ 30. Pièces comptables relatives aux funérailles des sociétaires. 1886-1905).

BIBLIOGRAFÍA

- Alexandre, Arsène (1913), «Les Salons de 1913. Société des Artistes Français», *Le Figaro*, n°129, 29 de abril, pp. 3-6.
- Allevi, Jean-Jacques (2020), «L'incamania, une passion française», *GEO. Histoire*, <https://www.geo.fr/histoire/lincamania-une-passion-francaise-202616>.
- «Auguste Meurice. Anniversaire de sa mort» (1881), *Le Courrier du Nord*, n°11188, 11 de octubre, p. 1.
- B., Ernest (1832), «Bal des Incas», *Le Courrier du Nord*, n°3391, 3 de abril, p. 1.
- B., Ernest (1834), «Promenade des Incas», *Le Courrier du Nord*, n°3685, 15 de febrero, p. 1.
- «Bal des Incas» (1831), *Le Courrier du Nord*, n°3226, 15 de marzo, pp. 1-2.
- «Bal des Incas» (1838), *Le Courrier du Nord*, n°4338, 19 de abril, pp. 1-2.
- «Bal des Incas à Valenciennes» (1831), *Journal des comédiens*, n°278, 20 de marzo, p. 5.
- Baudin, Louis (1928), *L'Empire socialiste des Inka*, París, Institut d'Ethnologie.
- Baudin, Louis (1942), *Essais sur le socialisme. I. Les Incas du Pérou*, París, Librairie de Médecis.
- Bernand, Carmen (2021), *La religion des Incas*, París, Les Éditions du Cerf.
- Blaze, Elzéar (1840a), «Feuilleton. Fête triomphale des Incas», *Le Courrier du Nord*, n°4653, 23 de abril, pp. 1-3.
- Blaze, Elzéar (1840b), «Marche triomphale des Incas à Valenciennes, le 29 mars 1840», *Le Constitutionnel*, n°111, 20 de abril, pp. 1-2.
- Blémont, Émile (1892), «L'union valenciennoise», *La Revue du Nord*, n°3, pp. 217-227.
- «Boîte du Courrier du Nord» (1861), *Le Courrier du Nord*, n°8020, 19 de julio, pp. 2-3.

- «Chronique locale» (1872), *Le Courrier du Nord*, n°9683, 3 de marzo, p. 2.
- «Chronique locale» (1873a), *Le Courrier du Nord*, n°9833, 16 de febrero, p. 2.
- «Chronique locale» (1873b), *Le Courrier du Nord*, n°9963, 17 de diciembre, p. 2.
- «Chronique locale» (1881), *L'Écho de la Frontière*, n°9993, 12 de octubre, p. 2.
- «Chronique Valenciennoise. Revue de la Quinzaine» (1840), *Le Courrier du Nord*, n°4646, 7 de abril, pp. 1-3.
- «Convoi funèbre» (1873), *L'Écho de la Frontière*, n°7818, 15 de febrero, p. 3.
- «Coutumes Valenciennoises. Coup d'œil sur quelques usages particuliers à la ville de Valenciennes pendant les six premiers mois de l'année» (1849), *Le Courrier du Nord*, n°6106, 3 de mayo, pp. 1-2.
- D. (1826), «Variétés. Carnaval de 1826», *Petites Affiches*, n°439, 11 de febrero, p. 51.
- Dachez, Roger y Alain Bauer (2016), *La franc-maçonnerie*, París, PUF.
- Dachez, Roger y Alain Bauer (2017), *Les 100 mots de la franc-maçonnerie*, París, PUF.
- Davis, Peggy (2006), «La quête du primitivisme ou le doute envers la civilisation: l'illustration visuelle dans *Les Incas* de Marmontel (1777) et *Atala* de Chateaubriand (1801)», *Études littéraires*, Volumen 37, n°3, pp. 117-144.
- Davis, Peggy (2011), «*Les Incas* de Marmontel comme exemple des pratiques matérielles, sociales et interdisciplinaires de l'illustration», *Eighteenth-Century Fiction*, Volumen 23, n°4, pp. 603-636.
- Davis, Peggy (2017), «L'Indien miroir ou le discours primitiviste dans la représentation de l'autre», *Le scalp et le calumet. Imaginer et représenter l'Indien en Occident du XVIe siècle à nos jours*, edición de P. Davis,

- A. Notter, C. Faucourt y A. Cabau, París, La Rochelle, Somogy Éditions d'art, Musée du Nouveau-Monde, pp. 27-37.
- Dehaisnes, Mgr. (1893), «L'histoire et l'art dans les cérémonies et les fêtes publiques aux Pays-Bas», *Réunion des sociétés des Beaux-Arts des départements*, París, Typographie de Plon, Nourrit & Cie, pp. 170-204.
- Delhoume-Sanciaud, Monique (2003), «L'Amérique», *Jean-François Marmontel. Un intellectuel exemplaire au siècle des Lumières*, edición de Jacques Wagner, Tulle, Mille Sources, pp. 103-123.
- Delhoume-Sanciaud, Monique (2017), Les Incas ou la destruction de l'Empire du Pérou de *Jean-François Marmontel. Le regard d'un homme du dix-huitième siècle sur le Nouveau-Monde, sa conquête et son évangélisation*, París, Honoré Champion.
- Descamps, Auguste (1894), «La Flandre française», *La Vérité*, 23 de abril, p. 3.
- Deulin, Charles (1865a), «Les fêtes du Nord de la France», *Le Foyer*, 16 de noviembre, pp. 7-8.
- Deulin, Charles (1865b), «Les Incas», *Le Courrier du Nord*, n°8693, 5 de noviembre, pp. 2-3.
- Deulin, Charles (1865c), «Les Incas à Valenciennes», *L'Écho de la Frontière*, n°6618, 7 de noviembre, pp. 526-527.
- Dinaux, Arthur (1854), *Description des fêtes populaires données à Valenciennes les 11, 12 et 13 mai 1851 par la Société des Incas*, Lille, E. Vanackere.
- Dion, Marie-Pierre (1991), «La Société des Incas : du Carnaval à la philanthropie», *Valentiana*, n°7, pp. 53-60.
- Donville, F. de. (1875), «La société des Incas», *Almanach de Valenciennes et de son arrondissement*, pp. 80-88.
- Donville, F. de. (1877), «La fêtes des Incas à Valenciennes», *La Mosaique*, Año 5, pp. 51-52.

- Dubois, J.-B. (1832), «Les Incas à Valenciennes», *Archives historiques et littéraires du Nord de la France et du Midi de la Belgique*, Tomo II, pp. 186-191.
- Dubois, J.-B. (1833), «Les Incas à Valenciennes (mercredi des Cendres)», *La France littéraire*, Año 2, pp. 325-336.
- Dubois, Joseph (1991), «De la région Nord/Pas-de-Calais au Japon. Quatre générations d'hommes de lettres au nord de la France», *Revue du Nord*, n°289, pp. 73-86.
- E. (1830), «Promenade du Pança», *Journal de Valenciennes*, n°3063, 27 de febrero, p. 4.
- Favre, Henri (2020), *Les Incas*, París, PUF.
- «Fête des Incas à Valenciennes» (1851), *La Patrie*, n°139, 19 de mayo, pp. 2-3.
- «Feuilleton. Réorganisation des Incas» (1836), *L'Écho de la Frontière*, n°1652, 16 de enero, p. 31.
- «Feuilleton. Société des Incas» (1831), *Le Courrier du Nord*, n°3213, 12 de febrero, pp. 1-2.
- Feytaud, Urbain (1851), «Les Incas de Valenciennes. Fêtes populaires et marches historiques des 11, 12 et 13 mai 1851 (suite et fin)», *Le Courrier du Nord*, n°6428, 17 de mayo, p. 2.
- Feytaud, Urbain (1853), «Chronique locale», *Le Courrier du Nord*, n°6711, 8 de marzo, p. 2.
- Feytaud, Urbain (1856), «Chronique locale», *Le Courrier du Nord*, n°7179, 5 de marzo, pp. 2-3.
- Foucart, J.-B. (1837), «Souvenir de la terre natale. À la Société des Incas», *Le Courrier du Nord*, n°4233, 17 de agosto, pp. 1-2.
- G. (1884), «Le bi-centenaire de Watteau», *Paris*, 14 de octubre, pp. 2-3.
- Gallo, Pierino (2016), «Introduction», en Marmontel, Jean-François. *Les Incas, ou la destruction de l'Empire du Pérou*, París, Société des Textes Français Modernes, pp. 7-66.

- Gallo, Pierino (2021), «Une nouvelle race d'hommes et de héros: les Péruviens de Marmontel et de Le Suire», *Amérique(s) poétique(s) entre Ancien et Nouveau Monde. L'espace américain comme nouveau territoire de la fiction, de Fontenelle à Chateaubriand*, edición de Pierino Gallo e Isabelle Mullet-Blandin, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise-Pascal, pp. 55-69.
- Gerson, Stéphane (2000), «Town, Nation, or Humanity? Festive Delineations of Place and Past in Northern France, ca. 1825-1865», *The Journal of Modern History*, Volumen 72, n°3, pp. 628-682.
- Greilich, Susanne (2019), «Éclairer en divertissant: *Les Incas* entre œuvre philosophique et 'lecture facile'», *(Re)lire Les Incas de Jean-François Marmontel*, edición de Pierino Gallo, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise-Pascal, pp. 115-127.
- Hiolle-Quénée (1830), «Société des Incas. Marche du Pança, le 24 février 1830, à 5 heures du soir», *L'Écho de la Frontière*, n°859, 17 de febrero, p. 62.
- Itier, César (2008), *Les Incas*, París, Les Belles Lettres.
- Izambard, H. (1855), «Fête de Valenciennes», *La Presse*, 24 de abril, p. 3.
- L. M. (1840), «Boîte du courrier du Nord», *Le Courrier du Nord*, n°4647, 9 de abril, pp. 1-2.
- «La fête des Incas» (1851), *Journal des villes et des campagnes*, n°118, 19 de mayo, pp. 1-3.
- «La fête des Incas à Valenciennes» (1866), *Gazette nationale ou le Moniteur universel*, n°173, 22 de junio, p. 6.
- «La marche des Incas» (1880), *L'Écho de la Frontière*, n°9744, 10 de marzo, pp. 2-3.
- Lacarre (1906), «Cortèges et cavalcades», *Le Petit Journal. Supplément du dimanche*, n°803, 8 de abril, p. 2.
- Lacaze-Duthiers, G. de. (1901), «Les fêtes populaires. Le mois de mai», *Le Petit Journal. Supplément du dimanche*, n°549, 26 de mayo, p. 3.

- Laut, Ernest (1927a), «Le fait de la semaine. La renaissance des cortèges historiques», *Le Petit Journal illustré*, n°1909, 24 de julio, p. 3.
- Laut, Ernest (1927b), «Les cortèges historiques», *Les Nouvelles de Versailles*, Año 5, n°238, 27 de julio, p. 1.
- «Le Carnaval à Valenciennes et le mercredi des Cendres» (1891), *Le Courrier du Nord*, n°13281, 12 de febrero, p. 2.
- «Le Cirque d'Amateurs» (1885), *L'Écho de la Frontière*, n°10520, 26 de diciembre, p. 2.
- «Le cortège des Géants à Valenciennes» (1910), *Le Petit Journal. Supplément du dimanche*, n°1025, 10 de julio, p. 2.
- Le Senne, Camille (1913), «La musique et le théâtre aux Salons du Grand-Palais», *Le Ménestrel*, n°19, 10 de mayo, pp. 1-3.
- Lecoq, Jean (1937), «Cortèges et cavalcades», *Le Petit Journal illustré*, n°2432, 1° de agosto, p. 4.
- Lefrancq, Paul (1978), «Les Incas de Marmontel et les Incas de Valenciennes. Un roman éponyme d'une société philanthropique (1777-1821)», *Actes du 102e Congrès National des Sociétés Savantes (Limoges, 1977). Section d'histoire moderne et contemporaine*, París, Bibliothèque Nationale, pp. 117-134.
- Lemaire, Henri (1866), «Fêtes des Incas», *L'Écho de la Frontière*, n°6714, 19 de junio, pp. 294-295.
- Lermina, Jules (1866), «La fête des Incas à Valenciennes», *Le Soleil*, n°244, 20 de junio, pp. 1-2.
- «Les Incas» (1835), *L'Écho de la Frontière*, n°1499, 24 de enero, p. 61.
- «Les Incas. La marche de 1882» (1881), *Le Courrier du Nord*, n°11137, 16 de junio, p. 1.
- «Les Incas à Valenciennes» (1836), *Le Caméléon*, n°4, 1° de marzo, pp. 31-32.
- «Les Incas honoraires» (1836), *L'Écho de la Frontière*, n°1667, 20 de febrero, p. 99.

- «M. Jean-Baptiste Meurice. Président de la Société des Incas» (1882), *Le Courrier du Nord*, n°11262, 4 de abril, p. 1.
- Madelaine, Henri de (1866), «La fête des Incas à Valenciennes», *L'Indicateur de Pau et des Basses-Pyrénées*, n°28, 16 de junio, p. 4.
- Madelène, Henry de (1866), «Chronique du jour», *Le Temps*, n°1865, 13 de junio, p. 3.
- «Marche allégorique au profit des pauvres» (1855), *Le Courrier du Nord*, n°7044, 25 de abril, p. 2.
- «Marche des Incas» (1830), *L'Écho de la Frontière*, n°861, 24 de febrero, p. 74.
- «Marche des Incas» (1834), *L'Écho de la Frontière*, n°1350, 11 de febrero, p. 763.
- «Marche des Incas» (1836), *Le Courrier du Nord*, n°4010, 15 de marzo, pp. 1-2.
- «Marche des Incas» (1851), *L'Écho de la Frontière*, n°4377, 20 de mayo, pp. 233-234.
- «Marche triomphale des Incas» (1836a), *L'Écho de la Frontière*, n°1676, 12 de marzo, p. 135.
- «Marche triomphale des Incas» (1836b), *Le Courrier du Nord*, n°4009, 12 de marzo, p. 1.
- Marigny-Cucheval (1851), «La fête des Incas. Troisième journée», *Le Constitutionnel*, n°136, 16 de mayo, p. 3.
- Marmontel, Jean-François (2016), *Les Incas, ou la destruction de l'Empire du Pérou*, Paris, Société des Textes Français Modernes.
- Métraux, Alfred (1983), *Les Inca*, Paris, Seuil.
- N. (1830), «Bal travesti des Incas», *Journal de Valenciennes*, n°3073, 23 de marzo, p. 4.
- Nicaise, B. (1829), «Promenade du Pança en 1829», *Petites Affiches*, n°757, 25 de febrero, p. 68.

- «Nouvelles. Valenciennes, le 11 juillet 1832» (1832), *Le Courrier du Nord*, n°3434, 12 de julio, p. 3.
- «Nouvelles. Valenciennes, le 18 mars 1833» (1833), *Le Courrier du Nord*, n°3541, 19 de marzo, p. 2.
- «Nouvelles. Valenciennes, le 15 janvier 1834» (1834), *Le Courrier du Nord*, n°3671, 16 de enero, p. 3.
- «Nouvelles. Valenciennes, le 27 janvier 1834» (1834), *Le Courrier du Nord*, n°3676, 28 de enero, p. 3.
- «Nouvelles. Valenciennes, le 10 mars 1834» (1834), *Le Courrier du Nord*, n°3695, 11 de marzo, p. 3.
- «Nouvelles. Valenciennes, le 12 mars 1834» (1834), *Le Courrier du Nord*, n°3696, 13 de marzo, p. 3.
- «Nouvelles. Valenciennes, le 16 juillet 1834» (1834), *Le Courrier du Nord*, n°3750, 17 de julio, p. 3.
- «Nouvelles. Valenciennes, le 27 mars 1835» (1835), *Le Courrier du Nord*, n°3859, 28 de marzo, p. 5.
- «Nouvelles. Valenciennes, le 4 janvier 1836» (1836), *Le Courrier du Nord*, n°3980, 5 de enero, p. 1.
- «Nouvelles. Valenciennes, le 3 février 1836» (1836), *Le Courrier du Nord*, n°3993, 4 de febrero, p. 1.
- «Nouvelles. Valenciennes, le 27 juillet 1836» (1836), *Le Courrier du Nord*, n°4068, 28 de julio, p. 2.
- «Nouvelles. Valenciennes, le 26 juillet 1838» (1838), *Le Courrier du Nord*, n°4380, 26 de julio, p. 1.
- «Nouvelles. Valenciennes, le 3 avril 1840» (1840), *Le Courrier du Nord*, n°4645, 4 de abril, p. 1.
- «Nouvelles. Valenciennes, le 15 janvier 1845» (1845), *Le Courrier du Nord*, n°5395, 16 de enero, pp. 1-2.
- «Nouvelles. Valenciennes, le 29 janvier 1845» (1845), *Le Courrier du Nord*, n°5400, 30 de enero, p. 2.

- «Nouvelles. Valenciennes, le 31 janvier 1845» (1845), *Le Courrier du Nord*, n°5401, 1° de febrero, p. 2.
- «Nouvelles. Valenciennes, le 5 février 1845» (1845), *Le Courrier du Nord*, n°5404, 6 de febrero, p. 2.
- «Nouvelles. Valenciennes, le 7 février 1845» (1845), *Le Courrier du Nord*, n°5405, 8 de febrero, p. 2.
- «Nouvelles de la frontière» (1832), *L'Écho de la Frontière*, n°1074, 10 de marzo, p. 84.
- «Nouvelles de la frontière» (1845a), *L'Écho de la Frontière*, n°3276, 4 de enero, p. 5.
- «Nouvelles de la frontière» (1845b), *L'Écho de la Frontière*, n°3288, 1° de febrero, pp. 53-54.
- «Nouvelles de la frontière» (1845c), *L'Écho de la Frontière*, n°3289, 4 de febrero, p. 58.
- «Nouvelles de la frontière» (1845d), *L'Écho de la Frontière*, n°3291, 8 de febrero, p. 65.
- «Nouvelles de la frontière» (1845e), *L'Écho de la Frontière*, n°3295, 18 de febrero, p. 81.
- «Nouvelles de la frontière» (1872a), *L'Écho de la Frontière*, n°7667, 6 de marzo, p. 2.
- «Nouvelles de la frontière» (1872b), *L'Écho de la Frontière*, n°7670, 12 de marzo, p. 2.
- «Nouvelles de la frontière. Fête des Incas» (1838), *L'Écho de la Frontière*, n°1994, 27 de marzo, pp. 153-154.
- «Nouvelles de la frontière. Valenciennes, 12 juillet» (1834), *L'Écho de la Frontière*, n°1415, 12 de julio, p. 1085.
- «Nouvelles de la frontière. Valenciennes, 30 août 1834» (1834), *L'Écho de la Frontière*, n°1430, 30 de agosto, p. 1211.
- «Nouvelles de la frontière. Valenciennes, 30 août 1836» (1836), *L'Écho de la Frontière*, n°1749, 30 de agosto, p. 405.

- «Nouvelles de la frontière. Valenciennes, 11 octobre» (1836), *L'Écho de la Frontière*, n°1767, 10 de septiembre, p. 481.
- «Nouvelles de la frontière. Valenciennes, 23 janvier» (1838), *L'Écho de la Frontière*, n°1968, 23 de enero, p. 687.
- «Nouvelles de la frontière. Valenciennes, 5 mars» (1840), *L'Écho de la Frontière*, n°2299, 5 de marzo, p. 757.
- «Nouvelles de la frontière. Valenciennes, 12 septembre 1840» (1840), *L'Écho de la Frontière*, n°2374, 12 de septiembre, p. 1106.
- «Nouvelles de la frontière. Valenciennes, 11 février» (1841), *L'Écho de la Frontière*, n°2445, 11 de febrero, p. 72.
- «Nouvelles de la frontière. Valenciennes, 27 février» (1841), *L'Écho de la Frontière*, n°2452, 27 de febrero, p. 106.
- Pease, Franklin G. Y. (1974), *Les derniers Incas du Cuzco*, París, Mame.
- Poncheville, André M. de. (1913), «L'enfance de Carpeaux», *Mercur de France*, Tomo CIII, n°383, pp. 490-503.
- Poncheville, André M. de. (1914), «Romantiques de la province», *Revue critique des idées et des livres*, Tomo XXVI, n°151, pp. 185-194.
- «Programme de la Marche allégorique qui aura lieu au profit des pauvres, le lundi 9 avril» (1855a), *Le Courrier du Nord*, n°7030, 22 de marzo, p. 3.
- «Programme de la Marche allégorique qui aura lieu au profit des pauvres, le lundi 9 avril» (1855b), *L'Écho de la Frontière*, n°4984, 27 de marzo, pp. 116-117.
- «Promenade des Incas» (1831), *Le Courrier du Nord*, n°3216, 19 de febrero, pp. 1-2.
- Ramos, Julie (2014), «Une société en marche. Fêtes des Incas de Valenciennes (1826-1866)», *L'art social en France. De la Révolution à la Grande Guerre*, edición de Neil McWilliam, Neil, Catherine Méneux y Julie Ramos, París, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, Institut National d'Histoire de l'Art, pp. 151-168.

- «Société des Enfants du Nord à Paris» (1850), *L'Écho de la Frontière*, n°4213, 30 de abril, pp. 229-230.
- «Société des Incas» (1828), *L'Indicateur valenciennois: almanach historique, statistique, administratif, judiciaire et commercial de l'arrondissement de Valenciennes*, Valenciennes, A. Prignet.
- «Société des Incas» (1832a), *L'Écho de la Frontière*, n°1070, 25 de febrero, p. 67.
- «Société des Incas» (1832b), *Le Courrier du Nord*, n°3372, 18 de febrero, pp. 1-2.
- «Société des Incas. Marche du Pança, le 24 février 1830, à 5 heures du soir» (1830), *Journal de Valenciennes*, n°3059, 18 de febrero, p. 2.
- «Valenciennes, le 4 mai 1849» (1849), *L'Écho de la Frontière*, n°4059, 5 de mayo, pp. 115-116.
- «Valenciennes, le 6 avril 1855» (1855), *L'Écho de la Frontière*, n°4989, 7 de abril, p. 165.
- «Variétés» (1828), *Petites Affiches*, n°653, 23 de febrero, p. 63.
- «Variétés» (1831), *L'Écho de la Frontière*, n°951, 5 de febrero, pp. 586-587.
- «Variétés. Bal des Incas» (1831), *L'Écho de la Frontière*, n°971, 16 de marzo, p. 645.
- «Variétés. Bal des Incas au Salon de Flore» (1826), *Petites Affiches*, n°446, 8 de marzo, p. 79.
- «Variétés. Bal des Incas pour la mi-Carême» (1828), *Petites Affiches*, n°659, 19 de marzo, p. 95.
- «Variétés. Bal travesti des Incas» (1833), *L'Écho de la Frontière*, n°1209, 19 de marzo, p. 150.
- «Variétés. Les Incas à Valenciennes» (1827), *Petites Affiches*, n°550, 7 de marzo, p. 515.
- «Variétés. Les Incas à Valenciennes» (1834), *L'Écho de la Frontière*, n°1350, 11 de febrero, pp. 762-763.

- «Variétés. Marche des Incas» (1830), *L'Écho de la Frontière*, n°862, 27 de febrero, p. 76.
- «Variétés. Promenade des Incas» (1834), *L'Écho de la Frontière*, n°1352, 15 de febrero, p. 773.
- Vega, Garcilaso de la. (1744), *Histoire des Incas, rois du Pérou, nouvellement traduite de l'espagnol de Garcillasso de La Vega, et mise dans un meilleur ordre; avec des notes et des additions sur l'histoire naturelle de ce pays (par T.-F. Dalibard)*, París, Prault fils.
- «Ville de Valenciennes. Société des Incas» (1864), *L'Écho de la Frontière*, n°6445, 20 de septembre, p. 453.
- «Voyage du roi et revues» (1833), *La Tribune des départemens*, n°12, 12 de enero, pp. 2-3.

MARÍA TERESA LEÓN Y RAFAEL ALBERTI: UNA ANTOLOGÍA DE POESÍA CHINA

José María Balcells
Universidad de León (España)

RESUMEN

Este artículo constituye un acercamiento analítico y discursivo acerca de la selección antológica titulada *Poesía china* que Rafael Alberti y María Teresa León publicaron en Buenos Aires en 1960. El estudio comprende diversos epígrafes, dándose la noticia bibliográfica correspondiente en el primero. Acto seguido se recuerdan algunos precedentes en español de antologías similares, valorándose después una hipótesis acerca del idioma que pudo servir a los Alberti para realizar su versión de los poemas chinos incluidos en el tomo. Se explicitan luego algunas características de la labor de los antólogos, y en el epígrafe siguiente y

más extenso se estudia y analiza el prefacio escrito para encabezar *Poesía china* poniendo de relieve las apreciaciones teóricas e histórico-literarias de los dos compiladores, además de realizar un seguimiento no exhaustivo de la secuencia antológica en el que se comentan distintas inclusiones de algunos de los principales poetas chinos seleccionados. En las páginas finales se señalan varias singularidades de *Poesía china* apreciadas al contrastar esta selección poética con otra antología de *Poesía china* que es de referencia, la llevada a cabo por el especialista Guojian Chen.

NOTICIA DE POESÍA CHINA

Realizado en 1957 el viaje del poeta gaditano Rafael Alberti y de su esposa, la escritora riojana María Teresa León, hacia el gigantesco país del continente asiático que es China, una de las consecuencias próximas de su visita fue un acercamiento expreso a la historia de la poesía en China. Lo demostraron antologando a muchos de sus principales

autores en un compendio que se publicaría en 1960 en Buenos Aires por el sello de Compañía General Fabril Editora. El libro lleva el denotativo título de *Poesía china*, y conoció otra edición doce años después, por tanto en 1972, y una tercera en Madrid, a cargo de Visor Libros en 2003.¹

Si en las entradas bibliográficas sobre Rafael Alberti se relacionan escasos estudios sobre *Sonríe China*, en gran parte debido a que los libros de poesía con evidente carga ideológica suelen minusvalorarse, aun cuando puedan a veces contener mejores poemas que los libros sin teñido ideológico, esta antología ha pasado desapercibida durante muchas décadas, hasta su reedición en Madrid a comienzos del siglo XXI, como recién consignábamos. Y a nuestro juicio no merece ese silencio, un silencio que sus dos reediciones no acaban de compensar.

PRECEDENTES EN ESPAÑOL

Antes de acercarnos a las características del libro, procede un breve apunte bibliográfico sobre las antologías de poesía china en español que precedieron a la de los Alberti, tanto en el continente americano como en España. Data de 1929 la selección titulada *Catay. Poemas orientales*, la cual contenía también algunas composiciones poéticas árabes. La había confeccionado Guillermo Valencia (1873-1943), quien con esta obra iba a convertirse en pionero en estas lides. El trabajo del colombiano se basó en el florilegio reunido por Franz Toussaint con la titulación de *La flute de Jade*, publicándolo en 1920.

Esta misma colección en francés iba a servirle a Ernestina de Champourcin para hacer su propio traslado en prosa de poemas chinos al español. Lo editó en México, en 1945, el Fondo de Cultura Económica.

[1] *Poesía china*. Selección, traducción y prólogo de María Teresa León y Rafael Alberti (Cf. BIBLIOGRAFÍA). Las citas remiten a la edición de 2003 a cargo de la madrileña editorial Visor.

Un año antes, en el Buenos Aires de 1944, Alfredo G. Weiss y Héctor F. Mira publicaron ochenta poemas de autores chinos con el mismo título que utilizarían María Teresa León y Rafael Alberti tres lustros después, *Poesía china*. Antes de finalizar la década de los cuarenta, Marcela de Juan, nombre españolizado de Hwang Ma Cé, publicó en 1948, en Revista de Occidente, una *Breve antología de la poesía china*.

De nuevo en Buenos Aires, pero en 1952, se editaría otra selección de poesías del referido país asiático que comportaba rasgos diferenciales singulares respecto a las anteriores, entre ellas su antigüedad y su anonimia, como refleja el título: *Antiguos poemas chinos anónimos*. La elaboraron al alimón Horacio Jorge Becco y Osvaldo Svanascini. Media docena de años más tarde, en 1958, y en la misma ciudad, Álvaro Yunque daría a conocer su antología *Poetas chinos*. Por tanto, la selección *Poesía china* confeccionada por los Alberti se editaba en 1960 en un país y en una urbe sudamericana en la que ya se habían puesto en circulación tres antologías con creaciones poéticas de la historia de la poesía de China, una en los cuarenta, y un par más en la década siguiente. La suya encabezaba los sesenta.

¿VERSOS TRADUCIDOS DEL FRANCÉS?

La obra *Poesía china*, en la que se empleó Rafael Alberti junto con su esposa María Teresa León, al igual que se habían empleado antes en *Sonríe China*, libro publicado en Buenos Aires en 1958 por Jacobo Muchnik, consta de un breve y denso prólogo, seguido de una amplia selección de textos poéticos en español. Se da por sentado que ellos dos habrían sido los traductores de los poemas, aunque no se dice de manera expresa, y ciertamente no puede considerarse positivo que un trabajo de esa índole no cite la (s) fuente (s) utilizada (s). No consta, por tanto, si su labor la hicieron desde el chino mismo, lo que parece

altísimamente improbable, o bien desde otras lenguas, por ejemplo el francés, el inglés o el alemán.

La hipótesis acerca de si pudieron haber hecho la traducción desde un idioma distinto del francés entiendo que resulta apenas formulable ni como mera conjetura. En cambio, la de haberse basado en una versión en esa lengua tiene más fundamento, aun cuando Rafael Alberti, en su poema «Buenos Aires-Pekín», que figura al frente de sus composiciones en verso incluidas en *Sonríe China*, ironizaba a la baja sobre su dominio de la lengua francesa, en la cual en la segunda mitad de los cincuenta se llevaron a cabo, por cierto, versiones al idioma galo de poesía china, por ejemplo las de Kaltenmark (1956) y Guillermaz (1957). El poeta de El Puerto decía que

Dentro, en la casa voladora,
se habla inglés,
alemán,
sueco, español y portugués.
Poco diálogo en el cielo.

Yo sólo sé andaluz y un cuarto de francés. (2006, III, 601)

Lo más lógico sería, por tanto, que la versión la hiciesen a partir de una previa en francés, idioma del que ambos tenían un conocimiento aceptable, aunque no mencionaron esa fuente, insisto, ni ellos ni el editor, ni tampoco darían pistas indirectas en el libro mediante la inclusión de una bibliografía. Entiendo que si la versión en la que se apoyaron era de suficiente garantía, y debió a juicio de ambos serlo, y no la hubiesen utilizado a mediados del XX, sino en el actual siglo XXI, seguramente habrían concedido el crédito que corresponde al traductor, porque no sabemos de quién se trata. Pero eran otros tiempos y, creo que debieron opinar que el trabajo que ellos habían hecho preparando la antología atesoraba un valor intrínseco que iba más allá de las precisiones que hoy

se consideran una exigencia obligada. Obligada no solo para los profesionales de la filología. En cualquier supuesto, no fueron conscientes de que una labor de divulgación no eximía, sino que también implicaba, el recuerdo de la fuente, o quizá de las fuentes, utilizadas.

Concluyo este epígrafe con una anécdota que Guojian Chen recordó como nota en la «Introducción» a su tan valiosa antología *Poesía china (Siglo XI a. C-siglo XX)*, y cuya edición primera en la editorial Cátedra data de 2001 (a efectos de estas páginas me valgo de la quinta, revisada, se editaría en 2015). Gracias a esa anotación, localizable en la página 13, conocemos el curioso dato, bibliográficamente desconocido, de que Rafael Alberti habría publicado en periódicos locales de Argentina la versión al español de algunos poemas de autores de la dinastía Tang, pero el informante tampoco señala desde qué idioma se habría hecho, puede que desde el mismo que se valió el portuense para realizar la selección *Poesía china*.

UNA HIPÓTESIS GENÉTICA

La idea de confeccionar la selección de poesía china, publicada en 1960, pudo nacer del acopio bibliográfico sobre China y sus poetas que debió reunir sobre todo María Teresa León para la escritura de la parte en prosa que le correspondió en el libro *Sonríe China*. Lo creo así ante la evidencia de que en ese libro de 1958 se mencionan muchas veces a distintos autores de la historia poética del país, en algún caso sin que después fuesen antologados, pero en otros sí se da cabida en la antología a versos coincidentes con los recogidos en *Sonríe China*.

También ocurre, sin embargo, al revés: un poema de Su Tong-Po, o Su Dongpo, que figura en *Sonríe China*, no se antologa en la antología. Puntualizo que ahí, en la selección poética, un poema había de reproducirse por completo, lo que no era necesario en *Sonríe China*. Un ejemplo ilustrativo lo tenemos en la composición de Po Chu Yi, o Bai Juyi, «El

canto de la pena sin fin», cuyo texto completo es bien extenso, pero del que en *Sonríe China* solo se muestran unos pocos pasajes, a diferencia de otro poema del autor en el que sí vemos que los antólogos lo trasladaron igual en la selección y en el libro de su viaje. Me estoy refiriendo a «Desde el lejano Anam».

Señalo asimismo que el hecho de que la genética de la antología, en materia de comentarios y textos seleccionados, pueda ponerse en relación con páginas y versos sobre y de poetas chinos que leemos en *Sonríe China*, no supone que lo escrito y citado en 1958 pasase directamente y sin más a incorporarse a aquella, porque tal cosa no ocurre. En realidad la labor antológica fue realizada *ad hoc*, lo que da idea del grado de interés específico que Rafael Alberti y María Teresa León pusieron en el empeño de ir historiando la poesía china desde sus orígenes. Una muestra de que optaron por escribir *ex novo* antes que adoptar el recurso fácil del autoplagio lo advertimos, por ejemplo, cuando en *Sonríe China* se confrontan los párrafos dedicados a «Los ocho inmortales de la Copa de Vino» con los que iban a dedicarles en la antología, porque se parecen escasamente, tan solo en las informaciones históricas y biográficas que resultan ineludibles, no en los dos redactados, porque son muy disímiles.

Apunto finalmente la hipótesis de que la antología tal vez pudo ser de algún modo elaborada al apreciar los Alberti que de la lectura de la poesía china clásica se desprendería una poética que ellos compartieron. La sugerencia la propongo a vueltas de este párrafo leído en *Sonríe China*, donde se dice de esos escritores que «...son hoy profundamente nuevos y modernos, ahora que poesía y verdad parecen que tienen obligación de juntarse.» (León y Alberti, 1958: 207)

ALGUNOS CARACTERES DISTINTIVOS

La antología es amplia. Además de textos extraídos del llamado *Libro de las Odas*, o *Shi Jing*, que recoge creaciones que abarcan desde los siglos IX al IV antes de Cristo, cantos reunidos por Confucio, se seleccionaron poemas de sesenta autores. No son pocos precisamente para un elenco recopilatorio de tales características que se publicó en formato de libro de bolsillo. La selección la encabeza un arte literaria en prosa discursiva debida a Lu Ji, y por ende del siglo III, y en ella se antologa enseguida una muestra de canciones populares, a las que siempre estuvo muy atento y receptivo el portuense, pero a un tiempo textos de algún que otro mandatario y emperador, como no podía ser de otro modo en una historia de la poesía china si se quiere ser fiel a ella.

Situados los poemas, a veces anónimos, y los poetas por orden cronológico, como si se quisiese remarcar su importancia y hacer un refrendo de su nombradía, de quien más composiciones se reproducen es de Li Bai, o Li Po, de la dinastía Tang, del que se escogieron nueve. La antología la van finalizando poetas contemporáneos, sin que falte entre ellos Mao Zedong, del que se traslada un texto inspirado en una melodía. Lleva por título «Sobre la música 'La primavera penetra el jardín'», aunque no es la única titulación posible, pues lo hemos leído bajo otro título, el de «Nieve», y la especificación «Según la melodía 'Sin Yuan Chun'» (VV.AA., 1977: 76 y 124). Parecido motivo primaveral también inspira una composición de Ai Ts'ing, a quien el gaditano y su esposa conocieron en su viaje a China, y al que en *Sonríe China* se dedica un dilatado poema, ya compuesto en suelo argentino, versos que en gran parte los había propiciado la lectura de *Mi padre*.

Otro poeta que se antologa y al que asimismo conocieron Alberti y León en su viaje a China fue Emi Siao, uno de los firmantes del «Llamamiento de la Liga de los escritores de izquierda de China»,

manifiesto que apareció en la madrileña revista *Octubre*, dirigida por el gaditano, en la entrega de abril de 1934. A este escritor lo evocaba en *Memoria de la melancolía* la escritora riojana recordando, con un lirismo tropológico que nada tiene que envidiar al de tantos versos albertianos de *Sonríe China*, que les abrió «su país de mil pétalos, de mil tornasoles, de mil caricias nuevas, de mil sonrisas diferentes.» (1970: 282). De Emi Siao incorporaron a la antología su composición «Recuerdo», que es la misma que ya habían recogido en *Sonríe China*.

APRECIACIONES HISTÓRICO-LITERARIAS

Hasta aquí he dejado tan solo constancia mínima y descriptiva de esta labor antológica, porque profundizar más en los temas y formas de las composiciones seleccionadas requeriría muchas páginas, excediendo el número de las que en esta oportunidad nos hemos propuesto. Más factible resulta referirme en seguida, en cambio, a varios de los conceptos y apreciaciones que pueden leerse en el prólogo, un prólogo que, al hablar de poesía, a veces se impregna de la poesía de quien habla. No es extraño que así ocurra, pues uno de los prologuistas era poeta, y tampoco se olvide que su compañera no le iba a la zaga tampoco a la hora de lograr acentos e intensidades líricas cuando la situación lo suscitaba, como recién se comprobó en una cita suya.

Dichos preliminares constituyen el único trabajo de que tengo noticia en el que Rafael Alberti pretendió realizar una breve historia literaria, aunque circunscrita a la poesía, un empeño del que salió airoso junto a María Teresa León, también participe de una tarea en la que nunca antes se habían empeñado. La introducción, pese a sus limitaciones, es de provecho para cualquiera que esté interesado en dar unos primeros pasos para adentrarse en la historia de la poesía en China a través de muchos de sus hitos seculares.

Ciertamente el reto al que se enfrentaron León y Alberti al realizar esa antología prologada fue muy considerable. Téngase en cuenta la gran dificultad que supuso para ellos atreverse con un compromiso tan mayúsculo, dadas las problemáticas históricas involucradas en la cambiante historia de China, cuyo discurrir a lo largo de los siglos puede captarse incluso como laberíntico. A dichas problemáticas se suma la nada baladí que conlleva orientarse atinadamente en medio de un cúmulo tan enorme de poetas, y desenvolverse con ponderación y equilibrio respecto a lo que de ellos se destaca y lo que de ellos se antologa, lo que no siempre se consigue. Pondré como ejemplo de lo que digo el hecho de que más de un poeta dispone en el preliminar de un espacio textual de varias líneas sin que luego aparezca antologado poema suyo alguno. A la inversa: de más de un poeta se seleccionan versos, y en cambio para nada se alude a ellos en el prólogo. Todo un desajuste, al menos a mi entender.

Por supuesto que no entraré, y a decir verdad carezco de competencia suficiente para ello, en una valoración de los criterios selectivos con que aparecen no ya algunos poemas, sino algunos poetas y, en correlato, por qué no concurren otros que pudieran haberse antologado. Cada antólogo es responsable de la antología que propone y firma, y ninguna antología carece de hechuras indiscutibles. Otros antólogos hubiesen hecho otras antologías, sin duda, si nos fijamos sobre todo en los poetas chinos del siglo XX, y en concreto de su primera mitad, pues no cabía la segunda en una antología publicada por los Alberti en 1960. Pero la selección incluida en *Poesía china* es la que es y hay que agradecer que se hiciese, y que se hiciese en la forma que se hizo, y con el propósito divulgador con que fue planteada. Atendiendo a la complejidad del envite, y a cuanto se acaba de alegar, la antología resulta, en suma, muy valiosa, muy útil y muy elogiabile, máxime teniendo en cuenta que sus

autores no tenían como profesión la de dedicarse a la filología, ni eran expertos sinólogos.

Pese a la sencillez con que León y Alberti titularon el escrito preliminar a su antología, «Palabras sobre la poesía china», ese preliminar no solo interesa porque lo elaboraron ambos, sino por diversas afirmaciones, empezando por la de que «los inmortales de la poesía china son patrimonio de toda la Humanidad». Nada más cierto, pero haberlo dicho en la alborada de los años sesenta del pasado siglo reviste mucho más peso específico que decirlo a fines del XX o en las décadas primeras del siglo XXI, cuando la conciencia de ese patrimonio universal está más generalizada en la cultura de los países occidentales. Otros asertos de ese prólogo no revisten menos importancia, aun siendo muy sabidos. Por ejemplo el de que la poesía china es la que tiene más antigüedad en el mundo, o el de que su influjo en Oriente puede compararse con el que alcanzó Grecia en la región mediterránea. Con todo, esta cultura fue para Occidente una cultura ignorada. Mientras, iba sucediendo que

El desarrollo espiritual de China producía una llama de perfección interna increíble, capaz de elevar las artes a un refinamiento, a una depuración asombrosa, ignorados e incontaminados por el resto del mundo. (8)

Después de explicar trazos básicos de la poesía china más lejana en el tiempo, destacaban entre ellos el hecho de que era cantada, y el de que tales cantos se insertaban en textos en prosa, siendo por lo común rimados los versos impares. León y Alberti anotaban también que en su viaje a China habían tenido ocasión de hacerse alguna idea acerca de cómo pudieron sonar y escucharse los tonos musicales de dichos cantos gracias a una experiencia directa. La vivieron «cuando a la manera antigua los poetas chinos nos leyeron sus poemas...» (9), lo que supone haberse reunido con varios de ellos, además de Kuo Mo Jo (o Guo Mo Ruo), Ai Ts'ing y Emi Siao.

Uno de los caracteres de la poesía china que más la distinguen entre las del mundo, como bien sabemos, es el de su faceta plástica intrínseca. Y ese rasgo, como no podía ser de otro modo, lo pusieron también en valor preferente María Teresa León y Rafael Alberti, enfatizando que se trata de una riqueza de la que no goza quien elabora textos poéticos en lenguaje fonético. En China se complementan la poesía y la caligrafía al menos desde el siglo III, cuando los útiles del papel, de los pinceles y de la tinta negra sucedieron a las láminas de seda y de bambú. Pero ensamblar en una dos artes, la poética y la caligráfica, conllevaba una dificultad añadida. A esa dificultad se atribuye en el prólogo que los poetas chinos se abstuviesen de componer poemas extensos, recordando que son rarísimos los que exceden los cuatrocientos versos.

Tiene también relevancia, señalan los antólogos, el hecho de que China no posea poesía épica, aun cuando haya habido en su historia períodos y sucesos tan heroicos como en otros pueblos del orbe. En un paréntesis en el que no se refieren propiamente a la poesía, sino a la sociedad china y a sus convicciones tradicionales, señalan León y Alberti que el pueblo chino no gusta de la conquista, sino que ha formado una civilización agraria, considerándose el emperador su «primer labriego». Afirmaciones como estas convergen con asertos escritos por la autora riojana en *Sonríe China*:

China es el único pueblo del mundo que no ha hecho guerras de religión y no se plantea razones de lucha con la divinidad, como nuestros místicos (...) los españoles forman un pueblo guerrero y conquistador; los chinos, no (204-205)

No es la religión, por tanto, la guía de conducta del pueblo chino, pues las gentes se comportan a la luz de dos principios, continúan explicando los antólogos: el de la equidad, o yì, y el de la misericordia, o jën. Estos principios habrían constituido «una pirámide de obediencia

confuciana, pero también de ayuda al prójimo, de justicia y de tolerancia.» (9). Ponderando en primer lugar la valía señera de las enseñanzas de Confucio, María Teresa León y Rafael Alberti hicieron hincapié en que en los poetas chinos afloran lecturas bien asimiladas de obras esenciales de las que extrajeron, entre otros postulados, su sentir hacia la naturaleza. Son estas: *Tao Te Ching*, de Laozi, y los libros de Zhuangzi y de Lie Tse.

León y Alberti nutrieron su prólogo con una sintética información histórico-literaria muy aceptable, desenvuelta al compás del discurrir secular de China, anotando el sucederse de dinastías y de contextos político-culturales, no sin que a veces se adviertan lagunas. Nos iba a llevar muchas páginas hacer referencia puntual de tantos datos concernientes a linajes y a poetas que crearon bajo las distintas hegemonías. Por esta razón, y con riesgo seguro de empobrecer por nuestra parte cuanto se condensa en esos preliminares, tan solo recordaremos algunos de los datos contextuales y a algunos de los escritores sobre los que ahí se nos proporcionan distintas pinceladas rápidas.

Una de las voces poéticas en las que pusieron énfasis los antólogos, de entre las pertenecientes a la conocida como «literatura de Chien Han», prolongada entre los años 169-217, es la de una mujer, Ts'ai Yen, autora del poema «Dieciocho compases cantados en la trompeta de los hunos.», el más extenso de los textos antologados. En él, y como resumen León y Alberti, se revive el rapto que sufrió por tribus bárbaras, uno de cuyos jefes iba a forzarla a que se casase con él. Rescatada por el emperador, regresa a China y llora la ausencia de los hijos bárbaros que había engendrado de quien la mantuvo en cautiverio.

Otros dos autores de la dinastía Han que destacan León y Alberti fueron Wang-Ts'an, o Wang Can, y Tchen Lin. Del primero recuerdan la fama de su composición «Los tristes muros», testimonio del horror vivido durante la invasión de la capital Chang-an por la secta de los

Turbantes amarillos. Del segundo subrayan que sus versos iban a dar comienzo a una literatura ásperamente crítica con el caótico decurso del país, y antologan su poema «En el foso de la Gran Muralla abrego mi caballo». Casi al término del período de referencia, explican después, el poeta Xi Kang fundaría el grupo de los «Seis poetas del Bosque de Bambúes». Esos pintorescos poetas

Se paseaban hablando por los bosques y se detenían para beber, volviendo a su paseo, después de haber bebido, hablado, improvisado versos, y se encaminaban a la taberna, donde concluían de embriagarse. (12)

Condenado a decapitación por haber sido testigo en un proceso que consideraba injusto, Xi Kang caminaba hacia el suplicio tocando el arpa mientras iba contemplando un rayo de sol. Los antólogos nos recuerdan esta leyenda antes de referirse a Yuan Tsi. De él subrayan el carácter precursor de sus versos al plasmar la angustia del hombre sintiéndose perdido en la inmensidad del mundo en el que le situaron los dioses. En la corte de los Yang florecerían poetas como Tao Tsien, en cuyos versos se ensamblan confucianismo y taoísmo. De su perfil se enfatiza que pedía comida y un trago de vino, pagándolos con una canción, como los juglares medievales, un comportamiento que no se deja de puntualizar.

En la dinastía Liang el taoísmo se amortigua y el culto a lo bello se extiende. Ya antes de que llegasen los tiempos clásicos, el budismo va a manifestarse envuelto en poesía, y en el siglo IV la literatura popular sobresale en las canciones de Tse-ye, cuartetos que se cantaban, y que eran llamadas así por el nombre de la muchacha que las inventó y que las difundiría. Una de ellas se copia en el prólogo, haciendo patente de nuevo la atracción, el apego que el escritor portugués tuvo siempre hacia las creaciones populares. Es esta:

Sin anudar mi cintura ni pintar mis cejas
me acerco a la ventana.
Mi vestido de seda se me vuela,
yo riño al viento de primavera que lo levanta. (14)

Entre los años 618 y 907 se extendió el poder dinástico de los Tang, a cuyos poetas principales los antólogos prestan la atención debida a su importancia. La noticia con la que presentan ese período histórico-cultural acredita su relieve literario. A lo largo del imperio de esa dinastía se contaron hasta dos mil poetas y cincuenta mil poemas, cifras elocuentes de una actividad creadora que se vio estimulada por los emperadores y favorecida por el ambiente áulico.

Fue Li Bai, o Li Po, el poeta más distinguido de entre todos los de dicha dinastía, e inclusive de la entera historia poética china. Su vida transcurre del 701 al 762, y su nombre ya es poético en sí mismo, pues aseguran León y Alberti, acaso decantándose por las significaciones del nombre más poéticas, que Li significa ciruela, y Tai Po, usualmente solo Po, estrella blanca. Li Bai gozó del favor imperial, aunque lo perdería por el enojo de la favorita Anillo de Jade, lo que trajo como consecuencia que fuese expulsado de palacio, desenvolviéndose desde entonces sus días en el medio campestre. Vivió el poeta su libertad en el entorno natural, y en él supo de la huida del emperador a causa de una revuelta y de la muerte de la referida favorita.

Estas circunstancias le hicieron percatarse definitivamente de que la poesía puede superar la muerte. Se hacen eco los antólogos de la versión legendaria de que Li Bai decidió poner fin a su vida de un modo henchido de poesía: muriendo ahogado, al parecer inclinándose sobre las aguas fluviales en pos del reflejo de la luna. No se concreta en él prólogo a *Poesía China* en qué río pudo acaecer ese suceso. En cambio, en *Sonríe China* apuntaba María Teresa León que ocurrió el hecho en el

Yang Tse Kiang, en la zona en que se ensancha al acercarse a la ciudad de Nanjing (León y Alberti, 1958: 148).

De este poeta ponen de relieve «el aura de que sabe rodear su pensamiento, la ligera facilidad con que encadena sentimiento a paisaje» (16). Aducen de él dos versos que no pertenecen a ninguno de los nueve poemas que le antologan, y cuyos títulos respectivos son, por este orden, «Con la copa de vino en la mano interrogo a la luna», «Cacería», «Bebiendo bajo la luna», «Placeres de palacio», «El vino», «Canción triste», «Todavía no has vuelto», «Respuesta a las gentes vulgares» y «Pensamientos otoñales». Traslado el par de líneas recién anunciadas:

Suspiro...caen las amarillas hojas de las ramas.

Lloro...brilla blanco el rocío sobre los verdes musgos. (*PCH*, 16)

A Du Fu lo califican María Teresa León y Rafael Alberti como «segunda columna del gran pórtico clásico» (15). En el viaje a China de 1957 tuvieron la oportunidad de ver manuscritos suyos, así como ediciones de sus poemas, en la ciudad de Chengtú (León y Alberti, 1958: 148). Luego hacen referencia a sus vicisitudes biográficas, vividas primero como cortesano pretendiente, y después fuera de la corte, a la que regresaría como secretario de un general. Pese a ese empleo junto a un militar, siempre se puso del lado de las gentes más humildes y vilipendió las armas, repudio que ejemplifica bien uno de los ocho poemas que de este autor antologan, el titulado «Elijiendo cintas», en el cual se poetiza un claro posicionamiento contra los conflictos bélicos, como en el primero de los textos suyos escogidos, «Balada de los carros de guerra». Los versos que copio pertenecen a «Elijiendo cintas»:

Un pueblo debe tener fronteras y atenerse a ellas.

Es suficiente con mantener alejados a los enemigos.

No tiene sentido tantos heridos, tantos muertos. (*PCH*, 113)

Por seguir con la metáfora arquitectónica empleada por los antólogos, la columna tercera en el pórtico clásico de los Tang fue Wang Wei. Su vida iba a espaciarse entre los años 699 y 759. De él se reproduce lo que decía el también poeta Su-Tong-Po: «Al leer sus poemas descubro un cuadro; al contemplar sus cuadros, descubro un poema.» Y en este punto me permito el comentario de que se han escrito numerosísimos ensayos acerca de la relación entre poesía y pintura, pero en su fijación en el arte occidental suelen prescindir los analistas de ejemplos chinos, siendo Wang Wei un poeta pintor ignorado en tales relaciones comparativas. Una prueba más de que la cultura de China se fue forjando con independencia de la de Occidente, siendo ignorada por ella durante siglos.

De Wang Wei se conservan copias de sus creaciones pictóricas, pero se le debe la fundación de «la escuela del lavado a tinta china» (17). También este poeta se alejó del ambiente cortesano para abrazar la vida solitaria, pero la causa determinante sería la práctica del budismo. De este autor reproducen los antólogos un par de textos. En «Otoño en el lago» advertimos un rasgo característico de la pintura china tradicional, el de que el ser humano, en este texto unas lavanderas, apenas si tienen protagonismo en relación con el paisaje en el que se las ubica. En «Retorno» leemos un sentir que nos podría hacer pensar en el que expresó Antonio Machado en su poema «A José María Palacio», escrito en Baeza a finales de abril de 1913, y al que pertenece el verso «¿Hay ciruelos en flor? ¿Quedan violetas?» (Machado, 1980: 199). Decía el poeta chino:

Llegas de mi país natal,
debes saber lo que allí pasa.
¿Han florecido bajo mis ventanas
los ciruelos del invierno
estos últimos días? (*PCH*, 97)

La biografía de otro poeta de los Tang posterior a Wang Wei, Po Chu Yi (772-846), o Bai Juyi, presenta la particularidad de que aun cuando vivió varios destierros, acabaría gobernando una ciudad, la de Hangzhou. De su acercamiento a las gentes populares da la medida el que en las mesas de las tabernas estuviesen escritos poemas de los que era autor. Asimismo que sus versos fuesen de dicción directa y rápida, «como una contestación repentina a un asombro fugaz» (Ídem), señalan los antólogos. La prueba del nueve de calidad para saber si un poema ha logrado la perfección es, decía ese escritor tan contrario al elitismo, y por consiguiente tan bienquisto a los Alberti, que a la cocinera de la casa le complazca.

Dentro todavía de ese mismo período imperial, Alberti y León antologan tres poemas de Mong Kiao, dos de Tchan Tsi, y otro par del que presentan como creados por el «Último emperador Tang (937-978)», y que no es sino Chongguan, o Li Yu. El segundo de los poemas del monarca lleva el título de «Amor clandestino» y la siguiente aclaración de los antólogos: «Escribió este poema para su cuñada, con la que se casó más tarde». En el texto se pone en boca de la mujer los deseos de encontrarse con su amado y cuando se hallan ya juntos confiesa que «Igual que siempre, apretada contra él, tiemblo.» (142)

Si los Tang rigieron China durante casi tres centurias, nada menos que cinco dinastías iban a gobernar el país en solo un siglo, el X. En ese período histórico la poesía decanta mayormente sus formas hacia las cuartetas del tse, mientras sus contenidos van a hacerlo hacia la plasmación paisajística, convirtiéndose la naturaleza paulatinamente en motivo primordial de la lírica. Bajo los Song destacaron la poeta Li Quingzhao, de quien escogieron los Alberti cuatro composiciones escritas a partir de temas musicales. El doble de poemas eligieron de Su Dong Tong-po, o Su Shi. Uno se inspira en la fugacidad temporal, y otro poetiza ejemplos de comportamiento piadoso con los animales,

basado en la enseñanza y modo de vida de Siddhartha Gautama, el Buda. En la segunda mitad del texto leemos:

Amo a los ratones. Siempre les tiro algunos granos
de arroz.

Por piedad a las mariposas nocturnas no enciendo
mi lámpara. (155)

Al conquistar los mongoles el imperio chino, instauraron la dinastía Yuan, el Gran Kan hizo de Beijing la capital del país, y la dominación mongol se prolongó desde 1276 a 1368. En ese lapso iba a prevalecer el canto escénico sobre el lírico. Los Yuan serían derrocados por Hongwu, o Zhu Yuanzhang, dando comienzo al gobierno de los Ming, que se prolongaría 276 años, en concreto desde 1368 a 1644. Si desde el punto de vista de la historia de la poesía el imperio Yuan nada de relieve aportó, sus sucesores, los Ming, iban a reestablecer, en cambio, el brillo cultural de los Tang, llegando las artes en su conjunto a alcanzar un esplendor inusitado.

Al más alto nivel rayaron, en efecto, especialmente las decorativas, como por ejemplo lo avalan sus valiosas porcelanas, sus trabajados marfiles, sus estampados con pájaros y con flores. Al propio tiempo la literatura se iría refinando: el teatro se convertirá en espectáculo palaciego, y la poesía retoma el auge creador de siglos anteriores. El poema musical a la antigua usanza, el yo-fu, se renueva, pero el tse ya no se canta, sino que se reserva tan solo para la lectura. Entre los poetas destacados durante el reinado de esta dinastía nombran los Alberti en su prólogo a Wang Cheu-je, del que escogen un texto de carácter épico: «Se combate al sur de la ciudad».

Los Ming y su mundo perecerán derribados por la invasión manchú, en cuyo período los poetas adoptaron dos actitudes, la de resistencia y la contraria, la del sometimiento al nuevo poder. Entre los primeros hay

que recordar a Wu Weiye. El más servil de los segundos sería Ts'ieu K'ieu-yi, a quien el emperador manchú desprecia por su actitud sumisa, y ordena que se quemen sus obras. Ni uno ni otro están representados en la antología de León y Alberti. Esta fue la última de las dinastías imperiales chinas, larvando su caída las continuas concesiones a unas fuerzas europeas que, finalmente, acabaron con ella.

Proclamada la República en 1911, la lengua escrita hasta entonces en China iba a ser sustituida por el lenguaje claro y coloquial pekinés, el Baihua. Y a esa modalidad idiomática se ajustarán los poetas, destacando y antologando León y Alberti a tres de ellos, además de Mao. Son estos: Kuo Mo Jo, o Guo Moruo, de quien selecciona dos composiciones, Ai Ts'ing, y Emi Siao, habiendo tratado personalmente a los tres. Tanto el poema de Mao Zedong seleccionado como el que se elige del poeta Ai Ts'ing los pretexta un motivo muy frecuentado en la poesía y en la pintura china, el de la primavera.

El del líder comunista se titula «Sobre la música 'La primavera penetra el jardín'», como señalábamos anteriormente. La composición contiene convincentes imágenes animalísticas referidas al contorno orográfico, como cuando se dice que «Las curvas de los montes son serpientes de plata, / las masas de las mesetas son elefantes de cera,». Y resulta llamativo que el autor, en el último tramo de la composición, muestre un cierto pesar ante el imponderable de que algunos gobernantes de otros siglos, a diferencia de los actuales, apenas eran letrados e incluso desconocieron la poesía, como sucedió con Gengis Khan:

¡Ay!, los Emperadores Shih de Ts'in y Wude Han
apenas si eran letrados.
T'ai Taung de T'ang y T'ai Tsu de Sung
ignoraban la poesía.
Gengis Khan, el niño mimado del cielo,
no sabía más que tender su arco contra las águilas.

Todos han pasado.

Tan sólo nuestra época conoce hombres valiosos. (221)

A modo de coda: los antólogos celebran la significativa singularidad de la poesía china, abierta como ninguna otra a la naturaleza, y nutrida en el legado de la tradición, de suerte que a los poetas chinos —concluyen en su preliminar— «No les queda más que avanzar por los sombreados caminos de bambúes gratos a las sombras inmortales de sus antepasados.» (21)

DOS ANTOLOGÍAS EN CONTRASTE

No cabe comparar con el mismo baremo evaluador la antología de *Poesía china* que editaron los Alberti en 1960 con la que iba a ser editada por Guojian Chen cuatro décadas después, en 2001. Dados los años de distancia que las separan, la cronología literaria abarcada en ambos libros ya no es la misma: la segunda pudo contemplar la mayor parte del siglo XX, y la primera únicamente la mitad. Otro distingo de gran fuste consiste en que los autores españoles no eran especialistas en tan varia y compleja temática, capaz de desarbolar al más entusiasta, por mucho empeño que uno ponga en semejante tarea. En cambio, el editor de origen chino sí es un consumado experto en el asunto, y además conoce de primera mano el idioma original que ha de traducirse.

Por tanto, insisto en que no procede que se equiparen ambos libros, el de dos entusiastas admiradores de la poesía de China con el elaborado por un reconocido autor de aportes muy valiosos sobre el tema cuya bibliografía al respecto es bien copiosa. Entre sus numerosas aportaciones destacaré sobre todo, amén de la antología que nos ocupa, libros como *Poemas de Tang, edad de oro de la poesía china* (1988), *Poesía china caligrafiada e ilustrada* (2006), *Antología de poetisas chinas (siglo V-Siglo XXI)* (2010), *La poesía china en el mundo hispánico* (2015), y *Trescientos poemas de la dinastía Tang* (2016).

Otra de las diferencias que separan ambas antologías es el volumen mismo del libro respectivo, pues el de Chen comprende más del doble de páginas que el de los Alberti, y esa cantidad resulta determinante. Lo es porque permite al compilador extenderse mucho más al disponer de más espacio, tanto para su prólogo como para el número de textos que puede seleccionar de cada poeta. De Li Bai, por ejemplo, los antólogos españoles escogieron nueve, pero Chen aporta treinta y cinco. Respecto al hecho de que de Wang Wei esos mismos antólogos instalados en Argentina tan solo seleccionasen un par de composiciones, albergo la duda de si en parte fue por la índole filosófica de una poesía que propone no interferir en la realidad, lo que está en las antípodas de la que propugnaron el gaditano y la riojana.

En otro orden de cosas, también subrayo como detalle diferencial que los editores españoles no pudieron utilizar el sistema de romanización pyn yin, y Chen sí, lo que facilita la lectura actual de los nombres chinos. En cualquier caso, escribir esos nombres a fines de los cincuenta sin ser sinólogos y en tiempos en los que el desbarajuste onomástico para un occidental era evidente fue a veces un galimatías para los Alberti. En el prólogo a su antología solo aludieron a esa problemática entonando una suerte de *captatio benevolentiae* al pedir «Perdón por haber entrado en aquel campo de flores con pocas armas lingüísticas...» (7). En *Sonríe China* se habían justificado al respecto dando una explicación que vale para *Poesía china*:

Habrán nombres escritos a la diablo fonética, por lo que nos excusamos, pero hemos confrontado textos y el desacuerdo ortográfico es tal que ha aumentado nuestra vacilación en vez de esclarecernos. (León y Alberti, 1958: 20)

Si tenemos en cuenta tales salvedades diferenciales entre las antologías que estamos confrontando, se puede efectuar una prudente comparación entre el par de antologías mencionadas, porque entiendo que el

contraste entre sus características respectivas nos facilitará que podamos advertir mejor algunas particularidades de la selección poética china que firmaron María Teresa León y Rafael Alberti en su loable intento de acometer un reto bien difícil, por mucho que se lo propusiesen como una obra de divulgación que verdaderamente lo es. No así la de Guojian Chen, que dista mucho de serlo, y tiene acusado rango universitario y erudito.

Nada asemeja los planteamientos metodológicos adoptados por los Alberti y por Guojian Chen para escribir las introducciones a sus respectivas antologías. María Teresa León y el poeta gaditano optaron por un texto de una sola tirada discursiva, y por consiguiente sin epígrafes marcados como tales, lo cual estaba en consonancia con la índole panorámica de su trabajo. En cambio, el carácter especializado del suyo implicó para Guojian Chen una estructura clarificadora de los sucesivos puntos nucleares (China como país de poesía, diferencias entre la poesía clásica y la nueva, los dos grandes géneros de la poesía clásica, etcétera), que se desarrollan en un extenso y documentado prefacio finalizado con una oportuna bibliografía. Semejantes puntos en «Palabras sobre la poesía china» del portuense y la riojana quedan abordados muy sintéticamente y se amalgaman en un decurso expositivo que no finaliza con un apartado bibliográfico.

Entre otros rasgos que distinguen ambos prolegómenos me llaman especialmente la atención algunos en especial. Un rasgo acusado de diferenciación estriba en cómo se enfoca la figura de Mao Zedong, con el consecuente reflejo en las antologías. Los editores españoles destacan al líder comunista, a quien admiraban como político, como ya habían declarado en *Sonríe China*. Como poeta lo consideran entre quienes han enriquecido la poesía de su país, aunque bien es verdad que su estancia en China, limitada a unos meses de 1957, les privó de advertir las consecuencias nada favorables para la creación literaria de las consignas

artísticas impulsadas por el mandatario, así como el verdadero alcance de la campaña represiva lanzada precisamente durante el año antedicho contra los autores denunciados como contrarrevolucionarios, una persecución en toda regla que ocasionó severas purgas de grandes poetas.

Fueron unos hechos que Chen relata convenientemente para luego añadir otros vinculados a ellos en solución de continuidad incluso más álgida: las drásticas persecuciones de los escritores y artistas que iban a producirse desde 1966 durante los años de la conocida como Revolución cultural proletaria, y que iba a durar más de una década. Aquella situación tan conflictiva ha sido resumida así:

El Gran Timonel se autoerigió en escritor modelo y teórico de la literatura por excelencia y sin negar la importancia de la relación entre forma y contenido, entre lo que denominó perfección artística y contenido político revolucionario, privilegió claramente el contenido y rechazó toda obra carente de un mensaje con fines revolucionarios. El resultado de estas directrices fue la producción de una literatura ciertamente llana que abordará temas muy centrados en la revolución, tales como episodios de guerras (antijaponesa, contra el Partido Nacionalista, o en Corea), conflictos surgidos con motivo de la reforma y colectivización agrarias u otros problemas de la industrialización y de los trabajadores. No todos los escritores se plegaron a estas consignas... (Fisac, 2003:36).

Una consecuencia de cuanto se está anotando es que los Alberti antologaron no solo a Mao Zedong, sino a otros autores afectos al comunismo en su libro, como Emi Siao. Acaso no solo porque ellos mismos fuesen comunistas, sino porque pudieron estar de acuerdo con el tipo de poética demandada por el líder chino, aunque no lo estuviesen respecto a la represión de los escritores que emprendió. En cambio, Guojian Chen prescinde de esos poetas en su espicilegio, a mi entender sin causa literaria suficiente para excluirlos.

La *Poesía china* que confeccionaron Alberti y León presenta dos notorias particularidades tanto en su principio como en su final. Se abre con un texto teorético sobre «Arte y Literatura» que se atribuye a Lu Ki, autor del siglo III que antologan en su lugar cronológico correspondiente, pero de quien avanzan el referido escrito. Es una osadía, porque Guojian Chen no incluye ningún texto de ese carácter, ciñéndose a seleccionar poemas. Los antólogos se decidieron a incluir esas reflexiones porque consideraron que la mayoría de ellas eran válidas para todos los poetas y por encima de tiempos y de literaturas. Podría probarlo con varios pasajes, pero me limitaré a reproducir este: «Si el autor sabe distribuir la abundancia y la economía, si hace sucederse la elevación y la sencillez transformándolas en arte justo, entonces los artificios del estilo producirán sutiles efectos.» (30)

La antología de los Alberti finaliza con dos poemas de la poeta Huan Chien Chu, cuya vida transcurrió entre 1934 y 1952, y por tanto fue muy corta, nada más dieciocho años. Considero de una gran valentía decidirse por antologar a esa autora de muerte tan temprana, y por tanto sin que su trayectoria poética pudiera desarrollarse. Entiendo como no menos significativo que sus dos textos hayan sido seleccionados para poner fin a *Poesía china*, que de este modo finaliza con una voz de mujer, la sexta que se recoge en el libro. No sé si tal vez esta inclusión se debe a un testimonio de feminismo literario por parte de los antólogos. Guojian Chen ignora a esta poeta en su antología, pero no me parece oportuno arriesgar una interpretación sobre el porqué.

De menor entidad, pero también interesante, es cómo enfocan el comparatismo literario los Alberti, y cómo lo hace Guojian Chen. El filólogo asiático anota en su prólogo, haciendo valer su condición de hispanista, dos generalidades notables en la poesía china. Una es que, «a diferencia de la métrica castellana, no hay que tener en cuenta las otras sílabas finales de los versos por no existir acentos» (2015: 75).

Tocante a la temática, advierte y destaca entre otros un distingo diferencial básico: «la manera de expresar el amor en los versos chinos es muy diferente de la occidental, y es, generalmente, moderada» (Ídem, 70).

Por lo que hace a historiografía literaria, y a vueltas de la *Balada de Mulan*, señala Guojian Chen que pertenece al tipo de poesía conocido como «yuefu», es decir la promovida por el Departamento palatino de música, y añade que el referido poema «en nuestros días ha llegado a convertirse en el motivo de una famosa película estadounidense» (Íd., 24). Y no deja de ser interesante que, al referirse al asunto lírico de la vida retirada, pondere que algunos poemas de Tao Yuanming, autor del siglo V, y de Wang Wei, del VIII, «recuerdan a grandes líricos españoles como Jorge Manrique y Fray Luis de León, y se podría decir que son, en cierta manera, predecesores de estos.» (Íd., 66).

Como lustraciones del comparatismo de los Alberti señalo que traen en distintas ocasiones a colación las letras occidentales, y preferentemente las castellanas de la Edad Media, lo que debía complacerles a los dos. Al poeta gaditano por sus lecturas de los cancioneros de los siglos XV y XVI de las que tanto gustó, y que tuvieron gran resonancia en su lírica desde el libro de 1924 *Marinero en tierra*, creado a partir de una práctica neopopularista y de Vanguardia que continuaría en obras como *La amante* (1926) y *El alba del alhelí* (1927). A la escritora riojana por su gran querencia hacia el romancero castellano, la cual iba a fraguarse al lado de su tía materna María Goyri, esposa de Ramón Menéndez Pidal, a quien se deben estudios y recopilaciones señeras sobre los romances españoles, y con quienes había vivido varios años en Madrid. Luego se consolidó ese apego durante el período en el que reside en la ciudad de Burgos, donde pudo profundizar en materia romanceril y cidesca.

Anoto que al hacerse referencia a la poesía más antigua de China, escribieron los Alberti que tanto las canciones como los relatos de la literatura china más primitiva «dejan un fuerte aroma de romance tal

como lo entendió nuestra Edad Media.» (8). Alegan luego que determinadas canciones, al ser traducidas al idioma español, traen a la memoria textos del cancionero castellano medieval en gracia a «ciertos temas y malicias eternas», copiando como ejemplo los tres versos siguientes:

Si tú me quieres aún,
mi falda levantaré
para atravesar el Chen. (8)

Más adelante, y respecto al período conocido como de los Reinos Combatientes, subrayan la importancia del poeta Chu Yuan, y de su libro *Li Sao*, obra de un autor desterrado como pueden ser «*Las Tristes de Ovidio* o los lamentos de Charles d'Orléans» (Ídem). Y al ocuparse del reino de Tsín occidental, y a vueltas del poeta T'ao Tsien, aducen que, al igual que los juglares medievales, pagaba con una canción la comida y el vino que pedía, lo que nos recuerda a Gonzalo de Berceo, aun no siendo nombrado explícitamente. Respecto al período de las Seis dinastías, destacan el poema narrativo protagonizado por Mu-lan, mujer que es una «antepasada de las doncellas guerreras de otras literaturas, de nuestra propia doncella castellana, no reconocida su débil condición por sus compañeros de heroísmo.» (15)

BIBLIOGRAFÍA

Alberti, Rafael, y León, María Teresa (1960). Selección, traducción y prólogo a *Poesía china*. Buenos Aires: Compañía general fabril editora.

——— (2003). *Poesía china*. Madrid: Visor.

Alberti, Rafael (2005). *Obras completas. Poesía IV*. Edición de José María Balcels. Barcelona: Seix Barral.

Fisac, Taciana (2003). «Para entender la literatura china», en *Quimera*, 224-225 (enero), 34-39.

León, María Teresa, y Alberti, Rafael (1958). *Sonríe China*. Buenos Aires: Jacobo Muchnik editor.

Machado, Antonio (1980). *Poesías completas*. Prólogo de Manuel Alvar. Madrid: Selecciones Austral, Espasa Calpe.

VV. AA. (1977). *Homenaje a Mao Tse Tung. Poeta, filósofo, guerrillero y revolucionario*, en *Litoral*, número triple 64-65-66.

——— (2015). *Poesía china. (Siglo XI a. C.-Siglo XX)*. Edición y traducción de Guojian Chen. Madrid: Ediciones Cátedra (quinta edición revisada).

FRAGMENTOS DE IMPERIOS: LOS PROCESOS NACIONALISTAS MEXICANO Y UCRANIANO

Juan Rodríguez Cuéllar
Historiador

RESUMEN

Se busca en este artículo analizar el conflicto ucraniano desde una perspectiva comparativa, abordándolo desde un planteamiento en el que lo político está inserto en una constante dialéctica imperial y estatal. La comparación toma como elementos de análisis en un primer momento a los imperios fraccionados de la monarquía hispánica y la Unión Soviética, para pasar en un segundo momento a exponer los procesos derivados de nacionalización dados en México y Ucrania. Podemos constatar que en estos procesos fraccionadores y

propagadores de las ideologías nacionalistas están inmersas las luchas por la hegemonía entre imperios, en especial del imperio anglosajón que, dentro de la imposición de un orden liberal, ayuda a propagar los nacionalismos como instrumento desestabilizador y de neutralización de Estados adversarios. Analizamos si el agente desestabilizador en Ucrania ha sido el neofascismo como defiende la parte rusa o más bien el nacionalismo, impulsado y favorecido por agentes externos de terceras potencias interesadas.

Los procesos de fragmentación desde los que se incubaron México y Ucrania han llevado, de la mano del nacionalismo, a configurar unas sociedades políticas que en su relato fundacional cortarían todo lazo de relación con la identidad imperial pasada pasando a sustantificar una serie de rasgos vinculados con el Estado-nación como eje de partida de sus nacionalidades. Nos interesa destacar en este análisis, las primeras rupturas de los sistemas imperiales español, a inicios del s. XIX, y soviético, en 1991. El nacionalismo como ideología de los nue-

vos Estados en su versión más radical serviría para sellar y neutralizar cualquier intento de relación entre los componentes comunes distribuidos en diversos territorios de los imperios pasados así como una posible reunificación o alianza estratégica y geopolítica internacional.

La Nueva España constituía una parte de la monarquía policéntrica hispánica que se sostenía en un modelo de unidad federal, puesto que tenía un único poder soberano efectivo ubicado en los territorios peninsulares, en el que se consolidó la nación española en un sentido histórico. Durante el siglo XVIII, la Nueva España, había visto florecer su economía con la función de centro económico mundial con base en la producción de la plata y lugar de convergencia y distribución de las mercancías procedentes del Pacífico y del Atlántico. Con los conflictos imperiales entre las monarquías francesa, española e inglesa, la bajada de la producción de plata, posiblemente debida a la falta de mercurio, y las guerras civiles entre insurgentes y realistas terminaría su periodo de apogeo favoreciendo indirectamente el predominio hegemónico industrial y mundial de Gran Bretaña, que a finales del siglo XVIII e inicios del XIX había llevado a la práctica una agresiva política exterior, en ocasiones llamada capitalismo de guerra, mediante la cual pretendía hacerse con el control de las rutas comerciales, tierras y fuerza de trabajo, así como de obtener el acceso a la plata de la Nueva España, objetivo fundamental en el proceso de compra de telas de algodón en la India utilizadas para la compra de esclavos en África (Tutino, 2016).

La monarquía hispánica con la intención de fortalecer la unidad imperial para hacer frente a las amenazas externas en sus dominios americanos fue socavando la interdependencia económica que existía entre todos sus territorios de modo que se terminaría desembocando en una lucha competitiva por la participación en los mercados y por el autoabastecimiento de cada uno por su cuenta, obligando a buscar equilibrios con potencias externas. La tensión internacional habría llevado a que la monarquía empe-

zase a ver sus territorios como colonias convirtiéndolos en moneda de cambio en los tratados internacionales (Martín, 2020). Este tipo de acciones provocaron preocupación en América que veía en ello una influencia y decadencia de los territorios europeos debido a la propagación de ideas francesas y la incursión del protestantismo (Mayer, 2008).

Por su parte, se puede decir que el imperio soviético integró a sus diversos territorios en una unidad federal en la que predominó la rusificación que se había iniciado en la segunda mitad del siglo XIX, heredera de una nación histórica rusa que no se dejaba reducir a componentes étnicos o raciales. De aquí se derivan planes metapolíticos como la *Ruskaya ideia* (idea rusa) de la que habló Vladímir Soloviov (1853-1900) como un ideal cristiano a reconstruir en la tierra (Soloviev, 2009: 137-183). A partir del fallecimiento de Stalin, la URSS daría un giro radical abriendo un periodo de «coexistencia pacífica» con el capitalismo estadounidense que terminaría por infiltrarse haciéndole renegar de los éxitos sociales alcanzados para abrazar el orden liberal en la búsqueda de una mayor rentabilidad en los sectores de producción. Esta injerencia fue perceptible claramente en la última presidencia soviética de Mijaíl Gorbachov (1988-1991), lo que llevaría a la fragmentación y, en poco tiempo, a la dependencia económica y la desindustrialización (Ramón, 2022: 292; Canales, 2019). Sería el nacionalismo ruso, dirigido desde el exterior, el principal factor de la desintegración con la proclamación de la soberanía de las leyes rusas sobre las soviéticas. Con la ayuda de EE.UU., que suministró información secreta al presidente ruso Boris Yeltsin, y de las cámaras de televisión, el intento de golpe de estado de agosto provocaría un auge del nacionalismo en los territorios soviéticos que terminaría pocos meses después en el Pacto de Belavezha (8 de diciembre de 1991) con el que Ucrania, Bielorrusia y Rusia decidían disolver la URSS (Veiga, 2022) siendo ratificado por el resto de repúblicas soviéticas días después en el

Protocolo de Amá-Atá que daría lugar a la creación de la Comunidad de Estados Independientes (CEI).

1. EL NACIONALISMO Y LA CONSTITUCIÓN DE LA NACIÓN MEXICANA

El nacionalismo hay que entenderlo como una ideología que iría fraguándose a lo largo del siglo XIX para legitimar a los nuevos Estados surgidos tras los conflictos imperiales de inicios del siglo que dieron la victoria y primacía hegemónica a Gran Bretaña.

La nueva categoría política de nación surgida a raíz de la Revolución francesa y de la fragmentación de la monarquía hispánica —por diversas causas y contradicciones en el modo de reconfigurar la unidad de la nación histórica— daría lugar a la organización estatal a partir de un principio racionalizador de tipo atómico que rompería con el organicismo del Antiguo Régimen. En la configuración de los nuevos Estados con base en poderes gubernamentales, territoriales y defensivos, comenzaría a cobrar significado el concepto de ciudadanía, objeto del nacionalismo que iría filtrando y seleccionando sus contenidos para marcar diferencias respecto a los demás Estados en un contexto en el que desde la segunda mitad del siglo XVIII venía incrementándose la propaganda racista de ciertas élites para justificar sus privilegios e intereses económicos así como también a lo largo del siglo XIX tendrá un gran impacto como instrumento argumental el racismo científico. No hay que entender sustentada la nación política en un sentido individualista, como lo hicieron ciertos ideólogos girondinos en el trascurso de la Revolución francesa, puesto que remite a una comunidad política que tiene como unidad el Estado-nación. Una de las características fundamentales del nacionalismo va a ser su capacidad para generar una serie de mitos históricos sobre los orígenes fundadores del Estado-nación dirigiéndose hacia el pasado para identificar a la nación como preexis-

tente a los procesos constitutivos del siglo XIX, justo en un momento en el que después del periodo revolucionario aparecería normativizada la ruptura y desigualdad de las metrópolis, sujeto del nacionalismo, respecto de las colonias.

La ideología del nacionalismo hay que verla como externa al propio desarrollo interno del Estado de la monarquía hispánica y ligadas a las nuevas legitimaciones impuestas por el imperialismo liberal. La estructuración política de la monarquía tuvo como unidad la *civitas*, donde se organizaban las instituciones y leyes para su civilidad, tejiéndose a lo largo de todo el imperio una densa red de ciudades autónomas e interrelacionadas, con estatutos y derechos propios (privilegios), y unidas bajo la soberanía común de la monarquía (Pérez, 2018). De este modo, los nacionalismos decimonónicos se convertirían en las ideologías que, para el mundo hispánico, iban a fundamentar su fragmentación mediante el proceso de hipostasiar los caracteres de la nación, cuyos límites eran los del nuevo Estado, borrando toda conexión con la anterior nación histórica española. Este proceso es perceptible ya, por ejemplo, en 1830, cuando el agente estadounidense Joel Roberts Poinsett, primer embajador en México, agita el nacionalismo mexicano difundiendo la idea de un posible complot «*españolista*» en referencia a los españoles peninsulares. En aquel proceso de agitación de odios, dos años antes, el 4 de diciembre, se había producido en el famoso mercado del Parián, donde todavía trabajaban muchos españoles peninsulares, el conocido como Motín de la Arconada. El Parián había sido símbolo de la riqueza comercial concentrada en la Nueva España durante la segunda mitad del siglo XVIII, y que no sólo fue accesible para las élites sino también para toda la población (Yuste, 1995: 87-99). El Motín se produjo tras golpe de Estado, que por primera vez anulaba unas elecciones en el nuevo Estado mexicano en proceso de formación y consolidación, comandado por el partido

federalista, influido por agentes estadounidenses, al frente del que estaban Santa Anna, Lorenzo de Zavala, Vicente Guerrero y José María Lobato que en poco tiempo terminarían por entregar más de la mitad del territorio nacional a los Estados Unidos. Escribía Poinsett en una carta el 22 de febrero de aquel año: «El general Guerrero, que será el próximo presidente, si es que vive, me ha hecho grandes ofrecimientos; pero yo no renunciaría a mi país para convertirme en emperador de México» (Fuentes, 1964: 182).

Dentro del nuevo orden liberal se generaron los relatos históricos nacionales de las Repúblicas americanas y de la España peninsular que han llegado hasta nuestros días. Ahora bien, este nacionalismo que encubre y rechaza la anterior identidad española de la monarquía hispánica, quedó incorporado al sistema imperial diseñado desde Gran Bretaña, primero, y desde Estados Unidos, después. El factor racial jugaría un papel muy importante en la configuración del nacionalismo de modo que, para el caso de México, lo importante era remarcar el carácter nórdico de la nación, en referencia a los imperios liberales —blancos— del siglo XIX, y desde la España peninsular el carácter europeo —blanco— de la misma. Es la síntesis ideológica a la que llega el presidente estadounidense Theodore Roosevelt, en el contexto del nuevo impulso dado a la Doctrina Monroe conocida como Corolario Roosevelt (1904), de la descendencia germana común a todos los pueblos civilizados, la familia teutónica. En este sentido, el historiador mexicano Manuel Orozco y Berra (1816-1881) sustituiría el mito evangelizador del apóstol Santo Tomás en tierras prehispánicas por el mito monogenista del origen nórdico de Quetzalcóatl, y Ortega y Gasset advertía que para convertir a España en una gran nación debía mostrarse conectada con las razas germánicas del norte de Europa (Zea, 1988: 93). Se puede citar también los esfuerzos del mexicano Ignacio Manuel Altamirano (1834-1893) por crear una literatura nacional

demostrando que México no sólo tenía sangre germana —para lo que se solía aludir al descubrimiento de América por parte de los vikingos o de grupos nórdicos— sino que podía homologarse en sus creaciones literarias a las naciones del norte de Europa.

Este nacionalismo decimonónico que buscaba identificarse con las élites blancas de los imperios liberales para marcar diferencias respecto a los esclavos y la servidumbre, dio paso en el siglo XX a un Nacionalismo revolucionario, en un contexto interno en el que se dio un fenómeno de ampliación de la sociedad política, extendiéndose mecanismos de consenso en determinadas áreas y círculos sociales, más o menos alejados de los vértices de las élites políticas tradicionales. Esto se debió al aumento demográfico paralelo al proceso de urbanización que se vivió a finales del siglo XIX y que permitió la interacción de diferentes clases sociales (Jingsheng, 2018: 52). En el contexto internacional coincidió con las dos guerras mundiales y la posterior dialéctica imperial de la Guerra Fría. Desde el nacionalismo revolucionario, como reacción de los Estados periféricos del sistema imperial estadounidense, se pudo ejecutar tímidamente y por un corto espacio de tiempo la labor de fortalecimiento de la soberanía material que, en su dimensión ideológica apostaría, frente al carácter racial del orden liberal, por un integracionismo tanto a escala nacional como transestatal o continental, heredero de la idea de nación histórica de la Constitución de Cádiz y que tuvo una rica tradición intelectual en la primera mitad del siglo XIX en destacados personajes como: Vicente Rocafuerte, Lorenzo Vidaurre, José Antonio Miralla, José Miguel Ramos Arizpe, etc. El modelo económico empleado, pieza clave del desarrollismo, estuvo basado en la industrialización por sustitución de importaciones y estaría vigente hasta que empezó a entrar en crisis en la década de 1970.

Finalizado este corto pero significativo periodo de nacionalismos revolucionarios se afianzó de nuevo el sistema liberal hegemonizado

por EE.UU. que había logrado unificar en la defensa del mercado y la estigmatización del Estado, lo que se conocerá como el fundamentalismo democrático, tanto a la derecha liberal como a la izquierda socialdemócrata e indefinida —a veces llamada también «nueva izquierda»—, desvaneciéndose las diferencias políticas que a partir de entonces se organizarían de acuerdo a diferencias culturales, en un sentido antropológico. De este modo, se explica la sorpresa ante el cambio de rumbo de una «nueva izquierda» que había dejado de lado las anteriores luchas contra la desigualdad, la distribución del ingreso o la producción de los bienes públicos para concentrarse en elaborar toda una ideología cuyas preocupaciones fundamentales eran la autenticidad, el individualismo y el derecho a la diferencia (Escalante, 2015: 84). Acompañando a esta ideología disolvente y apolítica diseñada en los laboratorios sociológicos de la «nueva izquierda» en las universidades del imperio anglosajón se extendían los llamados Planes de Ajuste Estructural, renegociados entre el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional con cada Estado periférico para afrontar la crisis de deuda, lo que llevó al recorte del gasto público, la reducción del déficit, el control de la inflación, las privatizaciones y la apertura comercial sin restricciones. Estas políticas transformaron la estructura soberanista de los anteriores regímenes manteniéndolos en un estado de vicio interno con tendencias en dos direcciones:

- 1) hacia la inestabilidad y debilidad por el sostenimiento principalmente de una ideología apolítica identificada con multitud de proyectos liberales contraculturales en todo tipo de ámbitos y,
- 2) hacia la federalización metafísica en un Estado único global sostenido por la ideología globalista (López, 2022).

Un vicio que hay que entender en principio como dialéctica normal y constante dentro de cada sociedad política pero que, sin embargo,

cuando cobra fuerza e importancia hay que verlo favorecido y apropiado por causas externas ligadas al hegemon imperial actuante cuyas palancas de activación las podemos encontrar en multitud de instituciones transnacionales cuya sede territorial se encuentra en el país de salida, mientras que en el de llegada pasan a incidir y engrosar las filas de la sociedad civil, constituyendo los principales actores para el trazo de los mapas imperiales metapolíticos (Autor, 2022: 49). Estos planes, dirigidos por agentes externos (ongs, BM, FMI, plataformas digitales, iglesias, Fundación Nacional para la Democracia, Agencias de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional, etc.) van a ir socavando las políticas nacionales, haciendo énfasis en un primer momento no ya en el desarrollo y fortalecimiento de la comunidad política sino por ejemplo en las naciones étnicas, sobre la base del etnodesarrollo, primer paso para el conflicto social separatista. Con el tiempo estos planes harían florecer toda una serie de proyectos contraculturales de carácter particular, segregacionista e identitario. Es interesante destacar de entre otros muchos documentos el Informe de la Comisión Mundial para la Cultura y el Desarrollo (1995) que, como señala Fernando Vizcaino (2004: 68), «sugiere, con un vigoroso consenso, modificar las políticas de la agenda internacional y emprender programas y acciones directamente con las culturas, aun si para ello es necesario poner en duda el concepto de la soberanía del Estado».

De este modo, Andrés Soliz Rada (2013), quien fuera ministro de hidrocarburos en el gobierno de Evo Morales en el año 2006, se preguntaba en 2012, en referencia a los proyectos liberales que estaban siendo acogidos en los movimientos indigenistas y que pretendían destruir a los Estados nacionales, «¿cómo proponer algo coherente desde visiones atomizadas por cientos de pluralismos, entrecruzados por cosmovisiones incompatibles entre sí?», respondiendo más adelante: «Los Estados nacionales, con el reconocimiento de los pueblos indígenas, no

dependientes de financiamientos foráneos, es el único escenario capaz de incorporar a la sociedad en su conjunto con los valiosos aportes del indigenismo». Este principio atomizador aplicado a las sociedades políticas periféricas del sistema imperial anglosajón buscaba el dominio y la subordinación según una visión mercantilista de las relaciones sociales que supeditaba la estabilidad de los Estados a los intereses económicos transnacionales utilizando para ello la ideología del imperio metapolítico: el democratismo globalista o, como se ha llamado también, el fundamentalismo democrático, es decir, un sistema político autoconcebido como incorruptible, puro y perfecto, tal y como se percibía, por ejemplo, la Iglesia católica en el contexto histórico medieval.

Tenemos dos ejemplos de esta ideología democratista aplicada al principio atomizador útil para el dominio y control del sistema imperial anglosajón, sobre todo, del bloque de países Hispanoamericanos englobados dentro de la geopolítica monroista del «espacio vital» estadounidense:

- 1) En el periodo de Entreguerras, pero también a partir de los años ochenta del siglo XX tenemos la idea de una república democrática pura, pacífica y reproducible a una escala étnica (monoracial) que tendría como objetivo desconectar del continente americano toda herencia política europea, otorgando primacía a «los pueblos originarios». De este modo, el presidente Woodrow Wilson, con su principio de autodeterminación de los pueblos, defendía la multiplicación del número de naciones (étnicas) en el mundo, ya que eso suponía extender una democracia pura que favorecía la paz, algo que tuvo entonces un fuerte impacto como factor desestabilizador de los imperios austrohúngaro y turco;
- 2) a partir de la década de los noventa del siglo XX comenzará su andadura el ideal del norteamericanismo, que es una especifi-

cación y concreción de los postulados de Wilson, con la intención de disolver a los Estados hispanoamericanos de México, Centroamérica y el Caribe, incluyendo a Canadá, dentro de un proyecto económico liberalizador liderado por EE.UU. Una ideología diseñada por Roberto A. Pastor (2012) que identificaba el origen común de la civilización norteamericana en esta extensa región con un supuesto imperio comercial y fluvial constituido entorno a Cahokia en la llanura del río Mississippi, cuatro siglos antes de la llegada de Colón al nuevo continente, que se extendía «desde Alberta a Nuevo México, en el poniente, y desde Pensilvania hasta el Golfo de México, en el oriente» aglutinando «4 millones de indígenas, organizados en 3 mil tribus, que hablaban hasta 2.200 idiomas».

2. TRADICIÓN INTEGRADORA Y SOBERANISMO MATERIAL

Para hacer frente a los periodos de agitado divisionismo (*stasis*) impulsado por Estados enemigos depredadores, los sistemas imperiales tanto español como ruso, de norma generadora e integracionista, elaboraron toda una doctrina política tendente a contener estos procesos de debilitamiento del Estado y de neutralización de la soberanía.

El sistema imperial español se puede sintetizar en la norma rectora metapolítica del lema «por Dios hacia el Imperio» en el que se sustentaba la tesis del «Doctor Eximio» Francisco Suárez (1548-1617) respecto a que la soberanía no era un poder absoluto sino supremo en lo temporal, *princeps autem pars est reipublicae*, que Dios la había cedido al pueblo y este a su vez la había delegado en la autoridad política que, en caso de ir en contra del bien común, podía acabar en tiranicidio. Esta idea se configuró como un antecedente de la doctrina del origen popular del poder que quedaría plenamente conformada durante la Revolución

francesa simultáneamente a la consolidación de la idea moderna de nación política. Es importante señalar también que Suárez no creía en una soberanía universal, marcando de esta manera los límites del imperio, sino que cada Estado debía ejercer la soberanía en su jurisdicción, regulando sus relaciones por el *ius Gentium* (Ramón, 2022: 244).

En el caso del sistema imperial ruso, la autocracia, la ortodoxia y el comunismo campesino (община и мир) serían tres aspectos fundamentales de sus tradiciones que se pueden detectar también impregnando muchas ideas y acciones del Imperio soviético (Fernández, 2016; Zinóviev, 1999). Por ejemplo, la idea de libertad del hombre estará sostenida en cuanto a su pertenencia a la comunidad, entendida también como la sociedad política, lo que llevará a constituir incluso una idea peculiar de socialismo ruso basado en la comunidad tradicional. A parte de la gran influencia ejercida entonces por las ideas de Suárez en Rusia, podemos ver, en Feofán (Teófanos) Prokopóvich (1681-1736) que llegó a ser un gran colaborador de las reformas de Pedro el Grande, aparecer también una serie de tesis sobre la autocracia a partir del Maquiavelo ruso del siglo XVI, Ivashka Peresvéto (¿-1550), quien propugnaba una estructuración de la nobleza sobre la base del servicio al Estado, sustituyendo lo que sería un patriotismo local, en el que la defensa del territorio ruso se relacionaba con las posesiones del linaje, por un patriotismo estrechamente relacionado con la lealtad al emperador, al zar (Novikova, 1997). Y esto nos lleva a relacionar esta idea de patria con la que sostuvo el benedictino Benito Feijoo (1777: 223), que se había convertido en el autor más leído en todos los territorios de la monarquía hispánica. Se expresaría en un sentido parecido al de Peresvéto, definiendo la patria como «a quien debemos estimar sobre nuestros particulares intereses, la acreedora a todos los obsequios posibles, es aquel cuerpo de Estado donde, debajo de un gobierno civil, estamos unidos con la coyunda de unas mismas leyes».

Durante el reinado de Pedro el Grande (1672-1725), el imperio ruso se extendería hacia Siberia por cuestiones comerciales, para alcanzar las riquezas de China y la India, pero que en última instancia tenían por objetivo establecer contacto con los territorios de la monarquía hispánica en la Nueva España, epicentro del comercio mundial. Para ello fue importante la secreta expedición de Vitus Bering (1681-1741) en 1703 y el descubrimiento de la ruta marítima de Ojotsk a Kamchatka entre 1714 y 1716, que serviría para proteger las fronteras orientales y establecer una plataforma en beneficio de los intereses comerciales rusos (Cárdenas, 1993: 26-27) hacia el Pacífico y América.

En otro discurso de Feijoo (1774: 200-216) podemos apreciar cómo resaltó la figura de Pedro el Grande, en detrimento de la de Luis XIV de Francia, destacando algunos aspectos del carácter civil y generador del imperio ruso, decía:

Hizo Pedro el Grande, que en un castísimo Imperio, llenó todo de la más refinada barbarie... cuyos habitantes rudos, indómitos y feroces... que solo parecían hombres en la figura, hizo buenos Soldados, hizo hábiles Generales por Mar, y por Tierra, hizo Pilotos, hizo Artífices para todo género de maniobras, hizo excelentes Matemáticos, Filósofos, Humanistas, Historiadores, Políticos, Cortesanos, Discretos, &c... haber extinguido los Strelizes, que eran casi toda la fuerza del Imperio, Milicia inobediente, y revoltosa, temida de todos sus predecesores, formando otra nueva, a quien dio Oficiales Extranjeros: haber despojado de la mayor parte de su autoridad al Patriarca, que siendo adorado casi como Deidad de aquella supersticiosísima gente, incomodaba mucho la Soberanía de los Zares, o la dividía con ellos: haber humillado el tiránico orgullo de los nobles, que a sus dependientes trataban como vilísimos esclavos: haber hecho conocer, y practicar a sus Vasallos varias virtudes Políticas, y Morales, de quienes ignoraban aun los nombres. A los ojos viene, que para hacer todo esto era menester una comprehensión, una capacidad inmensa, una fuerza de

espíritu robustísima, un valor en supremo grado heroico, una actividad infatigable, una política artificiosísima, un celo ardiente por la felicidad de aquel dilatadísimo Imperio. Tantas cosas insignes... en un reinado de veinte y nueve años... Supo este Príncipe hallar la mayor elevación en el mayor abatimiento: levantóse sobre todos los Reyes, bajando a igualarse con sus más humildes Vasallos... Raro espectáculo fue para el Mundo... Un Emperador de la Rusia haciendo el oficio de Tambor en la Tierra, y el de Grumete en el Mar. Pero otro espectáculo más raro voy a proponer. Pásmense todos los Príncipes existentes, y venideros, de que ese mismo Emperador de la Rusia, por aprehender la construcción de los Navíos, y enseñarla a sus Vasallos... excediéndolos a todos en el afán de trabajo... madrugando muy de mañana al astillero en hábito humilde con el hacha debajo del brazo, y ocupando todo el día en aquella tarea con tanto ardor, como si pendiese de ella su vida... Sólo le faltó a este grande hombre una hazaña superior a todas las que logró, que fue plantar la verdadera Religión en sus Reinos.

Muy alejados de estos Estados y sistemas imperiales de tipo civil estarían los imperios liberales sucesores a partir del s. XIX en los que predominarían una serie de esquemas como metrópoli/colonias de tipo jurídico, civilización/barbarie de tipo ideológico, o centro/periferia de tipo económico, y que desde el siglo XX se serviría de las ideologías nacionalistas para destruir Estados rivales, sirviéndose por ejemplo, de entre otros, de herramientas conceptuales como el principio de autodeterminación. La característica principal de los imperios liberales sería, como ha señalado Josep Fradera (2015) desde un punto de vista jurídico, las «*dobles constituciones*» que comprendían la existencia de diferentes marcos legislativos para la metrópolis y las colonias. El origen de este modelo se puede rastrear en las revoluciones de las trece colonias y la francesa, cuando se reivindicó la igualdad política entre todos los hombres. Sin embargo, el concepto de «hombre» se

refería, en aquel contexto, a un individuo libre en un mundo de esclavos y descendientes de esclavos que arrastraban el pesado estigma de su infame condición. Una vez concluido el periodo revolucionario jacobino que había buscado la plena igualdad, incluida la de los esclavos, se aplicaron estas reglas de especialidad que abrieron un periodo de fuertes desigualdades.

Esta diferencia entre modelos imperiales, unos con tendencia hacia la unificación en un cuerpo de nación y, otros basados en las leyes especiales entre metrópoli/colonias explica por qué el divisionismo nacionalista debe ser entendido como inserto en un orden liberal y no como una reminiscencia del Antiguo Régimen (Ramón, 2022: 117-121). Debido a esto, la duración histórica del proceso colonizador iba a ser asombrosamente corta, mediando de la colonización a la descolonización alrededor de unos ochenta años (Comellas, 2016). El colonialismo será en gran parte consecuencia de la consagración de las grandes potencias liberales. Se tenía el «sagrado deber del hombre blanco» de civilizar poco a poco a aquellos pueblos atrasados y llevarlos hacia la adolescencia histórica. Si en el capitalismo central quedaba concentrado el capital industrial y financiero, su periferia adoptaba la forma de colonias con sus economías totalmente dependientes y sometidas a los dictados del centro. En este corto periodo la fiebre glorificadora de la misión civilizadora del hombre blanco sería denunciada por John Hobson en 1902 con su obra *Imperialismo*, suscitando un fuerte escándalo al señalar «*los sucios intereses que [con la excusa de la] civilización y beneficencia [movía a los] imperios*». Esta crítica, que tuvo muy poca aceptación en su contexto, sería retomada por el comunismo soviético, que no tuvo reparos en fomentar la descolonización (o liberación nacional) como modo de lucha frente al orden liberal anglosajón al mismo tiempo que fortalecía su carácter soberanista y autocrático.

La autocracia se fue consolidando como reacción a lo que se conoce como los «*tiempos turbios*» o *смыта* que originariamente fue un periodo de vicios internos e intervenciones extranjeras que vivió Rusia entre 1598 y 1613 y por el que se extrajo la lección de que la alternativa a la autocracia era un permanente caos con intervenciones extranjeras (Poch, 2018). La *смыта* o fragmentación y divisionismo supondría una constante tensión y alerta en la historia del sistema imperial ruso tanto en su versión zarista como en la soviética. La diferencia entre el imperio español y el imperio ruso es que aquel perdió su soberanía, se fragmentó y desapareció como Estado mientras que el imperio ruso no perdió totalmente su soberanía y, por tanto, su Estado permaneció.

3. UCRANIA, LA IDEOLOGÍA BANDERISTA Y EL GUERRACIVILISMO

Ucrania, aunque no contaba con unas fuerzas armadas propias, había destacado dentro de la URSS por su industria armamentística y por la investigación científica militar. En el ramo económico posee una de las tierras más fértiles del planeta y dispone de una importante variedad de minerales. Estados Unidos apoyó la independencia y favoreció la identidad nacionalista de las exrepúblicas soviéticas, sobre todo de Rusia y Ucrania puesto que de esta manera se hacía imposible su reunificación a pesar de la gran interdependencia que existe, todavía tiempo después, entre ambas.

De las «Revoluciones de colores» hasta el «Euromaidan» (2013) que desembocó en una guerra civil, el divisionismo y el conflicto organizado por entidades transnacionales marcaron las dinámicas políticas en un contexto interno inestable y debilitado ya desde el incidente de Chernobil (1986) y la acogida del democratismo globalista por el último presidente soviético Mijaíl Gorbachov (1990-1991) que le llevó a hablar de la «*casa común europea*» y la «*vuelta al seno de la civilización universal*».

Lo que se ha podido apreciar en Ucrania en las últimas décadas ha sido una difícil consolidación nacional debido a su encrucijada entre dos polos imperiales, el anglosajón y el ruso. La mayor y normal identificación con el ámbito ruso que se ha podido constatar en la Ucrania postsoviética, por ser área de expansión natural y antiguo territorio ruso y de la URSS, llevó a la intervención extranjera anglosajona a partir de la guerra híbrida utilizando para ello diversos agentes (ONG, multinacionales, partidos, etc.) ligados a instituciones internacionales financieras (USAID) y militares (OTAN, redes stay-behind, CIA, MI6, etc.).

De este modo se fue diseñando en un primer momento la Revolución Naranja (2004) a través de diversas instituciones transnacionales coordinadas por la NED (National Endowment for Democracy) —fundada en 1983 para expandir el democratismo globalista— y el US Institute of Peace, como los institutos Nacionales Demócrata y Republicano para los Asuntos Internacionales (NDIIA y NRIIA), Freedom House, Open Society, Albert Einstein Institution y la USAID, y posteriormente, en un segundo momento, la conocida como rebelión del Euromaidan (2013) que terminó en una guerra civil. El objetivo final fue derrocar al gobierno de Yanukovich, presidente ucraniano en el periodo 2010-2014, que había rechazado el Acuerdo de Asociación con la Unión Europea poco antes de la cumbre de la Asociación Oriental en Vilna de 2013 (Veiga, 2022). Yanukovic había hecho su primera visita oficial a Bruselas y no a Moscú, con el objetivo prioritario de la integración en la Unión Europea, sin embargo, las condiciones no fueron del todo satisfactorias para los intereses ucranianos.

El contexto en el que se va a constituir la Ucrania independiente coincide, como hemos señalado anteriormente, con un momento en el que las diferencias políticas se desvanecen, en el contexto de los países integrantes del orden liberal, para dar paso en cada Estado a polarizaciones de la sociedad centradas en diferencias culturales. Estas diferen-

cias culturales, a su vez, eran impulsadas desde instancias transnacionales que diseñaban proyectos considerados sustitutos de los planes y programas nacionales. Se consideraba como la verdadera planificación que llevaría hacia la paz mundial dentro de un único Estado global liderado por Estados Unidos. Paradójicamente, así como suele decirse que, la URSS murió de éxito por haber logrado alcanzar el pleno empleo a través de una racionalización anatómica que tenía como marco los Estados integrantes de la federación, así el periodo (neo)liberal en fase terminal habría fracasado por su tendencia hacia la disolución atómica de los Estados-nación, en un plazo de tiempo muy corto, que algunos autores sitúan entre 1991 y 2001, fecha de los atentados de las torres gemelas, o entre 1991 y 2008, fecha de la crisis económica debida a la quiebra de Lehman Brothers.

El patriotismo local y el nacionalismo fraccionario o monoracial, ha sido una de las vías utilizadas para mantener subordinados en el orden liberal a los diferentes Estados, así como las privatizaciones, desregulaciones y desintervenciones lo han sido en el ámbito económico y militar para la pérdida de soberanía material. Aquí nos vamos a centrar en el aspecto ideológico, no menos relevante que los aspectos geopolíticos, económicos y militares, por cuanto supone uno de los instrumentos esenciales de control de las poblaciones y sus instituciones por parte del hegemon en expansión. En Ucrania, este tipo de nacionalismo empezó a hacer su aparición pública a partir de la Revolución Naranja (2004), cuando el nuevo presidente Viktor Yushchenko fue alzado por las instancias transnacionales estadounidenses, concediendo el título de héroe nacional a Stephan Bandera (1909-1959), miembro de los servicios secretos nazis y jefe de la Organización de los Nacionalistas Ucranianos (OUN) que encabezaría el gobierno formado tras la independencia ucraniana ante representantes nazis en la ciudad de Lviv en la primavera de 1941 (Meyssan, 2022a). Es justamente en esta

ciudad donde empezarían a proliferar entre las tiendas de souvenirs multitud de recuerdos turísticos repletos de parafernalia fascista vinculada a Bandera. Por su parte, el nuevo presidente Volodímir Zelenski (2019) se encargaría de levantarle numerosos monumentos, mientras se dedicaba a prohibir partidos políticos de oposición, censuraba canales de televisión o utilizaba los libros rusos como papel de reciclaje para las obras ucranianas.

La ideología banderista, inmersa en el pensamiento del nacionalista ucraniano Dimitro Dontsov (1883-1973), fundador de la OUN, hacía hincapié en que el origen de los verdaderos ucranianos era escandinavo y protogermano, y más concretamente, descendientes de los Varegos, una tribu vikinga de Suecia, es decir, vinculado a la idea racial decimonónica que ya hemos apuntado que primaba en el orden liberal (Meyssan, 2022b). Esta asociación quizás tenga su origen en las ideas del filósofo e historiador alemán Oswald Spengler, quien había exaltado en su obra, *La decadencia de occidente* (1918), la cultura nórdica, vikinga o germánica, a la que llamaba «cultura fáustica», aquella que había alcanzado la máxima perfección técnica gracias al sometimiento rapaz de otros pueblos debido al constante instinto vital de supervivencia.

El caso de Ucrania no es excepcional en Europa y existen multitud de ejemplos en muchos países, como en el este europeo, donde Letonia y Estonia, que entraron a formar parte de la Unión Europea en 2004, permiten la privación de derechos civiles a un porcentaje elevado de su población, un 36 % y un 25 % respectivamente (Veiga, 2022), hasta países de Europa occidental como España, donde los gobiernos separatistas extienden multitud de leyes discriminadoras de aquellos ciudadanos españoles que consideran diferentes. Este tipo de odios juega un papel fundamental para marcar diferencias culturales y para propiciar la desestabilización de países por medio de la polarización, el conflicto y, en definitiva, el guerracivilismo. No por casualidad, en las elecciones

ucranianas de 2012 quedó patente la brutal división política del país que parecía votar en función de la orientación étnica —como ocurre en ciertas regiones de España—. Es un tipo de odio que podría compararse al inducido en determinadas élites de las repúblicas hispanoamericanas, tanto hacia el pasado de la identidad española común en la monarquía hispánica, como hacia la actual España peninsular, así como el odio de determinadas élites eslavas occidentalistas hacia las tradiciones rusas, y como no, el odio del nacionalismo etnicista (monoracial) ucraniano de tendencia especialmente anti-rusa pero por lo general racista, que ha llevado a la desestabilización y a la guerra en Ucrania, impulsado, apoyado y financiado desde el exterior. Es un buen ejemplo indicativo de la situación el que, a partir del gobierno de Yushchenko, en la página web del Ministerio de Asuntos Exteriores de España se hiciera mención del problema de las agresiones racistas cuando se hablaba de recomendaciones de viajes, en las secciones, «Notas importantes» y «Seguridad: Zonas sin problemas», se decía:

Se recomienda viajar con extrema precaución y abstenerse de hacerlo por determinadas zonas. Se sugiere leer con atención el resto de estas recomendaciones de viaje. Habida cuenta del carácter violento de las protestas que tienen lugar en la ciudad de Kiev, con enfrentamientos que han derivado en centenares de heridos y varios muertos, se recomienda evitar el centro de la ciudad: concretamente la plaza Maidan (Nezaleznosti), la plaza de Europa, la calle Khreshchatik, la calle Hrushevskoho, la calle Institutska, la calle Bankoho, la calle Liuteranska y zonas próximas. Además se recomienda mantenerse alejado de aglomeraciones y manifestaciones que puedan desarrollarse en otros puntos de la ciudad, no acercarse a grupos de personas desconocidas y extremar en todo momento la prudencia. [...]

Hasta hace unos meses eran prácticamente todas, sin embargo, en el último año y medio se han venido repitiendo, sobre todo en Kiev, agresiones de carácter xenófobo. Suelen ocurrir los fines de semana. Se recomienda tener

especial precaución si se desplaza uno solo, aunque se trate de las calles más céntricas de la capital, una vez que ha oscurecido, que no se haga ostentación de dinero y se presta especial atención a grupos jóvenes. Los ataques no van precedidos de ningún tipo de confrontación o advertencia, son muy violentos y no tienen por objeto el robo, tan sólo la agresión.

Desde diversas instancias, siguiendo las condenas del presidente ruso Vladimir Putin, se ha considerado a estos movimientos, facciones y grupúsculos que empezaron a emerger en Ucrania como fascistas, nazis o neonazis. Vamos a intentar aclarar esta cuestión.

CONCLUSIÓN: ¿NEOFASCISMO O NACIONALISMO?

De entre la historiografía más reciente sobre el neofascismo, muy acusada en las últimas décadas, podemos citar dos autores: el británico Roger Griffin y el italiano Enzo Traverso. Griffin participó de los renovados estudios sobre el fascismo a finales del siglo XX e inicios del XXI con obras como *The Nature of Fascism* (1991), *International Fascism. Theories, Causes and the New Consensus* (1998) y *Fascismo y Modernidad* (2007), en los que se destacaba, entre otras cosas, el carácter moderno y revolucionario del fascismo. Griffin señalaba entonces que había sido muy común ocuparse del fascismo en su contexto de entreguerras, pero haciendo caso omiso a sus evoluciones de posguerra, tratando, en todo caso, al neofascismo como una especie de epílogo de la historia principal. En todo caso, las tendencias posmarxistas o posmodernas desde la década de 1980 continuaron la tradición de la idea fascista asociada a una afección psíquica de la Escuela de Fráncfort por lo que veían una continuidad del fascismo en todo fenómeno de racismo, xenofobia, islamofobia o cualquier tipo de discriminación. En la actualidad, el debate periodístico y académico universitario sobre el vasto campo de elementos que giran en torno al neofascismo ha tendido a centrarse en la distinción entre

neofascismo y derecha radical populista. No existe un consenso sobre este aspecto, considerando unos, ambas corrientes como equivalentes, y otros, como el caso de Griffin, distintas.

Para Griffin, la definición más acertada de populismo nos la ofrece el perspicaz análisis de David Goodhardt en *The Road to Somewhere: The New Tribes Shaping British Politics* (2018), planteando que la fuerza motriz del populismo no es el anhelo fascista de un ultranacionalismo sino que lo es la sensación de amenaza existencial que procede de las oligarquías del mundo moderno, de ser extranjero en tu propio país. A estos grupos y sectores de población, clases medias y populares, que defienden la democracia y los derechos humanos para los nativos de una identidad cultural y nacional en la que no vale contabilizar ningún tipo de contaminación externas, los clasifica como creyentes en «*algunos lugares*» (*somewhere*) o incluso como un «*liberalismo etnocrático*». Estos grupos serían la cara opuesta de los que clasifica dentro de «*cualesquiera lugares*» (*anywhere*), aquella población conformista y cómoda con el cosmopolitismo posmoderno hecho a la medida de unos cuantos privilegiados (Griffin, 2019). De acuerdo con esta línea argumentativa, seguida por multitud de autores de entre los que cabría citar por ejemplo a Roger Eatwell, Mathew Goodwin, Joel Kotkin, Lichel Lindt, Adriano Erriguel, Christophe Guilluy, Jean-Claude Michea, etc., hay que diferenciar el populismo, tanto ideológica como psicológicamente, del fascismo.

A falta de una definición más precisa, clara y distinta de neofascismo, recurrimos a la que nos ofrece Griffin, basada en el fascismo histórico resaltando, por un lado, las tentativas totalitarias y, por otro lado, tanto al racismo con «esperanzas palingenésicas» como al secularismo: «el fascismo no puede ir más allá de sacralizar unas políticas nacionalistas y racistas extremas, las cuales tienen sus orígenes en la sociedad rápidamente secularizada de la Europa del siglo XIX».

Para este historiador británico que identifica el fascismo con políticas nacionales y antiliberales, su fracaso hoy es evidente y el poco espacio que pudiera haber disponible lo ha ocupado el populismo radical de derecha que, al contrario, subordina las políticas nacionales al liberalismo.

Por otra parte, el historiador Enzo Traverso que en los últimos años ha venido trabajando diversos temas sobre las izquierdas (*Melancolía de izquierda*, 2016), las derechas (*Las nuevas caras de la derecha*, 2018), los populismos (*The New Faces of Fascism: Populism and the Far Right*, 2019) y las revoluciones (*Revolución: una historia intelectual*, 2022) entre otros, ha solido utilizar el concepto de posfascismo para englobar a los movimientos populistas mientras que, el concepto de neofascismo, será utilizado para identificar a los movimientos verdaderamente fascistas. De este modo, el posfascismo se refiere a gobiernos o movimientos autoritarios que no tienen orígenes propiamente fascistas pero que adoptan medidas o sostienen ideologías o planteamientos que se parecen al fascismo. En cambio, para aquellos movimientos que sí tendrían un origen en el fascismo se utilizaría el concepto de neofascismo. En este sentido, para Traverso, por ejemplo, los gobiernos de Jai Bolsonaro y de Donald Trump habrían sido posfascistas, mientras que partidos como el de Jean-Marie Le Pen, serían neofascistas.

En esta línea clasificatoria seguida por Traverso, según los análisis del caso ucraniano realizados por Thierry Meyssan (2022c), los grupos de paramilitares y agitadores impulsados en Ucrania por el imperio anglosajón serían neofascistas puesto que se logra encontrar algunas conexiones del fascismo histórico con los actuales movimientos, por ejemplo, se señala que el exlugarteniente de Bandera quien sería primer ministro ucraniano nombrado por los nazis, Yaroslav Stetsko, habría fundado el Bloque de Naciones Antibolcheviques (ABN) que se convertiría en el pilar de la Liga Anticomunista Mundial (WACL) creada

por la Agencia Central de Inteligencia (CIA). Uno de los colaboradores del ucraniano sería Lev Dobriansky que trabajó como embajador de EE.UU. en las Bahamas. Su hija, Paula Dobriansky fue subsecretaria de Estado para la democracia en la administración de George Bush hijo (2001-2009) y se dedicó, durante diez años, a financiar estudios sobre el mito del Holodomor para fomentar el odio y la leyenda negra hacia los rusos y la URSS. Sorprende, además, que Paula Dobriansky tuvo el cargo de vicepresidente de la NED en el momento de la rebelión del Euromaidan. Es interesante señalar que el mito del Holodomor, desmontado por el canadiense Douglas Tottle en su obra *Fraud, Famine and Fascism. The Ukrainian Genocide Myth from Hitler to Harvard* (1987), ha sido una herramienta fundamental para agitar el odio antirruso por parte del orden liberal anglosajón, existiendo multitud de ejemplos a los que se puede acudir para ilustrar este fenómeno, de este modo, resulta significativa la propaganda antirrusa vertida en numerosos periódicos de su época por el magnate estadounidense y simpatizante nazi William Randolph Hearst (1863-1951) con títulos como «El horror de Ucrania» en *Daily Express* (6 de agosto de 1934) o «Seis millones de muertos por el hambre en la Unión Soviética» en el *Chicago American* (18 de febrero de 1935). La máxima de Hearst era «*I make news*» («hago noticias») con la que inventaba noticias para acaparar la atención de las masas, además, destacó por ser, junto a Josep Pulitzer, el instigador igualmente del amarillismo periodístico antihispano en *The Sun* y en *New York Herald*, a raíz del *casus belli* del hundimiento del acorazado Maine el 15 de febrero de 1898 que desencadenaría la guerra de Estados Unidos frente a España, dando lugar al conocido como Desastre Español (López, 2018).

Como ya hemos señalado, hoy las diferencias entre izquierdas/ derechas se han borrado en un sentido político, aunque continúan de un modo si cabe más acentuado en campos extrapolíticos, fundamentalmente culturales. Por esto, creemos que la distinción de Griffin se

ajusta más a la actualidad, no tanto por la definición que da de fascismo como por su carácter político hoy desaparecido y, en todo caso, por los elementos de tipo cultural recogidos en lo que llama populismo radical de derecha. En cambio, la distinción que hace Traverso, resulta interesante, puesto que la definición de posfascismo tiene un paralelo, e incluso convergencia, con la de posmarxismo tal y como la dibujó James Petras (1997: 35-47) en cuanto a la sustitución de la disolución de las clases por el identitarismo, constituyendo ambos, conceptos de tipo cultural de plena actualidad, desvinculados totalmente de lo que significó el marxismo y el fascismo como movimientos políticos en su contexto histórico. Sin embargo, su definición de neofascismo, a pesar de dichas conexiones, no dejaría de ser un posfascismo en un contexto de predominio cultural de los identitarismos. Es así como, llegamos a la siguiente conclusión respecto a si en Ucrania hay fascismo o neofascismo o se trata de otra cosa.

Siguiendo las posturas de diversos comentaristas y politólogos rusos, en Ucrania desde mediados de la década de 2010, el neofascismo habría conseguido de facto entrar en la vida parlamentaria hasta el punto de haberse extendido por todo el gobierno. Es a partir de este año cuando se prohíbe la enseñanza en otra lengua que no sea la ucraniana, habiendo 1.800 escuelas donde se imparten clases en ruso, 100 en rumano, 100 en húngaro y 4 en polaco. Las imputaciones a los grupos fascistas se centran en el auge de Svoboda (Libertad) que llegaría en 2013 a un acuerdo con la oposición para derrocar a Yanukovich e imponer el ucraniano como lengua única oficial. Este partido obtuvo treinta y siete escaños entre 2012 y 2014 y ocupó brevemente tres puestos ministeriales en 2014, incluida la vicepresidencia, iniciándose el proyecto de «ucranizar a Ucrania». Ciertamente es que tanto Svoboda como el pequeño partido paramilitar Sector de Derechas tenían afiliados que recordaban con nostalgia el patriotismo militante

que llevó a la población a colaborar temporalmente en 1941-1944 con la Wehrmacht. Ciertamente es que los conflictos territoriales con Rusia exacerbaron la retórica del patriotismo militar y el auge del paramilitarismo nacionalista, eso sí, adquiriendo relevancia por su apoyo logístico y financiero externo de terceras potencias. Sin embargo, siguiendo a Griffin, en la práctica, por mucho que tengan lejanas raíces en el fascismo ucraniano, ambos partidos funcionarían como movimientos de la extrema derecha populista, más que del nacionalismo revolucionario fascista y, además, de acuerdo con Traverso, se trataría de partidos posfascistas, y añadimos nosotros, desconectados de todo componente político, encarnando más bien un tipo de nacionalismo identitario o cultural, mediatizado por la dialéctica de Estados e Imperios en la que vemos hoy el enfrentamiento entre diversos actores que, según las tesis de diferentes autores, tendrían como eje dialéctico principal EE.UU. frente a Rusia, EE.UU. frente a China o EE.UU. frente a Europa. Prueba de la desconexión con el fascismo histórico es la activa participación de Svoboda en las protestas pro-europeas y pro-liberales de 2013, así como su posterior apoyo a la ratificación del Acuerdo de Asociación con la Unión Europea. Para ilustrar esta situación, podemos remitirnos a los contrastes que describe Owen Hatherley (2022: 104) entre el Kiev stalinista y el de 2010:

La Kreschatik, en Kiev, es una Vía Triumphalis [soviética]. Un rediseño completamente nuevo de la arteria principal de la capital ucraniana tras su destrucción durante la Gran Guerra Patriótica. Sigue siendo una muestra casi completa de estética estalinista y de la paradójica preferencia de esta por la vida en la calle...

Bajo los edificios aparecen los obligatorios y magníficos pasajes abovedados que conducen a calles secundarias, menos llamativas. Durante nuestras primeras visitas a Kiev, en 2010 y 2011, estos espacios se habían convertido al capitalismo extremo; uno de los arcos, de tres plantas de

altura, estaba decorado con un anuncio de LG en inglés... Este fue uno de los aspectos peculiares de la primera fase de las insurrecciones de finales de 2013, conocidas como Euromaidan. Cuando los jóvenes manifestantes reclamaban convertirse en una parte «normal» de Europa, se manifestaban marchando por una calle decorada con lonas publicitarias gigantes de compañías de Europa occidental, las cuales eran, hasta cierto punto, impensables en cualquier calle de Europa occidental.

En definitiva, el conflicto ucraniano estalla por una serie de acciones llevadas a cabo por una élite minoritaria que desde el golpe de Estado del Euromaidan se hizo con el gobierno, propagando desde entonces toda una ideología considerada desde Rusia como neonazi o naofascista. Esta ideología cuyo origen hay que situarlo en la tradición liberal exclusivista anglosajona, muestra una parte de la conflictividad interna de Ucrania entorno a un nacionalismo monoracial y excluyente del resto de la población. Es importante tener en cuenta que estos nacionalismos fraccionarios que también se dan en otros países del globo están insertos en una problemática dialéctica interna a todo Estado, pero que no pudiendo compararse en potencia con la fuerza del mismo, solo pueden triunfar en caso de recibir apoyo externo de otro Estado. Esta es la tesis sobre el *hostis* (enemigo) del jurista Baltasar de Ayala (1548-1584), para quien el agente último de la destrucción de un Estado es el *hostis* identificado con un enemigo en la misma escala y no, por ejemplo, identificado con una rebelión interna que a lo mucho llegaría a una situación de guerracivilismo. Los rebeldes no pueden asumir una escala internacional, son parte del Estado y por esto Ayala rechaza el considerarles la calidad de enemigos:

Más como quiera que a los rebeldes no se les puede llamar enemigos (pues una cosa es el enemigo y otra es el rebelde), es más cierto que si movemos las armas contra los súbditos rebeldes, no tanto se diga que hacemos la

guerra como una ejecución de la jurisdicción y persecución de los rebeldes (Peralta, 1964: 90-91).

Al no constituir un conflicto internacional, para atajar una rebelión no haría falta la intervención de la máxima instancia del Estado sino la de cualquiera que tuviera jurisdicción dentro del mismo.

Desde una perspectiva geopolítica en la que se puede apreciar la dialéctica imperial y de Estados en la que se engloba tal conflicto más allá del guerracivilismo, desde unas coordenadas anglosajonas, podemos partir de lo expuesto desde inicios del siglo XX por el geógrafo inglés Halford Mackinder cuando expuso su Teoría del Heartland que decía: «Quien domina el este de Europa, domina Heartland, quien domina Heartland, reina en la ‘isla del Mundo’, quien domina la ‘isla del Mundo’, gobierna el mundo entero». Para Mackinder ser una potencia marítima como lo era el imperio anglosajón, permitía una mayor movilidad y, por tanto, acceso a recursos naturales, mientras que una potencia terrestre, si no logra un gran espacio vital cubierto de recursos naturales puede quedar aprisionada, sobre todo, en el caso de que existan multitud de mini-estados rodeándola con los cuales tener que llevar a cabo negociaciones y poner en juego los intereses respectivos. A partir de estos postulados geopolíticos, defendidos también por ideólogos estadounidenses como Zbigniew Brzezinski, Leo Strauss, Paul Wolfowitz o Robert Zoellick, el imperio anglosajón ha venido impidiendo un acercamiento entre la Europa occidental y la Europa Oriental, intentando mantener aislada a esta última, abandonando su tradicional postura aislacionista y creando para ello un cinturón de Estados subordinados al imperio anglosajón a través del control de una serie de oligarquías clientes más próximas al patriotismo local del que hablara Ivashka Peresvétov. Es así como el influente geopolitólogo Henri Kissinger (1994) escribía en un artículo del Washington Post lo siguiente, a partir del marco de la obsesiva estrategia de seguridad nacional estadounidense construida después de la Segunda

Guerra Mundial y que extendía por todo el mundo una red global de bases aéreas y navales:

Sin los Estados Unidos, Europa se convertirá en una península en el extremo de Eurasia, incapaz de encontrar el equilibrio y mucho menos la unidad, a riesgo de que poco a poco vaya desapareciendo en un papel similar a la de la antigua Grecia en relación a Roma. La única cuestión pendiente es si Estados Unidos o Rusia van a jugar el papel de Roma. Sin Europa, América se convertirá en una isla en las riberas de Eurasia, condenada a un simple ejercicio de balanza de poder que no reflejaría su genio nacional. Sin Europa, el camino americano sería solitario. Por ello América concluyó por dos veces en este siglo que el dominio de Eurasia por un poder hegemónico amenaza sus intereses vitales y fue a la guerra para impedirlo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Canales Garrido, Jaime (2019), *Génesis, Vida y Destrucción de la Unión Soviética*. Buenos Aires: Cienflores.
- Cárdenas, Héctor (1993), *Historia de las relaciones entre México y Rusia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Comellas, José Luis (2016), *Panorama del siglo XX*. Madrid: Rialp.
- Escalante Gonzalbo, Fernando (2015), *Historia mínima del neoliberalismo*. Ciudad de México: El Colegio de México.
- Feijoo, Benito Jerónimo (1774), *Cartas eruditas y curiosas* Tomo III. Carta XIX. «Paralelo de Luis XIV, Rey de Francia, y Pedro el Primero, Zar, o Emperador de la Rusia». Madrid: Imprenta Real de la Gazeta.
- Feijoo, Benito Jerónimo (1777), *Teatro Crítico Universal*. Tomo III. Discurso décimo. «Amor a la patria, y pasión nacional». Madrid: Real Compañía de Impresores y Libreros.

- Fernández Ortiz, Antonio (2016), *Octubre contra el Capital*. Barcelona: El Viejo Topo.
- Fradera, Josep Maria (2015), *La nación imperial (1750-1918)*. Barcelona: Edhasa.
- Griffin, Roger (2019), *Fascismo*. Madrid: Alianza.
- Hatherley, Owen (2022), *Paisajes del comunismo*. Madrid: Capitán Swing.
- Jingsheng, Dong (2018), «Populismo en América Latina: un debate entre la teoría y la práctica». *Pensamiento social chino sobre América Latina*. Buenos Aires: Ed. CLACSO.
- Kissinger, Henry (1994), «Expand Nato Now». Washington Post, Diciembre 19. Disponible en: <https://www.washingtonpost.com/archive/opinions/1994/12/19/expand-nato-now/f1f0b4ed-56ee-4e5b-84ba-ae19a07a9997/> [Consultado el 10 de julio de 2023]
- López Rodríguez, Daniel Miguel (2018), «El libro negro de Federico. Crítica a Memoria del comunismo de Federico Jiménez Losantos». *El Catoblepas*, nº. 184. Disponible en: <https://www.nodulo.org/ec/2018/n184p02.htm> [Consultado el 5 de julio de 2023]
- López Rodríguez, Daniel Miguel (2022), *Historia del globalismo. Una filosofía de la historia del nuevo orden mundial*. Córdoba: Almuzara.
- Fuentes Mares, José (1964), *Poinsett. Historia de una Gran Intriga*. México: Jus.
- Martín Jiménez, Luis Carlos (2020), «Esquema para un análisis de la caída del Imperio español (1)». *El Catoblepas*, nº. 192. Disponible en: <https://www.nodulo.org/ec/2020/n192p01.htm> [Consultado el 23 de junio de 2023].
- Mayer, Alicia (2008), *Lutero en el paraíso. La Nueva España en el reflejo del reformador alemán*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Meyssan, Thierry (2022a), «¿Quiénes son los nacionalistas integristas ucranianos?». *Red Voltaire*, 17 noviembre. Disponible en: <https://>

- www.voltairenet.org/article218413.html [Consultado el 5 de julio de 2023]
- Meyssan, Thierry (2022b), «Ucrania: La ideología de los banderistas». *Red Voltaire*, 21 de junio. Disponible en: <https://www.voltairenet.org/article217354.html> [Consultado el 5 de julio de 2023]
- Meyssan, Thierry (2022c), «La alianza entre el MI6, la CIA y los banderistas». *Red Voltaire*, 12 de abril. Disponible en: <https://www.voltairenet.org/article216408.html> [Consultado el 5 de julio de 2023]
- Novikova, Olga (1997), *Rusia y Occidente. (Antología de textos)*. Madrid: Tecnos.
- Pastor, Roberto A. (2012), *La idea de América del Norte. Una visión de un futuro como continente*. Ciudad de México: Instituto Tecnológico Autónomo de México.
- Peralta, Jaime (1964), *Baltasar de Ayala y el derecho de la guerra*. Madrid: Ínsula Librería.
- Pérez Vejo, Tomás (2018), *Repúblicas urbanas en una monarquía imperial. Imágenes de ciudades y orden político en la América virreinal*. Bogotá: Planeta Colombia.
- Petras, James (1997), «El posmarxismo rampante. Una crítica a los intelectuales y a las ONG». *Viento Sur*, nº 31, marzo.
- Poch-de-Feliu, Rafael (2018), *Entender la Rusia de Putin. De la humillación al restablecimiento*. Madrid: Akal.
- Ramón Bravo, José (2022), *Filosofía del Imperio y la Nación del siglo XXI. Ensayo sobre el problema político de las Españas y las Rusias*. Oviedo: Pentalfa, Oviedo.
- Soliz Rada, Andrés (2013), *La luz en el túnel: las ideologías de la Izquierda Nacional Bolivariana*. La Paz: Publicaciones del Sur.
- Soloviev, Vladímir (2009), «La idea rusa» en *La idea rusa. Entre el anticristo y la Iglesia. Una antología introductoria*. Granada: Nuevo Inicio.

- (Autor, 2022), «Fricciones entre plataformas continentales: Norteamérica, inmigración y ONG's». [pdf] *Revista Metábasis*, nº 12. Disponible en: <https://metabasiselallogenos.files.wordpress.com/2022/06/metabasis00012047060.pdf> [Consultado el 30 de junio de 2023]
- Tutino, John (2016), *Creando un nuevo mundo. Los orígenes del capitalismo en el Bajío y la Norteamérica española*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Veiga, Francisco (2022), *Ucrania 22: la guerra programada*. Madrid: Alianza.
- Vizcaino Guerra, Fernando (2004), *El nacionalismo mexicano en los tiempos de la globalización y el multiculturalismo*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Yuste, Carmen (1995), «Alcabalas filipinas y géneros asiáticos en la ciudad de México, 1765-1785» en *Circuitos mercantiles, mercados y regiones en Latinoamérica, siglos XVIII-XIX*. México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora y Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Zea, Leopoldo (1988), *Discurso sobre la marginación y la barbarie*. Barcelona: Antrophos.
- Zinóviev, Alexandr (1999), *La caída del imperio del mal. Ensayo sobre la tragedia de Rusia*. Barcelona: Bellaterra.

«55 DIAS EN PEKÍN», CUANDO MADRID FUE LA CAPITAL DE CHINA

Ricardo Sánchez Montero

Productor y director de televisión

(Productor de Samuel, Hollywood vs Hollywood)

Corría el año 1963 cuando, en una España que vivía bajo el régimen del general Franco, y gracias a la magia del cine, Madrid se convirtió durante unos meses en una autentica sucursal de China, con una réplica a escala real de las murallas de la Ciudad Prohibida y un barrio completo de Pekín.

Esto fue posible gracias al poder visionario de un extraordinario productor de cine, Samuel Bronston que, desde su compañía en Madrid, puso todo su empeño y poder de seducción para construir una historia fascinante, internacional, y completamente ajena a la realidad española. Supo aprovecharse para ello del importante auge que el cine disfrutaba en aquellos años 60 en España, y de las facilidades que el gobierno de la dictadura de Franco ofrecía a las productoras norteamericanas para rodar en el país, ya que veía en el cine una forma de propaganda y de acercamiento a la administración norteamericana, que por entonces negociaba la instalación de bases militares en el estratégico territorio español.

La industria cinematográfica supuso entonces una fórmula para la financiación de sus producciones en Europa, y una solución para el problema de muchas empresas norteamericanas que tenían grandes sumas de dinero inmovilizadas en Europa, debido a restricciones cam-

biarias y acuerdos financieros, que no les permitían repatriar sus ganancias a Estados Unidos. La producción de películas se convirtió en una excelente oportunidad para liberar parte de esos fondos bloqueados, al utilizarlos para financiar ambiciosas superproducciones que podían exhibirse libremente en Estados Unidos y en el mundo entero.

España, que había quedado excluida de las ayudas del Plan Marshall tras la Segunda Guerra Mundial, reestablece en 1953 relaciones diplomáticas con Estados Unidos, lo que supone una cierta apertura del régimen franquista al exterior, y tiene como consecuencia la construcción de las bases americanas de Torrejón de Ardoz, Morón, Rota y Zaragoza y la llegada de los primeros americanos al país.

A estas condiciones externas se unía el hecho de que en España existía ya una industria cinematográfica local bastante desarrollada para la época, con técnicos de calidad en todas las áreas de la producción, con unos costes económicos de mano de obra considerablemente más bajos que los americanos, sin sindicatos que marcaran las estrictas normas como ocurría en el cine producido en Hollywood, con un clima muy apropiado y muchas horas de sol para el rodaje en exteriores, y con una variedad de paisajes extraordinarios dentro del mismo país. Todo ello, hizo que España se convirtiera en una plataforma muy atractiva para las grandes producciones internacionales. Además, la colaboración del gobierno ofrecía considerables facilidades para el rodaje de las grandes superproducciones, para las que no era difícil contar incluso con la colaboración y el alquiler de unidades del propio ejército español.

Entre los años 1950 y 1955 se ruedan en España una decena de películas internacionales que afianzan la industria local y anticipan la gloriosa época que estaba por llegar. Entre ellas algunas tan notables como *Mr. Arkadin* en 1954, de Orson Welles, que supuso el afortunado encuentro del gran «enfant terrible» del cine americano con las raíces españolas que tanto le cautivaron —los toros, el flamenco y la comida—

que marcaron en él un sello indeleble hasta el final de sus días. En 1955 la que puede considerarse la primera auténtica superproducción rodada en nuestro país, Alejandro Magno (Alexander The Great), de Robert Rossen, con Richard Burton y Claire Bloom, con escenarios naturales por toda la sierra madrileña y decorados de los interiores en los estudios Sevilla Films. Y en 1956 «Orgullo y Pasión» (The Pride and the Passion), de Stanley Kramer, con las estrellas internacionales Sofia Loren, Cary Grant y Frank Sinatra, que se rodó en los estudios de la CEA, cerca de la recién inaugurada carretera que llevaba al aeropuerto de Barajas, y que contaba las vicisitudes de un grupo de guerrilleros durante la guerra de Independencia, transportando un colosal cañón desde Cuenca a Santiago de Compostela para acabar frente a las murallas de Ávila donde serviría para abrir un hueco en el muro y derrotar a las tropas francesas allí acuarteladas.

Todas estas películas, además de servir como propaganda para alabar las bondades del régimen, supusieron la llegada a España de grandes actores, actrices y directores, que sellaron una relación muy intensa con el país. En aquellos días no era casual verlos por los locales de moda de la Gran Vía madrileña, como el Pasapoga, los bajos del cine Rex, la coctelería Chicote, el Florida Park en el parque del Retiro, o en los tendidos de la plaza de toros de las Ventas.

1.- EL IMPERIO BRONSTON

En este contexto viene a España en 1957 el productor americano de origen ruso, Samuel Bronston. Tras una breve etapa en Hollywood, llega decidido a montar su propia productora, y para ello se asocia como principal financiero con el industrial Pierre DuPont, dedicado a la fabricación de armamento, nylon y material químico, y atraído por la oportunidad de sacar fuera de España el dinero retenido por el régimen dictatorial de Franco.

Samuel Bronston, nace con el nombre de Salomon Bronstein, en 1908 en Izmail, en la región de Besarabia, en tierras de la actual Ucrania, durante la época del fin del imperio de los zares y de la Revolución rusa. Sus padres, de origen judío, y familiares de León Trotsky, tuvieron nueve hijos. Al acabar la Revolución, acuciados por las necesidades económicas y la inestabilidad política, deciden enviar a sus hijos fuera del país. Así es como el joven Salomon, con tan solo 16 años, viaja con uno de sus hermanos mayores hasta París, a casa de unos tíos de su madre.

En una Francia de entreguerras se gana la vida como vendedor, fotógrafo y músico en pequeñas orquestas que amenizan las proyecciones de películas mudas. Y mientras se va construyendo una incipiente biografía con algunos estudios en La Sorbona. En París conoce a Sarah Bogatchek, una joven pianista de origen ruso, cuyo padre se dedica a la distribución de películas americanas en Francia y que regenta una pequeña sala de cine. A los dos años se casan, comienza a trabajar en el negocio de su suegro, y a colaborar más tarde en la división de distribución de la compañía Metro Goldwyn Mayer para Europa.

En París conoce a Charmian Kittredge, viuda del escritor americano Jack London, y consigue hacerse con los derechos para adaptar al cine alguna de las novelas. Debido a algunos problemas económicos la pareja tiene que viajar a Holanda y más tarde a Inglaterra, hasta que finalmente deciden probar con el sueño americano y se trasladan a Estados Unidos, donde cambia su nombre de nacimiento por el de Samuel Bronston.

En Estados Unidos comienza a trabajar en la costa Este, intentando hacer valer los derechos sobre las novelas de Jack London para producir alguno de sus proyectos. Como no lo consigue, viajan a California donde al fin arranca su carrera como productor asociado, bajo el paraguas de las grandes productoras de Hollywood. Allí logra al fin producir sus primeros proyectos, adaptando las novelas de las que

había obtenido los derechos: *Martin Eden*, con tres futuras estrellas como Glenn Ford, Claire Trevor y Evelyn Keys; *La ciudad sin hombres*, con la actriz Linda Darnell; *Jack London*, sobre la biografía del novelista escrita por su viuda; *Un paseo bajo el sol* y la adaptación de *Diez negritos* de Agatha Christie.

Gracias al contacto con el almirante Chester Nimitz, que será el padrino de su tercera hija, y debido a las buenas relaciones de aquel con el régimen de Franco, viaja a España, donde logra producir su primera película en Europa, *John Paul Jones*, la historia del héroe americano conocido como el creador de la Armada Americana. Cuenta para la producción con el apoyo del Almirantazgo americano y del gobierno español, cuyo hombre fuerte a las órdenes de Franco era el también Almirante Carrero Blanco, lo que le permite por ejemplo obtener de las autoridades el permiso para rodar por primera vez en el Salón del Trono del Palacio Real de Madrid.

La película, dirigida por John Farrow, padre de la actriz Mia Farrow, revolucionó durante su rodaje la zona de Denia y Alicante, y aunque se trata de una notable cinta de aventuras no llegó a conseguir un gran éxito comercial.

Tras esta primera película, Samuel Bronston decide establecerse de manera permanente en Madrid, junto a su segunda esposa Dorothea Robinson. Se hospedan durante un largo tiempo en el hotel Castellana Hilton, y produce desde 1960, a un ritmo infatigable, una serie de cinco superproducciones que contarán con los medios técnicos, los directores y las estrellas más famosas, y que rivalizarán e incluso superarán por ambición y presupuesto a las películas de los grandes estudios de la época en Hollywood.

En el año 1960 produce su segunda película, *Rey de Reyes*, dirigida por Nicholas Ray —que había sido el responsable en Hollywood de algunos celebrados clásicos como *Johnny Guitar* o *Rebelde sin causa*—

y que buscaba huir de su fama de conflictivo. Protagonizada por los actores Jeffrey Hunter y Robert Ryan, se trata de una ambiciosa película sobre la figura de Jesucristo, con la que el productor logrará asentarse de manera definitiva en España. Para ello compra los antiguos estudios Chamartín en Madrid, que bautiza como Estudios Bronston, e instala en ellos la sede de su compañía.

Al año siguiente aborda la producción más exitosa de su carrera, *El Cid*. Una película dirigida por Anthony Mann —por entonces casado con la estrella española Sara Montiel, y que venía de dirigir en Hollywood célebres westerns como *Horizontes lejanos* o *El hombre de Laramie*— con dos grandes estrellas internacionales Charlton Heston y Sofia Loren como pareja protagonista. La película que narra la leyenda del famoso héroe medieval español significó un gran éxito de taquilla a nivel internacional, por el que el productor fue reconocido con un premio especial de la Asociación de la Prensa Extranjera de Hollywood en los Globos de Oro.

El enorme éxito internacional de *El Cid*, le determina a ampliar su imperio cinematográfico y dar forma a su gran proyecto de convertir su compañía Producciones Bronston en una réplica en España de los grandes estudios de Hollywood, al margen de las estrictas normas de las «majors» americanas.

Para ello amplía los Estudios Bronston en Madrid, construyendo otro gran plató, que rivaliza en tamaño y equipamiento técnico a los estudios Pinewood de Londres. Y para poder construir sus monumentales decorados alquila con derecho a compra, al marqués de Villabrágima, unos inmensos terrenos, de casi un millón de metros cuadrados, en el municipio de Las Matas, cerca de Madrid. En estos terrenos establecerá, siguiendo el modelo americano, su Campo de Exteriores, donde se construirán alguno de los más grandes y espectaculares decorados de la historia del cine, y donde incluso llegó a proyectar unos estudios

similares a los que la Metro o la Universal tenían en Hollywood. Unos estudios con diferentes platós para solapar producciones, viviendas para los técnicos y actores, laboratorios, departamentos de construcción de decorados, y el resto de las dependencias y equipamientos necesarios. De hecho, la empresa Kodak adquirió en esa época unos terrenos en la zona, donde más tarde establecería su sede en España, que se mantuvo durante muchos años, hasta que las nuevas tecnologías desplazaron al soporte de celuloide y el edificio fue abandonado.

Reforzado por el crecimiento de la compañía y el éxito comercial de su película, Samuel Bronston se lanza, entre 1962 y 1964, a acometer su periodo de producción más ambicioso, con la preparación de dos grandes superproducciones, *55 días en Pekín* y *La Caída del Imperio romano*, que siguiendo el modelo hollywoodiense pretendía producir simultáneamente.



Fig. 1.- Cartel de la película.

Arranca primero con la película de romanos, pero por diversas razones se adelanta la producción de *55 días en Pekín*, dirigida por Nicholas Ray y protagonizada por Ava Gardner, Charlton Heston y

David Niven, mientras se retrasa la producción de *La Caída del Imperio romano*, que finalmente se rodará a continuación, en 1964. Los gastos de la compañía en estas gigantescas producciones se disparan y las vías de financiación empiezan a mostrar vías de agua. Aun así, acabado el rodaje, se desmonta rápidamente el decorado de *55 días en Pekín* y se construye uno aún más monumental para *La caída del Imperio romano*, un completo decorado del Foro romano a escala real, que aún hoy en día sigue ostentando el récord Guinness como el mayor decorado jamás construido en la historia del cine.

La película, de nuevo dirigida por Anthony Mann, con Sofia Loren, Stephen Boyd y Alec Guinness como protagonistas, supone una inversión desorbitada. Durante el rodaje las dificultades económicas se hacen más notorias y las deudas millonarias con múltiples acreedores hacen que su socio, Pierre DuPont deje de financiarle, e incluso le lleve ante los tribunales.

Pero aún acosado por los problemas de financiación y enfrentado a los tribunales, Bronston consigue poner en marcha su última gran película en 1965, *El fabuloso mundo del circo*, dirigida esta vez por Henry Hathaway —que en Hollywood había realizado aclamadas películas como *Niágara* o *La conquista del oeste*— y con John Wayne, Claudia Cardinale y Rita Hayworth como estrellas principales.

La película se rueda en escenarios naturales de Barcelona, Madrid, Toledo o en la plaza mayor de Chinchón, ante la imposibilidad de construir decorados en el Campo de Exteriores de Las Matas. De hecho, los problemas de impagos y la imposibilidad de desmontar las estructuras tubulares de los decorados hicieron que los escenarios del Foro romano se mantuviesen en pie hasta mucho tiempo después, para asombro de los que circulaban por la carretera de La Coruña y los veían desde lejos.

El fabuloso mundo del circo supuso sin embargo un sonoro fracaso comercial, y el fin de la carrera de Samuel Bronston como productor. Su

compañía colapsa definitivamente, sus posesiones son subastadas, y los estudios Chamartín cerrados, hasta que años después fueran comprados por TVE durante la etapa de Pilar Miró como directora general.

Sin embargo, Samuel Bronston mantuvo aún su aliento para intentar levantarse de nuevo, y con su fiel equipo español, intentar varias veces poner en marcha la que consideraba su película más ambiciosa, y sucesora de su mayor éxito, *El Cid*. Se trataba de *Isabel de Castilla*, un proyecto que tuvo que abandonar años más tarde, ya afectado por la enfermedad del Alzheimer, con los trabajos de guion, decorados y vestuario iniciados, y que nunca se pudo poner en pie.

2.- LA REBELIÓN DE LOS BÓXER, LA HISTORIA

55 días en Pekín, la tercera de las seis ambiciosas superproducciones con las que Samuel Bronston rivalizó con Hollywood desde España, cuenta la historia de la rebelión de los bóxer, y el asedio que durante esos 55 días sufrieron las embajadas internacionales en Pekín a principios del siglo XX. Los hechos históricos que narra tuvieron lugar en el año 1900 al norte de China, en la región de Shantong, durante la época de la dinastía manchú Qing.

Para el argumento el productor utilizó oficialmente la novela de Samuel Edwards *The Boxer Rebellion*, que convirtieron en guion Philip Yordan, el jefe del pomposamente denominado «Story Development Group», y Bernard Gordon, con la participación de otros guionistas más. El exotismo de la trama, los grandes escenarios, el colorido y el suspense de la historia resultaban atractivos para las grandiosas ambiciones del productor, que pensó que el título ganaría sustituyendo la rebelión por esos enigmáticos 55 días en la exótica ciudad de Pekín.

La Rebelión de los Bóxer tuvo lugar durante el periodo conocido como Siglo de Humillación, una etapa de la historia china que comienza con la Primera Guerra del Opio en 1839, y se extiende con la guerra

chino-japonesa entre los años 1894 y 1895, hasta la proclamación de la República Popular China en 1949. Fue este un periodo marcado por continuos conflictos con potencias extranjeras, que invariablemente acababan en derrotas y con tratados que obligaron a China a ceder abusivas compensaciones económicas y territoriales. Estos tratados de paz eran percibidos por la población china como constantes humillaciones hacia su pasado glorioso, lo que acrecentaba a su vez el malestar hacia la dinastía Qing en el poder.

A finales del siglo XIX, la provincia de Shandong, en el norte del país, se convirtió en el epicentro del descontento político y social. La crisis económica, sequías, inundaciones, y la creciente presencia de comerciantes y misioneros occidentales exacerbaron la tensión social. Además, las potencias occidentales y Japón habían establecido concesiones comerciales en diversas ciudades de China, imponiendo su control sobre el comercio y la industria, lo que aumentó el rechazo entre la población local.

Este contexto de insatisfacción hacia los extranjeros facilitó la proliferación de levantamientos populares, alentados por sociedades secretas contrarias al régimen. Una de ellas será la Sociedad de los Puños de Justicia y Concordia, que protagonizará la rebelión de los Bóxer. Este grupo, compuesto en su mayoría por campesinos, que al principio estaban mal equipados y desorganizados, creían tener habilidades místicas que los hacían inmunes a las balas, y practicaban artes marciales —de aquí procede el término «bóxer» que les aplicaron los occidentales—. Al principio, su protesta se dirigió contra la dinastía Qing, a la que consideraban débil, corrupta y en realidad como un poder extranjero más dado su origen manchú, y contra los comerciantes extranjeros a los que culpaban de la crisis que azotaba el país. Sus ataques se centraban en los misioneros y las iglesias cristianas, y pronto se convirtieron en ejemplo para otros grupos de jóvenes por todo el país.

Y aunque inicialmente el gobierno de la dinastía Qing les consideró una amenaza, los nobles, los funcionarios del gobierno y la propia emperatriz Cixi, que era la cabeza de la dinastía, aunque tía y madre adoptiva del emperador Guangxu, vieron en ellos la oportunidad para asegurar su poder y resistir su creciente impopularidad y la injerencia extranjera en China. Esto les permitió actuar desde 1899, cada vez con mayor impunidad, intensificando sus hostilidades contra los intereses occidentales en ciudades como Tianjin y Pekín.

La chispa para la Rebelión de los Bóxer surge cuando el gobierno, tras dos años de pertinaz sequía, cede una supuesta antigua iglesia a unos misioneros cristianos contra la opinión de los habitantes de la región de Shantong. Esto desencadena una serie de protestas entre las sociedades secretas de los bóxer que culminan con la destrucción del templo.

El conflicto alcanza su punto álgido en el verano de 1900, cuando los Bóxer alentados por sectores del gobierno imperial, se dirigen hacia Pekín y atacan el barrio de las delegaciones diplomáticas. El 20 de junio, asesinan al embajador alemán Clemens August von Ketteler, lo que lleva a las potencias extranjeras a declarar la guerra a China. A partir de este momento, y durante 55 días, los insurgentes y las tropas imperiales sitian las embajadas, mientras los diplomáticos, comerciantes y soldados de distintas nacionalidades se atrincheran en una desesperada resistencia en el barrio de las delegaciones internacionales de Pekín.

La defensa de la zona sitiada estuvo liderada por Sir Claude Maxwell MacDonald, ministro británico en Pekín, que asume el mando de la resistencia con el apoyo de oficiales de otras nacionalidades, organiza la defensa dividiendo las fuerzas disponibles entre las distintas delegaciones y establece patrullas y fortificaciones improvisadas. Las tropas defensoras eran una combinación de marinos, soldados y civiles, incluyendo misioneros y comerciantes. A pesar de la escasez de

municiones y suministros, lograron repeler los asaltos de los bóxer y del ejército imperial, utilizando barricadas y trincheras, de manera que el recinto diplomático mantuvo su resistencia.

Mientras los diplomáticos sitiados en Pekín resistían el asedio, el 3 de julio de 1900 el ejército de las potencias extranjeras que formaban la denominada Alianza de las Ocho Naciones, compuesto por tropas de Reino Unido, Francia, Estados Unidos, Italia, Rusia, Alemania, Austria-Hungría y Japón, enviaron sus tropas para sofocar la rebelión. Al mando del general británico Alfred Gaselee, desembarcaron cerca de la ciudad de Tianjin, punto estratégico situado entre Pekín y el Golfo de Bohai. Tianjin era una ciudad fortificada con un importante puerto interior entre el río Amarillo y el Gran Canal, con un floreciente barrio de comerciantes extranjeros que, durante la Rebelión de los Bóxer, se convirtió en uno de sus principales objetivos, y ahora se encontraba en manos de la fuerza conjunta formada por los Bóxer y las tropas de Ejército Imperial.

En la batalla de Tianjin, una de las más sangrientas del conflicto, las tropas extranjeras atacaron las posiciones chinas fortificadas, armadas con ametralladoras y cañones. La resistencia se mantiene hasta el 13 de julio, cuando el ejército imperial se retiró de la ciudad, dejando a los Bóxer y a la población civil de la ciudad a merced de las tropas extranjeras.

Mientras en Pekín la resistencia en el barrio de las delegaciones internacionales se mantenía, soportando los asedios constantes, la escasez de suministros y los ataques cada vez más agresivos de los Bóxer y del ejército imperial chino, el 4 de agosto la coalición de las tropas internacionales se reorganiza y pone rumbo a la capital.

En pleno verano, a pesar del calor y la resistencia del ejército imperial, las tropas internacionales avanzan rápidamente hacia Pekín. El 14 de agosto, logran al fin entrar en la capital, liberando el barrio de las delegaciones internacionales y acabando con el asedio, mientras la

emperatriz Cixi y el emperador Guangxu huyen disfrazados de campesinos, y abandonando la ciudad.

La ocupación de Pekín tuvo consecuencias devastadoras. En los días siguientes, la ciudad fue saqueada, miles de Bóxer y sospechosos fueron arrestados y ejecutados, y las tropas extranjeras impusieron un clima de terror. La Ciudad Prohibida y otras dependencias fueron saqueadas, e incluso se sacrificaron animales de los Jardines Imperiales para alimentar a las tropas. Finalmente, la dinastía Qing, debilitada y sin opciones, accedió a negociar la paz.

El 7 de septiembre de 1901 se firma el Tratado de Xinchou, también conocido como Protocolo Bóxer, que impuso condiciones extremadamente duras para China, entre las que se incluían una indemnización de 450 millones de taeles de plata a las potencias extranjeras, la ejecución de los funcionarios implicados en la rebelión, la prohibición para la importación de armas, y la autorización de la presencia permanente de tropas extranjeras en zonas estratégicas de Pekín.

Un detalle curioso es que las negociaciones de paz se llevaron a cabo en la delegación española en Pekín, bajo la dirección del cónsul Bernardo Cólogan. Aunque España y su cónsul, no formaron parte de las operaciones militares, su habilidad diplomática fue fundamental para asegurar la protección de los ciudadanos españoles durante el asedio y las negociaciones internacionales posteriores.

A pesar de su derrota, la Rebelión de los Bóxer dejó una profunda huella en la historia de China. Fue el ejemplo de la resistencia del pueblo chino contra la intervención extranjera y puso en evidencia la decadencia de la dinastía Qing, que solo pudo mantenerse en el poder una década más, antes de su colapso definitivo en 1911, con la Revolución de Xinhai. La rebelión también reforzó el nacionalismo chino y sentó las bases para futuros movimientos independentistas que transformarían el país en las siguientes décadas.

Además, la rebelión y su represión reforzaron el sentimiento nacionalista en China. En las décadas siguientes, este nacionalismo jugaría un papel crucial en los movimientos de modernización y en la lucha por la soberanía del país, contribuyendo a la caída del viejo orden y al nacimiento de una China unificada.

3.- «55 DÍAS EN PEKIN», LA PELÍCULA

La película *55 días en Pekín*, que se basa en estos hechos históricos, fue una de las más ambiciosas superproducciones de Samuel Bronston en España. Se trata de la tercera de las seis monumentales películas con las que pretendió rivalizar con Hollywood. Majestuosos decorados, grandes estrellas internacionales, reconocidos directores americanos, medios técnicos y humanos, que en la época superaban incluso a los utilizados en la soleada California. Ambición y medios para hacer un cine casi imposible ya en Estados Unidos, debido a los costes y a la presión de los sindicatos. Impresionantes medios de producción para una película que sin embargo no obtuvo el éxito esperado en taquilla.

El entorno político de la época también influyó en la preparación de la película. Durante los años 60, con la Guerra Fría y las tensiones políticas internacionales, las grandes productoras americanas tuvieron que adaptarse al tenso panorama internacional. En el caso de *55 días en Pekín*, al estar basada en los hechos históricos de la rebelión de los bóxer y la resistencia de las delegaciones internacionales, necesitó de grandes dosis de diplomacia a la hora de abordar los aspectos relacionados con la política y la cultura de los países involucrados.

Desde sus inicios, los preparativos de *55 días en Pekín* fueron un tanto caóticos. El productor pretendía aprovechar el éxito de *El Cid* para consolidar su compañía como epicentro de las superproducciones internacionales. Pensó primero en arrancar con el proyecto de *La caída*

del Imperio romano, para aprovechar así también el notable éxito de la película *Cleopatra*, que se había rodado en Italia con Elizabeth Taylor y Richard Burton, y los ríos de tinta que corrieron en las revistas de la época sobre los avatares de la producción.

Samuel Bronston pone toda su maquinaria en funcionamiento, para trabajar en el guion y en el diseño de los decorados, hasta el punto de que comienza a construirse parte del Foro romano en los terrenos del Campo de Exteriores de Las Matas. Sin embargo, la rotunda negativa de Charlton Heston, —que era el actor pretendido por Bronston para protagonizar la película, para aprovechar así el gran éxito internacional que había tenido con *El Cid*, y la inyección publicitaria que podía significar contar con él en la película—, provocó que se adelantara el exótico proyecto de *55 días en Pekín*, para el que el actor sí dio su conformidad. Es así como se decide activar el proyecto, derribar los decorados ya construidos del Foro romano, y dar paso a los que estaban diseñados de Pekín, retrasando los preparativos de su gran película de romanos.

El equipo de guionistas, encabezado por el jefe del departamento Philip Yordan, que aunque era partidario de otras producciones, se centra en la petición de Bronston, y junto a Bernard Gordon y el resto de los guionistas, trabajan en el guion para avanzar el diseño de producción.

Es el guion curiosamente, y desde el primer momento, uno de los grandes problemas de la película y una constante fuente de conflictos. Se partió de la historia original del libro de Samuel Edwards, sobre la rebelión de los boxers y el asalto a las embajadas occidentales. Pero a la historia original se le fueron sumando elementos aportados por los diferentes guionistas, desde el romance de la condesa rusa y el mayor norteamericano, a las desventuras de la niña china huérfana, las discusiones entre los embajadores, las intrigas de la corte imperial china o las aventuras de acción a mayor gloria de los protagonistas masculinos, como la incursión de Charlton Heston entre las líneas enemigas a bordo

de una vagoneta sobre las vías del tren, o el plan para volar al alimón el polvorín de armamento en plena Ciudad Prohibida. ¡Demasiados ingredientes para un buen cocido madrileño!

El coste estimado de la película superó los 10 millones de dólares, una cifra descomunal para la época, lo que convirtió a *55 días en Pekín* en una de las producciones más caras jamás realizadas en Europa hasta el momento. Gran parte del presupuesto se destinó a la construcción de los fastuosos decorados. Para recrear la Ciudad Prohibida y los barrios de las delegaciones consulares de Pekín, se construyeron más de 60.000 metros cuadrados de decorados en el Campo de Exteriores de Las Matas.



Fig. 2.- Foto del impresionante decorado de Pekín levantado en el Campo de Exteriores de Las Matas, Madrid.

El diseño de producción corrió a cargo de Veniero Colasanti y John Moore, que supervisaron la construcción de murallas, templos, callejuelas y palacios, adornados con cientos de dragones, con un nivel de detalle impresionante. La cantidad de madera, pintura y materiales de construcción utilizados fue tal, que se dice que durante meses escasearon muchos materiales en Madrid. De hecho, se cuenta que se

utilizaron todos los tubos de construcción tipo «mundos» que había en España salvo los necesarios para la construcción de pantanos. También se removieron ingentes cantidades de tierras y se construyó un enorme foso recubierto de hormigón, para simular el río que rodea a la ciudad, que debía ser abastecido a diario por cisternas de agua, ya que no existían allí tomas de agua o arroyos.

Como anécdota, los decorados que fueron contruidos a escala real debieron ser desmontados con rapidez para dar paso a la siguiente película, *La caída del Imperio romano*. Para ello se aprovecharon las secuencias del ataque final a Pekín para destruirlos realmente a medida que ocurría en la ficción, e instalar así casi de manera inmediata los decorados de la nueva producción.

El director de la película fue Nicholas Ray, que ya había trabajado con Bronston en *Rey de Reyes*, aunque antes de su elección el productor barajó otros cineastas de renombre. Uno de ellos fue David Lean, que acababa de obtener un gran éxito con *Lawrence de Arabia*, y que era una antigua obsesión del productor. Pero rechazó la oferta al encontrarse trabajando en su siguiente proyecto, *Doctor Zhivago*. Antes de decidirse finalmente por Nicholas Ray también se barajaron nombres como Anthony Mann, que ya había dirigido con éxito *El Cid*, y Richard Fleischer, un especialista en historias épicas.

El reparto de la película también sufrió varias modificaciones antes de ser definitivo. El único protagonista fijo era Charlton Heston, que fue siempre la primera opción para el papel del mayor Matt Lewis, después de su negativa a protagonizar *La caída del Imperio romano*, y en la seguridad de que era el mejor reclamo de cara a la taquilla. Para el papel de la baronesa Natalia Ivanoff, inicialmente se pensó en Deborah Kerr, e incluso por sugerencia de Charlton Heston se barajaron los nombres de Melina Mercuri o Jean Moreau, ya que consideraba que el perfil de Ava Gardner encajaba poco en la baronesa rusa. Finalmente, el estudio

decidió apostar por la actriz americana, confiando en su carisma y su atractivo internacional. Para el papel del embajador británico Sir Arthur Robertson también hubo varios candidatos. Se consideraron actores como Alec Guinness y Trevor Howard, pero finalmente el elegido fue David Niven, por su solvencia, elegancia y porte de diplomático.

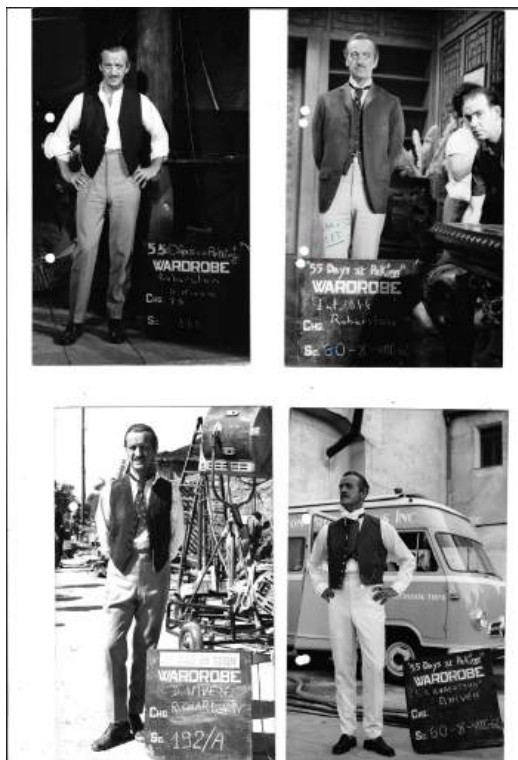


Fig. 3.- Fotos de pruebas de vestuario de David Niven.

Conseguir los figurantes necesarios para las escenas de masas fue también un reto importante. En la España de aquellos años no había una comunidad china numerosa y se tuvo que recurrir a unos ciento setenta extras llegados de Francia, Portugal y Londres para los planos más cercanos a la cámara. Para rellenar los términos más alejados y dotar de mayor realismo a la ambientación, hubo que transformar

a cientos de paisanos, llegados de los pueblos de los alrededores de Madrid, para hacerlos pasar por chinos de la rebelión. El jefe de maquillaje español, José María Sanchez, tuvo la idea de fabricar unas prótesis de látex, denominadas calotas, que simulaban las cabezas afeitadas de los bóxer de las que les salía una trenza de pelo que les llegaba hasta la cintura, y que cada día eran usadas para ocultar el pelo de los extras que en su mayoría no habían visto un chino en su vida.

Alguno de los protagonistas del equipo técnico que participó en la película relata cómo, en una época en la que en Madrid solo había dos o tres restaurantes chinos, uno en la Castellana frente al hotel Castellana Hilton, que había sido abierto en esos años por una familia chino-americana, y otro en la calle Valverde, el productor Samuel Bronston fue protagonista de una curiosa anécdota. Una noche fue a cenar con su familia, y al acabar quiso hablar con el cocinero para mostrarle su disconformidad con algún plato que le parecía que no estaba a la altura de otras ocasiones. El camarero se disculpó amablemente, pero ante la insistencia del productor, les explicó que el cocinero faltaba desde hacía varios días porque estaba trabajando en una «película de chinos» que se estaba haciendo en Madrid en la que le pagaban mucho más que como cocinero. Lo que no sabía, es que el responsable del problema era la persona que estaba sentado a la mesa con su familia.

El equipo español jugó un papel fundamental en la producción. Entre los profesionales más destacados se encontraban José López Roderó y José María Ochoa, que trabajaron como primeros ayudantes de dirección, y se encargaron de coordinar la compleja logística del rodaje y lograr que avanzara entre tantas dificultades.

Como responsable de la dirección de fotografía, Bronston contrató a Jack Hildyard, que precisamente era habitual del deseado director David Lean, y que volvió a trabajar después en *El fabuloso mundo del circo*. Su participación en la película pareció un intento de incorporar

la majestuosidad y serenidad de las composiciones del director inglés, y de hecho Hildyard aportó su refinado estilo para aunar la delicadeza de los lujosos interiores de palacios y embajadas, con la grandiosidad de las escenas de acción, en las que la cámara seguía el ritmo frenético de los combates.

En el departamento de arte y construcción, cientos de carpinteros, pintores y escenógrafos españoles participaron en la edificación de los colosales decorados bajo la dirección de los diseñadores de producción Venerio Colasanti y John Moore que ya habían trabajado en *El Cid*.

A sus órdenes y como director de arte local, destacó la labor de Gil Parrondo, uno de los diseñadores de producción más importantes de la historia del cine español, que se encargó de la supervisión de la construcción y del diseño de los decorados más complejos de la película. Uno de los aspectos más complicados fue la documentación para la creación de los espacios que recreaban la antigua ciudad de Pekín y las diferentes delegaciones internacionales, y especialmente los interiores de los palacios, templos y la famosa Ciudad Prohibida. Y todo ello en una época en la que no existía internet, China estaba aislada al exterior, y había que recurrir a un minucioso trabajo de búsqueda de detalles en fotografías de revistas extranjeras especializadas y libros de historia, para recrear y construir miles de detalles de decoración y objetos que replicaban el estilo imperial chino.

La magnitud del proyecto requirió la movilización de materiales desde distintas partes de España, y de muchos trabajadores provenientes de la construcción y la ebanistería tradicional. De hecho, la experiencia artesanal de los técnicos españoles, así como de los maestros falleros llegados desde Valencia, fueron cruciales para obtener los acabados y la calidad requeridas en una producción de estas dimensiones.

El vestuario, también a las órdenes de los diseñadores de producción Venerio Colasanti y John Moore, contó con una notable participa-

ción española. La delicadeza y meticulosidad con los detalles se refleja en los uniformes militares de los distintos ejércitos chino y occidentales, recreados con gran lujo de detalles. Los vestidos de la baronesa rusa que interpreta Ava Gardner son esplendorosos, y para la actriz que interpretó a la emperatriz china incluso llegaron a utilizarse una veintena de trajes que habían pertenecido a la auténtica emperatriz Tsen-Hu, y que habían sido conservados por un diplomático italiano. Por su parte el equipo de sastrería en Madrid, fundamentalmente la casa Cornejo, se encargó de confeccionar cientos de uniformes militares para los soldados occidentales y las tropas chinas. Muchos de ellos fueron elaborados a mano con un detalle impresionante, basándose en la documentación histórica y en piezas auténticas de la época.

Los efectos especiales y las explosiones fueron supervisados por afamados pirotécnicos valencianos, que se ocuparon de la ambientación de las batallas. Uno de los mayores desafíos fue la batalla final, que suponía mover una enorme estructura de madera en forma de torre desde la que se lanzaban carcassas de fuego real contra la muralla que al impactar en ella la iban destruyendo.

Para componer la banda sonora, en esta ocasión Bronston decidió cambiar a Miklós Rozsa, que se había encargado de la música de *Rey de reyes* y de *El Cid*, por Dimitri Tiomkin, al que le unía el origen ucraniano, que había logrado tres Oscar por las composiciones de *Sólo ante el peligro* en 1952, *Escrito en el cielo* en 1954, y *El viejo y el mar* en 1959, y que se convertiría en fijo para las posteriores películas del productor.

A medida que avanzaba el rodaje de *55 días en Pekín*, las dificultades no hicieron más que aumentar hasta crearse un ambiente irrespirable. La tensión entre Charlton Heston y Ava Gardner se volvió insostenible. El actor se quejaba reiteradamente de la falta de profesionalismo de su compañera de reparto. Ava Gardner, conocida por su temperamento fuerte y su afición a la vida nocturna madrileña, llegaba con frecuencia

tarde al set, lo que desesperaba a Charlton Heston, siempre puntual y meticulado en su trabajo. Los colaboradores de la película cuentan que, en muchas ocasiones, la producción tuvo que encargarse de ir a buscar a la actriz a su hotel o a los locales de moda de Madrid donde se encontraba.



Fig. 4.- Escena en los jardines del Palacio Imperial. A la izquierda en primer plano Robert Helpman (Príncipe Tuan), en el centro arrodillado Leo Genn (General Jung-Lu), a la derecha Flora Robson (Emperatriz Tzu-Hsi).

Los continuos retrasos y ausencias de Ava Gardner a cuenta de las juergas que se corría, acrecentaron el clima de tensión, especialmente con Charlton Heston, con el que además no tenía una especial buena química personal. De hecho parece que la sorprendente y prematura muerte de su personaje en la película, por un disparo fortuito mucho antes del final, se impuso para quitársela de en medio cuanto antes, por indicación de los guionistas cercanos al actor. De hecho, en sus memorias Charlton Heston confesaba que su relación con Ava Gardner había sido la más difícil que nunca, antes o después, había tenido en una película. Sin embargo, con el otro actor protagonista, David

Niven, que siempre se mostró encantado de su vida en Madrid, sí que hizo buenas migas y juntos disfrutaron en introducir los cambios en el guion que les permitían más momentos de acción con los que tanto disfrutaban.

La producción de la película se enfrentó a otras muchas dificultades. Las altas temperaturas del tórrido verano madrileño —la película comenzó a rodarse un 2 de julio— provocaban que el sudor corriera a chorros bajo las calotas utilizadas por los figurantes para simular las cabezas rapadas de los bóxer, que además a menudo se despegaban. Constantemente el equipo de maquillaje debía retocar a cientos de extras, que se retiraban con disimulo las calotas para buscar un poco de aire o que se movían hacia las sombras entre los decorados, para desesperación del equipo de dirección. Además, la falta de agua en la zona de Las Matas y el calor que la evaporaba, obligaba a transportar camiones cisterna diariamente para llenar los fosos que simulaban el río que rodeaba la Ciudad Prohibida y así mantener el *racord* de una escena a otra.

Durante el rodaje de *55 días en Pekín*, Nicholas Ray sufrió una gran tensión y diferentes problemas, por sus adicciones, y por las diferencias con los guionistas y la producción por su indisimulada predilección hacia Ava Gardner en los conflictos con el actor protagonista. Todo se complicó cuando sufrió un ataque al corazón por el que fue ingresado en el Hospital Angloamericano de Madrid, que le obligó a abandonar la película. Más bien se dice que fue obligado a dejar la película, en la que fue sustituido por el *tándem* compuesto por Guy Green, —un director muy del gusto de Charlton Heston, que se ocupó de las escenas más íntimas en los interiores de las embajadas y en el palacio imperial chino— y por Andrew Morton, que como director de la segunda se encargaba de rodar las escenas de acción, combates, explosiones y grandes escenas de masas. Andrew Morton se encargó del peso de la

dirección de la película, cuando aún quedaba por rodar toda la parte final del asalto a la Ciudad Prohibida. Aceptó con agrado el encargo de Bronston de acelerar el rodaje, que incluía la destrucción de la muralla, para dar paso a la construcción de los decorados de *La caída del Imperio Romano*, que para entonces ya ocupaba el interés absoluto del productor. Se aplicó a la tarea con tal fruición que se ganó el apodo por parte del equipo español de «el carnicero de Pekín».

Sin embargo, en los títulos de crédito de película solo aparece el nombre de Nicholas Ray. Morton reclamó al productor que su nombre apareciera como director principal. Incluso sus abogados aportaron datos sobre el porcentaje de planos del metraje total, argumentado que había rodado más que de Nicholas Ray, pero Bronston nunca accedió a su petición.

Pese a todos los inconvenientes relatados, *55 días en Pekín* logró completar su rodaje y estrenarse con gran expectación. Sin embargo, su acogida en taquilla no fue la esperada, y aunque la película logró recuperar su abultada inversión, no generó los beneficios que Samuel Bronston había previsto para seguir con su siguiente plan de producciones. La crítica no fue amable con el resultado final, y aunque se elogio la grandiosidad de la película y las interpretaciones de David Niven y Charlton Heston, se cebaron con las incongruencias y debilidades de la historia.

La campaña de publicidad de la película, centrada en lo exótico que a ojos occidentales tenía el lejano oriente, resulta bastante sorprendente para los tiempos actuales. La promoción destacaba el dramatismo vivido por las delegaciones internacionales en la ciudad asediada por los bóxer, y se basaba en la amenaza de un lejano y desconocido oriente con eslóganes como «Junto con mujeres y niños de once naciones, usted combatirá a una horda de fanáticos sedientos de sangre y la traición de una emperatriz china».

Tras esta película, el imperio de Samuel Bronston comenzó a tambalearse, las dificultades financieras se incrementaron y a pesar de producir aún dos películas más, el colapso de la compañía fue total años después.

En los años setenta Samuel Bronston abandona España, acosado por las deudas y los interminables procesos judiciales a ambos lados del Atlántico. Afectado por el Alzheimer siguió anhelando durante años poner en marcha otros proyectos, pero ya nunca lo consiguió. Su estrella se apagará en 1994 en Sacramento, California, donde falleció. Por expreso deseo personal sus cenizas regresaron a España y están depositada en el cementerio municipal de Las Rozas de Madrid, muy cerca del antiguo Campo de Exteriores de las Matas, el lugar donde se construyeron los fantásticos decorados para sus películas, y donde su imperio consiguió brillar con más fuerza.

En la actualidad *55 días en Pekín* se mantiene en la historia del cine como una de las producciones más ambiciosas jamás rodadas en España, y como testimonio del sueño de Samuel Bronston de convertir Madrid en una extensión de Hollywood lejos de Hollywood.

«55 DIAS EN PEKÍN», FICHA TÉCNICA

55 DÍAS EN PEKÍN / 55 DAYS IN PEKING

1963 (154 minutos)

Producción: Samuel Bronston Productions

Productor: Samuel Bronston

Productor Asociado: Alan Brown

Productor Ejecutivo Asociado: Michael Waszynski

Dirección: Nicholas Ray (sin acreditar Andrew Morton y Guy Green)

Argumento basado en: *The Boxer Rebellion*, de Samuel Edwards

Guion: Philip Yordan, Bernard Gordon, Robert Hamer, Ben Barzman,
Nicholas Ray, Betty Utey, John Melson

Música: Dimitri Tiomkin.

Director de fotografía: Jack Hildyard.

Director de fotografía segunda unidad: Manuel Berenguer

Diseño de Producción: Veniero Colasanti y John Moore

Maquillaje: Mario Van Riel

Montaje: Robert Lawrence

Primer Ayudante Dirección: José López Roderó y José María Ochoa

Productor Asociado: Alan Brown

INTÉRPRETES

Charlton Heston (Mayor Matt Lewis)

Ava Gardner (Baronesa Natalia Ivanoff)

David Niven (Sir Arthur Robertson)

Flora Robson (Emperatriz viuda Tzu-Hsi)

John Ireland (Sargento Harry)

Harry Andrews (Padre de Bearn)

Leo Genn (General Jung-Lu)

Robert Helpman (Príncipe Tuan)

Kurt Kasznar (Barón Sergei Ivanoff)

Philippe Leroy (Oficial Juliard)

Paul Lukas (Doctor Steinfeldt)

Elizabeth Sellars (Lady Sarah Robertson)

Massimo Serato (Garibaldi)

Jacques Sernas (Maj. Bobrinski)

Jerome Thor (Capitán Andy Marshall)

Geoffrey Bayldon (Smythe)

Joseph Fürst (Capitán Hanselman)

Walter Gotell (Capitán Hoffman)

Ichizo Itami (Coronel Shiba)
Alfredo Mayo (Embajador español)
Martin Miller (Hugo Bergmann)
Conchita Montes (Madame Gaumaire)
José Nieto (Embajador italiano)
Eric Pohlmann (Barón Von Meck)
Aram Stepham (Gaumaire)
Robert Urquhart (Capitán Hanley)
Félix Dafaue (Embajador holandés)
Andre Esterhazy (Embajador austríaco)
Carlos Casaravilla (Embajador japonés)
Fernando Sancho (Embajador belga)
Michael Kowal (Marine americano)
George Wang (Cabecilla boxer)
Nicholas Ray (Embajador estadounidense)
Lynne Sue Moon (Teresa)

BIBLIOGRAFÍA

Carnicero, Sol. *Un hombre de cine, Tedy Villalba*. Sial Pigmalion, 2016.
García Dueñas, Jesús. *El Imperio Bronston*. Ediciones del Imán, 2000.
López Roderó, José. *Apuntes de mis cincuenta y cinco años de cine... y más*. Editorial Cultiva, 2013.
Preston, Diana. *The Boxer Rebellion: The Dramatic Story of China's War on Foreigners that Shook the World in the Summer of 1900*, Berkley Books, 2001.

ESTRATEGIAS CHINAS Y OCCIDENTALES EN LA NEGOCIACIÓN

Martín Chih Te-chi

Master, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla

RESUMEN

China ya forma parte del mundo comercial internacional y todo el mundo sabe que es un mercado con enormes posibilidades por su población, política comercial y riqueza humana. Todo el orbe quiere comerciar con China, y su gobierno y su gente aspiran a ser un actor importante en esta relación internacional. Desde la época de Xi Jinping están sucediendo cambios en toda China, aunque el papel del gobierno central en las políticas económicas y financieras ya no es tan claro, sigue presente y hacer negocios en China aún es una aventura bastante complicada, y no fácil. Las razones son varias, pero la principal es que siempre ha sido un país con una filosofía y mentalidad marcadas por el

confucianismo y taoísmo. Sin entender esta base filosófica es imposible poder dialogar con éxito con los chinos no solo en comercio, sino en cualquier otro aspecto de la comunicación y relaciones humanas. En este artículo presentamos los principios básicos que fundamentan las relaciones humanas y comerciales de los chinos y las estrategias que usan para su éxito comercial. Sin conocer estos principios y estrategias, distintos y a veces opuestos a los típicos del mundo occidental, cualquier relación comercial con China está llamada al fracaso. Nos fijaremos principalmente en el punto de vista chino y según él en cómo debería responder el occidental ante las estrategias chinas.

1.- LITERATURA SOBRE EL TEMA

La literatura sobre cómo negociar en China, y los estudios de tipo cultural y psicológico que un occidental debería conocer antes de entrar en negociaciones importantes con compañías chinas y taiwanesas, ha

ido aumentando día a día y es ya muy considerable. Por supuesto que ello se debe a la importancia del mercado chino en las últimas décadas y en la perspectiva de que el desarrollo y crecimiento de dicho mercado será cada día mayor, pero no lo es menos la dificultad intrínseca que presenta ese mercado por las diferencias de mentalidad, lengua, y cultura.

En este artículo nos guiaremos por la literatura citada en la Bibliografía, pero muchas de esas obras, aunque tienen todos sus puntos originales, repiten muchos conceptos que todos consideran esenciales para la negociación con China y no siempre es fácil reunir o resumir lo que sería indispensable a la hora de negociar en China.

Para no llenar de citas este texto, aparte de las obras citadas en la Bibliografía, usaremos más algunos de los autores que con más claridad y amplitud tratan este tema de la negociación. Básicamente, nos guiamos sobre todo de Bond, M. Harris (1996) y (1991), De Mente (1996), C. Blackman, (1999), Tony Fang (1999) y (2006) Tomalin, B. y Nicks, M (2007) y en español García-Tapia (2005).

2.- NEGOCIACIÓN

Si un extranjero desconoce la base mental y cultural chinas, tendrá muchas dificultades en conseguir un mínimo éxito en la negociación. La negociación en China no son ideas abstractas ni teorías idealistas, sino que se basa en estrategias pragmáticas que nacen del modo cómo ellos se relacionan en la sociedad, y de principios funcionales.

En este artículo presentamos el proceso de negociación que, en general, sigue un empresario chino, confrontándolo con la reacción que debe tener un occidental para poder llegar a un acuerdo más o menos aceptable. En una negociación las dos partes suelen empezar convencidas de sus razones, pero el ideal de una buena negociación es descubrir en qué puntos nosotros podemos cambiar para

aceptar puntos de vista del otro, y también lograr que el otro llegue a aceptar algunas de nuestras ideas y opiniones. Este proceso de posibles cambios, depende mucho de la actitud de los negociadores, y en general el chino se guía más de percepciones y sentimientos subjetivos que el occidental, que suele reaccionar con criterios más objetivos y lógicos. Según vayamos exponiendo este proceso iremos señalando los presupuestos mentales y culturales que suelen estar ocultos inconscientemente en el empresario chino, para tratar de descubrir cómo debería responder y negociar el occidental para llegar a un buen acuerdo.

3.- PRINCIPIOS BÁSICOS DE LOS CHINOS EN LA NEGOCIACIÓN

3.1.- CREENCIA EN LA ARMONÍA

Para el chino el hombre es sólo una parte mínima del mundo (influencia del taoísmo y budismo) y la competencia y competición sólo crean desarmonía. Muchas veces la pasividad y no acción es mejor que la actividad y la acción.¹

3.2.- ORIENTACIÓN AL GRUPO

La sociedad china no es individualista. Hay que distinguir entre el sentido social, propio de los países individualistas y humanistas, del sentido de grupo o gregario, propio de los países orientales. La responsabilidad individual se difumina en el grupo. En China no existe una verdadera intimidad o lo privado. Siempre se debe contar con el apoyo

[1] Sobre la No-acción, ver Alvarez, J.R., *Nuevo texto del Tao Te Ching*, Editorial Catay, Taichung, pp. 96-124

de algún grupo. Los que no están en algún grupo no tienen poder real (los extranjeros) ni puesto social.

3.3.- IMPORTANCIA DE LAS RELACIONES PERSONALES

La vida social en occidente, (la excepción sería la sociedad latina-mediterránea) es muy impersonal. En China todo es personal. La persona no existe si no hay alguna relación personal. El tiempo que se ‘pierde’ en establecer relaciones personales es muy importante, especialmente en los negocios. Las leyes y regulaciones nunca son más importantes que el mantener las buenas relaciones y el respeto. El enfado es mal recibido y no es normal criticar públicamente.

3.4.- LÓGICA ESPECIAL

Los chinos no discuten ni eligen sobre bases de bueno-malo, justo-injusto, sino sobre la base de si tal acción encaja dentro de su plan, ya establecido y con sus propias características. Las decisiones se toman más según las circunstancias que según principios fijos. Cuando parece que están buscando caminos con otros, lo que hacen es sólo buscar la salida del camino que ellos ya han visto. Por eso, el silencio es la regla de oro de la negociación. Y si se habla, hay que ser consistente con lo que se dice.

3.5.- LA VERDAD ES RELATIVA

La verdad nunca es absoluta. En realidad, nada es absoluto para los chinos. Todo depende de las circunstancias y de las obligaciones personales. No se dice la ‘verdad’ sino lo que en determinado momento hay que decir. Las respuestas no siempre indican una verdad sino una conveniencia.

3.6.- IMPORTANCIA DE NO PERDER LA CARA²

El mundo intelectual chino está muy permeado por el mundo sentimental. El chino nunca es racionalista. El hombre para los chinos no es un animal racional, sino un animal social. Los sentimientos juegan una parte importante en la vida personal y social. Por lo tanto, nunca puede uno quedar mal delante de los demás, quedar en ridículo o ser criticado. Para quedar bien los chinos esconden información, cambian la información, evitan los compromisos y la responsabilidad, o no hacen nada. Nunca dirán que no han entendido algo. Nunca se debe hacer perder la cara (丟臉, *diulian*) a un chino. Todo estará perdido y hasta intentará vengarse a su modo.

La cultura china ha tendido a la homogenización de la gente, y el individualismo no es algo típico chino. El actuar según las reglas del grupo, sin dejar mucho espacio libre al individuo es lo que todos intentan hacer. Se pierde la cara cuando alguien hace algo que no es admitido por el grupo y que mancha el nombre del grupo. No es un problema ético ni moral, sino puramente social. Nunca se puede quedar mal delante de los demás. Cada persona mantiene su cara (面子, *mianzi*) por un crédito social que le da el grupo porque se actúa de acuerdo con las reglas expresas o implícitas del grupo. El que no acepta estas reglas y actúa con otras normas, no tiene crédito y pierde la cara y la hace perder a los suyos.

3.7.- AMBIGÜEDAD. POCO DIRECTOS

Por ese miedo a perder la cara no suelen ser francos y se reservan mucho en las respuestas. Tampoco son muy directos en el trato. No suelen dar negativas para no molestar. Respuestas como *ya veré qué se*

[2] Es la traducción china de *diulian* 丟臉. En español lo más cercano sería pasar vergüenza, quedar mal.

puede hacer, lo intentaré, ya hablaremos, etc. parecen dejar puertas abiertas, aunque en realidad son una manera de decir no. Por lo mismo, un sí sólo significa un le he oído, pero no que se esté de acuerdo. Históricamente, los chinos no tienen buenas experiencias con los extranjeros y esperan que estos vayan a engañarlos. Como esperan ser engañados, se protegen mucho antes de llegar a un acuerdo, para no ser engañados. También histórica y socialmente nada ha sido seguro en China, incluido el presente. Esta inseguridad en todo hace que nadie dé nada por hecho ni que acepte nada fácilmente.

3.8.- RESPETO A LA AUTORIDAD

La delegación de autoridad en áreas de responsabilidad debe quedar absolutamente clara porque el subordinado quiere conocer exactamente su responsabilidad y quién tiene autoridad para qué. Los que tienen autoridad no suelen admitir falta de conocimientos ni errores porque eso sería perder la cara. Tampoco aceptan fácilmente ideas nuevas. Los que critican a la autoridad no son aceptados. Los empleados no se atreven a comunicar al jefe los problemas para que éste no pierda cara. Aunque haya muchos mandos intermedios, si no se llega a la autoridad que decide, las decisiones serán muy lentas. La responsabilidad suele ser colectiva y las decisiones son lentas. El chino sabe cómo hacerse conformista y todo el mundo espera que el jefe sea arbitrario y actúe sin dar muchas explicaciones. En general, al chino que trabaja en grupo no le gusta llamar la atención y sobresalir porque así se expone más a la crítica. Hay una actitud paternalista y los jefes dictan los objetivos a los inferiores y a los menos poderosos. Es muy difícil saber quién está realmente dirigiendo desde atrás las cosas. Todo depende siempre de otros.

3.9.- STATUS SOCIAL

La edad, experiencia y madurez dan estatus social. Un joven, por el mero hecho de serlo, no está considerado con rango ni autoridad. Las relaciones personales que los mayores han ido trabajando en su vida son más importantes que el mismo cargo que pueda tener. Se puede perder el cargo, pero no siempre la autoridad real. También la formación académica es muy considerada. El intelectual y sabio siempre es oído y apreciado.

3.10.- SE EVITA LA CONFRONTACIÓN

La crítica directa o la oposición frontal se considera muy ruda. Es difícil separar los temas de las personas, el éxito de quién lo goza, el pecado del pecador. Siempre se actúa con humildad y modestia en público con respuestas típicas del idioma chino, pero esto no significa que lo sientan en su fuero interno. El trabajo en equipo no suele funcionar bien porque nadie quiere tomar la responsabilidad. La educación en China siempre ha buscado crear personas que no sean agresivas y demasiado ambiciosas, y que sepan sumergirse en la masa sin agitarla.

3.11.- PLANIFICACIÓN

Por un lado, los chinos individualmente viven muy al día y actúan según las circunstancias, pero por otro, debido a su larga historia de burocracia, en los niveles de autoridad, son muy aficionados a planear a muy largo plazo con muy poca flexibilidad. Por un lado, la cúpula del poder es autoritaria y lenta, y por otro los individuos son muy flexibles y rápidos. Hay bastante división entre las autoridades y los que llevan a cabo las cosas. La democracia, al estilo americano, no funciona. El sistema autocrático y paternalista es el que mejor les va.

3.12.- CONCEPTO DEL TIEMPO

El tiempo para los chinos no es oro. Con una civilización e historia de miles de años, no tienen ninguna prisa. No entienden muy bien la prisa e impaciencia de los occidentales. Sin embargo, son muy puntuales, lo que no significa amor al tiempo, sino respeto y miedo a quedar mal. Las amenazas con el tiempo en las negociaciones no causan ningún impacto en los chinos. No hay prisa para conseguir un acuerdo.

3.13.- UNIDAD DE CRITERIO

En una reunión o discusión de algún tema las diferencias de opinión se han trabajado y limado antes. Lo que diga el portavoz del grupo será aceptado por todos. Les extraña mucho que los extranjeros tengan diversidad de opiniones en la reunión y que no tengan un portavoz único. Las personas de autoridad son las que conducen la reunión.

3.14.- PREFERENCIA GENERAL POR LAS GENERALIDADES ANTES QUE POR LOS DETALLES

El método normal es llegar a un acuerdo en principios generales y dejar los detalles para más tarde. Este tipo de negociación está siempre abierto a continuos cambios, al regateo y a los sobornos y chantajes para conseguir lo que se quiere. Funcionan por un conjunto de principios, generalmente dictados y comunicados por los jefes, y que no se cuestionan. El grupo negociador nunca revela esos principios abiertamente y se mantiene bastante reservado hasta que no se logra una cierta comodidad y seguridad de que la parte no china entiende y acepta esos principios. Por eso, al principio de la negociación la parte china está un poco a la defensiva. No se puede mostrar división del grupo en público y hay que ocultar cualquier diversidad de opinión del grupo con los

objetivos dictados por los jefes, a quienes nunca se critica delante del adversario.

3.15.- REUNIONES LARGAS

Las reuniones para los chinos no siempre tienen la misma finalidad y función que para los occidentales. En general el único que habla es el jefe y las diferencias de opinión no aparecen tan claras ya que se espera que se hayan arreglado antes. Esperan que el equipo con el que van a dialogar también tenga un portavoz claro y que no haya contradicciones entre sus miembros. Al entrar en la sala el jefe lidera el grupo y esperan que los extranjeros hagan lo mismo para saber la jerarquía y quien es la autoridad. La reunión se hace de acuerdo con una fórmula que todos deben seguir. Nadie empieza de golpe a tratar el asunto principal. No hay discusiones acaloradas. No siempre hay que decidir ya que lo importante es obtener la información.

3.16.- VENDER FUERTE Y COMPRAR DÉBIL

En la negociación a los chinos les gusta vender fuerte y comprar débil. Sus preguntas y discusiones pueden ser eternas, repetitivas y detalladas sólo para ver si el otro es consistente y seguro, o si se le puede sacar más partido. Si se presentan los productos hay que hacerlo de modo seguro y mostrando que se conoce bien el mercado y la competencia. Las preguntas nunca garantizan un verdadero interés ni mucho menos un contrato seguro.

3.17.- EL ELEMENTO HUMANO ES DOMINANTE EN LA NEGOCIACIÓN

Hay que crear un sentido de amistad y obligación. La amistad en China exige obligaciones y pide favores. Los favores y las obligaciones han de equilibrarse. Los chinos cuando persiguen su propio interés son muy

directos y fijos. No se fían mucho de negociaciones impersonales y legalistas. Al contrario que los anglosajones no saben separar bien las relaciones comerciales de las personales.

3.18.- ACUERDOS

A la hora de llegar a un acuerdo, los chinos prefieren contratos vagos sin muchos detalles y abiertos a futuras negociaciones que vayan fijando esos detalles. Tampoco se sienten estrictamente ligados a un contrato firmado. Como toman nota de todo lo que se dice usan todo lo que otros han dicho para relativizar la obligación de un contrato o un acuerdo. Los chinos consideran que el regateo y las concesiones son normales en un acuerdo y siempre están al ataque para conseguir lo mejor para ellos.

3.19.- TIEMPO Y PACIENCIA

En caso de un estancamiento en la negociación no pierden mucho tiempo en llegar a un acuerdo y buscan una nueva salida y un nuevo tipo de consenso. Esto exige mucha paciencia y puede pasar largo tiempo hasta que la nueva situación se clarifique. El tiempo, generalmente, no es tan apremiante como para los occidentales.

3.20.- EL USO DEL IDIOMA

Conviene tener un intérprete único porque si lo ponen ellos siempre actuará en favor de ellos. Si saben que hay fallos de comprensión o de dominio de idioma intentarán sacar el mayor partido de ello. Es muy importante imponer las propias condiciones sobre los intérpretes y traductores.

3.21.- NECESIDAD DE ADAPTARSE A LAS POLÍTICAS DE LOS JEFES

Esta es una de las mayores diferencias entre China y Taiwán. En China, las empresas estrictamente privadas nunca lo son en términos económicos y políticos generales. Muchas de las decisiones tienen que ser contrastadas con los jefes políticos para ver si son aprobadas o no. Adhesión a la tradición y a la costumbre. Se dice y se hace lo que siempre se ha dicho y hecho. Miedo a la novedad y al juego en el que el de fuera del grupo (adversario) puede engañar. Se tiene un conocimiento claro de las reglas de funcionamiento del grupo, aunque no se sepa explicar ni razonar. Ningún individuo se arriesga a actuar fuera de estas reglas sin una razón muy especial. Recurso a la autoridad para justificar actitudes y posturas que no se quieren explicar. Frases como *esto es lo que dicen arriba, así lo mandan las reglas, así lo hemos hecho siempre, esta es la costumbre local*, etc. se usan con frecuencia. En China esos términos se refieren al gobierno, mientras que en Taiwán se refieren a los jefes de las compañías y no al gobierno. En general podemos decir que las negociaciones comerciales en China pasan siempre directa o indirectamente por la vigilancia y control del gobierno local, provincial y hasta nacional, mientras que en Taiwán las negociaciones comerciales las hacen las compañías y los individuos sin apenas interferencia ni control del gobierno, excepto en temas importantes para el interés nacional.

3.22.- CONTINUO PREGUNTAR Y BUSCAR

Se busca una seguridad de que todo quedará bien y que nadie perderá la cara delante de los demás, delante del jefe, o de la compañía. Nadie tomará responsabilidades sin estar seguro que se aceptan por todos y que él quedará a salvo. Por lo mismo se deja siempre una puerta abierta para salidas de emergencia en los últimos momentos, tanto para retirarse como para tomar una decisión.

4.- ACTITUDES DE RESPUESTA DEL OCCIDENTAL

Teniendo en cuenta esos principios básicos y mentales con que funcionan los chinos en su negociación, el occidental debe cultivar las siguientes actitudes de respuesta que tomen en consideración dichos principios y así evitar un choque cultural que dificulte un diálogo constructivo:

- 1) No creer que los chinos son tímidos y fáciles de convencer. La reserva es parte de su cultura de grupo donde el individuo está supeditado al grupo y tiene que actuar según lo dictado por el grupo. Los jefes tienen mucha autoridad pocas veces puesta en duda.
- 2) Es absolutamente necesario intercambiar puntos de vista antes de empezar una negociación formal y antes de firmar cualquier acuerdo. La preparación y el tiempo ‘perdidos’ en este consenso general son más importantes que los detalles.
- 3) No se puede llegar de buenas a primeras y poner en la mesa nuestras peticiones o exigencias, aunque estén clarísimas para nosotros. El chino reacciona siempre en contra de un primer acercamiento demasiado directo que le obligue a bajar a los detalles ya desde el principio.
- 4) Los principios generales en los que se está de acuerdo hay que tomarlos en serio, pero nunca son absolutos. Pueden cambiar en cualquier momento y hay que estar dispuesto a renegociarlos muchas veces. Esta filosofía, basada en los principios *Yin-Yang* tradicionales de China, es la opuesta a la occidental. Nuestro racionalismo nos lleva a dar más valor a la realidad con principios absolutos que no cambian, y a los esquemas racionales con los que explicamos esa realidad. El carácter poco racional de los chinos los lleva a un gran relativismo en el que sólo las circunstancias de cada momento deciden el camino a seguir.

- 5) Nunca dar la más mínima impresión de que se quiere engañar o sacar partido. El chino necesita pruebas concretas para no pensar a la primera que somos tramposos. Por culpa de las malas relaciones históricas de China con los europeos en los siglos XIX y XX, la concepción del *demonio extranjero* aún está muy viva. Se necesita paciencia y constancia para romper esa primera impresión del chino sobre un extranjero como alguien inmoral que no aprecia nada de lo chino.
- 6) Dejar tiempo suficiente para explicar, para que el chino se encuentre a gusto en su ambiente, sin sentirse oprimido, ni menos atacado. Intentar penetrar intuitivamente en la lógica (para nosotros ilógica) de las reglas del juego de la cultura de grupo. Es importante usar la fuerza que tiene el occidental de usar la palabra escrita y la ayuda visual para que el chino se sienta seguro y cómodo. Solo hablar y manejar conceptos abstractos no ayuda. El chino necesita de lo escrito y visual mucho más que el occidental.
- 7) Nunca aceptar nada como hecho sólo porque nos lo digan. El argumento típico chino de que lo mandan desde arriba o siempre se ha hecho así, hay que investigarlo, preguntar y consultar hasta donde es verdad.
- 8) A su vez, no tomar en serio lo personal de ellos, aunque no venga claramente al caso. No imponer nuestro punto de vista a la fuerza. Como el occidental no da mucha importancia a formalismos y a la etiqueta, es bueno tener abundantes detalles que *den cara* al otro (給A 面子, *gei A mian zi*).
- 9) Paciencia y control. Intentar ver detrás de la fachada que nos ofrecen para saber cómo se mueven los hilos de la situación. Explicar claramente lo que se pide, lo que se ofrece y las consecuencias que vemos en los diferentes casos. Alabar en público

al que tiene responsabilidad, sobre todo delante de sus jefes y compañeros.

- 10) Mantenerse firme en los principios, pero sin cerrarse totalmente, jugando con ellos a dejar puertas abiertas. La negociación es un combate de judo (柔道, *rou dao* = camino de la debilidad).
- 11) En general en China aún no hay clara conciencia de los derechos de autor y de propiedad, y consideran que el usar la tecnología ajena sin pagar nada, es algo natural. En los últimos años ha habido un gran cambio en este aspecto, sobre todo en Taiwán, y el problema se reduce al comercio con empresas pequeñas.

5.- ESTRATEGIAS CHINAS EN LA NEGOCIACIÓN

- 1) Gran habilidad para exagerar sus desventajas y lo que conceden y reducir lo del otro. Por el sistema paternalista ya visto, recurren mucho a lo que dirán los jefes y a las malas consecuencias que tendrán en caso de que las cosas no salgan como están previstas por ellos. En general, los chinos no muestran ninguna simpatía por nadie que no pertenezca a su grupo. Esta falta de simpatía es típica en todos los aspectos de la vida diaria.
- 2) Pueden hacer peticiones exageradas e ilógicas únicamente para ver cómo responde el otro y para ver si lo cogen desprevenido. Es lo que el refrán español dice de *pescar en río revuelto* que en China se dice *enturbiar las aguas para pescar*.
- 3) Importancia del equipo en el sentido de que los individuos están muy presionados por lo que antes se ha decidido y que nadie se atreve a cambiar, aunque vea que no sería lo mejor. En casos en que no haya grupo, el individuo tampoco está libre de presiones, sean familiares, sociales o políticas.

- 4) Juegan con el tiempo. Para ellos no es importante, pero como saben que lo es para el occidental, a veces se muestran con prisa para que el otro cometa equivocaciones, o al revés tardan mucho en tomar decisiones para provocar la impaciencia y el fallo. También a veces los jefes exigen decisiones en muy poco tiempo y hay verdadera presión de tiempo sobre los que negocian.
- 5) Importancia del ganar en un momento sin preocuparse del futuro. Deseo de obtener lo máximo por el mínimo precio. Sobre todo, cuando aún no hay conocimiento y cierta amistad pueden jugar a una sola carta.
- 6) Cambios desconcertantes en el lugar de la negociación, miembros del equipo, estrategia del grupo, con el fin de desconcertar, sobre todo en momentos críticos en que las cosas no van bien, o también en momentos en que no saben bien por dónde va la otra parte y están un poco perdidos. Recordemos que siempre tienen que dar cuenta a los de arriba y hay que hacer lo posible para alcanzar los objetivos fijados por ellos.
- 7) Reabrir o volver a tratar temas o puntos que habían quedado cancelados o ya resueltos. Las razones de esto pueden ser varias, pero casi siempre es porque ha entrado un nuevo elemento o circunstancia en la negociación y lo anterior debe ser revisado. También puede ser que antes no habían considerado algún elemento que ahora ven que les dará ventajas. Este punto indica una actuación ante los principios diferente en el chino y en el occidental. El chino se mueve según las circunstancias y el único principio absoluto es la relatividad de los demás principios. Las circunstancias cambian y con ellas cambia el punto de vista que dicta los principios. Como ya vimos, esto proviene de la irracionalidad china y falta de absolutez de lo racional.

- 8) Falta de coordinación y diálogo entre ellos mismos. Aunque el grupo aparece unido, siempre suele haber partidos e intereses varios. Aunque esto es propio de la mentalidad china en general, se ha agravado con los años de régimen comunista que ha tenido una débil administración y carencia de capacidad de dirección.
- 9) Poca cooperación a la hora de dar información. Se guarda cualquier información como una posible carta para jugar en un momento oportuno. Aun informaciones en sí poco importantes no se ofrecen fácilmente. Siempre hay agendas ocultas o secretas que no aparecen en las conversaciones. Puede haber luchas internas que impiden la total claridad ante el otro negociador. Y además siempre se desconfía del extranjero.

6.- ACTITUDES DE RESPUESTA ANTE LAS ESTRATEGIAS CHINAS

- 1) Nunca hacer caso de los lamentos y amenazas. El sentido de *palabra de honor* que tenemos los occidentales no existe en China. La palabra sólo tiene valor según las circunstancias, no por sí misma. Tampoco creer que han tomado nuestra palabra en serio. Tiene que haber algo más que dé valor a la palabra. No intentar cambiar la actitud de falta de simpatía ni mostrarse asustado por ello.
- 2) No mostrar nuestras cartas a la primera. No jugar directamente. Mantener claros nuestros objetivos. Intentar hacerles el juego siendo tan indirectos como ellos.
- 3) Intentar penetrar detrás de la fachada. No creer todo lo que se ve a primera vista. Intentar ver siempre la cara oculta de la realidad. Intentar aliviar las tensiones en lo posible. No crear más tensiones de las que ya hay.

- 4) No dejarse presionar con el tiempo, ni con prisas ni con retrasos. Usar también la excusa de la autoridad, o cualquier otra excusa para que se cumplan los plazos y los tiempos acordados.
- 5) Comprobar bien todos los puntos del acuerdo para reducir al mínimo los riesgos. Las indemnizaciones en China son lentas y difíciles de lograr. Es mejor una medicina preventiva que curativa.
- 6) Nunca mostrarse enfadado o exigir demasiadas explicaciones a no ser que tales cambios sean verdaderamente molestos. Si uno se muestra tranquilo y sin preocuparse por estas tácticas, éstas pierden su eficacia porque están pensadas para desconcertar. Antes de una negociación importante conviene negociar el procedimiento, determinar el o los lugares y las personas que van a intervenir, etc. para que no haya mucho hueco a esos cambios bruscos.
- 7) Hay que conceder algo en algunos puntos de menor importancia y nunca cerrarse completamente a una posible reapertura de negociación. De nuevo, es necesario intentar comprender el trasfondo para ver qué ha motivado el cambio. En último caso manejar la excusa y la amenaza al estilo chino, mantener los objetivos mínimos que uno se ha fijado. La constancia y seguridad, con tranquilidad y buena cara son armas importantes ante los chinos.
- 8) Hay que mostrar ante ellos la estrategia contraria: una fuerte cohesión externa e interna, hacer gala de fuerza de equipo, determinación en la autoridad, y es buena toda manifestación, real o inventada, de que nuestro grupo está muy unido y sin fisuras.
- 9) Tomar la iniciativa y ofrecer alguna información y explicación que ayude en la negociación. Cuidado y discreción en ofrecer

y en exigir. Insistir en una buena actitud que rompa la desconfianza y que gane la amistad. La amistad es la mejor puerta en China.

CONCLUSIONES

Hemos analizado las principales estrategias chinas en la negociación y las posibles respuestas que debe conocer y poner en práctica el negociador occidental. Resumiremos aquí los principios y estrategias chinas imprescindibles que debe conocer bien el negociador occidental para una exitosa comunicación con los chinos.

- 1) La distancia de poder, según Hofstede, en mucho mayor en China que en Occidente.
- 2) Oculta necesidad del negociador chino de estar de acuerdo y seguir las políticas exigidas por el gobierno nacional.
- 3) Mantener la tradición y nunca perder la cara ante la parte extranjera. Mantener los objetivos del grupo.
- 4) Nunca cerrar prematuramente la negociación y dejar siempre alguna puerta abierta para una retractación o cambio.
- 5) Por culpa de la historia moderna de China existe una inconsciente actitud antiextranjera en los chinos, desconocida y olvidada por los occidentales y que puede entorpecer la negociación.
- 6) Cultura burocrática con mucho miedo a los riesgos.
- 7) Negociación sin prisas y con posibles obstáculos para aprovechar el deseo de negociaciones rápidas por arte del occidental.
- 8) Comienzo de negociación con total ausencia de empatía. Puede ir cambiando gracias a la actitud abierta del occidental y casi nunca del chino.
- 9) Por influencias externas, generalmente de las autoridades chinas, puede haber falta de coordinación y tensiones internas en

la parte china, que debe saber aprovechar el occidental que no suele tener tales restricciones externas.

- 10) En general hay poca cooperación en dar información y suele haber agendas internas que pueden retrasar el proceso exitoso de la negociación.
- 11) Hospitalidad china exagerada que se debe aceptar para ganarse la confianza. El rechazo firme nunca gusta al chino.
- 12) Cuidado con el uso de los diferentes dialectos del chino. Necesidad de buenos y fieles intérpretes elegidos por la parte extranjera. Uso de variedad de preguntas para asegurar la exactitud de los que se dice.
- 13) Cuidar el lenguaje corporal menos abierto y expresivo en los chinos.
- 14) La pregunta clave final sería si las prácticas de negociación chinas son en realidad tan diferentes de las occidentales. Y aunque hay bastantes aspectos que son semejantes, hay otros, como los señalados a lo largo de este artículo. que hacen a los occidentales descubrir valores y principios chinos que los desconciertan y los confunden. El conocer estos valores y prácticas de la negociación con los chinos y poder entender las bases mentales y culturales en que se apoyan, puede ayudar a equilibrar los razonamientos y las decisiones que suelen hacer los occidentales que empiezan las negociaciones sin una mínima preparación. Y así se pueden evitar muchos factores etnocéntricos que influyen a los negociadores de ambas partes.

BIBLIOGRAFÍA

Álvarez, José Ramón, *Un nuevo texto del Tao Te Ching. Reconstrucción de Yen Lingfong*, Editorial Catay, Taichung, 2016

- Bond, M. Harris (editor), *The Handbook of Chinese Psychology*, Oxford University Press, 1996
- , *Beyond the Chinese face*, Oxford University Press, 1991
- Bond, M. Harris, y Hofstede, Geert. «The cash value of Confucian values», *Human Systems Management*, 8, 195–200, 1989
- Boye Lafayette De Mente, *The Chinese Have a Word for It*, Passport Books, 1996
- Brake, Terence, y Walker, Danielle M., *Doing business internationally: The workbook for cross cultural success*, Princenton Training Press, Princenton NJ, 1995
- Bustelo, Pablo, «España ante el Auge Económico de China e India», *Boletín Económico de ICE*, 2937, pp. 103-115, 2008
- Campbell, Nigel, y Adlington, Peter, *China business strategies*, Pergamon Press, Oxford, 1988
- Fang, Tony, *Chinese business negotiating style*, Thousand Oaks, CA, Sage, 1999
- , «Negotiation: The Chinese style». *Journal of Business and Industrial Marketing*, 21(1), pp. 50–60, 2006
- Fanjul Martín, Enrique, «Algunas Cuestiones Clave para Abordar el Mercado Chino», *Información Comercial Española: Revista de economía*, 797, (Ejemplar dedicado a: China en el siglo XXI), pp. 55-62, 2002
- García-Tapia Bello, José Luis, «Cultura y negociación en China», *Boletín Económico de ICE*, nº 2835, 20 de febrero de 2005
- Graham, John L. y Lam, N. Mark, «The Chinese negotiation», *Harvard Economic Review*, Vol. 81, nº 10, Octubre 2003
- Hofstede, Geert, *Culture Consequences. International Differences in Work-Related Values*, Sage Publications, Beverly Hills, 1980
- Hu, Hsien Chin, «The chinese concepts of face», *American Anthropologist*, 46 (1), pp. 45–64, 1944
- Lang, N. S., *Intercultural management in China*, Wiesbaden, DUV, 1998

- Lewis, Richard D., *When cultures collide, Managing successfully across cultures*, London, Nicholas Brealey Publisging, 1996, (1ª ed.); (edición ampliada y revisada), 2010
- Lieberthal, K., y Oksenberg, M., «Understanding China's bureaucracy», *China Business Review*, 13 (6), pp. 24-31, 1986
- Martínez Caraballo, Noemí, «Particularidades de China para el desarrollo empresarial: reflexión a partir de casos de estudio empresarial: reflexión a partir de casos de estudio», *Cuadernos de Gestión*, Vol. 10. nº 2, pp. 67-80, 2010
- Nisbet, Richard, E. *The geography of thought: How Asians and Westerners think differently—and why*, Nicholas Brealey, London, 2003.
- Porter, R., «Politics, culture and decision making in China», In D. Brown, & R. Porter (Eds.), *Management issues in China*, Vol. 1, pp. 85–105, 1996
- Pye, Lucian, *Chinese Commercial Negotiating Style*, Oelgeschlager, Gunn and Hain Publishers, Cambridge, Massachusetts, 1982
- , «Factions and the politics of *guanxi*: Paradoxes in Chinese administrative and political behavior», *The China Journal*, Vol. 34, pp.35-53, July-August 1995
- Quer Ramón, Diego; Claver Cortés, Enrique y Rienda García, Laura, «Negocios y Dirección Estratégica de Empresas en China e India», *Boletín económico de ICE*, pp. 39-54, 2009
- Seligman, Scott D., *Dealing with the Chinese*, Warner Books, New York, 1989
- Stockman, Norman, *Understanding Chinese society*, Polity Press, Cambridge, 2000
- Zhang, Jiashen, Ed., *Waishang touzqiye shiwu shouce* (A Practical Guide to Joint Ventures), Jingji Guanli Chubanshe, Fuzhou, 1993.

CALIGRAFÍA CREATIVA COMO PINTURA

周芳蓮/Diana F. L. Chow

La Caligrafía es un arte tradicional en Taiwán que hoy día es cada vez más reconocido y apreciado por los entusiastas del arte en el mundo; es pictografía, es decir, un lenguaje dibujado conceptual que entronca directamente con la pintura como arte. Intenta romper los marcos convencionales de la escritura oriental a través de trazos gestuales en la composición del espacio y el tiempo y creando imágenes figurativas alusivas o abstractas, explorando nuevamente la expresión creativa más antigua de la humanidad, con intención de homenajear este arte arcaico a través del espíritu del arte contemporáneo.

Koldobika Jauregi Zinkunegi (1960-2024), artista polifacético y director del Museo Ur Mara/Alkiza escribió: «El trazo caligráfico, en el que el ritmo y el movimiento del corazón encuentran camino hacia el silencio sobre el universo blanco del papel. Energía profunda, que brota de manera meditada, capaz de hacernos sentir un vértigo a través del cual se funde sin dualidad. Se disuelve la tinta. La mente flota en el extremo del pincel. El espacio exterior queda diluido en los horizontes vacíos del papel y el pincel reposa sobre la superficie blanca y se inclina para trazar un hermoso viaje a través de un camino en tinta que inunda el blanco papel, espacio ilimitado silencioso donde el pincel encuentra su camino interior».

En esta propuesta se presenta una nueva forma de contemplar la pictografía oriental desde un punto de vista occidental, y muestra esta

representación ideográfica que se ha convertido en una de las tendencias artísticas de la actualidad. Cuando hablamos de caligrafía podemos diferenciar cinco estilos: 篆書zhuànshū: estilo de sello, 隸書lìshū: estilo administrativo, 楷書kǎishū: estilo normal, 行書xíngshū: estilo rápido o semicursivo y 草書cǎoshū: estilo de hierba o cursivo. Las obras de este artículo han sido creadas probando a romper las normas tradicionales, mezclando distintos estilos en una obra, con tonos graduados, y trazando la escritura más antigua de todas las culturas como dibujos.

Sobre el planteamiento de mis obras caligráficas puedo decir que, en estas, subyacen dos intenciones:

- 1) Pretendo lograr unos movimientos de trazos energéticos que interpreten el significado del título en chino. (Ej.: El carácter chino «舞wǔ/Bailar» (Fig. 1) siendo dibujado con un estilo rápido y cursivo queda representado como si fuera una danza en vivo; o «武wǔ/Arte Marcial» (Fig. 2); y «太極tàijí/Tai-Chi» (Fig. 3) en el que se aprecian los gestos corporales de kongfu; y «貪嗔痴/tān chēn chī/Avaricia, ira e ignorancia» (Fig. 4) en el que se contempla visualmente una dinámica de gimnasia rítmica).
- 2) Pretendo crear imágenes relacionadas con la cultura española con palabras escritas en caligrafía que nada tienen que ver con su significado original. (Ej.: «幸福xìngfú/Don Quijote y Sancho Panza» (Fig. 5), en la que solo nos fijamos en la imagen visual, hecha por las líneas gestuales, mediante la cual nos imaginamos la figura conocida).

Si miramos «心經xīnjīng/Sutra del Corazón» (Fig. 6), podemos ver el Sutra budista escrito con caracteres del estilo normal aguados y ocultos en el fondo mientras su título gigantesco está puesto encima

del texto en tinta muy espesa, con el estilo de sello. Es similar a «山 shān/Montaña» (Fig. 7), «水 shuǐ/Agua» (Fig. 8) y «自在 zìzài/Sentirse a gusto donde se esté» (Fig. 9), en los que podemos observar poemas antiguos del S.VIII (Dinastía Tang) con versos grises difuminados en el fondo. Sin embargo, estos poemas llevan un título inventado, no su título original. El título surge de un sentimiento que me nació al leer la poesía. En el cuadro aparece sobre los versos, ocupando toda la superficie.

En cuanto a la obra «空 kōng/Vacío» (Fig. 10), podemos señalar que este término budista se refiere al hecho de que las cosas que existen objetivamente son ilusiones y no existen realmente. Del mismo modo, según el 易經 Yì Jīng o Libro de Cambios, del vacío nace todo. He aquí, un juego de palabras, utilizando líneas finas y firmes como alambre para construir un espacio que habita el vacío, se trata de una composición arquitectónica total que conlleva un fondo filosófico muy profundo e invita a los espectadores a reflexionar sobre el concepto de vacío.

Debido a la dificultad que supone en España o Europa encontrar el rollo tradicional de papel de arroz, he tenido que acometer el reto de encontrar un nuevo soporte para sustituir el papel de arroz. La mayor dificultad ha sido evitar el problema que plantean otros tipos de papel fino, que después de pintar con tinta, cuando se seca, se arruga mucho. Después de años de búsqueda, recientemente he encontrado un rollo de 10 metros de papel fino de acuarela que no sólo absorbe bien la tinta, sino que también refleja los diferentes tonos de tinta, además aguanta muy aguado e incluso lavado.

Las características y la resistencia de este papel me han permitido experimentar con mucha agua para evocar sensación de humedad, como en la obra «雨 yǔ/Lluvia» (Fig. 11) (nueva creación). Me recordaba mucho la casa japonesa de madera de mi infancia, cuando vivía

con mi familia en la montaña A-Li donde se contempla el sol naciente y un mar de nubes. En la casa hubo un corredor para invitar a la naturaleza a que entrase a casa. Solía sentarme allí cuando llovía para fijarme en las maderas empapadas de agua y veía caer las gotas de lluvia, como hilos, para después plasmarlo sobre papel. Tengo especial interés por continuar por esta línea artística de creación en el futuro.

Hablando de papel, vale la pena mencionar un papel tibetano que me regaló el director del Museo Ur Mara. Podría ser el último rollo de Tíbet, dado que ya no se realiza más en este gran formato (450x150cm). A pesar de estar estropeado por la lluvia, resultó que las manchas de agua me sirvieron como un fondo natural para la obra «Don Quijote y Sancho Panza».

Seguiré explorando e investigando la Caligrafía para que pueda transformarse en imágenes visuales relacionadas con la naturaleza u objetos figurativos, e incluso añadiré colores como pintura. Me siento feliz sumergiéndome en el Mar de Tintas y poder compartirlo con los demás me hace más feliz todavía.

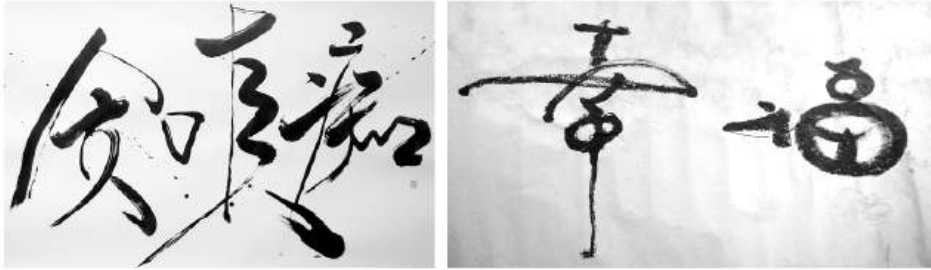


De izquierda a derecha:

Fig. 1.- «舞/wǔ: Bailar», 100x152cm. Tinta y papel de acuarela, 2023.

Fig. 2.- «武/wǔ: Arte Marcial», 100x100cm. Tinta y papel de acuarela, 2023.

Fig. 3.- «太極/tàijí: Tai-Chi» 46x100cm.. Tinta y papel de acuarela, 2023.



De izquierda a derecha:

Fig. 4.- «貪嗔痴/tān chēn chī: Avaricia, ira e ignorancia», 152x100cm.
Tinta y papel de acuarela, 2023.

Fig. 5.- «幸福/xìngfú: Don Quijote y Sancho Panza», 450x150cm.
Tinta y papel de acuarela, 2023.

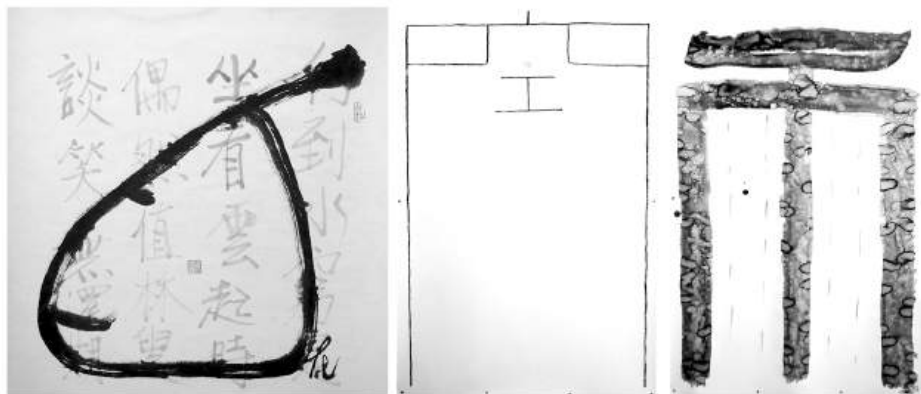


De izquierda a derecha:

Fig. 6.- «心經/xīnjīng: Sutra del Corazón», 100x152cm.
Tinta y papel de acuarela, 2023.

Fig. 7.- «山/shān: Montaña», 67x68,5cm. Tinta y papel de arroz, 2012.

Fig. 8.- «水/shu: Agua», 67x68,5cm. Tinta y papel de arroz, 2012.



De izquierda a derecha:

Fig. 9.- «自在zìzài: Sentirse a gusto donde se esté, 67x69cm.

Tinta y papel de arroz, 2012.

Fig. 10.- «空/kōng: Vacío», 100x152cm. Tinta y papel de acuarela, 2023.

Fig. 11.- «雨/yǔ: Lluvia», 100x152cm. Tinta y papel de acuarela, 2023.



Fig. 12.- Diana Chou: Sala de Exposición.
Ciudadela de Pamplona, España, 2023.

DOSIER
SANTO TOMÁS DE AQUINO

LA ACTUALIDAD PERENNE DEL PENSAMIENTO DE SANTO TOMÁS DE AQUINO Y SUS IDEAS NUCLEARES

Salvador Antuñano Alea
Universidad Francisco de Vitoria

RESUMEN

En la efeméride del octavo centenario del nacimiento de santo Tomás de Aquino, el presente artículo evoca la validez perenne y la actualidad del Aquinate, tanto por su consonancia con los intereses actuales de la filosofía como por su carácter de correctivo a la crisis presente; enuncia después algunos aspectos nucleares del pensamiento tomasiano —la armonía entre la razón y la fe, la hondura y alcance del *actus essendi* y la

analogia entis, la relación fundamental con la doctrina de la Encarnación del Verbo—; y finalmente introduce los artículos que la Revista *Encuentros en Catay* dedica al Doctor Angélico en este número y que recogen su aportación en los ámbitos de la Metafísica y Teología Natural, la Teoría del conocimiento, la Cosmología, la Antropología, la Ética y la Estética.

El 7 de marzo de 2024 se cumplieron setecientos cincuenta años de la muerte de santo Tomás de Aquino en el monasterio cisterciense de Fossanova, y en 2025 se celebrarán los ochocientos de su nacimiento en el castillo de su familia en Roccasecca¹. Con ocasión de todo ello, la revista *Encuentros en Catay* publica una serie de artículos sobre el Aquinate como homenaje a uno de los más grandes filósofos y teólo-

[1] Aunque no se conoce la fecha exacta del nacimiento del Aquinate, la mayoría de los estudiosos la sitúan en 1225, si bien se admite un arco de posibilidades que va de 1224 a 1227. Cf. Forment, Eudaldo, *Santo Tomás de Aquino: Su vida, su obra y su época*. Madrid: BAC, 2009, 4.

gos de la historia, cuya extensísima obra es una muy lograda síntesis, armónicamente integrada, de todo lo anterior a su tiempo y que constituye una referencia ineludible para los siglos siguientes, no sólo por la decisiva influencia en los autores que asumen la doctrina tomista, sino también como contraste de quienes, ya desde su propia época y hasta la nuestra, para intentar refutarlo deben ineludiblemente medirse con él —baste mencionar los casos paradigmáticos de Escoto y Heidegger²—. El propósito de este primer artículo es servir de introducción general a las siguientes contribuciones, en el marco general de la actualidad y validez perenne del Doctor Angélico y de los aspectos nucleares de su pensamiento.

1.- OCHOCIENTOS AÑOS Y LA ACTUALIDAD DE SANTO TOMÁS

La conmemoración del octavo centenario de santo Tomás podría parecer una tarea de arqueología: recuperar de las ruinas del tiempo a un autor medieval como para exponerlo en una vitrina cual ejemplar exótico de las curiosidades que se pensaban en aquellos remotos siglos, supuestamente superados por la pretendida feliz evolución de la humanidad... Una reflexión un poco más pausada sobre la historia de las ideas nos haría ver que, en realidad, por mucho que el pensamiento «avance», las aportaciones de determinados autores no resultan fácilmente «superables», de modo que ciertos pensadores serán siempre «actuales», pues su modo de comprender la realidad y explicarla es acertadamente verdadero: llegan a dar cuenta de

[2] En el caso del primero, baste el muy conocido y significativo adagio escolástico «Thomas ait, Scotus negat». Sobre el segundo: cf. Filippi, Silvana, La metafísica medieval y la crítica de Heidegger a la ontoteología. *Anuario Filosófico* 51/3 (2018) 557-582.; Llach, Gonzalo, Heidegger y su interpretación del *esse* tomista. *Aporía* 6 (2013) 47-58.; Echauri, Raúl, Sobre una confrontación de Heidegger con santo Tomás. *Sapientia*. 1987, 42 (165-166).

algunos aspectos de la realidad tal como la realidad es —y logran hacerlo más allá de las limitaciones propias de sus condicionamientos históricos—.

Que, en sus elementos más centrales, el pensamiento de santo Tomás de Aquino sea tremendamente actual —y perenne— es algo que Josef Pieper defendió hace setenta años en el Ateneo de Madrid, donde impartió una conferencia sobre la «actualidad del tomismo»³. Para ello, el filósofo germano aclara el sentido mismo de «actualidad»:

Actual, de manera manifiesta, es todo aquello por lo que una época se siente fortalecida y confirmada en sus especiales valoraciones, conocimientos, cuestiones; «actual» es lo que corresponde de manera inmediata y positiva al querer de una época. Pero esta confirmación, no se olvide, agudiza también, naturalmente, las obcecaciones de la misma época. Y con esto apuntamos a otro concepto de «actualidad»: «actual» no sólo es lo que una época «quiere», sino también lo que «necesita»; actual es el correctivo, actual es el «no» contra el tiempo, o sea contra los peligros internos naturalmente ligados con las posibilidades de una época⁴.

En función de ello, Pieper argumenta que el tomismo es actual en los dos sentidos: Primero, está en concordancia con lo que el tiempo «quería» a mediados del siglo pasado, una filosofía de la existencia —que asume que «los fundamentos esenciales de las cosas nos son desconocidos»⁵—. Y, simultáneamente, era también sin duda el salvable «correctivo» que ese tiempo necesitaba, pues su noción de «creaturalidad» que vincula los seres con el logos divino impide disolver la realidad en el absurdo de la nada al que tienden los existencialistas⁶. Si

[3] Pieper, Josef, *Actualidad del Tomismo*. Madrid: Ateneo de Madrid, 1952.

[4] Pieper, Josef, *Ibid.* 10.

[5] Cf. Pieper, *Ibid.* 18-19.

[6] Cf. Pieper, *Ibid.* 26.

esto era así hace setenta años, en el auge de los Sartre y los Heidegger, lo sigue siendo hoy, cuando ese existencialismo, denominado ya por Pieper entonces como «postmoderno»⁷, ha dado paso a un nihilismo confeso y militante, ya augurado por los existencialistas.

En el fondo, lo que Pieper hace para proponer la actualidad de santo Tomás es analizar en un primero momento la filosofía del siglo XX en una doble vertiente: por un lado, señala los elementos de verdad que hay en ella —la crítica a un racionalismo exacerbado, la imposibilidad de reducir la existencia a un pensamiento—, y por otro las extrapolaciones e inconsecuencias a las que lleva esa filosofía —la negación de todo conocimiento, la exaltación de la experiencia desligada de su fundamento, la pura irracionalidad—. A partir de ese doble análisis, en un segundo momento, contrasta esa filosofía con la propuesta del Aquinate. Descubre así que lo verdadero que hay en los existencialistas está también presente en el Angélico y, como tiene aquí mejor fundamento, no sólo no cae en los excesos de aquellos sino que puede remediarlos. Análisis análogos podrían hacerse respecto de la filosofía del lenguaje —que subraya la verdad de la comunicación, los signos y los significados, pero que tiene el riesgo de disolverse en nominalismo—, de la fenomenología —que busca «volver a las cosas mismas» según la expresión de Husserl, pero puede quedarse en una mera descripción superficial que renuncia a encontrar las causas o a encerrarse en el idealismo de los «estados de cosas» intra-mentales—; se puede decir también de las diferentes formas de utilitarismo y pragmatismo —que mientras afirman la necesidad de actuar en el mundo, olvidan el criterio del bien en sí mismo—; y otras corrientes del pensamiento presentes y activas hoy: santo Tomás coincide con los elementos verdaderos que hay en ellas —y por tanto puede decir algo a los «intereses actuales» de la filosofía— al mismo tiempo que, por

[7] Cf. Pieper, *Ibid.* 23 y 25.

el hondo sentido del «orden del ser» de su pensamiento puede «corregir» los excesos de estas corrientes.

Precisamente por ese doble valor de actualidad, la doctrina del Aquinate es capaz de germinar de modo fecundo en diálogo con la filosofía de la ciencia —Anscombe o la Escuela de River Forest—, en el «tomismo analítico» —Haldane—, en la «fenomenología realista» —Seifert o la Escuela de Lublin (incluido San Juan Pablo II) —, en la renovación de la filosofía moral, política y jurídica —MacIntyre, Finnis, De Koninck—, en el ámbito de la «lógica matemática» —Círculo de Cracovia—; por no hablar de la renovada vitalidad que experimenta hoy la filosofía de santo Tomás con los acentos, entre muchos otros, del tomismo personalista de Maritain, del tomismo existencial de Gilson o del tomismo intensivo de Fabro⁸.

2.- LA APORTACIÓN PERENNE DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

Aunque ciertos aspectos de la vida de santo Tomás permanecen en la incertidumbre —algunos muy significativos como los últimos meses y las circunstancias de su muerte, o la relación efectiva con san Buenaventura o la fecha misma de su nacimiento—, los ejes fundamentales de su trayectoria son suficientemente conocidos. Los enunciamos aquí siguiendo muy de cerca la cronología reportada por el Profesor Forment Giralt⁹:

Nacido en el seno de una familia noble, inmersa en las disputas políticas de su tiempo entre el Imperio y el Papado, y a la que le hubiera

[8] Cf. González, Ángel Luis, *Thomistic Metaphysics: Contemporary Interpretations*. *Anuario Filosófico* 39/2 (2006) 401-437.

Cf. Shanley, Brian J., *The Thomist Tradition*. Dordrecht: Springer, 2002, especialmente el cap. 1: *Twenty Century Thomisms*, 1-20.

[9] Cf. Forment, *Santo Tomás de Aquino* (...), *op. cit.*, 717-722.

gustado verlo como Abad de Montecasino, Tomás ingresó en 1244 en la Orden de Predicadores, fundada poco antes por santo Domingo de Guzmán. El año siguiente emprende sus estudios en Roma y luego en París, donde atiende los cursos de San Alberto Magno —a quien acompaña a Colonia en 1248—. Vuelve a París en 1252 como sentenciario asistente del maestro Burnet y ese mismo año recibe la ordenación sacerdotal. En 1256 obtiene la *licentia docendi* y un año después se incorpora, junto con el franciscano San Buenaventura, al claustro de la Universidad de París.

En 1259 vuelve a Italia para asistir al Capítulo general de los Dominicos, ocuparse de la organización de los estudios de la Orden, ejercer su magisterio en Orvieto y en la corte pontificia. Fruto de su labor allí son la *Glossa Continua*, la liturgia del Corpus Christi y varios opúsculos teológicos. En septiembre de 1265 se traslada a Roma para fundar y hacerse cargo del Estudio Provincial de Roma, donde elabora las *Cuestiones disputadas sobre la potencia de Dios* y rechaza el nombramiento de arzobispo de Nápoles ofrecido por el Papa Clemente IV. En su estancia romana termina también, entre otras, sus *Cuestiones disputadas sobre el mal*, una primera serie de *Comentarios a las epístolas de San Pablo*, *Sobre el gobierno de los príncipes* y la primera parte de la *Suma de Teología*.

Vuelve a París en 1269 y tiene que defender por segunda vez el derecho docente de los mendicantes. Entabla también polémica con los averroístas —fruto de ello son *Sobre la eternidad del mundo contra los murmurantes* y *Sobre la unidad del entendimiento contra los averroístas*—. Elabora varias cuestiones disputadas; se embarca en los comentarios a diversas obras de Aristóteles y en 1272 tiene ya concluida la segunda parte de la *Suma de Teología*.

En abril de ese año vuelve a Italia para impulsar la fundación del estudio provincial en Nápoles. Durante su estancia allí se ocupará de comenzar la tercera parte de la *Suma de Teología* —hasta completar el

tratado sobre la Encarnación—, la publicación de diversas cuestiones, la predicación diaria al pueblo en dialecto napolitano —recogida en sus *Consideraciones sobre el Credo, sobre el Padrenuestro, sobre los dos preceptos de la caridad y los diez preceptos de la ley y sobre el Avemaría*—. Si la inmensa mayoría de sus obras da cuenta de su rigor intelectual, muy sobrio, estas consideraciones junto con la liturgia del Corpus Christi son un claro testimonio de la hondura y delicadeza de su espiritualidad sencilla y de su sensibilidad poética. El 6 de diciembre de 1273, durante la celebración de la misa, tiene una experiencia mística que le lleva a abandonar su trabajo intelectual.

Convocado por el Papa al Concilio de Lyon, emprende el viaje a Francia a finales de enero de 1274. De camino tiene un accidente —un golpe en la cabeza— que al parecer derivará en consecuencias fatales. Se detiene en Montecasino y escribir allí su última obra —la *Respuesta a una consulta del Abad Bernardo*—. Continúa el viaje, pero tras una parada en el castillo de Maenza, pide ser llevado a la abadía cisterciense de Fossanova. Allí dicta un *Comentario al Cantar de los Cantares* que los monjes le habían pedido. El 4 de marzo solicita el viático, el 5 recibe la extremaunción y muere el miércoles día 7.

La obra de santo Tomás es muy extensa y tratar de extraer de ella sus ideas nucleares puede ser un ejercicio de temeridad. Sin embargo, también es cierto que toda su obra se asienta sobre ciertas nociones fundamentales que le dan consistencia y orden, como han mostrado, entre otros, Gilson y Fabro. Así, podemos referirnos al menos a cuatro ideas clave que parecen atravesar y enmarcar todo el pensamiento del Aquinate: el principio de la Encarnación, la armonía entre la razón y la fe, la prioridad de la *analogia entis* y del *actus essendi*.

El análisis que Pieper planteaba sobre la doble actualidad de santo Tomás refleja bien el principio de la teología de la Encarnación que está en la base de la imagen de la realidad que santo Tomás tiene y, en

consecuencia, sustenta toda su obra. Porque el hecho de que el Verbo de Dios se haga «carne» (cf. Jn 1, 14) significa que el Hijo eterno asume la naturaleza humana en cuanto esta tiene de verdadero y bueno —como creación que es de Dios—, la purifica de las heridas con las que el pecado la ha dañado —y por eso vencerá en ella el sufrimiento, el mal y la misma muerte— y la eleva a una nueva condición sobrenatural vivificada por la vida misma de Dios —por su «gracia»—. En función de esto, santo Tomás entenderá que la naturaleza del hombre —que es «*capax Dei*»¹⁰ desde su creación original— está orientada, «ordenada» y «finalizada» —como fin» o *télos* al que tiende— a su elevación por la gracia, y que la gracia supone, purifica y «perfecciona» —es decir, lleva a su realización más plena— la naturaleza¹¹. Por eso afirma, por ejemplo, que el sentido de la existencia humana —su fin— es uno sólo —la bienaventuranza eterna—, aunque se articula en dos momentos —temporal y eterno— que se ordenan el primero al segundo —«*unus finis duplex*»¹²—.

Una aplicación directa de este principio de la Encarnación se ve en el modo en que santo Tomás comprende la relación entre la razón y la fe: si bien la razón por sí misma está de modo natural abierta a Dios —en cuanto el hombre es «*capax Dei*»—, resulta sin embargo insuficiente para alcanzar por sus solas fuerzas esa meta que le excede infinitamente. Entiende que el «*desiderium naturale*»¹³ que tiene el hombre es un indicio de su orientación primigenia al bien natural de su inteligencia —que es la Verdad en sí misma— y al bien natural de su voluntad —que es Bien en sí y la felicidad—. Pero esta orientación natural que le inclina a un fin sobrenatural —puesto que el Bien y la Verdad son superiores

[10] Cf. *Suma Teológica*, I-II, 113, 10.

[11] Cf. *Ibid.*, I, 1, 8 ad 2; 2, 2 ad 1.

[12] Cf. *Ibid.*, I, 23, 1; I-II, 12, 2; 21, 1.

[13] Cf. *Ibid.*, I, 12, 8, ad 4; 75, 6.

a la naturaleza—, no puede satisfacerla el hombre por sí mismo, sino que le tiene que ser otorgado por gracia —una gracia que, de nuevo, eleva la naturaleza—. Lo cual, además, se hace más urgente en cuanto que el pecado original —y el actual— daña la naturaleza de modo que oscurece la inteligencia, debilita la voluntad y desordena las pasiones¹⁴. Por eso, la razón humana sin el auxilio divino encuentra muy difícil su camino hacia la Verdad de la que depende su destino, de modo que, si bien la inteligencia del hombre es capaz de vislumbrar algo de su fin último —de Dios como sentido último de la existencia humana—, en realidad, a esas verdades «llegarían a los hombres por intermedio de pocos, tras de mucho tiempo y mezcladas con muchos errores»¹⁵.

Por eso, santo Tomás entiende que la gracia es de todo punto necesaria para que el hombre pueda alcanzar su fin. Pero —a diferencia de lo que pensarán los autores que derivan en fideísmo o en racionalismo— la gracia no se opone a la naturaleza, ni mucho menos la suprime, ni está tampoco meramente yuxtapuesta a ella, sino que «se encarna» en ella de tal modo que cuando la naturaleza humana queda perfeccionada por la gracia, todo en ella es naturalmente humano —y lo más altamente humano que puede ser— y todo en ella es sobrenaturalmente divino —en analogía con la Encarnación que hace al *Verbo verus Deus et verus homo* de modo perfectamente integrado y total¹⁶—. En consecuencia, la razón humana —y la naturaleza misma del hombre— es valorada en toda su integridad con un auténtico humanismo cristiano.

Esta relación entre lo divino y lo humano —y entre el creador y la criatura— se ve también en el análisis metafísico que santo Tomás hace a

[14] Cf. *Ibid.*, I-II, 82, 2 y 3; 83, 4.

[15] Cf. *Ibid.*, I, 1, 1.

[16] Cf. *Ibid.*, III, 16. Y en general, todo el tratado de la Encarnación: III, 1-26.

través de la *analogia entis*¹⁷. Frente a la noción —prevalente en la filosofía antigua— de que la naturaleza (y el hombre dentro de ella) forma parte al final del todo del ser por un proceso de emanación que, en último término la hace homogénea con lo divino en un esquema monista o panteísta que, sobre la base de un sentido unívoco del existir, funde (y confunde) a todos los existentes en una única realidad última; y frente a la separación radical que será consecuencia del sentido equívoco del ser que propondrán los nominalistas de la generación siguiente a la suya, santo Tomás afirmará con rotundidad un sentido analógico de la existencia: las criaturas «participan» del «acto de ser» de Dios como los efectos respecto de su causa¹⁸. La «participación» es por «semejanza»¹⁹: las criaturas-efectos «imitan» el «acto de ser» de su causa-Creador y así «toman parte» en su ser, sin disminuirlo ni confundirse con él (hay que notar que «participación» y «semejanza» son términos de la tradición platónica —méthexis y mimesis—). La desproporción ontológica que hay entre la causa y los efectos —el Creador y las criaturas— hace que «la semejanza se dé siempre en la mayor desemejanza»²⁰. Así, la analogía del ser significa que «*esse*» aplicado a Dios y a las criaturas es en parte distinto —el efecto no es su causa— y en parte semejante —el efecto existe porque su causa existe—. Esta *analogia entis*, por un lado, separa claramente al Creador de las criaturas y, por otra, las vincula en una relación ontológica con Él como la que hay entre los efectos y su causa, no sólo la causa eficiente (como acto creador), sino también la causa ejemplar (como acto de concepción y de diseño providente), la causa final (como Bien y Verdad a los que tiende) y como la integración de todas estas causas (por el acto de conservación en el ser). De este modo, logra afirmar, simultáneamente, la

[17] Cf. *Ibid.*, I, 13, 5-6.

[18] Cf. *Ibid.*, I, 3, 4.

[19] Cf. *Ibid.*, I, 75, 5 ad 1.

[20] Cf. Concilio IV de Letrán (1215), DS 806; *Suma Teológica*, I, 13, 5.

absoluta trascendencia divina, la sustancialidad singular de cada criatura según su propio orden, y la radical dependencia metafísica de todas ellas respecto de Dios —que es precisamente la que funda su ser y las integra en un orden—. Así, con la *analogia entis*, el Angélico puede salvar el sentido mismo del «ser» y evitar tanto la confusa unidad del panteísmo como la desintegración de una multiplicidad caótica.

Esta doctrina tomista de la *analogia entis* es un claro caso de armonía entre la fe y la razón. Y también del modo en que el Aquinate logra conjugar nociones aristotélicas —*polakos legetai to on*— con otras platónicas —*méthexis*, *mímesis*— y las desarrolla en un sentido mucho más profundo que el que imaginaron los antiguos griegos. El «acto de ser» —*actus essendi*—, por otra parte, es también una de las fundamentales originales y poderosas ideas nucleares de santo Tomás. Gracias a ella puede afirmar la entidad propia y plena de cada existente, su sustancia concreta y singular, presente en acto. Es precisamente el carácter «activo» en el ser lo que permite que las criaturas se vinculen «por participación-imitación» con el ser de Dios, el «*Ipsum Esse per Se Subsistens*»²¹.

Gracias a esto podrá explicar santo Tomás la creación del mundo y del hombre, su relación con Dios, la misma Encarnación y las implicaciones de una naturaleza humana en el orden del conocimiento y de la libertad. En los artículos siguientes podrá verse con más detalle cómo aplica a estos ámbitos las ideas nucleares que aquí hemos apenas enunciado.

[21] Cf. *Suma Teológica*, I, 13, 11; 44, 1.

3.- LOS ARTÍCULOS SOBRE SANTO TOMÁS EN ESTA REVISTA

Los artículos que la Revista *Encuentros en Catay* publica en este número sobre santo Tomás tratan de los fundamentos de su pensamiento en el orden metafísico, crítico, cosmológico, antropológico, ético y estético. El Profesor Eudaldo Forment, catedrático emérito de Metafísica en la Universidad de Barcelona, nos presenta en primer lugar los fundamentos metafísicos de la doctrina tomista y su configuración como Teología Natural, según el planteamiento ya asumido así por Aristóteles en lo que denominó «filosofía primera». El artículo nos pone así frente a la pregunta radical sobre la realidad —qué es, cuáles son sus causas y principios, qué sentido tiene— y la resuelve, como ya apuntaba también el Estagirita, en el descubrimiento y afirmación de la existencia del Existente por antonomasia, del *Ipsum Esse Subsistens* y, a partir de allí, de la indagación de cómo es su naturaleza —o más bien, «cómo no es»—.

La cuestión fundante de la existencia genera una segunda investigación: la de nuestro acceso a ella, y, por lo mismo, cómo la conocemos. Esto plantea el problema de la Verdad y su relación intrínseca con el Ser, pues la Verdad es el mismo Existir en cuanto conocido. El Dr. Francisco Javier Rubio, profesor de Teoría del Conocimiento en la Universidad Francisco de Vitoria, nos presenta en su artículo el modo en que santo Tomás explica el conocimiento humano, desde sus momentos iniciales en los sentidos externos, el paso por los sentidos internos, hasta su comprensión intelectual, la reflexión y la sabiduría.

La existencia en general y la metafísica deriva en la consideración del estatuto ontológico de los entes contingentes y posibles y de su relación con el fundamento último de su existencia —el ser necesario—. La Dra. Rosario Neuman, de la Universidad Eclesiástica San Dámaso, afronta esta relación y por ello nos refiere la explicación que da santo

Tomás a la creación sobre el esquema plotiniano de *exitus-reditus* en el que entran en juego la libertad divina, la difusión del bien y la dependencia radical de las criaturas respecto de su causa última.

Entre las diversas criaturas, el ser humano ocupa para santo Tomás un lugar privilegiado por su inteligencia y libertad —en las que brilla la *imago Dei*—. El Dr. David Torrijos, también de la Universidad Eclesiástica San Dámaso, nos da en su artículo los rasgos esenciales de la antropología tomista. Nos habla así de la unidad dual del ser humano, de la interacción entre su alma inmortal y su cuerpo, de la conciencia de sí, de su libertad, y de su orientación a Dios que marca el sentido de su existencia.

La condición inteligente y libre del hombre implica un actuar específicamente humano, es decir, moral, consciente, libre y responsable, de acuerdo con su naturaleza propia. Esta naturaleza se presenta por ello como ley para el hombre. Sobre el modo en que santo Tomás explica los fundamentos de esa ley natural, su relación con la providencia divina y con la ley eterna, trata el Dr. Lucas Prieto, de la Universidad Abat Oliba, y nos muestra cómo, según el Aquinate, el ser del hombre está de este modo abierto al bien y en su búsqueda y consecución se encuentra la plenitud humana.

Tras haber visto la doctrina de santo Tomás sobre la existencia, la verdad y el bien, el Dr. Abel Miró, de la Universidad Internacional de Cataluña, estudia la explicación tomista de la belleza como *claritas*, su cimiento metafísico en el *esse*, su vinculación con los otros trascendentales del ser, y el modo en el que el corazón del sujeto personal se abre y orienta a esa belleza.

CONCLUSIÓN

Sin duda quedan fuera muchos otros temas a los que el Angélico dedicó su reflexión y que podría haber sido oportuno afrontar: su filosofía política, su tratamiento de las virtudes, su filosofía del arte, o innumerables otros. Creemos, sin embargo, que estos artículos que van a los temas más básicos y fundantes de su pensamiento pueden ser una buena introducción a un autor extraordinariamente profundo y determinante en la historia de la filosofía. Agradecemos a la Revista *Encuentros en Catay* la oportunidad de publicar esta presentación inicial del pensamiento de santo Tomás y esperamos que los lectores puedan aprovecharla, disfrutarla y descubrir que el pensamiento del Doctor Angélico sigue siendo todavía fecundo, actual, perenne, ocho siglos después de su nacimiento.

Como recomendación bibliográfica básica para ampliar el conocimiento sobre santo Tomás, además de las obras reseñadas al final de cada artículo, recomendamos los siguientes títulos:

- Chesterton, Gilbert Keith, *St. Thomas Aquinas*. San Francisco: Ignatius, 1986 (Collected Works, vol. II). Versión española de Juan Carlos de Pablo: *Santo Tomás de Aquino*. Madrid: Rialp, 2022.
- Fabro, Cornelio, versión española de María Francisca de Castro Gil: *Introducción al Tomismo*. Madrid: Rialp, 2023.
- Forment, Eudaldo, *Santo Tomás de Aquino. Su vida, su obra y su época*. Madrid: BAC, 2009.
- Gilson, Étienne, *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas D'Aquin*. Paris, Vrin, 1965. Versión española de Fernando Múgica Martinena: *El Tomismo: Introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino*. Pamplona, EUNSA, 2002.
- Pieper, Josef, *Introducción a Tomás de Aquino*. Versión española de Ramón Cercós, Madrid: Rialp, 2005.

- Santo Tomás de Aquino, *El orden del ser. Antología filosófica*. Edición, introducción y notas de Eudaldo Forment. Madrid: Tecnos, 2003.

BIBLIOGRAFÍA

- Echauri, Raúl, Sobre una confrontación de Heidegger con santo Tomás. *Sapientia*. 1987, 42 (165-166). <https://repositorio.uca.edu.ar>
- Fabro, Cornelio, Santo Tomás frente al desafío del pensamiento moderno. En: Fabro, C. Ocariz, F., Vansteenkiste, C., Livi, A., *Las razones del Tomismo* p. 15-45.
- Filippi, Silvana, La metafísica medieval y la crítica de Heidegger a la ontoteología. *Anuario Filosófico* 51/3 (2018) 557-582: <https://pdfs.semanticscholar.org>.
- Forment, Eudaldo, *Santo Tomás de Aquino. Su vida, su obra y su época*. Madrid: BAC, 2009.
- Llach, Gonzalo, Heidegger y su interpretación del *esse* tomista. *Aporía* 6 (2013) 47-58: <https://www.google.com>.
- Pieper, Josef, *La actualidad del Tomismo*. Versión española de Vicente Marrero Suárez, Madrid: Ateneo de Madrid, 1952.
- Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*. Texto latino de la edición crítica leonina, traducción y anotaciones de los Padres Dominicos, Madrid, BAC, 1964.
- Shanley, Brian J., *The Thomist Tradition*. Dordrecht: Springer, 2002.

METAFÍSICA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

Eudaldo Forment

Catedrático jubilado de la Universidad de Barcelona

RESUMEN

Desde la escala de los seres neoplatónica por independencia en el obrar, infiere santo Tomás su original y nueva doctrina del ser, que considera el fundamento de la Metafísica. Reconoce que la Filosofía primera, tal como Aristóteles denominó a esta ciencia filosófica, que descubrió y desarrolló, se ocupa del ente, del ente según que es ente. Aprovechando la concepción de Avicena de la existencia, del hecho de estar presente en la realidad, la utilizó para mostrar la necesidad del ser. Para mostrar su realidad, asumió y amplió la explicación de San Agustín del «doble conocimiento»

del propio yo, que puede considerarse una precisión del «cogito» de Descartes. Santo Tomás caracteriza al ser con la concepción de Aristóteles como acto y perfección, pero también con la doctrina de la participación de Platón. No son explicaciones opuestas, sino cada una de ellas conduce a la otra. La doctrina del ser permite afirmar la absoluta trascendencia de Dios, y, por tanto, no caer en la «ontoteología», según la acusación de Heidegger a la metafísica occidental. Además, permite probar la existencia de Dios y de algún modo su naturaleza.

1.- LA ESCALA DE LOS ENTES

Santo Tomás de Aquino asume la metafísica de Aristóteles, pero la profundiza y continúa, aunque transformándola con muchos elementos platónicos y agustinianos. En su metafísica, la de Aristóteles es así esencial, pero también son básicas las de Platón y San Agustín.

Al igual que los neoplatónicos, santo Tomás nota que todos los entes o seres existentes —inertes, vegetales, animales, hombres, espíritus e incluso Dios en cuanto creador— están colocados en una escala.

Esta sucesión graduada está ordenada por el grado o intensidad de la perfección, que se considera.

Si se examina el grado de autonomía o independencia con la que obran los seres, se advierte que, en el primer grado de esta escala, hay que situar a los seres inertes o sin vida, cuya acción carece de autonomía o de independencia. Además, su acción no es poseída, sino que les es dada. No tienen autonomía, porque sus movimientos y sus acciones naturales no dependen de su constitución, sino totalmente de agentes exteriores. Causas externas a ellos rigen la acción, que no es así propia.

El segundo grado de esta escala de la actividad independiente corresponde al de los seres con vida vegetativa, porque tienen ya cierta autonomía, aunque muy incompleta. En los vegetales, lo que determina su acción viene dado por su naturaleza específica, pero no proviene de sí mismos. En cuanto ejecutores del movimiento y de la acción, los vegetales gozan de una cierta independencia en cuanto a la ejecución del movimiento. Sin embargo, la acción les viene donada y regulada por su especie, algo externo y, en este sentido, no se diferencian de los seres inertes.

En el tercer grado de la escala, se encuentran los seres con vida sensitiva. Hay ya propiamente autonomía, porque estos actúan por algo propio. En la vida animal, hay una mayor autonomía en la acción, porque lo que les mueve es algo recibido del exterior, pero por sus propios sentidos abiertos al exterior. Su independencia está no sólo en la ejecución, sino también en algo propio de su acción.

Los animales no son propiamente autores completos de sus actos. No son causa propia de su movimiento, en cuanto que la apetición, que sigue al conocimiento sensible, es una necesidad proveniente de los instintos de su especie. Su independencia es así incompleta.

Al cuarto grado de la escala de las acciones autonómicas de los entes, pertenecen los seres con vida intelectual o espiritual. En el

mismo, hay ya una autonomía completa. En esta vida superior, aquello por lo que obra el viviente es conferido por su inteligencia, que en sí misma es autónoma. Además, la correspondiente inclinación intelectual de su acción o voluntad es un apetito intelectual por el que se inclina al bien en general y no a meros bienes particulares. Se extiende a todo y sólo depende del entendimiento en cuanto este concibe el bien universal¹.

Los vivientes inteligentes o espirituales son dueños de sus actos, porque realizan sus acciones, en su integridad, por sí mismos. Sin embargo, no tienen una autonomía absoluta, porque le son dadas las primeras determinaciones del entendimiento y de la voluntad, los primeros principios, teóricos y prácticos.

El hecho de que las criaturas espirituales reciban, por naturaleza, su ordenación a la verdad y al bien, hace que estas orientaciones generales sean irrenunciables. No obstante, las tendencias necesarias y universales a la verdad, al bien y a su especie la belleza no impide la autonomía del entendimiento y de la voluntad. La razón es porque únicamente son una limitación de las facultades espirituales.

Tal restricción no es un mal, ni un defecto o negación de un bien propio, sino que es la condición para poseer autonomía. El espíritu creado, por su potencialidad, sólo puede tener el bien o perfección de la autonomía en un cierto grado, aunque en el grado de la escala de los seres espirituales es la superior entre las criaturas.

En el último lugar de la escala, habría que situar a Dios, espíritu completa y absolutamente autónomo. Por ello, en realidad, está fuera de toda escala o graduación, porque Dios es infinitamente perfecto y encierra en sí todas las perfecciones de las criaturas².

[1] Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles*, II, c. 47.

[2] Cf. IDEM, *Suma teológica*, I, q. 4, a. 1, in c.

2.- METAFÍSICA DEL SER

De esta y de otras escalas de perfección de los seres³, infiere santo Tomás que las distintas perfecciones escalonadas que poseen tienen su causa en un principio propio, el más profundo y fundamental de su constitución, que denomina «ser», y que no significa lo mismo que ente o cosa, sino un acto primero. Creó con ello una doctrina metafísica, sin dejar de ser una ciencia filosófica del ente.

La ciencia metafísica es el saber estrictamente racional sobre lo más profundo de toda la realidad. Una manera fácil de comprender lo que es esta ciencia filosófica es acudir a la última de las siete narraciones literarias de *Crónicas de Narnia*, escritas a mediados del siglo XX, del escritor inglés Clive Staples Lewis, titulada *La última batalla*. Los protagonistas llegan desde la «tierra de las sombras» a otra del «más allá y más adentro»⁴. Es un país «de verdad», cuya «luz es cada vez más intensa»⁵ y «todo (...) es más real y hermoso»⁶.

Se alcanza el mismo marchando «hacia arriba y hacia adentro»⁷, porque es «un mundo dentro de otro mundo», pero con la peculiaridad de que: «lo que hay dentro es mucho mayor de lo que hay fuera (...) Cuanto más allá y más adentro se llega, más grande es todo». El nombre de este mundo paralelo, del más allá y del más acá, expresa muy bien lo que es y lo que pretende la metafísica, ciencia básica y fundamental.

Con el lenguaje propio de un relato de ficción alegórico dirigido principalmente a lectores juveniles, Lewis explica que este mundo interior y trascendente es como: «una cebolla, sólo que a medida que

[3] En esta misma obra se detallan otras dos escalas de los entes (II, c. 68 y IV, c. 83).

[4] C.S. LEWIS *La última batalla* (*The last battle*, trad. de M. Martínez-Lage), Madrid, Alfaguara, 1991, p. 185.

[5] Ibid., p. 194

[6] Ibid., p. 192

[7] Ibid., p. 194.

se llega más y más dentro, cada círculo es más y más grande que el anterior»⁸.

Aristóteles, que descubrió la Metafísica y que denominó «Filosofía primera», la definió como el estudio del «ente en cuanto ente»⁹, del ente según que es ente, de lo que es la cosa o lo real en sí mismo o en cuanto tal.

La Metafísica tiene así una amplitud universal, porque, como indica santo Tomás al comentar la definición de Aristóteles: «dice “según que es ente”, porque las otras ciencias, que son de los entes particulares, ciertamente consideran el ente, puesto que todos los objetos de las ciencias son entes; sin embargo, no estudian el ente en cuanto ente, sino en cuanto es tal ente»¹⁰, por ejemplo, mineral, árbol, mamífero, etc.

El concepto de ente, con su máxima amplitud en contenido inteligible y en atribución, porque toda característica o propiedad y toda cosa es ente, y objeto de la metafísica, no es extraño al hombre. Es el «primer conocido», como descubrió Avicena.

El filósofo musulmán medieval argumentaba que: «El ente es el objeto propio del intelecto, y así es el primer inteligible, así como el sonido es lo primero que se oye»¹¹. Al igual que el sonido es el primer audible, porque es el aspecto o formalidad propia del sentido del oído, el ente es el primer conocido, por ser la formalidad común a todo entendimiento. Es el aspecto bajo el cual la inteligencia como tal alcanza todo lo que entiende, independientemente de lo que sea su objeto material.

Santo Tomás pudo llegar a la novedad del acto de ser con ocasión del planteamiento de Avicena de la problemática de la existencia en su

[8] Ibid., p. 192

[9] ARISTÓTELES *Metafísica*, IV, 1, 1003a21-26.

[10] SANTO TOMÁS, *In duodecim libros Metaphysicomm Aristoteleis expositio*, in IV, Iect. 1, n. 530.

[11] Id., *Suma teológica*, I, q. 5, a. 2, in c.

reflexión sobre el ente. Además de considerar que el ente es el primer inteligible, el filósofo musulmán descubrió que al entender las esencias de los entes no se comprendía nada de su existencia, o del hecho de estar fuera de las causas y presente en la realidad.

Argumentaba este científico de principios del siglo XI que, si se entienden los entes, que se perciben como existentes, se obtiene un concepto esencial, desde el cual no es posible dar razón de todo lo referente a su existencia. Concluía, por ello, que: «La existencia no es un atributo que venga exigido por ciertas clases de esencias, sino que les es dada como algo que les sobreviene»¹².

La existencia no es un «predicado esencial», porque no pertenece a la esencia, lo que una cosa es, lo que se significa en la definición de una cosa y se expresa en el concepto¹³. Por ser «extrínseca» totalmente a la esencia, cuando se atribuye a cualquier ente, es sólo un «predicado existencial».

Predicar o atribuir a algo que existe no es indicar nada de ello. Decir que «Sócrates existe» no es decir nada de lo que es, simplemente que está presente en la realidad. Por ello, Avicena considera que la existencia, debe excluirse de la Metafísica, que debe así limitarse a la contemplación de las esencias de los entes.

Santo Tomás asumió la explicación de Avicena de que la existencia es algo «sobvenido» a la esencia, como algo accidental. Sin embargo, llega a una conclusión distinta. Aprovechando esta exposición aviceniana, le cambió la perspectiva. Imprevisiblemente, lejos de apartar la «existencia» en la descripción del ente, la utilizó para explicar la misma constitución de la entidad o de su esencia.

En cuanto está en posesión de su «existencia», o, de una manera más precisa, del ser, de lo que es causa la mera existencia, la esencia

[12] AVICENA, *Metafísica*, Introd.

[13] Desde el punto de vista operativo, a la esencia se le denomina naturaleza.

se constituye como tal. Los entes tienen ser, que constituye a toda su esencia, lo que son, y les da la existencia, el hecho de estar presente en la realidad.

Por tanto, por estudiar lo más profundo de toda la realidad, la metafísica tendrá que ocuparse del ser. Con ello, santo Tomás sin negarla supera la metafísica del ente de Aristóteles y la metafísica esencialista de Avicena con una singular metafísica fundada en el ser, que puede denominarse, por ello, Metafísica del ser.

3.- CONOCIMIENTO DEL SER

San Agustín, tal como advierte santo Tomás, había afirmado que el alma «se conoce a sí misma por sí misma, pues es incorpórea»¹⁴, es decir, subsistente, existente por sí y en sí, inmaterial o espiritual. Asume plenamente esta tesis, pero indica que las palabras de San Agustín¹⁵ no significan que el alma conozca su propia esencia de manera inmediata, porque, para saber lo que es se necesita de un proceso demostrativo, y, por tanto, no se comprende de una manera directa.

Cada hombre no tiene conocimiento de la esencia de su alma directamente, pero sí en cambio conoce su existencia. El alma conoce de manera inmediata que existe, que está presente en la realidad. Piensa santo Tomás que, según San Agustín, nuestra alma se conoce a sí misma por sí misma en cuanto que conoce que es, que existe. Se explica porque, en el hecho de percatarse de que piensa, percibe que es.

Debe decirse, por tanto, que tiene un «doble conocimiento» de sí misma. Uno por el que se conoce directamente solo el alma de cada uno en cuanto a lo que le es propio; otro por el que el alma es conocida o puede ser conocida por todos en cuanto a lo que es común a todas las almas.

[14] SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles*, c. 46.

[15] Cf. SAN AGUSTÍN, *Sobre la Trinidad*, IX, 6

Este conocimiento que se tiene del alma en cuanto de lo que es común a todas las almas es un conocimiento de la naturaleza o esencia del alma. Como se obtiene por demostración y expresado con conceptos abstractos y universales, por ello, es un conocimiento que puede ser compartido por todos.

En cambio, el conocimiento que tiene de su alma cada uno, en cuanto a lo que le es propio, es el que tiene de su propia alma individual, según que tiene ser en sí mismo como tal individuo. Es un conocimiento que no puede ser compartido, porque es singular y concreto y, por tanto, no esencial ni universal. No es, por ello, un concepto, tal como requeriría que fuese su comunicación a los demás.

Por este segundo conocimiento, cada uno conoce que existe su propia alma. Por consiguiente, que tiene un ser propio, puesto que lo percibe intelectualmente. Percepción intelectual que es única y propia. La tiene únicamente de su alma, que está así presente a sí misma; en cambio, por el otro conocimiento, sabe qué es el alma en general y cuáles son sus propiedades comunes.

El conocimiento de la existencia del alma es inmediato, porque se «percibe» intelectualmente la existencia del propio yo, de mi alma. Esta percepción intelectual no es una intelección objetiva, tampoco es una intuición intelectual por la que se conozca directamente la esencia o naturaleza del alma, sino que es una experiencia o percepción inmediata de la mente misma. Se trata de un conocimiento que, en cuanto a su contenido, es inteligible y singular, y en cuanto a su modo, perceptivo e inmediato.

En el juicio afirmativo de la propia existencia, por ello, no se da una evidencia objetiva, de manera que de su negación resulte algo incompatible con el principio de no contradicción. No obstante, su evidencia es privilegiada, porque constituye a la propia conciencia del propio

yo en acto. De ahí que esta percepción de la existencia del propio yo acompaña al pensamiento en acto de todas las cosas¹⁶.

Se sigue que el alma percibe que existe al percatarse que obra y, por tanto, que piensa. Nuestro entendimiento no puede conocer nada en acto con anterioridad a la abstracción de las imágenes sensibles, ni puede tampoco poseer un conocimiento habitual de las cosas distintas de sí mismas. Sin embargo, su esencia le es presente e innata, de modo que no necesita recibirla de las imágenes, pero su presencia sólo es existencial. Así, antes de que abstraiga de las imágenes, afirma santo Tomás que «la mente tiene conocimiento habitual de sí misma, por el que puede percibir que existe».

Según esta importantísima tesis, ignorada por muchos tomistas, quizá por temor a su semejanza con la de la modernidad, el alma humana, con anterioridad a la abstracción de las imágenes sensibles, y al consiguiente acto de intelección, tiene una disposición permanente para conocerse a sí misma conscientemente, que es así como un hábito intelectual existencial. Explícitamente afirma santo Tomás de este conocimiento que: «Nadie puede pensar que él no existe, asintiendo a este juicio, pues en el acto mismo de pensar algo, percibe que existe»¹⁷.

El alma humana no tiene siempre conciencia actual de su existencia, sino solamente en cuanto está pensando, porque le acompaña en todo pensamiento, ya que de lo contrario no lo sentiría como propio. El alma no se experimenta siempre en su existir, porque tampoco existe siempre en acto de entender. La autopresencia del alma se da al pensar algo, porque entonces cada uno percibe que existe, que tiene ser.

Si la afirmación «en el acto mismo de pensar algo, percibe que existe» se compara con el principio de Descartes «pienso, luego exis-

[16] Cf. IDEM, *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, q. 10, a. 8, in c.

[17] Ibid, q. 10, a. 8, ad 1.

to»¹⁸, a pesar de su casi identidad se advierte que es más completa y exacta. En primer lugar, por la precisión de santo Tomás sobre la propia existencia, de la que se tiene una certeza privilegiada y no sujeta al principio de no contradicción, al indicar que el pensamiento es activo y que siempre lo es de un objeto, lo que es silenciado e incluso podría decirse ignorado por Descartes, que sostiene que el conocimiento intelectual es intuitivo o un conocimiento que implica pasividad e inmediatez.

Santo Tomás hace otra precisión, que tampoco se encuentra en el «cogito» cartesiano. Para el Aquinate el conocimiento intelectual, que se da en el autoconocimiento y autopresencia, es especial, porque es una percepción intelectual y de algo individual, como lo es la propia existencia. Esta y la anterior precisión son necesarias, para evitar las confusiones, reconocidas por muchos, en las que cayó Descartes¹⁹.

4.- EL ACTO DE SER

Gracias a la percepción existencial de nuestro propio ser, tenemos experiencia del «ser». Es así posible que, sin conocer lo que es, ya que no es una esencia, se comprenda de algún modo que sea un constitutivo de todos los demás entes, aunque no les confiera la facultad de pensar.

Puede así sostener San Tomás que todas las cosas o entes tienen ser, un principio fundamental, no captable directamente por nuestra inteligencia, y menos por nuestros sentidos. El «ser» (*esse*) no es la mera existencia, el simple hecho de estar presente en la realidad, que en las cosas materiales se capta por los sentidos. El ser es la causa de la existencia de cada cosa.

Dios no hace existir las cosas de manera inmediata, sino que las constituye con un ser, propio en cada una de ellas, que causa su existencia. De ahí que las cosas se compongan de dos constitutivos metafísicos

[18] R. DESCARTES, *Principia*, I, 7.

[19] Véase: Jaime Balmes, *Filosofía fundamental*, I, cc. XVII-XX).

o no físicos, pero reales e intrínsecos: esencia y ser. Se distinguen, por ello, realmente. Además, la existencia se distingue del ser como el efecto de su causa²⁰.

El ser tiene otro efecto en las cosas, constituye a la esencia o naturaleza como tal, el otro principio intrínseco de las mismas. Por ello, a diferencia del ser, la esencia en sí misma es una nada, un no-ente, sin entidad o realidad. En las cosas, en cambio, la esencia no es una negatividad, sino una capacidad de ser, una potencia pasiva respecto al ser. La esencia es real al igual que el ser, porque también es un principio constitutivo intrínseco de la cosa o ente, que es real.

La relación en que se encuentran la esencia y el ser en el ente o cosa es la de potencia y acto. Con lenguaje aristotélico, explica santo Tomás que el ser en sí mismo es acto. La esencia, se comporta con respecto al ser como potencia o capacidad sustentante. La esencia y el ser, sin embargo, no son entes, sino dos principios constitutivos del ente, de toda cosa.

Aunque la esencia es potencia con respecto al ser, en sí misma es acto²¹. Sin embargo, es un acto de la esencia, un acto esencial, no como el ser, que es acto entitativo, La esencia puede estar constituida sólo por una forma, que es acto, como ocurre en los seres espirituales; o bien, por materia y forma, la cual actualiza la potencia de esta materia, en las cosas materiales.

Según la doctrina hilemórfica o doctrina de la materia y la forma, elaborada por Aristóteles y asumida por santo Tomás, las cosas materiales, desde una perspectiva no meramente material, están constituidas por dos principios intrínsecos: la materia, que es sujeto y potencia pasiva, y la forma, que es acto y determinante o perfeccionante.

[20] Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles*, I, c. 22.

[21] Cf. IDEM, *Suma teológica*, I, q. 3, a. 4, in c.

Por ello, el ser es la actualidad de todos los actos esenciales. Es así un acto entitativo²². El ser es la causa de todas las perfecciones de la esencia y también causa de la existencia del ente, de las cosas. Las criaturas no son simples. Hay una composición de esencia y ser en las espirituales; y una doble composición en las materiales, la de esencia y ser, y la de materia y forma, en su esencia²³.

En Dios, no se da composición alguna. Su simplicidad explica que sólo es ser. Por ello, debe decirse que Dios es Acto puro²⁴. Las criaturas además de actos tienen también potencias o posibilidades. El acto no es principio pasivo, como la potencia, sino principio activo o perfección, realización e integridad. Potencia y acto son, por lo cual, los primeros principios constitutivos de las cosas, tal como descubrió Aristóteles.

La esencia y el ser, en las criaturas son distintos realmente como la potencia y el acto. Constituyen a todos los entes, que son así compuestos. Toda criatura está compuesta de esencia potencial y acto de ser. Además, la esencia y el ser no sólo se distinguen realmente, como los otros constitutivos del ente, sino que, además de inseparables, pertenecen a un orden distinto e irreductible.

En la metafísica de santo Tomás, por todo ello, no puede denominarse «existencia» al «ser». Ser y existencia no son términos sinónimos, expresan realidades que se distinguen realmente como la causa y el efecto.

Tampoco, en la metafísica tomista son sinónimos «ente» y «ser». En castellano, es posible utilizar el infinitivo «ser» en lugar del participio latino «ens», del verbo «sum», cuyo infinitivo es «esse». Sin embargo, es mejor traducir «ens» y sus declinaciones, por el cultismo castellano

[22] Cf. Ibid., I, q. 4, a. 2, in c.

[23] Cf. Ibid., I, q. 7, a. 1, in c.

[24] Cf. Ibid., I, q. 3, a. 2, in c.

«ente», y reservar la palabra «ser» sólo para designar el acto de ser. Se evitan así confusiones y sobre todo se da mayor claridad al texto.

La esencia es el constitutivo material del ente y el ser el constitutivo formal en este sentido. De que sea acto primero y fundamental, se sigue que no es una mera perfección, sino la máxima, constitutiva de todas las del ente. Las perfecciones del ente tienen su origen último en el ser, no en la esencia²⁵,

El ser no es una perfección más que se añada a otras, que, por tanto, surgirían de la esencia, sino que es la perfección suprema, y, como tal, no puede perfeccionarse, no puede recibir ninguna²⁶.

Es imposible que el ser sea completado o perfeccionado por algo, que de este modo sería recibido por él, y, por consiguiente, estaría en potencia con respecto al mismo. Por el contrario, el ser siempre es recibido, y siempre completa o perfecciona al recipiente, que es así su sujeto o potencia. Los actos esenciales pueden considerarse en potencia. El ser, por el contrario, no es nunca potencia, ni puede considerarse como tal. Siempre es acto y perfección.

El ser no podrá ser perfeccionado o completado por la esencia²⁷. En lugar de recibir algo de la esencia, el ser es limitado o imperfecto por la misma esencia, la potencia que lo recibe. El ser de los distintos entes difiere por las diferentes esencias que lo limitan de manera diversa, lo rebajan o imperfectan según su contenido esencial específico e individual. Es el ser el que constituye y termina a la esencia entificándola, dándole actualidad y perfección, y existencia, haciéndole existir.

El ser tiene así dos funciones, existencial o realizadora y entificadora o perfeccionante. Igualmente, la esencia, realiza otras dos, tal

[25] Cf. Ibid q. 4, a. 2, in c.

[26] Cf. Ibid., I, q. 4, a. 3, ad 3.

[27] Cf. IDEM, *Cuestiones disputadas sobre la potencia de Dios*, q. 7, a. 2, ad 9.

como se indica en su definición, «por ella y en ella el ente tiene ser»²⁸, condicionar la multiplicidad entitativa, por limitar al ser en distinta medida y la de sustentar el ser, ya que la esencia es el sujeto o «recipiente» del acto de ser.

5.- PARTICIPACIÓN Y ANALOGÍA

Santo Tomás no sólo explica su original doctrina del ser con el lenguaje de Aristóteles, sino también con el de Platón. Ninguna criatura posee el ser por sí misma, y, por ello, no existe por sí misma, como existe Dios. De ello, se infiere que toda criatura es una participación del ser. Las criaturas participan del ser.

Participar de algo es poseerlo en parte. Participar no es ser una parte, sino tener en parte. Se posee en parte algo, de un modo limitado, que, sin embargo, a otro le pertenece totalmente, sin limitación alguna²⁹.

Puede servir de ejemplo la alegría que se tiene, porque una persona cercana y querida haya conseguido un bien. Se participa o tiene en parte la alegría que esta persona tiene de un modo más pleno. Con ello no se le quita alegría, incluso en otro aspecto la aumenta, porque se confirma la amistad. Lo mismo se podría decir de una pena.

La participación se da en lo inmaterial, y, por tanto, también en el orden espiritual. En cambio, las cosas materiales no se participan, sino que se reparten. De este modo, se tienen partes, que disminuyen el todo, lo que no ocurre en lo inmaterial.

Todas las cosas participan del ser y esta participación implica que cada cosa o ente posea el ser de una manera limitada, según su esencia, que expresa así la medida de limitación en el ser, en la perfección. Los entes, que participan todos del ser según su esencia, están así constitui-

[28] Cf. IDEM, *El ente y la esencia*, c. 1, 5.

[29] Cf. IDEM, *Exposición al libro de Boecio sobre las Producciones*, lec 2

dos por una esencia, que expresa la medida de participación, y un ser participado.

El ente, constituido por la esencia, su constitutivo material, y por su ser propio, su constitutivo formal, es una participación del ser, según cierto grado o medida. Esta participación del ser explica la diferenciación y la limitación de las perfecciones de los entes. Los entes no son imperfectos debido al ser en absoluto, ya que no lo poseen de este modo, sino particular e imperfectísimamente³⁰.

La finitud entitativa no obedece al ser considerado absolutamente, sino a su posesión relativa o parcial, expresada por una esencia, que lo recibe y lo limita. Se explica, en definitiva, por la participación del ser.

Santo Tomás muestra que es posible, desde la concepción del ser como acto, llegar a la doctrina de la participación del ser, o partir del ser entendido con una noción aristotélica para venir a comprenderlo con otra platónica. Pero también puede hacerse a la inversa. La caracterización del ser como participado permite igualmente entenderlo como acto, como acto del ente³¹.

La razón es porque la participación implica que lo participado se comporte siempre con el sujeto participante como su acto, que a su vez estaba en potencia con respecto a él. El ser, por consiguiente, será el acto del ente.

El ser participado quedará así limitado por la potencia esencial, que tendrá un cierto grado de capacidad de ser y según esta medida lo recibirá. En cambio, lo que no participa del ser, sino que lo es, porque su esencia no es limitadora, sino que se adapta perfectamente al ser en toda su plenitud, se identifica con el ser. Será, por tanto, acto puro, como es Dios.

[30] Cf. IDEM., *Suma contra los gentiles*, I, c. 28.

[31] Cf. IDEM., *Suma teológica*, I, q. 75, a. 5, ad 4.

Como consecuencia, si los entes participan del ser, puede decirse que son entes por participación. En cambio, Dios es ente por esencia. Dios no participa del ser, sino que lo es. Dios es el mismo ser, «*ipsum esse*», Dios es, por tanto, realmente distinto de todo lo creado.

No puede así tacharse de ontoteológica la metafísica de santo Tomás. No es una ontoteología, según la caracterización de Heidegger, un sistema metafísico en el que, en un mismo desarrollo, se estudie la realidad y a Dios, como su fundamento, apareciendo de este modo, como un ente más³².

Por el contrario, en la metafísica tomista queda claramente afirmada la verdadera y completa trascendencia de Dios. La distancia entre las criaturas y Dios no sólo es infinita en el orden de la entidad, en un plano que es el mismo que el de los entes finitos, tal como la concebía la metafísica moderna, como si su diferencia fuera la que hay entre infinito y finito, de una manera parecida a la que se da en la serie de los números naturales entre el uno y el infinito. La distancia es también entre los planos de la entidad. Dios está en otro plano, el del ser, cuya distancia con el plano de los entes compuestos es también infinita. Podría decirse que la trascendencia de Dios es horizontal y vertical.

Igualmente debe precisarse que, aunque Dios sea el ser y todos los entes creados participen del ser, no puede inferirse que los entes participen de Dios, sean participaciones de Dios. El ser es el nombre propio de Dios en cuanto al conocimiento del hombre, que toma como punto de partida para llegar a la trascendencia divina el carácter participado de los entes en el ser. El nombre propio para significar absolutamente toda la naturaleza divina, así como su singularidad única, no se agota en el ser³³. Dios es un misterio.

[32] Cf. M. Heidegger, *Identität und Differenz*, «Die onto-theo.logische Verfassung der Metaphysik» (edic. de A. Leyte), Barcelona, Anthropos, 1988, p. p. 131.

[33] Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, q. 12, a.11, ad 1.

Por la participación de los entes en el ser, que implica la de ser criaturas, efectos de Dios, es posible hallar semejanzas entre los entes y Dios, entre los efectos y su causa. De manera que lo que se da en las criaturas, con cierta participación imperfecta, se halla en Dios de modo perfecto. Así, por ejemplo, el Sol produce el calor en los cuerpos. Estos efectos tienen el calor del Sol, pero no poseen el calor del mismo modo, ni está en ellos como en el Sol. Son semejantes al Sol, porque son cálidos, pero a la vez desemejantes, porque no lo son del mismo modo del que se lo ha comunicado.

La semejanza y desemejanza de las criaturas en distintos grados o proporciones se expresan con la analogía, modo de predicación o atribución de los términos descubierta por Aristóteles. La predicación análoga se distingue de la unívoca —aplicación a distintos sujetos en un mismo sentido— y de la equívoca —que se hace en sentido totalmente diverso—, porque atribuye el término analogado a los diversos sujetos en un sentido, en parte igual y en parte distinto, en cada uno de ellos³⁴. Por ello, la significación y predicación analógica es la manera que se emplea para expresar la participación en el ser de los entes en la realidad. La doctrina de la participación, por tanto, conduce a la de la analogía, método de la Metafísica.

6.- DIOS, OBJETO DE LA METAFÍSICA

La Metafísica también estudia a Dios, pero como su tema último y con un enfoque distinto al de todos los entes de la realidad, porque Dios no es un ente más, por mucho que se considere primero y fundamental.

[34] Cf. Ibid., *Suma teológica*, I, q. 13, a. 5, in c.; y CAYETANO, *De nominum analogia*, en *Scnta Philosophica. De nominum analogia. De conceptus entis*, Roma, Institutum Angelicum, 1952 (trad. española en V. IGUAL, *La analogía*, Barcelona, PPU, 1989).

Dios entra en la Metafísica como causa de todos los entes. Dios no tiene ser, como todos los entes, sino que lo es. Dios es ser³⁵.

En el tratado metafísico de Dios, que se puede llamar Teología natural, hay que empezar por demostrar su existencia. Algunos pensadores habían sostenido que no era necesaria tal demostración, porque la existencia de Dios es evidente. Santo Tomás no lo admite como tampoco ninguna de las argumentaciones apriorísticas o puramente lógicas, que se utilizaban en su época, para demostrar la existencia de Dios. Otros, no admitían la necesidad de demostrarlo, porque consideraban que a Dios sólo se le conoce por la fe.

Afirma, sin embargo, que es posible utilizar una clase de demostración basaba en el principio de causalidad, que permite pasar del efecto a la causa, de las criaturas a su Creador, aunque sean de distinto orden. En varias de sus obras, recogió y sistematizó los argumentos sobre la existencia de Dios dados con este procedimiento.

Todos ellos los reduce a «cinco vías», porque se corresponden a cada una de las cinco causas. Según Aristóteles, causa es aquello que de algún modo contribuye realmente a la producción de cualquier cosa. Enseñó que son cinco las causas, porque son las que actúan en cinco características esenciales de las cosas: son singulares, pertenecen a una especie, siguen unas leyes, están en la realidad y tienen un fin. La causa material singulariza; la causa formal especifica; la causa ejemplar normaliza; la causa eficiente actualiza; y la causa final ordena.

Cada vía de santo Tomás se apoya en una de estas causas y por este orden: la primera vía, en la causa material; la segunda, en la causa eficiente; la tercera, en la causa formal; la cuarta, en la causa ejemplar; y la quinta, en la causa final.

Las cinco tienen la misma estructura. En cada una de ellas, se parte de aspectos concretos y existenciales, que nos proporcionan los sentidos

[35] Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles*, I, c. 22.

al darnos información de las cosas materiales. Después, con la aplicación del principio de causalidad —«todo efecto tiene necesariamente una causa»—, de clara evidencia, y de la imposibilidad de un proceso al infinito en la serie de causas esencialmente subordinadas, se llega a la necesidad de la existencia de Dios, como Creador y Señor de todo cuanto existe.

En las cinco conclusiones, queda afirmada la necesidad de la existencia de Dios, pero de distinto modo. En cada vía, se concluye con la necesidad de la existencia de Dios bajo la forma de un atributo, que es precisamente la negación del aspecto de la realidad de la que se ha partido.

Se llega así a la existencia de Dios alcanzado como Primer motor inmóvil, Causa incausada, Ser necesario primero, lo Máximamente perfecto causa de todo ente o cosa, e Inteligencia ordenadora. En definitiva, cada vía llega, por tanto, a una misma conclusión, porque todos estos cinco atributos diferentes confluyen en Dios³⁶.

Sin embargo, el atributo principal y del que se derivan todo los demás es el ser. La esencia metafísica de Dios es el ser. Dios es el mismo ser, «*ipsum esse*». Todas las otras perfecciones, que se le atribuyen de manera analógica se derivan de este único constitutivo formal de Dios.

La afirmación del ser como nombre propio idóneo de Dios, lo es en cuanto al punto de partida de nuestro conocimiento limitado e indirecto. Se ve confirmada por la Escritura, con el nombre propio «el que es»³⁷, dado por Dios a Moisés. También lo es su nombre de Dios, que expresa su esencia, en cuanto que obra o es providente, significado del origen del término³⁸. Sin embargo, es un nombre que no es común en la realidad, pero sí lo es en el pensamiento, porque pueden pensarse que

[36] IDEM, *Suma contra los gentiles*, I, c. 22.

[37] Cf. IDEM, *Suma teológica*, I, q. 13, a. 11, in c.

[38] Ibid., I, q. 13, a. 11, ad 1,

hay muchos dioses³⁹. Es más propio todavía, el nombre de «*Tetragrammaton*», las cuatro letras, o «*Yahveh*», de los hebreos, que se escribe con cuatro consonantes, por indicar su individualidad absoluta o singularidad en nada común, y que, por ello, ni se atrevían a pronunciar⁴⁰.

BIBLIOGRAFÍA

- AQUINO, Santo Tomás de, *Cuestiones disputadas sobre la verdad (De Veritate)*, 2 vols., Pamplona, EUNSA, 2016.
- , *Suma contra los gentiles*, Madrid, BAC, 2007.
- , *Suma teológica*, Madrid, BAC, 1988-1994.
- BÁÑEZ, Domingo, *Comentarios escolásticos a la primera parte de la Suma teológica*, v. I, Madrid, (Ed. L. Urbano), F.E.D.A., 1934.
- BOFILL, Jaime, *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, Barcelona, Publicaciones Cristiandad, 1950.
- CANALS, Francisco, *Cuestiones de fundamentación*, Barcelona, Publicaciones de la Universidad de Barcelona, 1981.
- , *Para una fundamentación de la metafísica*, Barcelona, Publicaciones Cristiandad, 1968.
- DEL PRADO, Norberto, *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, Friburgo (Suiza), Consociatio Sancti Pauli, 1911.
- FORMENT, Eudaldo, *Metafísica*, Madrid, Ediciones Palabra, 2009.
- , *Tomás de Aquino. El ente y la esencia*, Pamplona, EUNSA, 2006.
- GARCÍA LÓPEZ, Jesús, *Metafísica tomista*, Pamplona, EUNSA, 2001.
- GILSON, Etienne, *El ser y la esencia*, Buenos Aires, Desclee, 1951.
- LOBATO, Abelardo, *Ser y belleza*, Madrid, Unión Editorial, 2005.

[39] Ibid., I, q. 13, a. 9, in c.

[40] Cf. Ibid., I, q. 13, a. 11, ad 1,

EL CONOCIMIENTO EN SANTO TOMÁS DE AQUINO

Francisco Javier Rubio Hípola
Universidad Francisco de Vitoria

RESUMEN

En este trabajo nos proponemos ofrecer una presentación general de la doctrina de santo Tomás de Aquino sobre el conocimiento humano. Para ello introducimos la clásica indagación sobre las etapas del conocimiento: la de los sentidos exteriores, la de los sentidos interiores y la del intelecto. Nos enfocamos en la teoría tomista del intelecto agente y sus raíces metafísicas por su capacidad para ofrecer una respuesta sintética a los problemas nucleares de la gnoseología. Por último, abordamos también la cuestión de la reflexión (la capacidad del ser humano para flexionar su propio conocimiento y poder convertirlo en objeto de

estudio), del conocimiento de los objetos espirituales y sobre la sabiduría como ideal de vida y la virtud intelectual superior. Nuestro objetivo no se circunscribe a presentar de manera suficiente todas estas doctrinas, sino que pretendemos mostrar, a la vez, la originalidad del Aquinate —su genio filosófico y teológico— así como su capacidad para integrar la tradición anterior, especialmente la aristotélico-platónica y la agustiniana. En el resultado se descubre no sólo una explicación compleja a la par de satisfactoria, sino la figura de un gran santo que encarnó el ideal de sabiduría a la que tantos y tan admirables textos dedicó.

A pesar de que con frecuencia se considera a Tomás de Aquino un aristotélico en lo que se refiere a su doctrina sobre el conocimiento, la cuestión es mucho más compleja y exige un examen detenido. Es cierto que Tomás de Aquino recibe un gran patrimonio por parte de Aristóteles: asume la doctrina de la abstracción y de la división entre sensibilidad e intelección; de la necesidad de una síntesis en el entendimiento (entre posible y agente); de las dos operaciones que son fruto del

proceso intelectual: la generación del concepto y la unión o división de dos conceptos por medio del juicio; así como otras muchas doctrinas derivadas de estas: sobre la reflexión, sobre los hábitos intelectuales, sobre los primeros principios de la razón, por citar algunos de los más destacados.

Sin embargo, un lector atento del Aquinate se dará cuenta en seguida de que todo este cuerpo doctrinal, genialmente diseñado por el Estagirita a lo largo de su vida, cobra en la obra del Angélico un cariz muy peculiar: todo reaparece expuesto de una manera más cohesiva no sólo por el orden escolástico, sino porque parte de una reflexión metafísica más profunda, que no se agota en una mirada «categorial» de la realidad —cuya síntesis sería la sustancia en acto aristotélica—, sino que abre a un horizonte trascendente gracias a la fundamentación radical en el acto de ser. Esto permite al Angélico no sólo enriquecer ontológicamente el *corpus* del Filósofo, sino que además le hace capaz de integrar en él otras intuiciones que, consideradas de manera aislada, pueden parecer reduccionistas o insuficientes (como la doctrina de la iluminación agustiniana o de la participación platónica). Probablemente sea su propuesta sobre la verdad como trascendental el punto más claro que diferencia a Tomás de Aristóteles, o al menos, es el más reconocido por la tradición tomista. Sin embargo, creo que el tomismo más contemporáneo que se ha dedicado a tratar estas cuestiones —con autores como C. Fabro, E. Gilson, A. Millán-Puelles, J.F. Sellés, A. Contat, entre otros— ha ido un paso más allá para redescubrir la originalidad y, en cierto modo, la actualidad de la propuesta tomista en una revisión más integral de su gnoseología.

Otra cuestión que merece la pena mencionar en esta introducción es la condición paradójica de muchos de estos conceptos nucleares en la explicación del conocimiento humano, como señala Fabro en

su obra *Percepción y Pensamiento*¹. En efecto, al estudiar la gnoseología aristotélica clásica encontramos aparentes «dualismos» que entretejen el acto del conocimiento y que aparecen en el análisis de las funciones que desempeña cada una de las partes de este. Estos «dualismos» o parejas aparentemente paradójicas son: la eficacia de los sensibles propios para generar impresiones y la eficacia de los comunes para organizar los datos sensibles; el carácter absoluto de los sensibles per se y el carácter intencional de los sensibles per accidens; la actividad de la cogitativa, que conforma los datos sensibles en esquemas, y la actividad del intelecto que universaliza el conocimiento de lo sensible y lo eleva al de lo conceptual; y, por último la universalización activa y sintética del intelecto agente y la asimilación receptiva por parte del intelecto posible. Para el filósofo estigmatino la doctrina sobre el conocimiento de Tomás de Aquino evidencia —si bien, de manera retrospectiva— que el problema nuclear de la gnoseología consiste en descubrir y tratar de integrar estas (¿aparentes?) paradojas y de dilucidar si esta situación forma parte sólo del principio de la reflexión sobre el conocimiento humano (y, por lo tanto, si se trata sólo de un problema aparente) o si constituye en cierto modo el problema esencial del mismo.

En este trabajo nos proponemos presentar una breve síntesis de la doctrina tomista del conocimiento para tratar de cumplir un doble objetivo: poner el foco en aquellos aspectos en los que destaca su originalidad —sin entrar en demasiados detalles— y explicar la respuesta del Aquinate a este problema «central» de la gnoseología realista.

[1] Cf. Cornelio Fabro, *Percepción y pensamiento* (Navarra: EUNSA, 1977), 360-61.

1.- LA PRIMACÍA DEL SER: FUENTE DEL CONOCIMIENTO SENSIBLE

El realismo tomista se funda en la afirmación de que el ser es la causa del conocimiento. Podría incluirse que hablamos del ser tanto por la parte del objeto conocido como por la parte del sujeto que conoce. Tomás Aquino especifica más: no depende de una estimación del alma o de una estructura de la mente, sino de la existencia misma de la cosa conocida². Para el Angélico es el acto de ser de la cosa conocida —emergiendo en su forma en acto y en sus accidentes— el principio activo que hace posible la activación del conocimiento desde el nivel de la sensibilidad y de la percepción hasta la generación del fantasma y la intelección. En esta primera etapa del conocimiento —la del conocimiento pasivo por abstracción— el funcionamiento tanto de los órganos sensoriales como de los sentidos internos depende de la información que les ofrece el objeto de conocimiento. Al contrario de las posturas racionalistas, para el Aquinate es de suma importancia recalcar que no puede darse el conocimiento intelectual sin los procesos previos de sensibilidad y percepción, que son informados por la cosa conocida: nada hay en el entendimiento que primero no haya sido conocido por los sentidos. Dicho de otro modo: la mente humana está hecha para conocer las esencias de las cosas por medio del conocimiento sensible.

El sentido es la facultad humana que recibe todos los datos sensoriales que conforman el conocimiento sensible. Cuando la presencia de la cosa conocida estimula nuestros órganos sensoriales genera unos datos sensibles que pueden ser ordenados en una percepción. Estos datos sensibles pueden ser de dos órdenes. En primer lugar, cada sen-

[2] Cf. Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1-7, vol. XXII, fasc.2, Opera omnia, iussu impensaue Leonis XIII. P.M. edita (Roma: Romae Typographia Polyglotta, 1970), q.1, a.3, ad.3.

tido capta un cierto tipo de dato sensible (olor, sabor, imagen vista, rugosidad, etc.). Estos datos reciben el nombre de «sensible propio per se». En segundo lugar, existen unos datos sensibles que son comunes porque aparecen en distintos sentidos y no tienen ningún sentido específico que los reciba: son los «sensibles comunes per se». Aristóteles hablaba de cinco, pero Tomás de Aquino los reduce a tres: número, movimiento y reposo. El Angélico añade un matiz: sólo la vista y el tacto son capaces de percibir los tres sensibles comunes. El resto percibe sólo uno o dos.

Estos datos sensibles —propios y comunes— se llaman «per se», porque son propiamente objeto de conocimiento directo de los sentidos. En este sentido se distinguen de la sustancia que al nivel de la sensibilidad no se conoce directa y propiamente sino de manera accidental. Dicho de otro modo: al nivel de la sensibilidad reconocemos la presencia de la sustancia en sus accidentes —que son objeto propio y per se del conocimiento sensible—, pero no la conocemos de manera inmediata y directa.

Toda esta información sensible, que aparece en nuestros órganos sensibles como estímulos que informan sensaciones, es recabada y ordenada por los sentidos internos. Estos sentidos internos pueden ser de dos tipos: formales, que se dirigen a la captación de las formas sensibles (sentido común e imaginación), e intencionales, que están ordenados a la captación del aspecto intencional no sensible del conocimiento (memoria y cogitativa)³. A su vez en cada uno de estos tipos encontramos un sentido que es receptivo (sentido común y cogitativa, en cada caso) y un sentido que es de índole retentiva o reproductora (imaginación y memoria, en cada caso).

El sentido común tiene dos funciones específicas, según Tomás de Aquino: percibe e integra la información del resto de sentidos (espe-

[3] Cf. Fabro, *Percepción y pensamiento*, 191-95. Y Tomás de Aquino, *Summa Theologiae Prima Pars (II/II)*, vol. V, Opera omnia, iussu impensaue Leonis XIII. P.M. edita (Roma: Romae Typographia Polyglotta, 1889), q.78, a.4, co.

cialmente sintetizando las sensaciones) y discrimina o distribuye las cualidades sensibles de los sentidos externos⁴. Se puede decir que el sentido común aporta la conciencia sensorial de la que el sentido externo carece. En efecto, los sentidos externos, dada su condición corpórea y su finalidad material, no pueden replegarse sobre sí para coordinar la información que reciben. Se precisa pues de un sentido interno que sea capaz de tomar conciencia sensible de toda esta información y que pueda organizar los datos que se reciben desde distintos sentidos para referirlas al mismo objeto de conocimiento.

La imaginación es para el Aquinate prácticamente sinónimo de la fantasía menos en el caso de la capacidad humana para generar imágenes nunca vistas, a partir de datos sensibles conocidos. Pero para Tomás de Aquino —al contrario que para Avicena— este ejercicio de la fantasía supone la actividad del intelecto y es, por tanto, una función separada de los sentidos internos. La imaginación es una «huella» o «traza» dejada por el sentido común, como si se tratase de un sello impreso, que perdura incluso después de que se ha perdido el estímulo. Esta es quizá la diferencia más clara respecto al sentido común: mientras éste último genera una percepción sintética que depende de la presencia de las sensaciones, la imaginación es la marca dejada en nuestra sensibilidad interna por esta misma información que permanece una vez que el estímulo de la sensación ha desaparecido⁵.

El objeto de la memoria para el Angélico o es doble o tiene dos posibles descripciones, según como se interprete. En efecto, en la *Summa Theologiae* santo Tomás habla de la memoria como el

[4] Cf. de Aquino, *Summa Theologiae Prima Pars (II/II)*, q.78, a.4, co.

[5] Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae Prima Secundae (I/II)*, vol. VI, Opera omnia, iussu impensaue Leonis XIII. P.M. edita (Roma: Romae Typographia Polyglotta, 1891), q.12, a.9, co.; de Aquino, *Summa Thologiae Prima Pars (II/II)*, q.78, a.4 y q.84, a.6, co.

sentido que conserva las «intentiones insensatae» de la cogitativa⁶. En cambio, en el comentario al *De Memoria et Reminiscentia* se dice que la memoria es el sentido que se dedica al reconocimiento del pasado⁷. En el fondo ambas funciones denotan la esencia del proceso de recordar, que connota una cierta intención o razón que no pertenece al ámbito de la sensibilidad en sentido estricto: la referencia al pretérito. Como indica Armando Suárez O.P.: «La connotación de pretérito puede afectar a dos cosas: al contenido mismo extramental, o al acto vital de percepción»⁸. En el caso de Tomás de Aquino en el caso de la memoria la condición de pretérito de las «intentiones insensatae» afectan a las percepciones: «la memoria reconoce los acontecimientos pasados por y a través de las pasadas experiencia»⁹. Esto hace que la memoria se sitúe en un nivel superior, casi sintético, respecto al sentido común y a la fantasía: reflexiona sobre ellas captando en su actividad una connotación que afecta a su acto propio. Esta connotación es, precisamente, la relación que la imagen formal del objeto (que es de carácter subjetivo) guarda con sus condiciones de origen¹⁰. Si el sentido común tiene por objeto la organización de los sensibles, y entre ellos, el movimiento; y si el tiempo es precisamente la medida del movimiento, podría decirse que ya el sentido común capta un aspecto temporal del objeto conocido. Pero este aspecto temporal sólo puede predicarse en presente, ya que el sentido común conoce el movimiento, pero sólo como la repetición

[6] Cf. de Aquino, *Summa Theologiae Prima Pars (II/II)*, q.78, a.4, co.

[7] Cf. Tomás de Aquino, *Sentencia libri De sensu et sensato, cuius secundus tractatus est De memoria et reminiscencia*, vol. 2, Opera omnia, iussu impensaue Leonis XIII. P.M. edita, XLV (Roma - París: Commissio Leonina - J.Vrin, 1985), 307.

[8] Armando Suárez O.P., «Los sentidos internos en los textos y en la sistemática tomista», *Salmanticensis. Revista de Investigación Teológica*, n.º 6 (1959): 20.

[9] Suárez O.P., 20.

[10] Cf. Suárez O.P., 21.

constante de continuos sucesivos. Por eso el sentido común sólo conoce el aspecto «instante» del flujo temporal de nuestra experiencia. La imaginación puede conocer o re-presentar el tiempo como medida del movimiento (externo o interior), pero sólo como fruto de una abstracción que la «fija» o la «reduce». La memoria en cambio es capaz de captar la sucesión de los estados internos a partir de la imagen y de percibir la relación entre dicha imagen y la conciencia (que la conoció en lo que ahora es pasado, pero que fue presente y actualidad en su momento). La imagen que es fruto de la imaginación incluye —sin ser «consciente de ello»— un vínculo intencional (también existencial, precisamente por formar parte de una experiencia más compleja) con el acto de conocimiento del que formó parte. Por eso afirma el Aquinate: «(...) la memoria es (...) una cierta conservación habitual del fantasma, no según él mismo (pues esto forma parte del sentido de la imaginación) sino en cuanto el fantasma es una imagen de algo que ha sido conocido sensiblemente»¹¹.

Por último, la cogitativa o estimativa es el culmen de los sentidos interiores y de todo el conocimiento sensible. Cornelio Fabro ha enfatizado, en contra de cierta tradición escolástica, la importancia capital que tiene la cogitativa para el tomismo, tanto para su teoría del conocimiento como para su psicología o antropología. «La “cogitativa”, como indica el mismo término, tiene la función de criar (*co-agitare*) los contenidos múltiples de la experiencia y valorarlos *en concreto*: por esto puede llegar a la formación de nuevas síntesis sensoriales de valor superior que son los “phantasmata”»¹². El propio Fabro especifica este objeto formal en cuatro grandes funciones de la cogitativa en la obra de Tomás de Aquino. En primer lugar, prepara el «phantasmata»

[11] de Aquino, *Sentencia libri De sensu et sensato, cuius secundus tractatus est De memoria et reminiscencia*, 2:349. La traducción es propia.

[12] Fabro, *Percepción y pensamiento*, 219. La cursiva es del autor.

en colaboración con la imaginación y la memoria para que reciba la acción del intelecto agente¹³. En segundo lugar, la sustancia singular es percibida por la cogitativa («y de esa manera [la mente en cuanto que rige las facultades inferiores] alcanza los singulares mediante una razón particular, que es una cierta potencia de la parte sensitiva que compone y divide las intenciones individuales, la cual se llama con otro nombre cogitativa»¹⁴). En tercer lugar, por medio de la cogitativa, en un movimiento de reflexión, el entendimiento se informa del «an sit» y del «quid est» de la realidad singular conocida¹⁵. Por último, «sólo mediante la cogitativa el entendimiento dispone de las cosas en concreto y realiza el conocimiento prudencia»¹⁶: al suponer una disposición en el nivel del conocimiento sensible, la cogitativa colabora con el intelecto —cuyo objeto propio es lo universal— para «aterrizar» el juicio prudencial en lo concreto. Por esto la cogitativa es también conocida como «el sentido de la prudencia».

El «phantasmata» así conformado —como la síntesis producida por los sentidos internos formales e intencionales sobre los datos de los sentidos externos—, es recibido por el intelecto posible o paciente que es dispuesto, de esta forma, como conocimiento intelectual en potencia para recibir la luz del intelecto agente. Fruto de la acción del intelecto agente es la producción de la especie universal, el cumplimiento del proceso de la abstracción.

[13] Cf. Tomás de Aquino, *Summa Contra Gentes*, lib. 1-2 cum commentariis Ferrariensis, Opera omnia, iussu impensaue Leonis XIII. P.M. edita, XIII (Roma: Romae Typographia Polyglotta, 1918), 1.2, cap.60.

[14] Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, 1ª, vol. 1 (Pamplona: EUNSA, 2016), q.10, a.5, co., 580.

[15] Cf. Tomás de Aquino, *Sentencia libri De Anima*, vol. 1, 2 vols., Opera omnia, iussu impensaue Leonis XIII. P.M. edita, XLV (Roma - París: Commissio Leonina - J.Vrin, 1984), a.20, ad.1 secundae seriei.

[16] Fabro, *Percepción y pensamiento*, 221.

2.- EL INTELLECTO AGENTE COMO EMERGENCIA DEL ACTO DE SER DEL COGNOSCENTE, LOS HÁBITOS INTELLECTUALES Y LA GRADUALIDAD DEL CONOCIMIENTO

En la doctrina del intelecto agente es donde la teoría tomista del conocimiento se completa. Según Juan Fernando Sellés el intelecto agente ocupa el lugar prominente en el conocimiento del ser humano al mostrarse como el principio activo superior:

Tomás de Aquino sabe también que todo el conocer humano depende en última instancia de un principio humano activo superior: el *entendimiento agente*, el cual se sirve en su actuar de unos hábitos innatos a modo de instrumento: (a) la *sindéresis*, que no es potencia sino un principio motivo, a la que también se llama *hábito de los primeros principios prácticos*, y (b) el *entendimiento* o *hábito de los primeros principios teóricos*, que es superior al precedente, y del que nace todo el razonamiento teórico¹⁷.

El intelecto agente es ese principio activo originario, cuyo acto no se produce por el estímulo generado por el acto de ser de la realidad conocida, sino que resulta de la emergencia o de la participación del acto de ser del propio sujeto que conoce. El acto que activa la operación del entendimiento no puede proceder de la forma conocida, ya que al tratarse de la forma de un ser material, por su propia materialidad, no puede ser inteligible en acto. Por lo tanto, se precisa de una facultad que sea capaz de abstraer las especies inteligibles de sus condiciones materiales, de modo que la forma puede ser inteligible en acto. Esta facultad es el intelecto agente¹⁸. Cabe advertir que esta especie inteligible no es lo que se entiende en acto. La gnoseología tomista no es objetivista: no

[17] Introducción de Juan Fernando Sellés a: de Aquino, *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, 2016, 1:50-51. La cursiva es del autor.

[18] de Aquino, *Summa Theologiae Prima Pars (II/II)*, q.79, a.3, co.

emplea la mediación de un objeto mental para conocer la realidad, sino que se refiere a ella directamente. La especie inteligible es aquello por lo que el entendimiento conoce la realidad (de una manera análoga a como la especie sensible no es lo que sentimos, sino que es aquello por lo cual el sentido siente)¹⁹.

El Angélico emplea el símil de la luz para referirse a la acción del intelecto agente en el posible. De manera análoga a como la luz ilumina los objetos para poder conocerlos a partir de sus colores y su figura, del mismo modo la luz del intelecto agente ilumina la forma material conocida para hacerla inteligible. En este caso el intelecto posible sería similar al ojo que recibe, simultáneamente, la luz y lo visible, es decir, la luz del intelecto agente y el «phantasmata»²⁰. El límite de la analogía es claro: mientras que la luz ilumina, pero no ve, el intelecto agente ilumina viendo. Sin embargo, se da una analogía más profunda: la luz no procede de sí misma, no se ilumina a ella misma, no se «ve» iluminando. Tampoco puede la luz ser iluminada por otro. La luz procede de algo que es luminoso por sí mismo, que es fuente de luz. Para el Doctor Angélico el intelecto agente es fuente de luz por sí misma en cuanto que participa del propio acto de ser de la persona («esse hominis») y en cuanto que es una semejanza participada de la luz de la mente divina, en la que están contenidas todas las cosas como razones eternas. La diferencia entre el intelecto agente humano y la luz increada estriba en que aquél, para poder conocer las cosas, necesita de las formas inteligibles que proceden de los mismos objetos²¹.

De todo esto podemos concluir que el conocimiento humano completo es fruto de dos causas principales. Por un lado, los sentidos aportan la causa material por medio del «phantasmata». Sin embargo, el

[19] Cf. de Aquino, q.85, a.2, co.

[20] Cf. de Aquino, q.88, a.1, co.

[21] Cf. de Aquino, q.84, a.5, co.

intelecto posible —en su condición de facultad pasiva-receptiva— es incapaz de extraer de esa imagen (que se refiere a una cosa material e individual) un inteligible universal en acto. Por lo que se necesita de una causa de índole inmaterial y activa que sea capaz de generar el concepto universal²². Esta causa es el intelecto agente que, como afirma Sellés, opera también activando los primeros principios de la razón práctica y teórica (los hábitos innatos más fundamentales o estructurales de nuestro entendimiento). De forma que tanto los primeros principios de la razón teórica (como el principio de no contradicción) como la sindéresis no son resultado de un aprendizaje: son innatos y se surgen de manera original en cada espíritu humano, aunque sólo se activen en el momento en que se ponen acto las potencias intelectivas por el estímulo de la cosa material conocida.

Sobre el origen constitutivo de esta facultad, Tomás de Aquino afirma que el ser del intelecto agente es uno con el ser del hombre («esse hominis») y no es, por lo tanto, ni accidental ni formalmente parte de la esencia (como sí sería en cambio el intelecto posible). Esto se debe precisamente a su carácter de «acto» en sí, que no procede de una potencia, sino del «actus essendi» que emerge constituyendo la estructura ontológica del ser humano en sus distintos órdenes: en el de la esencia, en el de la sustancia, en el de los accidentes y facultades. El intelecto agente es uno con el ser humano según el ser que constituye la propia sustancia en acto («esse substantiale»)²³ y actúa en el nivel de la facultad operativa del entendimiento. Así, frente a todos los problemas hermenéuticos que había generado la tradición aristotélica del intelecto agente, la propuesta del Aquinate ofrece una solución que es capaz de integrar todos los dualismos presentados en la introducción. Podríamos

[22] Cf. de Aquino, q. 84, a. 6, co.

[23] Cf. Tomás de Aquino, *Summa Contra Gentes, lib. 3 cum commentariis Ferrariensis*, Opera omnia, iussu impensaque Leonis XIII. P.M. edita, XIV (Roma: Romae Typographia Polyglotta, 1926), c. 42, n. 7.

afirmar que la superación de la noción aristotélica del intelecto agente se produce porque el acto que emerge en él es el mismo acto de ser —el «esse hominis» que emerge constituyendo ontológicamente la sustancia individual y activando todas sus facultades—.

Todo esto nos sitúa en un nuevo modelo explicativo: el Doctor Angélico acepta la doctrina aristotélica del intelecto agente, pero desde la lógica primordial de la distinción real de esencia y acto de ser. Con esto se produce un cambio muy importante en el papel que tiene el intelecto agente (que se identifica con el mismo «esse hominis») en relación con el intelecto posible y con la inteligencia como facultad (potencia operativa). Esta facultad se conforma por medio de todos sus hábitos cognoscitivos que se despliegan en los actos de conocimiento. El intelecto paciente o posible se vuelve, entonces, intelecto habitual respecto a tales operaciones²⁴ y manifiesta que se iluminan no sólo los objetos de conocimiento —su naturaleza o esencia en acto— sino también sus propiedades, sus relaciones causales o de similitud lógica, gracias a la luz de los principios de la razón. De este modo, el intelecto posible informado por la especie iluminada por el intelecto agente opera la acción vital más elevada del ser humano: la intelección en acto, con la especie expresa²⁵.

Estos hábitos intelectuales —los innatos y los constituidos a partir de estos— son los que perfeccionan la facultad intelectual y son metafísicamente más importantes que sus operaciones, pero también se perfeccionan por ellos²⁶. Podemos concluir, por lo tanto, que las

[24] Cf. Tomás de Aquino, *Compendium theologiae, De articulis fidei, De 108 art., De 43 art., De 36 art., De 6 art., Ad ducissam Brabantiae, De emptione, Ad Bernardum abbatem, De regno, De secreto*, Opera omnia, iussu impensaue Leonis XIII. P.M. edita, XLII (Roma: Editori di San Tommaso, 1979), 108.

[25] Cf. Fabro, *Percepción y pensamiento*, 457.

[26] Cf. Tomás de Aquino, *Scriptum super primum librum Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, 1 (París: P. Mandonnet, P. Lethielleux, 1929), d.35, q.1, a.5, ad.4.

operaciones intelectivas perfeccionan los hábitos intelectivos a los que se refieren, de un modo análogo a como los hábitos perfeccionan el intelecto posible, pero que, al depender tanto las operaciones como los hábitos intelectivos de la iluminación del intelecto agente, —de modo que el intelecto posible no sólo recibe los «phantasmata», sino también recibe y es perfeccionado por los hábitos—, de esto se concluye que el intelecto agente es el que impulsa el crecimiento intelectual²⁷.

Cabe hacer un último apunte sobre la actividad del intelecto agente: la luz con la que el intelecto agente ilumina el conocimiento del intelecto posible no supone la aparición de nuevos esquemas o de nuevos contenidos, sino una revaloración del «phantasmata». De hecho, los contenidos formales inteligibles son los mismos «sensibles per accidens» de la cosa conocida (la sustancia y las «intentiones praedicamentales»). Lo que aporta el intelecto es una aprehensión que concede un nivel superior de valor: la universalidad. La emergencia de lo inteligible consiste en una aprehensión absoluta del valor de lo conocido, que eleva el contenido aprehendido a la esfera de la universalidad metafísica:

(...) mientras la cogitativa los aprehende (los sensibles «per accidens») en el ámbito de los intereses concretos de la vida vivida individualmente, el entendimiento los aprehende en el ámbito de la esencia y del ser, es decir de lo universal y de lo trascendental como valores absolutos²⁸.

Para Tomás de Aquino los seres humanos tenemos una conciencia clara de que se produce esta emergencia en nuestra interioridad. Y esta conciencia clara la obtenemos en la observación de la ardua tarea de la reflexión sobre el yo y sobre las emergencias de la conciencia en el

[27] Cf. Juan Fernando Sellés, *Los hábitos intelectuales según Tomás De Aquino* (Pamplona: EUNSA, 2008), 119.

[28] Fabro, *Percepción y pensamiento*, 459.

alma, en el estudio de los distintos procesos de abstracción, en la puesta en marcha del juicio prudencial con la interactuación del hábito de la *sindéresis* y de la estimación de la *cogitativa*... en todos los valores del entendimiento en los que el ser humano se descubre como distinto e intelectualmente superior al resto de los animales. Para Cornelio Fabro esta conciencia:

(...) nos coloca en la legítima satisfacción de gozar, aunque imperfectamente, de los valores supramundanos; nos da finalmente la posibilidad de argumentar con segura dialéctica la existencia de realidades trascendentes y divinas hacia las cuales se puede encaminar nuestra vida espiritual²⁹.

Sin embargo, todos estos frutos que menciona Fabro son resultado de un largo proceso. En la experiencia humana descubrimos una tensión fundamental entre dos principios gnoseológicos fundamentales: el carácter trascendental del conocimiento —la radical apertura intencional que hace al ser humano capaz de conocer todo ente— y la fragilidad del conocimiento humano —la conciencia de que nunca llegaremos a conocer plenamente un ente—. Contemplamos aquí una manifestación más del misterio de la constitución antropológica que es, a la vez, cuerpo y espíritu. Una consecuencia de esto es que la forma como conocemos la realidad depende de los sentidos («nada hay en la mente que no haya sido conocido por los sentidos») y que nuestro conocimiento —incluso el más abstracto y universal— siempre depende de un «phantasma» o imagen interior. Al contrario que los ángeles, no podemos conocer directamente por intuición y de manera completa la forma de las cosas. Afirmar Tomás de Aquino que el conocimiento humano, como supone un movimiento de la potencia al acto (de lo cognoscible en potencia a lo conocido en acto), guarda un cierto parecido con la generación (en la que se pasa del no ser algo a ser algo). Como

[29] Fabro, 459.

sucede con las cosas generadas, el conocimiento humano es incapaz de adquirir de inmediato toda la perfección de lo conocido, así que debe proceder gradualmente: primero conoce la esencia, que es el objeto propio del intelecto. Después conoce todo aquello que acompaña el conocimiento de una esencia: las propiedades, los accidentes y las relaciones. Esto exige el ejercicio de añadir datos al conocimiento original de una realidad y discriminar todos aquellos que no le corresponden. Para eso nuestro entendimiento precisa de una actividad más allá de la pura concepción de las esencias universales: necesita ser capaz de formar juicios (que resultan de la unión o división de dos o más conceptos) y de razonar (extraer conclusiones a partir de unos juicios que se presentan como premisas). El conocimiento humano, por lo tanto, procede abstrayendo, componiendo, dividiendo y razonando³⁰.

Precisamente porque el entendimiento humano —al contrario que el divino y el angélico— precisa de todas estas operaciones para poder conocer se puede equivocar o caer en el error. En lo que se refiere al conocimiento sensible, los sentidos no nos engañan: cada uno se refiere a su objeto y capta aquello para lo que está ordenado. Lo mismo sucede con el entendimiento de la esencia de las cosas conocidas. El entendimiento está ordenado a ello y no puede equivocarse. La simple formulación de la esencia «mesa» respecto a la mesa conocida no supone error alguno. El error se da, por lo tanto, en el juzgar y en el razonar, al establecer una relación no conveniente entre dos conceptos o entre dos premisas³¹. Como cuando afirmamos que esa persona a la que veo de lejos es Sócrates y erramos. O como cuando concluimos que un equipo de fútbol es mejor porque tiene los mejores jugadores. Para el Aquinate parte del motivo del error del alma humana es un oscurecimiento del

[30] Cf. de Aquino, *Summa Theologiae Prima Pars (II/II)*, q.85, a.5, co.

[31] de Aquino, q.85, a.6. También en de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1-7, q.1, a.12.

espíritu³², pero con mucha más claridad y rotundidad es el desorden en el apetito:

Este error presupone el desorden de la parte apetitiva, pues al adherirse el apetito sensible a lo que le deleita sin que el apetito superior oponga resistencia, la razón es impedida para moverse a lo que tiene habitualmente en la elección. Y así resulta que este error no precede absolutamente al pecado, sino que lo sigue³³.

Es decir, es la voluntad la que interfiere con el funcionamiento de la inteligencia para «forzarla» a afirmar como bueno lo que no es conveniente y como verdadero lo falso, o viceversa, cuando por su propia dinámica la inteligencia está dispuesta al conocimiento de lo verdadero. En última instancia el error es consecuencia de la naturaleza humana herida por el pecado.

3.- EL CONOCIMIENTO DE LAS REALIDADES SUPERIORES, EL HÁBITO ORIGINARIO DEL CONOCIMIENTO DE SÍ Y LA SABIDURÍA.

No podemos concluir este breve estudio sin referirnos a las formas de conocimiento de índole más espiritual: a cómo el alma conoce lo que está por encima de ella y a cómo el alma se conoce a sí misma. El primero de estos dos temas es de gran interés, además, porque apunta a la necesidad de la sabiduría. En efecto, la demostración del error de Avicena —y de todos aquellos quienes han situado la fuente de la intelección humana fuera del mismo ser humano, como una sustancia

[32] Cf. Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 8-12, Opera omnia, iussu impensa Leonis XIII. P.M. edita, XXII, fasc.3 (Roma: Ad Sanctae Sabinæ, 1970), q.8, a.3, ad.3.

[33] Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, 1ª, vol. 2 (Pamplona: EUNSA, 2016), 967.

separada— nos conduce a la conclusión de que el ser humano en las condiciones de la vida terrena no puede conocer las sustancias separadas (o espíritus puros) en sí mismos. Ya apuntaba el mismo Aristóteles en esta dirección en el libro X de la *Ética* a Nicómaco cuando, al hablar de la felicidad del ser humano como la contemplación de lo divino (objeto supremo inteligible), atribuye esta contemplación a la operación de la virtud más perfecta: la sabiduría. Como comenta el mismo Tomás de Aquino, el Estagirita ya se había comprometido en su proyecto ético a vincular la felicidad con la vida virtuosa y al mismo tiempo había sembrado la pista del desenlace de la obra en el libro IV al colocar a la sabiduría en la cúspide de las virtudes intelectuales³⁴.

En ese caso, ¿cómo podemos conocer las sustancias inmateriales? ¿Y a Dios que ni es material ni es sustancia (pues su ser coincide con su esencia)? ¿Qué tiene que ver el autoconocimiento del alma en todo esto? Y la sabiduría como virtud de la contemplación de los bienes superiores, ¿qué aporta en este sentido?

Tomás de Aquino afirma —de acuerdo con la tradición y la doctrina de Dionisio Areopagita— que podemos conocer lo espiritual a partir de lo material, pero sólo si atendemos a la radical desproporción. Por eso tiene sentido representar en imágenes a los ángeles, pero sólo si partimos de la premisa de que su forma de ser es completamente distinta a lo que nosotros somos capaces de imaginar. Por lo tanto, la verdad de lo que imaginamos, representamos y conocemos de tal manera, sólo cabe dentro de una relación analógica en la que la semejanza es mayor que la semejanza³⁵. En esta misma línea confirma el Aquinate que toda la ciencia que se dedica al estudio de las cosas que están por encima de la materia se debe conducir por la vía de negación: no tratando de conocer las esencias de las cosas, sino negando en nuestra experiencia

[34] Cf. de Aquino, *Summa Theologiae Prima Pars (II/II)*, q.88, a.1, co.

[35] Cf. de Aquino, q.88, a.2, ad.1.

de lo material todo aquello que no conviene a lo espiritual³⁶. Por último, es preciso hacer una distinción entre el conocimiento de aquello que, al menos, pertenece al género supremo de la sustancia —como toda realidad creada—, es decir, las jerarquías celestes, y Dios, que no puede pertenecer a género alguno en su condición de *Ipsum Esse per se Subsistens*. Por eso, afirma el Doctor Común, de los Ángeles algo podemos conocer de manera positiva o afirmativa por medio de las imágenes y de las cosas materiales, aunque siempre de manera genérica³⁷. En cambio, a la predicación de Dios, de su esencia, sus propiedades y sus actos sólo podemos acceder por la Revelación³⁸ y por la vía de la negación³⁹, como ya mostró con precisión el mismo Aquinate en las primeras cuestiones de la *Summa* en las que se refería a la teología como la más alta de las ciencias y como la más elevada sabiduría, y a la posibilidad de demostrar la existencia de Dios —evidente por sí mismo, pero no para nosotros— a partir de los efectos de su creación en el mundo.

De todo esto podemos concluir que el espíritu humano no está capacitado para conocer adecuadamente las realidades puramente espirituales en la vida terrena. Sí que puede conocer afirmativamente algo sobre los seres espirituales creados por medio de imágenes a partir del conocimiento sensible —aunque nunca podrá aprehender su esencia—. Pero a Dios, ser espiritual increado, no puede conocerlo más que por la Revelación y por la vía negativa.

Contra esto se podría argumentar que, en cambio, sí que podemos conocer el espíritu humano, nuestra interioridad, que es de índole espiritual y pertenece al género de las sustancias inmateriales. Además,

[36] Cf. de Aquino, q.88, a.2, ad.2.

[37] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae Prima Pars (I/II)*, vol. 1, 2 vols., Opera omnia, iussu impensaque Leonis XIII. P.M. edita, IV (Roma: Romae Typographia Polyglotta, 1888), q.3, a.5.

[38] Cf. de Aquino, q.1, a.1.

[39] Cf. de Aquino, *Summa Theologiae Prima Pars (II/II)*, q.88, a.2, ad.4.

lo conocemos a partir de nuestra experiencia del conocer y del querer lo material. Sin embargo, esto no salva la desproporción a la que nos referíamos antes porque realmente tenemos acceso a la esencia del alma humana a partir de la propia experiencia personal del entendimiento, que es un acto espiritual: no descubrimos nuestra esencia en imágenes o en objetos conocidos fuera de nosotros. Por lo tanto, sigue sin darse la adecuación entre el mundo material y el espiritual⁴⁰.

Pero aquí se nos descubre una revelación de grandísimo interés: no sólo somos capaces de conocer nuestro espíritu, sino que, en cierto modo la esencia del ser humano es la que mejor conocemos entre todas las cosas. Y de nuevo emerge aquí ese problema gnoseológico nuclear de los dualismos que muestran la peculiar posición del ser humano en el mundo. En efecto, En parte como fruto de este problema gnoseológico esencial que denota el carácter dual de la naturaleza humana —«*anima intellectualis dicitur esse quasi quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum*»⁴¹— sucede con nuestro conocimiento una extraña paradoja (en la que se pone en evidencia que el realismo gnoseológico tomista supone el núcleo de la doctrina agustiniana). Mientras que nuestra mente está hecha en primer lugar para conocer las esencias de las cosas materiales por medio del conocimiento sensible («*nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*»), sin embargo, constatamos que este conocimiento sensible no nos permite captar de manera clara más que un puñado de propiedades fenoménicas que difícilmente nos permite elaborar una definición esencial de los seres que conocemos. Afirmaba Cornelio Fabro que el conocimiento de las cosas es adecuado cuando el intelecto encuentra, en el conjunto de sus propiedades, ese aspecto o

[40] Cf. de Aquino, q.88, a.2, ad.3.

[41] de Aquino, *Summa Contra Gentes*, lib. 1-2 *cum commentariis Ferrariensis*, 1.2, c.68, n.6, 441.

contenido profundo del que se entiende que derivan todas las propiedades y manifestaciones reales del ser y al que están subordinadas. Un conocimiento tal nos está prácticamente negado en lo que se refiere al mundo de lo material concreto. En cambio, este es exactamente el conocimiento que podemos tener sobre nuestra alma: al estudiar la operación más propia y profunda, el entender, se nos revela por su medio la naturaleza del alma humana y sus propiedades⁴².

Pero esto significa que para poder conocerse el ser humano tiene que poner en acto la potencia del entendimiento. Sin actualizarse, el entendimiento posible sería incapaz de conocerse pues estaría en pura potencia. Por lo tanto, el entendimiento humano, explica el Doctor Angélico, no puede conocerse a sí mismo por esencia, sólo por su acto, por lo que precisa de un acto de abstracción de una especie inteligible a partir del conocimiento sensible para que, a la luz del intelecto agente, podamos reconocernos como una sustancia individual de naturaleza racional⁴³. Precisamente por la dependencia que todo este proceso tiene de la luz del intelecto agente podemos afirmar, en línea con San Agustín, que el juicio y la eficacia de este conocimiento que adquirimos y conservamos sobre el alma humana se debe a la acción de la verdad divina —que contiene las razones eternas de todas las cosas—, que ilumina nuestro entendimiento:

No es viendo con los ojos del cuerpo una muchedumbre de mentes como nos formamos, por analogía, un concepto general o concreto de la mente humana, sino contemplando la verdad indeficiente, según la cual definimos, en cuanto es posible, no lo que es la mente de cada nombre, sino lo que debe ser en las razones eternas⁴⁴.

[42] Cf. Fabro, *Percepción y pensamiento*, 457.

[43] Cf. de Aquino, *Summa Theologiae Prima Pars (II/II)*, q.87, a.1, co.

[44] San Agustín De Hipona, *Escritos apoloéticos: La Trinidad*, vol. 2, 2 vols., Obras Completas 5 (Madrid: BAC, 2006), I.IX, c.6, n.9.

Para este tipo de conocimiento, que no consiste sólo en la conciencia de poseer un espíritu, sino en el dilucidar en qué consiste la naturaleza de nuestra propia alma y de sus propiedades, se requiere de una investigación minuciosa y laboriosa⁴⁵. Este camino comienza por la reflexión, que es la puerta de acceso a la propia interioridad. En efecto, afirma el Aquinate que lo primero que el entendimiento conoce sobre sí es su propio entender. Lo que, a su vez, —como ya hemos visto— supone un acto previo de conocimiento de la realidad fuera de nosotros. Porque el objeto propio de nuestro entendimiento no es ni nuestra propia esencia ni el entendimiento en sí, sino los objetos materiales cognoscibles fuera de nosotros. Por lo tanto, primero debemos conocer la realidad material extrínseca para poder conocer el acto de conocimiento, y después, por medio del conocimiento del acto, podemos conocer la facultad y la esencia⁴⁶.

Esta flexión que nuestra mente puede hacer sobre su propio acto permite que seamos capaces de conocernos, de comprender la naturaleza de nuestra alma, de comprender la estructura de nuestro propio pensar, de revisar dónde puede haberse producido un error en el conocimiento —la causa de la confusión o del fallo en la estimación—, de hacer un examen de conciencia sobre nuestro obrar y nuestras intenciones, de discernir mejor nuestros fines, etc. De ahí que la autorreflexión o el hábito del conocimiento de sí esté próximo a la sabiduría: del adecuado conocimiento de uno mismo y de la propia naturaleza humana surge el conocimiento de aquello que la completa y la perfecciona, como afirma el Filósofo en el primer libro de la *Metafísica* y en el primero y décimo de la *Ética a Nicómaco*. Y si lo que perfecciona al ser humano es la virtud de la contemplación de Dios, que es el mayor objeto de conocimiento y de amor, único capaz de satisfacer en plenitud la sed infinita del corazón

[45] de Aquino, *Summa Theologiae Prima Pars* (II/II), q.87, a.1, co.

[46] Cf. de Aquino, q.87, a.3, co.

humano, de esto se sigue que la sabiduría es la superior de todas las virtudes y aquella que perfecciona mejor nuestra alma.

El Aquinate define la sabiduría como el hábito de conocer aquello que es máximamente cognoscible por naturaleza, considerando las causas supremas de todas las cosas. Y por eso a esta virtud le compete también el juicio y el orden superior de todas las cosas, ya que sólo se puede juzgar adecuadamente a la luz de la resolución de las causas primeras y más elevadas. Es por eso por lo que la sabiduría es el hábito intelectual y la virtud humana que perfecciona el entendimiento, y es sólo una (al contrario de los hábitos de las ciencias, que se deben adaptar cada uno a los distintos objetos cognoscibles)⁴⁷. La sabiduría, por su carácter de referirse a la resolución de las causas últimas de las cosas, es la que puede juzgar las conclusiones de las ciencias, sus métodos, sus naturalezas y sus principios⁴⁸.

Sin embargo, la riqueza de la sabiduría —la que se contiene en estas definiciones y en todo lo que de ellas se puede deducir— tiene en el pensamiento del Aquinate un valor multifacético: filosófico, espiritual, teológico, vital, ético. No se trata de una virtud puramente especulativa, sino que se despliega en la práctica⁴⁹. Indagando sobre su naturaleza como don del Espíritu Santo, Tomás de Aquino llega a la conclusión de que, si bien su esencia radica en el entendimiento, su causa está en la voluntad⁵⁰ y por eso cabe incluirla como un efecto de la caridad (porque la capacidad para juzgar rectamente las cosas divinas supone una cierta unión o connaturalidad con Dios)⁵¹. Tomás de Aquino entendió

[47] Cf. de Aquino, *Summa Theologiae Prima Secundae (I/II)*, q.57, a.2, co.

[48] Cf. de Aquino, q.57, a.2, ad.2.

[49] Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae Secunda Secundae (I/III)*, vol. 1, 3 vols., Opera omnia, iussu impensaue Leonis XIII. P.M. edita, VIII (Roma: Romae Typographia Polyglotta, 1895), q.45, a.3.

[50] Cf. de Aquino, q.45, a.2, co.

[51] Cf. de Aquino, q.45, a.4, co.

su vida como una dedicación al «studium sapientiae», que es «la más perfecta de las búsquedas humanas, la más noble, la más útil y la más llena de alegría»⁵². Es difícil comprender la riqueza de la sabiduría sin comprender la naturaleza del sabio, es decir, la de la persona que se dedica al «officium sapientis»:

La tarea del sabio combina un aspecto positivo y uno negativo: mostrar la verdad y refutar el error opuesto. Para el Aquinate, el sabio es alguien interesado, primero y, ante todo, en la cuestión de la verdad, especialmente en la verdad metafísica concerniente a Dios o primer principio del universo. El nombre de sabio, dice Tomás, está «reservado para aquel cuya consideración se dirige al fin del universo, el cual es también el origen del universo»⁵³. El fin o causa final de todas las cosas da a conocer la última razón de por qué las cosas son como son⁵⁴.

Sin embargo, el sabio no es una persona que haya completado el camino de la sabiduría. No existe la pretensión de un conocimiento sintético absoluto o de la verdad como algo que se pueda «poseer» o «dominar» perfectamente en esta vida. Al contrario, el sabio es el hombre que dirige sus pasos en pos del ideal de la sabiduría tal y como viene presentado en el libro de los Proverbios: «Mi boca reflexionará sobre la verdad y mis labios odiarán la impiedad» (Prov. 8, 7). Plenamente Sabio para Tomás de Aquino es aquel que realmente conoce todas las cosas, que no puede ser otro que Aquél que las ha creado. Por eso, el verdadero ideal de la sabiduría —el fin de la vida humana: la vida verdaderamente sapiencial—, no es sino aquella que está ordenada al seguimiento e imitación del Verbo hecho carne.

[52] de Aquino, *Summa Contra Gentes*, lib. 1-2 cum commentariis Ferrariensis, 1.1, c.2.

[53] de Aquino, 1.1, c.1.

[54] Rudi A. te Velde, «Los diversos rostros de la sabiduría según Tomás de Aquino», en *La sabiduría en Tomás de Aquino. Inspiración y reflexión: perspectivas filosóficas y teológicas* (La sabiduría en Tomás de Aquino. Inspiración y reflexión: perspectivas filosóficas y teológicas, Universidad Sergio Arboleda, 2017), 21.

BIBLIOGRAFÍA

- Fabro, Cornelio. *Percepción y pensamiento*. Navarra: EUNSA, 1977.
- San Agustín de Hipona. *Escritos apologeticos: La Trinidad*. Vol. 2. 2 vols. Obras Completas 5. Madrid: BAC, 2006.
- Santo Tomás de Aquino. *Compendium theologiae*, De articulis fidei, De 108 art., De 43 art., De 36 art., De 6 art., Ad ducissam Brabantiae, De emptione, Ad Bernardum abbatem, De regno, De secreto. Opera omnia, iussu impensaue Leonis XIII. P.M. edita, XLII. Roma: Editori di San Tommaso, 1979.
- . Cuestiones disputadas sobre la verdad. 1a. Vol. 1. 2 vols. Pamplona: EUNSA, 2016.
- . Cuestiones disputadas sobre la verdad. 1a. Vol. 2. 2 vols. Pamplona: EUNSA, 2016.
- . Quaestiones disputatae de veritate, q. 1-7. Opera omnia, iussu impensaue Leonis XIII. P.M. edita, XXII, fasc.2. Roma: Ad Sanctae Sabinae, 1970.
- . Quaestiones disputatae de veritate, q. 8-12. Opera omnia, iussu impensaue Leonis XIII. P.M. edita, XXII, fasc.3. Roma: Ad Sanctae Sabinae, 1970.
- . Scriptum super primum librum Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis. 1. París: P. Mandonnet, P. Lethieulleux, 1929.
- . Sentencia libri De Anima. Vol. 1. 2 vols. Opera omnia, iussu impensaue Leonis XIII. P.M. edita, XLV. Roma - París: Commissio Leonina - J.Vrin, 1984.
- . Sentencia libri De sensu et sensato, cuius secundus tractatus est De memoria et reminiscencia. Vol. 2. 2 vols. Opera omnia, iussu impensaue Leonis XIII. P.M. edita, XLV. Roma - París: Commissio Leonina - J.Vrin, 1985.

- . *Summa Contra Gentes*, lib. 1-2 cum commentariis Ferrariensis. Opera omnia, iussu impensaque Leonis XIII. P.M. edita, XIII. Roma: Romae Typographia Polyglotta, 1918.
- . *Summa Contra Gentes*, lib. 3 cum commentariis Ferrariensis. Opera omnia, iussu impensaque Leonis XIII. P.M. edita, XIV. Roma: Romae Typographia Polyglotta, 1926.
- . *Summa Theologiae Prima Pars (I/II)*. Vol. 1. 2 vols. Opera omnia, iussu impensaque Leonis XIII. P.M. edita, IV. Roma: Romae Typographia Polyglotta, 1888.
- . *Summa Theologiae Prima Pars (II/II)*. Vol. 2. 2 vols. Opera omnia, iussu impensaque Leonis XIII. P.M. edita, V. Roma: Romae Typographia Polyglotta, 1889.
- . *Summa Theologiae Prima Secundae (I/II)*. Vol. 1. 2 vols. Opera omnia, iussu impensaque Leonis XIII. P.M. edita, VI. Roma: Romae Typographia Polyglotta, 1891.
- . *Summa Theologiae Secunda Secundae (I/III)*. Vol. 1. 3 vols. Opera omnia, iussu impensaque Leonis XIII. P.M. edita, VIII. Roma: Romae Typographia Polyglotta, 1895.
- Sellés, Juan Fernando. *Los hábitos intelectuales según Tomás De Aquino*. Pamplona: EUNSA, 2008.
- Suárez O.P., Armando. «Los sentidos internos en los textos y en la sistemática tomista». *Salmanticensis. Revista de Investigación Teológica*, n.o 6 (1959): 9-75.
- Velde, Rudi A. te. «Los diversos rostros de la sabiduría según Tomás de Aquino». En *La sabiduría en Tomás de Aquino. Inspiración y reflexión: perspectivas filosóficas y teológicas*, 17-31. *Universidad Sergio Arboleda*, 2017.

LA CREACIÓN COMO «EXITUS» Y «REDITUS» EN LA FILOSOFÍA DE SANTO TOMÁS

Rosario Neuman Lorenzini
Universidad Eclesiástica San Dámaso

RESUMEN

En el presente trabajo queremos presentar, de modo conciso, aquellos elementos que, a nuestro modo de ver, están implicados en el concepto de creación otorgado por la revelación cristiana y que son asumidos por la metafísica de santo Tomás. Estos elementos son: la dependencia radical de la criatura respecto al creador, la difusividad del bien como fundamento de la creación y la

liberalidad de Dios al crear. A partir de estos elementos juzgamos se puede dar razón de la diferencia radical que existe entre Dios y los entes, la inmanencia de Dios en la creación y la ordenación última del ente personal a Dios, como a su bien. Para la elaboración de esta síntesis se propone comprender la creación en términos de *exitus* y *reditus* de la criatura respecto de Dios.

Reflexionar sobre la creación de la mano de santo Tomás nos lleva a considerar el lugar que ocupamos en el universo y, sobre todo, nuestra ordenación radical al Primer Principio. Dios es trascendente e inmanente a la criatura, y la creación no conlleva una relación en términos de espacio y tiempo, sino de fundamento y fundamentado. Ser creado supone entender la propia existencia como don, y reflexionar sobre la creación puede otorgar una hermenéutica definitiva para comprender la propia existencia.

Una filosofía abierta a la revelación, como lo es la filosofía de santo Tomás, es una filosofía que considera la realidad toda a partir de este

«hecho». Como es sabido, la creación no es un dato al que el entendimiento pueda llegar por sí sólo, por lo que en el mundo antiguo la cuestión no fue planteada. Es conocida la descripción que da Platón en el *Timeo* de cómo el Demiurgo crea este mundo cambiante a partir de dos presupuestos, la materia informe y eterna, y los arquetipos del mundo de las ideas. En este contexto, crear no es sino configurar; con todo, no se puede dejar pasar alguna genial afirmación de este conocido relato: se nos dice que «el mundo es la más bella de las cosas engendradas, y su artífice la mejor de las causas»¹, de ahí que «quiso que todo llegara a ser lo más semejante posible a él»². Si Dios crea es porque quiere comunicar su bondad; ésta es precisamente una de las perspectivas en las que ahonda santo Tomás y que queremos desarrollar en este escrito.

Desde la Revelación, la creación es entendida como un acto libre de Dios, ser perfectísimo, por el cual los entes son traídos a la existencia *ex nihilo*. No fue inmediata la comprensión de lo que suponía tal concepto en los primeros siglos del cristianismo³, pues parecía que el mismo concepto de *ex nihilo* repudiaba al entendimiento⁴. La dificultad para asimilar este concepto no vino impuesta sólo por no poder contar con la imaginación⁵, sino, sobre todo, porque suponía haber alcanzado el concepto de ente en cuanto ente y pensar la creación desde ahí: un

[1] Platón, *Timeo*, 29a. Edición bilingüe Zamora Cavó, José María y Brisson Luz. (Abada, 2010).

[2] Platón, *Timeo*, 29e

[3] Así lo ponía de manifiesto Tertuliano, quien relata que en el s. III todavía hay cristianos que creen en una materia preexistente. Cfr Cruz Cruz, Juan. *Creación, signo y verdad. Metafísica de la relación en Tomás de Aquino*, (Eunsa, 2006), 133.

[4] En este sentido, es sugerente la interpretación de Leonardo Polo, para quien «la distinción entre Dios y la criatura es superior a la oposición ser-nada, que, como digo, no es propiamente pensable». Polo, Leonardo, *Epistemología, creación y divinidad en Obras completas. XXVII*. (Eunsa, 2015), 90.

[5] «Tempus etiam non est idem, si loquamur de creatione universi; nam ante mundum tempus non erat. Invenitur tamen aliquod commune subiectum esse secundum imaginationem tantum, prout scilicet imaginamur unum tempus com-

comienzo en la misma entidad. Así lo explicita el mismo santo Tomás cuando afirma que los antiguos filósofos accedieron a la verdad de modo paulatino.

Así, pues, ambos —Platón y Aristóteles— consideraron el ente bajo un aspecto particular, bien en cuanto es «este» ente o en cuanto es «tal» ente. De este modo asignaron a las cosas causas agentes particulares. Otros progresaron más hasta considerar el ente en cuanto ente; y consideraron la causa de las cosas no en cuanto que son éstas o aquéllas, sino en cuanto que son entes. Así pues, lo que es causa de las cosas en cuanto que son entes, es necesario que sea causa de las cosas, no sólo en cuanto que son tales cosas por las formas accidentales ni tampoco en cuanto que son estas cosas por las formas sustanciales, sino también en cuanto todo aquello que pertenece a su ser en el modo que sea⁶.

Dios, al crear, «produce al ente subsistente en su totalidad, sin presupuesto alguno»⁷.

En la comunicación del ser divino no hay sujeto que pre-exista al acto de comunicación. Crear supone constituir el sujeto y el don a la vez. Dios no puede sino comunicar aquello que es esencialmente, *esse*, y al comunicarlo constituye al ente en cuanto ente, y toda la perfección que sigue a su actualidad. Ninguna actividad humana cumple con esta prerrogativa, de modo que no podemos dar de la experiencia modelo alguno que sirva para ilustrar tal novedad.

La dificultad para entender filosóficamente la creación radica en parte en que la misma nada no es susceptible de ser pensada. La criatura no viene a llenar un «lugar» entre Dios y la nada; tampoco nombra

mune dum mundus non erat, et postquam mundus in esse productus est». Tomás de Aquino, *De potentia*, q. 3, a. 2.

[6] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 44, a. 2.

[7] Tomás de Aquino, *Scriptum super Sententiis*, II, d. 1, q. 1, a. 2.

la nada una anterioridad de orden temporal, «cuando se dice que algo es hecho a partir de la nada, precisa santo Tomás, la preposición a partir de no indica causa material, sino tan sólo orden»⁸. Aunque en tiempo de San Agustín ya era conocida la expresión «ex nihilo»⁹, la metafísica del ser de santo Tomás permite profundizar filosóficamente en esta novedad en el ser¹⁰. El Aquinate adopta la expresión del Pseudo Dionisio, «et sic creatio nihil aliud est nisi productio rei cum novitate essendi» para dar razón de la creación.

Ahora bien, hay que precisar que la creación, en cuanto nombrar la dependencia total de la criatura respecto a Dios, puede tener lugar referida a la producción total de una substancia o en la generación de un ente corpóreo, esto es, «no es necesario que una cosa, cuando es, sea creada, aunque siempre se refiere a Dios. (...) el nombre de creación puede tomarse sin novedad o con ella»¹¹. Como sentencia Prieto, «ser creado no significa otra cosa que existir en relación de dependencia a la causa universal»¹². Aun cuando en la generación corpórea no hay creación a partir de la nada, el ente generado guarda aquella dependencia radical respecto de Dios, pues el ser del que participa, aunque haya sido comunicado por mediación de una causa segunda, lo refiere intrínsecamente a la fuente de todo ser.

Dios es el *Ipsum esse subsistens* que no se individualiza por una diferencia específica, sino por su misma bondad. Ser criatura significa, de modo más radical que tener un comienzo en la existencia, tener el ser recibido. Santo Tomás reconoce la verdad existente en la filosofía platónica de afirmar la primacía de la unidad por sobre la pluralidad. Si hay

[8] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 45, a. 1, ad. 3

[9] Cfr. Cruz Cruz, *Creación, signo y verdad*, 133-134.

[10] Cfr. Cruz Cruz, *Creación, signo y verdad*, 134.

[11] Tomás de Aquino, *De potentia* q. 3, a. 3, ad. 6. Citado por Prieto Lucas P. *La conservación del universo según Tomás de Aquino*. (Ediciones *Cor Iesu*, 2023), 150

[12] Prieto, *La conservación del universo*, 155.

pluralidad ha de haber composición. Dios no puede sino ser uno. Todo ente que no es Dios ha de tener el ser como recibido según un más y un menos, de modo que el mismo hecho de la creación funda una escala de perfección en la entidad. Más aún, esta diversidad de perfecciones ha sido necesaria, pues manifiesta más perfectamente la bondad y perfección de Dios. Aquello que funda esta graduación de perfecciones no puede ser distinto de aquello que constituye la entidad¹³.

Es necesario afirmar que todo lo que existe de algún modo existe por Dios. Porque si se encuentra algo por participación en un ser, necesariamente ha de ser causado en él por aquél a quien esto le corresponde esencialmente, como se encandece el hierro por el fuego¹⁴.

Considerada la creación desde Dios, se ha de afirmar, siguiendo a santo Tomás, que su acción «ad extra» es formalmente inmanente y virtualmente transeúnte. La misma vida divina es operatividad inmanente subsistente. Si la creación se distingue de la substancia de Dios lo es en razón de que es virtualmente transeúnte, pero, tal como afirma Lucas Prieto, si la consideramos en cuanto que es formalmente inmanente, «la acción divina es Dios mismo»¹⁵. Ahora bien, es acción virtualmente transeúnte, puesto que «se refiere a lo que se atribuye no en virtud de la intrínseca condición del sujeto, sino del efecto que su potencia o virtud haya llegado a producir»¹⁶, esto es, se denomina virtualmente transeúnte porque «el término producido se distingue realmente de la causa»¹⁷, no porque en Dios haya una operación que

[13] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 44, a. 1.

[14] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 44, a. 1.

[15] Prieto, *La conservación del universo*, 129.

[16] Artola, José María. *Participación y creación: la participación de la naturaleza divina en las criaturas según la filosofía de santo Tomás de Aquino*. (Institución Aquinas, 1963), 81.

[17] Prieto, *La conservación del universo*, 137

«salga» fuera de Él y recaiga en un sujeto distinto de Él. La creación nombra la relación de la criatura respecto de Dios¹⁸ y no al revés¹⁹. Mientras que la creación no conlleva una modificación en Dios, el término criatura «nominalmente, hace referencia al creador»²⁰. En el ente creado no se da nada «que no se refiera a Dios como a su causa primera»²¹. Al decir que Dios es creador, en cambio, sólo nombramos una relación de razón, pues nada distinto a Él mismo pone la creación.

1.- CREACIÓN Y DIFUSIÓN DEL BIEN DIVINO

El concepto de creación no sólo introduce la novedad de considerar un acto que es *ex nihilo*, sino que también exige superar cualquier ámbito de necesidad. La creación, tal como es presentada en el cristianismo, tiene como elemento constituyente la absoluta gratuidad. No era necesario que Dios creara, porque del concepto de Dios no se sigue el de creador, aunque sí del de creador el de Dios, ser perfectísimo. La filosofía del ser de santo Tomás permite situar la creación más allá del esquema necesitarista propio de toda gnosis, el cual, como bien sintetiza Juan Cruz Cruz, conlleva inmanencia, necesidad

[18] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 45, a. 3. «Unde relinquitur quod creatio in creatura non sit nisi relatio quaedam ad creatorem, ut ad principium sui esse».

[19] «Ad primum ergo dicendum quod creatio active significata significat actionem divinam, quae est eius essentia cum relatione ad creaturam. Sed relatio in Deo ad creaturam non est realis, sed secundum rationem tantum. Relatio vero creaturae ad Deum est relatio realis, ut supra dictum est, cum de divinis nominibus ageretur». Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 45, a. 3, ad. 1.

[20] Tomás de Aquino, *De potentia*,. 3, a. 3. «Creatura autem secundum nomen refertur ad creatorem. Dependet autem creatura a creatore, et non e converso. Unde oportet quod relatio qua creatura ad creatorem refertur, sit realis; sed in Deo est relatio secundum rationem tantum». Tomás de Aquino, *Scriptum super Sententiis*, II, d. 1, q. 1, a. 2, ad. 5,

[21] Prieto, *La conservación del universo*, 131

y degradación²². Dios crea porque quiere, sin que esto conlleve afirmar en Dios contingencia y arbitrariedad. El orden del ser desborda la lógica de la necesidad, puesto que el ser es lo formalísimo. Sólo en el ente corpóreo, debido a su materialidad, lo que se da al margen de lo necesario es lo contingente y anecdótico. En el orden de los seres personales, por encima de lo necesario emerge lo propiamente personal y libre.

Santo Tomás, desde su concepción del *esse* como perfección de toda perfección y actualidad de toda actualidad, desarrolla una metafísica de la creación fuertemente influenciada por la teología del pseudo Dionisio. Dios, el *Ipsum esse subsistens*, crea en un acto libérrimo, movido por el deseo de comunicar su perfección²³. No hay objeto alguno que pueda determinar la voluntad divina que no sea su misma bondad en cuanto se quiere difundir. Santo Tomás recoge la imagen presente en la obra de Dionisio, *Los nombres divinos*, de Dios como un sol que quiere comunicar su luz; Dios no puede sino querer comunicar su bondad que es su mismo ser.

Mas el principio común de todas estas procesiones es el bien —(...)— porque cualquier cosa que procede de Dios hacia las criaturas, [Este] lo comunica a su criatura por su bondad²⁴.

Aun cuando se eche mano del concepto de «procesión», este proceder, en lo que a la criatura refiere, no conlleva identidad de naturaleza ni necesidad. Aunque pueda resultar una cuestión meramente técnica, lo propio en la «procesión» de la criatura es el carácter no necesario, pues tal como afirma santo Tomás, el Espíritu Santo procede del

[22] Cfr. Cruz Cruz, *Creación, signo y verdad*, 135.

[23] Tomás de Aquino, *De potentia*, q. 3, 15-16; *Summa contra Gentiles*, II, 26-27; 39-46; I. d. 43, q. 2, a. 1; I, 19, 3-4)

[24] Tomás de Aquino, *Super De divinis nominibus*, IV, 1.

Padre y del Hijo libre y necesariamente²⁵. Los entes finitos, proceden libre y no necesariamente de Dios. Entender la creación como un acto libérrimo de Dios supone profundizar en la perfección del ser divino. Todo acto en cuanto que es perfecto es comunicativo. Dios no actúa para adquirir, sino «tan sólo intenta comunicar su perfección, que es su bondad»²⁶. Ahora bien, Dios no se diluye en la creación, pues el ser por Él comunicado no es su propio ser, sino un ser «creado», un ser medido o recibido por una esencia. Es metafísicamente imposible que el *Ipsum esse subsitens* se duplique, pues es de la razón de un ser tal, no poder sino ser uno. Ahora bien, por la misma perfección que es, Dios es capaz de comunicarse según medida. La estructura acto-potencial o *esse-esencia* del ente es el precio de su condición de criatura, de haber venido de la nada.

Santo Tomás se pregunta acerca de si Dios quiere algo distinto de su propia esencia, a lo cual responde afirmando que Dios quiere su propio bien y a los otros, «pero a sí mismo como fin, a los otros como orientados al fin en cuanto que les concede participar de la bondad divina»²⁷. No preexiste un bien distinto de la esencia divina que determine a Dios a crear. La bondad del mejor de los mundos posibles de Leibniz, que pre-existe al acto creador, no es compatible con la radicalidad de la creación cristiana: toda la bondad de la creación es puesta en el mismo acto de Dios. No hay otro fin al acto creador divino que la bondad divina, en cuanto quiere que seres personales, esto es, seres capaces de gozar de su Bien, tengan parte en su felicidad. De aquí que la creación no se pueda entender si se atiende únicamente al acto de comenzar a existir, pues un existir que no sea posesivo del

[25] *De potentia*, q. 10, a. 5

[26] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 44, a. 4. «Et ideo ipse solus est maxime liberalis, quia non agit propter suam utilitatem, sed solum propter suam bonitatem». Ibid. Ad. 1.

[27] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 18, a. 2

bien divino no conlleva plenitud. Lo que media entre el venir a la existencia y la posesión del fin es la libertad del ser personal. En este sentido, se puede afirmar que el objeto propio de la creación es el ser personal. La creación es un camino de ida y vuelta. En este sentido, santo Tomás asume el esquema neoplatónico del *exitus* y del *reditus*.

Santo Tomás insiste que la creación es un acto libre de Dios, puesto que ser criatura supone la distinción entre la propia esencia y el ser. El *esse* no es nota esencial de ningún ser finito; de aquí que de existir un ente distinto de Dios ha de tener el ser como recibido de aquel que es esencialmente ser²⁸. Ahora bien, no es igual la contingencia del ente personal a la del ente no personal. Estos últimos, aun cuando han comenzado a existir, siguen siendo contingentes; las personas, puesto que son sujeto directo del acto de ser, no pueden dejar de existir. Santo Tomás ejemplifica la relación existente entre una forma separada y su propio ser con la relación que se da entre la blancura y el hecho de blanquear²⁹. Desde esta perspectiva, aunque sea ir más allá de lo afirmado explícitamente por santo Tomás, nos atrevemos a proponer que la creación es un concepto analógico, como ente. Si la creación es una «relación a Dios y incluye novedad en el ser»³⁰ es más criatura la persona que el ente natural, pues sólo en la persona hay verdadera novedad. Lo verdaderamente creado es un ser que se posee en su acto, y

[28] «Ergo oportet quod omnis talis res, cuius esse est aliud quam natura sua habeat esse ab alio. Et quia omne, quod est per aliud, reducitur ad illud quod est per se sicut ad causam primam, oportet quod sit aliqua res, quae sit causa essendi omnibus rebus, eo quod ipsa est esse tantum. Alias iretur in infinitum in causis, cum omnis res, quae non est esse tantum, habeat causam sui esse, ut dictum est». Tomás de Aquino, *De ente et essentia*, 3.

[29] *Summa contra Gentiles*, II, 54. Fabro lo expresa en los siguientes términos: «El acto de *esse* se adhiere necesaria e indisolublemente (supposita creatione) al acto formal, y esta adherencia es necesariamente una propiedad esencial, como la redondez del círculo». Fabio, C. *Participación y causalidad según Tomás de Aquino*. (Eunsa, 2009), 318.

[30] Tomás de Aquino, *De potentia*, q. 3, a. 3., ad. 6.

cuyo obrar no es deducible de su naturaleza; un ser que debe conducirse a sí mismo leyendo en la realidad y llegar a conocerse en su ser más último, su ser como don.

La liberalidad del acto creador se debe considerar sobre todo en relación a los seres personales, pues sólo estos son queridos por sí mismos. Santo Tomás, siguiendo en esto a Aristóteles, afirma que el bien de los individuos de una especie es la misma especie. No hay nada en el individuo no personal que sea digno de ser estimado por sí mismo. No es así en el caso de cada persona, que, como sintetiza santo Tomás, es lo dignísimo en el orden del universo. Cada persona ha venido a la existencia por un acto de amor singular de Dios, acto que como hemos intentado poner de relieve, no está precedido por bondad alguna que anteceda al acto creador. Lo realmente sorprendente no es que Dios puede traer al ser de la nada a un ente, sino que ese ente sea «alguien», un sujeto con nombre propio y llamado al ser para que pueda gozar eternamente de Dios.

Dios es el fundamento transcendente a todo lo creado, pero a la vez íntimo a la criatura en cuanto ésta participa de su ser. La trascendencia nombra nuestro carácter de ser fundados. La intimidad de Dios, nuestra orientación a Él. Como sintetiza Artola, «la causalidad, cuyo resultado es la comunicación de una entidad que de la manera antes señalada es «algo» de la causa, tiene como consecuencia que dicha entidad se ordena intrínsecamente al «todo» del que ha surgido»³¹.

[31] Artola, *Participación y creación*, 96. Esta misma cuestión está subrayada por Juan de santo Tomás, el cual, entendiendo que la creación en cuanto relación es categorial, precisa que el mismo ser hecho y la existencia se llaman relativos no-puros o trascendentales. «Y por esto motivo, la criatura muestra un orden intrínseco a Dios, como todo efecto a su causa: porque al referirse a ésta bajo la razón de estricta «causa» y no bajo la razón de puro «término», se orienta no como una relación categorial, la cual es pura, sino como una relación no-pura o trascendental». Citado por Cruz Cruz, *Creación, signo y verdad*, 159. Joannes a Sancto Thoma, *De creatione rerum, en Cursus Theologicus*, disp.38, a. 2.

2.- TRASCENDENCIA E INMANENCIA DE DIOS

Que Dios sea trascendente respecto de nosotros conlleva que entre nosotros y Él no cabe diferencia alguna, pues la diferencia se constituye desde una determinación. Dios no es un ente más, el más alto en la escala de la perfección. Está más allá de toda entidad, constituyéndola. En este sentido, resulta sugerente la afirmación de Leonardo Polo según el cual «la criatura, más que distinguirse respecto de la nada, se distingue respecto del Creador por carecer de identidad y depender de él»³². Este carácter completamente trascendente de Dios, supone que el hombre es «medido» por Él, de modo que su libertad no es absoluta, como ya se ha indicado, sino que tiene a Dios como fin. La tentación del paraíso de querer ser como dioses suponía justamente la negación del carácter de criatura, pues pretendía convertir el propio querer en medida de la realidad, por esto el pecado original buscaba el ser conocedores, o fuentes del bien y del mal. La libertad de la persona creada se ordena a algo distinto que ella misma, a la posesión del fin. Sólo la libertad de Dios es plenamente incondicionada, absoluta posesión, por esto sólo ella puede ser creadora.

La misma razón por la cual Dios nos trasciende es por lo que no podemos alcanzar un concepto adecuado de lo que es Él; sin embargo, la creación toda habla de Él. Desde una consideración metafísica de la creación, la apertura cognoscitiva de la criatura se ordena a la posesión del bien divino. Ahora bien, por cuanto Dios es el mismo ser subsistente, trasciende nuestro horizonte cognoscitivo. El camino de acceso al conocimiento de Dios es desde lo creado al creador; tal camino sería intransitable si la realidad no pudiera ser apprehendida en su carácter de criatura, esto es, en su razón de ente. Se ha afirmado que las criaturas son en cuanto participan del ser divino, no como teniendo parte en el

[32] Polo, *Epistemología, creación y divinidad*, 91.

mismo ser de Dios, sino en cuanto el ser de cada criatura es efecto del ser divino. El ser por el cual ente es constituido es efecto del ser divino, de aquí que santo Tomás haya podido afirmar que Dios está presente en la criatura como el efecto lo está en la causa. Dios es íntimo a la criatura y la criatura está presente ante Dios.

Como quiera que Dios es por su esencia el mismo ser, es necesario que el ser creador sea su propio efecto, como quemar es el efecto propio del fuego. Este efecto lo causa Dios en las cosas no solo cuando empiezan a ser, sino durante todo el tiempo en que su ser es conservado, como la luz que el sol provoca en el aire se mantiene mientras el aire está iluminado. Así, pues, en cuanto el ente tiene ser y según sea su modo de ser, Dios está presente en él. Además, el ser es lo más íntimo de una cosa, lo que más la penetra, ya que es lo más formal de todo lo que hay en la realidad. Dios está en todas las cosas íntimamente³³.

La intimidad de Dios en la criatura no puede darse sino conforme a los grados de perfección, o de entidad. Mientras más perfecta sea la criatura, mayor presencia de Dios. Esta presencia de Dios en el ente es lo que da razón de su dinamismo. En efecto, puesto que todo ente obra en cuanto que está en acto, y está en acto por el ser divino, se ha de afirmar que Dios obra en todo el que obra. Así, Dios no sólo constituye al ente en su ser, sino que lo hace operativo, esto es, capaz de comunicar su propia perfección. Al obrar el ente no hace sino desplegar su actualidad para participar más perfectamente de la bondad divina, «la cual atrae todas las cosas hacia sí misma, pues el hecho mismo de que las cosas sean ordenadas a Dios, lo reciben de él».³⁴

Cada ente es «movido» por Dios hacia él conforme sea su naturaleza. Dios no mueve al ente de modo extrínseco, sino íntimamente, y

[33] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 8, a. 1.

[34] Tomás de Aquino, *Super De divinis nominibus* IV, lect III, 316

más íntimamente mientras más perfecta sea la entidad. Como sintetiza Emmanuel Perrier, la sabiduría divina hace «progresar» su obra con suavidad porque no fuerza en nada aquello que inclina a operar»³⁵. El ente personal, al ser atraído por Dios, no avanza sino a una más perfecta posición de su ser. Al tratar sobre cómo obra Dios en la criatura racional, santo Tomás precisa que la persona es movida por Dios por vía de entendimiento y voluntad. Es movida por vía de entendimiento, pues participa de su luz inteligible para conocer; y por voluntad, porque Dios inclina la voluntad del hombre hacia Él. Hemos comentado que el fin de la creación es que la persona creada pueda gozar del bien divino, bien que no se puede poseer sino es cognoscitivamente. Conociendo, el hombre se perfecciona, pues puede ir conduciendo su vida, movido por la gracia, a la posesión definitiva del Bien divino. «El último fin del hombre es entender de alguna manera a Dios»³⁶. Esta aprehensión de Dios, capaz de perfeccionar al hombre, no es un conocimiento de Dios como principio, sino como su propio bien. Aquí entra en juego la libertad. Una voluntad que se ha desordenado respecto a su propio fin no es capaz de un juicio en que Dios sea aprendido como causa final de todo el universo y de la propia existencia.

Santo Tomás es categórico a la hora de afirmar que la perfección última del hombre consiste en un acto del entendimiento y no de la voluntad. El gozo propio de la bienaventuranza eterna sigue a la posesión cognoscitiva de Dios, pero no es lo que constituye formalmente a ésta. Ahora bien, puesto que la Verdad que perfecciona el entendimiento divino es una persona, su contemplación no puede tener lugar si el sujeto de este acto no se encuentra rectamente ordenado a

[35] Perrier, Emmaniel, El atractivo divino: la doctrina de la operación y del gobierno de las criaturas en santo Tomás de Aquino. (Cor Iesu, 2022), 523-524.

[36] Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, III, 25.

su bien. El hombre no puede entrar en el banquete nupcial a su pesar. He aquí donde entra en juego la importancia radical de la libertad. Ser libre supone poseerse en el origen de los actos, disponer de sí. Es en virtud de esta posesión radical que la criatura puede andar su camino de retorno al creador. La libertad en el ser personal se ordena, por tanto, a la perfecta posesión de sí mismo en orden a la posesión del Bien divino.

La libertad es un poseerse que se ordena a una perfecta posesión. Como ha sido indicado, el hombre no es medida de la realidad, y, por lo mismo, su libertad no es absoluta. Se es verdaderamente libre cuando la persona va configurando su vida según la verdad que supone ser criatura y del don recibido. Es en este horizonte de relación entre el fundamento y lo fundado que cobra plena significación el drama del mal moral. Todo lo creado por Dios, como no puede ser otra manera es metafísicamente un bien. Como es sabido, la razón de bien y ente se fundan en la perfección del ser participado. Incluso la materia prima, como insiste santo Tomás, es un bien, aun cuando de suyo no sea sino sólo ordenación a la forma. La perfección absoluta de ninguna criatura viene dada con su carácter sustancial, sino que es alcanzada en el despliegue de su operatividad. Como reza el adagio latino, todo ente es para su operación, pues obrando el ente participa más perfectamente de la bondad divina, obrando se asemeja a su creador que es obrar subsistente. En el caso de los seres personales, por cuando su obrar es más perfecto, este obrar puede ser frustrado al desordenándose la recta ordenación de la voluntad. Sin duda la cuestión del mal es un gran misterio, pero sólo de una metafísica creacionista alcanza éste toda su radicalidad. El mal moral es la negación de la verdad del ser criatura.

BIBLIOGRAFÍA

- Aquino, Tomás de. *Opera Omnia* (2000ss.). En E. Alarcón (Coord.), *Corpus Thomisticum* <<http://www.corpus-thomisticum.org/iopera.html>>
- Artola, José María. *Participación y creación: la participación de la naturaleza divina en las criaturas según la filosofía de santo Tomás de Aquino*. (Institución Aquinas, 1963).
- Cruz Cruz, Juan. *Creación, signo y verdad. Metafísica de la relación en Tomás de Aquino*, (Eunsa, 2006).
- Fabro, Cornelio. *Participación y causalidad según Tomás de Aquino*. (Eunsa, 2009).
- Perrier, Emmanuel. *El atractivo divino: la doctrina de la operación y del gobierno de las criaturas en santo Tomás de Aquino*. (Ediciones Cor Iesu, 2022).
- Platón. *Timeo*. Edición bilingüe José María Zamora Calvo y Luc Brisson. (Abada, 2010).
- Polo, Leonardo. *Epistemología, creación y divinidad*, en *Obras completas. XXVII*. (Eunsa, 2015).
- Prieto, Lucas P. *La conservación del universo según Tomás de Aquino*. (Ediciones Cor Iesu, 2023).

«EL ÁRBOL CELESTE»: LA CONCEPCIÓN DEL HOMBRE DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

David Torrijos Castrillejo
Universidad Eclesiástica San Dámaso

RESUMEN

La visión del hombre de santo Tomás de Aquino resulta digna de ser propuesta en el siglo XXI como una alternativa a los reduccionismos antropológicos triunfantes en el discurso público actual. Para él, el ser humano no es un mero animal, pero tampoco es un puro espíritu que puede usar de su cuerpo como si de una entidad ajena a sí mismo se tratara. Esta visión del ser humano, metafísica y unitaria, no es extraña tampoco a una antropología que parte de una experiencia de «primera persona». La conciencia de sí mismo lleva al ser humano a adver-

tir que es corpóreo, pero también le permite remontarse hasta su condición espiritual. Además, ello implica que nuestra alma es inmortal y nuestra acción libre, amén de tener consecuencias sobre nuestra corporalidad, que es la de un animal espiritual. La índole espiritual del hombre lo hace intrínsecamente orientado hacia Dios: el ser humano es un «árbol puesto del revés» porque su vida no se funda sólo en sus facetas materiales, sino que, a fin de cuentas, debe vivir aspirando a arraigarse en Dios como meta de su transcurso biográfico.

En un texto inédito recientemente aparecido, el papa Benedicto XVI se refería a la «imagen cristiana del hombre» de santo Tomás de Aquino junto con otras muchas elaboradas en contexto cristiano¹. Efectivamente, la mirada al hombre proporcionada por el Aquinate se cuenta entre las más reputadas de toda la historia del pensamiento cristiano.

[1] Cf. Benedicto XVI, «L'immagine cristiana dell'uomo», en Livio Melina y José Granados (eds.), *La verità dell'amore: Tracce per un cammino*, Siena: Cantagalli, 2024, pp. 31-42.

En estos años en que estamos celebrando el triple centenario del Doctor Angélico (de su canonización, muerte y nacimiento), vamos a centrarnos en estas páginas en su singular acercamiento al ser humano, que constituye una de las concepciones antropológicas más equilibradas de la historia del pensamiento. Para ello, comenzaremos situando la aproximación al hombre del Aquinate en el contexto contemporáneo. Después, prestaremos atención a su personal manera de comprender al hombre como íntima unidad en la que se aprecian dos facetas aparentemente en contraste mutuo, su condición corpórea y su índole espiritual. Esto nos llevará a adentrarnos después en las peculiares características del alma humana y la actividad de la que es capaz.

1. LA ACTUALIDAD DE LA ANTROPOLOGÍA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

La mayor objeción que podría desanimarnos al estudiar a santo Tomás de Aquino es su aparente inactualidad. ¿Cómo un pensador del siglo XIII podría iluminar el conocimiento antropológico a estas alturas? Incluso lectores del Aquinate que se han acercado a él con benevolencia creen que adolecería de un general defecto, propio de la aproximación al hombre habitual en el mundo antiguo y en el Medioevo; según ellos, santo Tomás ignoraría un acercamiento fenomenológico al hombre en cuanto sujeto, el cual es «irreductible al cosmos y a la visión objetivista de la realidad»². Frente a esta cuestionable aproximación que, al parecer, usaría el santo doctor, empleando conceptos inadecuados para hablar de la persona humana, sería menester introducir nuevas nociones no meramente cosmológicas y ajenas a la subjetividad humana. Sin embargo, como ha puesto de relieve Pérez López, un filóso-

[2] Ángel Pérez López, *De la experiencia de la integración a la visión integral de la persona: Estudio histórico-analítico de la integración en Persona y acción de Karol Wojtyła*, Valencia: Edicep, 2012, p. 136.

sofo contemporáneo como Karol Wojtyła (después papa Juan Pablo II) ha percibido con agudeza cómo esas dimensiones más «metafísicas» del pensamiento de santo Tomás (que asume nociones como «sustancia», «naturaleza», «*suppositum*»...) no ahogaban su captación de la singular índole del sujeto humano en cuanto subjetividad capaz de consciencia y libertad. Después volveremos sobre esto.

A decir verdad, la antropología de santo Tomás de Aquino, que no pretende disociar el estudio del ser humano de su condición corpórea, es particularmente iluminadora en una época como la nuestra, en que nuevos movimientos intelectuales tratan de presentar al hombre como una pura mente instalada en un cuerpo del cual puede disponer a discreción, pues éste sería un mero instrumento extraño a ella, dispuesto para su uso. Este tipo de forma de ver al ser humano podría calificarse sencillamente como «dualismo» y hoy tendría evidentes representantes entre los defensores del así llamado «transhumanismo» y ciertos defensores de la «transexualidad»³. Por supuesto, en las antípodas de esta concepción debería situarse la de aquellos que reducen el ser humano a un animal y todas sus atribuciones al efecto de una evolución en que sólo leyes físicas y biológicas, ajenas a toda subjetividad, tienen algo que decir.

El punto de vista de santo Tomás es, sin embargo, un término medio, que consigue salvaguardar la unidad entre el cuerpo y el alma, la materialidad y la subjetividad, sin caer en la Escila del materialismo ni en la Caribdis del dualismo. El Aquinate entiende al ser humano como una criatura entre dos mundos, el espiritual, el propio de los ángeles, puros espíritus capaces de existir sin necesidad de ninguna relación con la materia, y el mundo corpóreo, donde se encuentra la variada multitud de las cosas físicas. El hombre está en la cúspide de los vivientes

[3] Cf. Javier Aranguren, *¿Qué es ser un ser humano?*, Madrid: Rialp, 2024, pp. 81-100.

corporales y en el ínfimo lugar de los seres espirituales, convirtiéndose en un «horizonte y límite entre lo corpóreo y lo incorpóreo»⁴.

La crítica a la metafísica tradicional por parte de los filósofos modernos que creen inapropiados los análisis ontológicos clásicos para estudiar el hombre puede ser soslayada fácilmente leyendo la obra del Aquinate con una visión de conjunto. Uno se quedaría con una imagen un tanto limitada de la visión del hombre sostenida por él si se fijase tan sólo en el análisis de las facetas antropológicas en cuanto tales, olvidándose de que el hombre no es estudiado sólo bajo este punto de vista sino también en acción. Una de las mayores contribuciones de santo Tomás a la historia del pensamiento es la elaboración de una doctrina moral completa, de carácter teológico, sí, pero que también puede ser contemplada como una ética renovada. En el tratamiento de la moral, especialmente en la *Secunda pars* de la *Summa theologiae* encontramos una reflexión donde muchos aspectos antropológicos caros para la sensibilidad actual son examinados con gran detalle. Entre ellos, destaca un sugestivo estudio sobre la afectividad, de gran relevancia para el desarrollo de una psicología actualizada, pero también inspirada en las reflexiones del Aquinate⁵.

[4] Thomas Aquinatis, *Summa contra gentiles*, II, cap. 68. En *Super Sententiis*, III, prol. dice también que es «el horizonte y el límite entre la naturaleza espiritual y corporal». Cuando no diga lo contrario, las traducciones de textos antiguos o modernos son mías. Estas palabras del Aquinate evocan las reflexiones de Nemesio de Émesa, conocidas por él a través de la traducción latina de Burgundio de Pisa, que atribuye este libro a Gregorio de Nisa: «[...] el hombre se encuentra en el límite entre la esencia inteligible y la esencia sensible. Por el cuerpo y sus facultades, el hombre está a la par de los animales irracionales y de los inanimados, y, por su racionalidad, junto a las esencias incorpóreas». Nemesio de Émesa, *La naturaleza del hombre*, Madrid: Ciudad Nueva, 2022, p. 83 (cap. 1).

[5] Cf. Martín F. Echavarría, *La praxis de la Psicología y sus niveles epistemológicos según santo Tomás de Aquino*, La Plata: UCALP, 2009. Los estudios sobre la afectividad humana según el Aquinate, se han multiplicado últimamente; me limito a señalar algunos ejemplos de estudios generales: cf. Robert Miner, *Thomas Aquinas on the Passions: A Study of Summa Theologiae, 1a2ae 22–48*, Cambridge: Cambridge

La vinculación del ser humano con la acción proporciona a su pensamiento un aspecto «narrativo» que lo hace particularmente actual para nuestros contemporáneos⁶. En esta perspectiva narrativa debe entenderse también la saludable integración entre la naturaleza y la gracia —el don de Dios— característica del Aquinate, que no considera una extraña a la otra, sino que ve cómo la acción divina se entrelaza con la humana sin detrimento de lo humano ni de lo sobrenatural⁷. No obstante, en estas páginas no podemos ocuparnos también de esta rica dimensión del pensamiento tomasiano.

2.- LA UNIDAD ANTROPOLÓGICA

Como hemos indicado antes, el Aquinate logra enlazar en su visión del ser humano tanto el aspecto más material y corpóreo de nuestra condición como la experiencia de la subjetividad consciente. Ahora bien, precisamente porque pretende responder a tal experiencia, no se cree en condiciones de admitir que el hombre es fundamentalmente un ser espiritual ni que se pueda prescindir de su aspecto corpóreo, ¡incluso para dar cuenta cabal de dicha experiencia de la subjetividad! Así lo ha expresado el genial Chesterton poniendo en boca de santo Tomás las siguientes palabras, dirigidas a sus contemporáneos, fascinados por

University Press, 2009; Nicholas E. Lombardo, *The Logic of Desire: Aquinas on Emotion*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2011; Nicholas Kahm, *Aquinas on Emotion's Participation in Reason*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2019; Raúl Sacristán López, *Movidos por el amor: Estudio del dinamismo afectivo*, Madrid: Ediciones San Dámaso, 2021.

[6] Cf. Pamela Hall, *Narrative and the Natural Law: An Interpretation of Thomistic Ethics*, Notre Dame: University of Notre Dame, 1994.

[7] Cf. David Torrijos Castrillejo, «La moción divina ante la contingencia y la libertad de las creaturas según santo Tomás y Domingo Báñez», *Scripta Fulgentina: revista de teología y humanidades* 30 (2020), pp. 39-64; id., «La providencia divina en la vida humana según santo Tomás de Aquino», *Revista Aragonesa de Teología* 30 (2024), pp. 55-88.

la condición espiritual del hombre y, por tanto, algo desdeñosos de su condición corpórea:

Con toda humildad, no creo que Dios hubiera destinado al hombre a ejercitar sólo esa peculiar, elevada y abstracta especie de entendimiento que sois tan afortunados de poseer, sino que creo que existe un campo intermedio de hechos dados por los sentidos para ser tratados por la razón. Creo que en ese campo la razón posee un derecho a mandar como representante de Dios en el hombre. Es cierto que todo esto es menor que los ángeles, pero es mayor que los animales y todos los objetos materiales que el ser humano halla en torno⁸.

Ciertamente, la Edad Media occidental había vivido —intelectualmente hablando— del valioso patrimonio de la ingeniosa síntesis de platonismo y cristianismo llevada a cabo por autores como Agustín de Hipona, Boecio, Pseudo Dionisio... Sin embargo, santo Tomás, cuya condición de dominico no ha de ser pasada por alto bajo este aspecto, no puede olvidar los excesos espiritualistas que se habían producido entre los albigenses, combatidos por la Orden de Predicadores desde su nacimiento⁹.

Por tales razones, el Aquinate, apela «a la experiencia personal e interior»¹⁰ y sostiene que, si bien al conocer nos captamos, pues estamos presentes ante nosotros mismos, no lo estamos de una manera tal que permita conocer adecuadamente qué somos¹¹. Tenemos percep-

[8] Gilbert K. Chesterton, *St. Thomas Aquinas*, New York: Sheed & Ward, 1933, p. 17.

[9] Cf. Vivian Boland, *St Thomas Aquinas*, London: Bloomsbury, 2007, p. 146.

[10] Stephen L. Brock, *Percorsi di sapienza naturale: Dodici lezioni sulla metafisica di san Tommaso d'Aquino*, Roma: EDUSC, 2023, p. 273.

[11] Cf. Thomas Aquinatis, *Summa theologiae*, I, q. 87, a. 1. Véase María del Rosario Neuman Lorenzini, *Metafísica de la inteligibilidad y la autoconciencia en Tomás de Aquino*, Pamplona: EUNSA, 2014, p. 219.

ción de nuestros propios actos, notamos que vemos, que oímos, que sentimos y entendemos, de tal manera que sabemos que existimos. Pero esta presencia de nuestra propia alma ante nosotros, que nos permite estar vivos en cada momento y cuya actividad se manifiesta mediante tales acciones, no es suficiente para darnos a conocer nuestra propia naturaleza, que sólo percibimos hasta cierto punto por el ejercicio de sus capacidades. Además, la propia experiencia de la subjetividad consciente, en lugar de sumirnos en la fantasía de estar viviendo una vida puramente espiritual, nos recuerda constantemente nuestra condición corpórea. Por eso, no notamos sólo *que entendemos*, sino también que vemos, oímos, caminamos... De esta manera, el Aquinate nos está previniendo de toda tentación de incurrir en un espiritualismo dualista, como el que en su día fascinó a Descartes y alucina hoy en día a quienes se creen meros «usuarios» de su cuerpo, en lugar de seres radicalmente corpóreos¹².

En efecto, el ejercicio de los sentidos apunta a nuestra condición corpórea, pues, aunque algunas personas han llegado a pensar que los sentidos son también meros instrumentos de conocimiento, independientes de nuestro propio ser, el Aquinate cree que son genuinos sujetos de sensación. Si no fuera así, no sería posible que aquello mismo que es percibido por los sentidos (el objeto propio de cada uno de ellos), en algunos casos, pudiera llegar a destruir la capacidad de sentir¹³: una luz demasiado brillante daña el ojo, un sonido demasiado fuerte degrada el oído... Esto es posible porque el sentir no se realiza del mismo modo que el entender. El espíritu, cuanto más comprensible sea aquello que entiende, mejor lo capta y no queda cegado por ello, sino iluminado con más fuerza. Cuanto más comprensible sea lo considerado por nuestra inteligencia, más sale beneficiada la intelección. En cambio, en los sen-

[12] Cf. Brock, *Percorsi di sapienza naturale*, pp. 272-279.

[13] Cf. *ibid.*, pp. 304-306.

tidos existe el exceso en lo sensible. Esto indica que sentir es esencialmente distinto de entender, es una operación no meramente espiritual, sino que incluye lo corpóreo.

Precisamente, reconocer la naturaleza específica del conocimiento de los sentidos permite concebir la actividad de la mente propiamente dicha (el entendimiento y la voluntad) como una faceta superior de la condición humana. La inteligencia tiene un fuerte fundamento fisiológico, en la medida en que nuestra mente es la de un ser corpóreo, cuyo acceso a la realidad parte de la experiencia sensorial. Sin embargo, la inteligencia constituye una actividad de una índole muy peculiar. Al contemplarla, podemos adentrarnos ya en un conocimiento más preciso de nuestra propia naturaleza. Ahora bien, «naturaleza»¹⁴, en cuanto principio del ser y de las operaciones de un ente natural, es un nombre que le cuadra a nuestra alma a la perfección:

El poder intelectual es un efecto propio del alma humana. Pero un efecto no puede ser más perfecto o noble que su causa propia. El entendimiento es un poder extremadamente noble, una «forma absoluta», no condicionada intrínsecamente por la materia. [...] Tiene que ser tal que no esté completamente condicionada por la materia, incluso en su ser. Tiene que ser tan fuerte con respecto del ser, que no es sólo principio del ser respecto del cual está sujeto el cuerpo, sino que también y antes de nada es un sujeto (parcial) de ese ser por derecho propio. Esto es tanto como decir que sólo una forma subsistente puede explicar de manera cabal la actividad del entendimiento¹⁵.

Para expresar la antes mencionada unidad entre lo espiritual y lo corpóreo, santo Tomás defiende que el alma es la «forma del

[14] Según Brock, el alma es «the very nature of a certain bodily substance, in the strictest sense of the word *nature*». Stephen L. Brock, *The Philosophy of Saint Thomas Aquinas: A Sketch*, Eugene: Cascade, 2015, p. 52.

[15] Brock, *The Philosophy of Saint Thomas Aquinas*, p. 113.

cuerpo». Se trata de una doctrina que, en su día, obtuvo severa oposición por parte de quienes preferían entender que la parte más espiritual del hombre fuera independiente del cuerpo, en particular John Peckham¹⁶. Sin embargo, después fue incorporada a la enseñanza de la Iglesia católica¹⁷. Para el Aquinate, la forma es la «naturaleza» de cada cosa, en cuanto es principio de su ser y de su actividad¹⁸. Ahora bien, en el caso de una actividad tan rica como la espiritual, la experiencia nos habla de una gran independencia de la materia: eso se aprecia no sólo por experiencias como la que antes señalábamos sobre la imposibilidad de que algo fuera inteligible «en exceso». También se nota, por ejemplo, en su reflexividad. El ojo no es capaz de verse. Sólo ve colores. No puede «verse viendo». Para «sentir que vemos» necesitamos una percepción interna (que santo Tomás llama *sensus communis*, el cual no debe ser confundido con lo que popularmente se denomina «sentido común»). Sin embargo, no existe una facultad para entender y otra facultad para entender que entendemos. Mientras entendemos, somos conscientes de que somos nosotros mismos —y no cualquier otro— quienes estamos entendiendo¹⁹. Aunque no piense en mi inteligencia cuando me

[16] Cf. Santiago Ramírez y Victorino Rodríguez, *Introducción a Tomás de Aquino*, Madrid: BAC, 1975, pp. 54-55; Jean-Pierre Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino: Su persona y su obra*, Pamplona: EUNSA, 2002, p. 208; José Egido Serrano, *Tomás de Aquino a la luz de su tiempo: Una biografía*, Madrid: Encuentro, 2006, p. 445.

[17] El Concilio de Vienne declaró que el alma debe ser concebida como la «forma del cuerpo»: cf. Heinrich Denzinger y Peter Hünermann, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg im Breisgau: Herder, 2009, pp. 483-484, §902. Esta doctrina es enseñada actualmente en el más reciente catecismo: cf. Ioannes Paulus II, *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1997, p. 102, §365.

[18] Cf. Brock, *The Philosophy of Saint Thomas Aquinas*, pp. 44-50.

[19] En polémica con los pensadores islámicos, que hacían depender nuestro entender de una mente externa a nosotros, santo Tomás apela decididamente a la experiencia de la subjetividad consciente en acto: «Este hombre singular piensa»

detengo a considerar que en cada punto de una circunferencia sólo cabe trazar una tangente, al entender semejante proposición, no puedo dejar de notar que soy yo quien la ha pensado, por más que sólo perciba mi propia actividad de intelección y de autoconciencia de manera indirecta. Si alguien, al punto, me preguntara: «¿En qué estabas pensando?», entonces daría una respuesta en que «yo» sería el sujeto de la actividad de pensar. Ello es prueba de que no dejé de notar mi propia inteligencia cuando lo que atendía era más bien una propiedad geométrica. Es evidente que el ojo no capta algo así como «el ver» porque dicha actividad no es un color, que es lo único apto para ser captado por el ojo. En cambio, «el entender» sí es un objeto adecuado para la inteligencia porque no está limitada a contemplar un rango de objetos restringido, puede pensar cualquier cosa real. Esto es lo que santo Tomás quiere decir cuando asevera que «el objeto del entendimiento es el ente», es decir, la cosa existente²⁰.

A diferencia de lo que interpretan algunos al leer la palabra «ente», al referirse a ella como objeto de nuestra inteligencia, nuestro pensador está dejando abierto lo que nuestra mente es capaz de entender, cualquier cosa real o concebible como real —incluso lo irreal— puede ser pensada. Por tanto, algo tan real como la subjetividad consciente es pensable. ¿Cómo podría ser lo contrario si, a fin de cuentas, la subjetividad consciente tiene una consistencia ontológica mucho mayor (es mucho *más real*, es «ente» en un sentido más pleno) que las cosas que sólo pueden ser pensadas pero no son nunca pensantes?

(«hic homo singularis intelligit»). Thomas Aquinatis, *De unitate intellectus*, cap. 3. Véase también: «Manifestum est enim quod hic homo intelligit». Thomas Aquinatis, *Sentencia libri de anima*, III, lect. 7, ed. Marietti, §690. Cf. Therese Scarpelli Cory, *Aquinas on Human Self-Knowledge*, New York: Cambridge University Press, 2014, pp. 89-91.

[20] Cf. Thomas Aquinatis, *Summa theologiae*, I, q. 105, a. 4.

3.- LA CONDICIÓN ESPIRITUAL DEL ALMA HUMANA

Que el objeto de la inteligencia sea el ente nos hace percibir el hecho fundamental que habla de la inmaterialidad del entendimiento. La inteligencia capta cualquier objeto, no está encerrada en los confines de ningún campo de la realidad, debido al modo propio de su captación: «Conoce [sus objetos] de manera “absoluta”. Esto no significa que los conoce perfecta o exhaustivamente, sino que los conoce de una manera pura, incondicionada por factores extraños a ellos»²¹. La inteligencia es capaz de captar las cosas sin las restricciones propias a que les obliga la materia. Aquí se aprecia bien que la materia está ligada, según santo Tomás, a la extensión (no como tenderíamos a pensar nosotros, con nuestra cosmovisión más «newtoniana», que ligaría la materia con la noción de «masa»). Pensemos, por ejemplo, en nuestro concepto de triángulo. Si imaginamos un triángulo, es decir, por una representación sensible —todavía ligada a la materia y, por tanto, a la extensión—, nos vemos obligados a pensarlo como isósceles, escaleno o equilátero. Sin embargo, nuestro concepto de triángulo ya no puede ser reducido a una imagen con cierta distensión espacial, porque ya no valdría para los tres tipos de triángulo, sino sólo para uno. Si al *entender* el triángulo, estuviésemos tan sólo *imaginando* un triángulo, necesariamente tendría que pertenecer a una de esas tres especies. Ahora bien, si podemos juzgar que cualquier triángulo, perteneciente a cualquiera de esas tres especies, responde a nuestra idea de triángulo, quiere decir que nuestra captación inteligible de esa figura geométrica supera toda concreción material, está «suelta» respecto de ella, es, en ese sentido, «absoluta». No se piense que esto es fácil de decir sólo respecto de una figura geométrica —que podemos pensar como un estilizado producto de nuestra mente—, porque algo similar podríamos decir del concepto de

[21] Brock, *The Philosophy of Saint Thomas Aquinas*, p. 75.

«robo», que consiste en una cierta relación entre las cosas que supera toda imagen y toda materialidad concreta: sabemos que es robar sustraer la mercancía en un comercio tanto como lo es hackear la cuenta bancaria de otra persona para apropiarnos de sus caudales, pese a que difícilmente podamos encontrar nada menos semejante desde el punto de vista de la representación que cada una de estas cosas produce en nuestra imaginación. Nuestra inteligencia supera las limitaciones de la materia y nos permite captar proporciones y relaciones en la realidad sin que queden restringidas por ella.

Esta reflexión nos permite avizorar la independencia de la materia propia de la actividad del entendimiento. Es cierto que, para santo Tomás, el alma debe ser comprendida como el primer principio de la vida y origen del ser del cuerpo; además, en cuanto su forma, es parte integrante del organismo fisiológico, es más, la entiende como la «corporalidad» del propio cuerpo y aquello que lo hace ser un cuerpo humano²². Sin embargo, puesto que en el hombre encontramos una actividad como la intelectual, que no puede apoyarse en la materia, sino que la excede, reconocemos que ha de sostenerse sobre una forma subsistente, es decir, que posee el ser por sí misma, dado que actúa por sí misma²³. Igual que la capacidad de ver se asienta en el ojo, que es una parte subsistente del ser humano, así ha de haber una «parte subsistente» del ser humano en que se apoye la capacidad de entender. Ahora

[22] Cf. Norman Kretzmann, «Philosophy of Mind», en Norman Kretzmann y Eleonore Stump (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, New York: Cambridge University Press, 1993, pp. 128-136; Martín F. Echavarría, «La corporalidad humana según Tomás de Aquino», *Revista Española de Teología* 79 (2019), pp. 345-366.

[23] Cf. Brock, *Percorsi di sapienza naturale*, pp. 293-300. A pesar de la íntima unidad entre el alma y la actividad intelectual, que no reside en el cuerpo sino sólo en el alma, el alma es, para santo Tomás, realmente distinta de la facultad del entendimiento: cf. John F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2000, pp. 275-294.

bien, no podrá ser ninguna parte de su cuerpo (¡ni siquiera el cerebro!), dado que hemos visto que el tipo de actividad del entendimiento excede el cuerpo humano. Por tanto, esta parte subsistente no puede ser otra sino el alma misma, cuyo ser y capacidad sobrepasa —hasta cierto punto— el cuerpo que ella está informando y dando vida.

Decir que el entendimiento humano excede el cuerpo y negar que entendamos con nuestro sistema nervioso puede antojársenos, en nuestros días, una peregrina idea, correspondiente a una concepción del hombre obsoleta. Ahora bien, «si el argumento de Tomás para esta cuestión es inválido hoy, entonces era también inválido en el siglo XIII; pero, si era válido entonces, entonces lo es todavía ahora. En efecto, su argumento atañe al hecho de que, *sin importar qué actividad* realice el cerebro (o cualquier otra parte del cuerpo), no puede ser el entender»²⁴. La concepción de la mente de santo Tomás de Aquino no es tan anacrónica como podría parecer a primera vista. A decir verdad, cuando hoy en día se habla de la oposición entre «mente» y «cerebro», no se está pensando la cuestión en los términos del Aquinate, sino que se suele identificar la «mente» con la «conciencia». No obstante, santo Tomás estaría dispuesto a admitir cierta conciencia soportada sobre un órgano corporal. Antes decíamos que, para él, el soporte primario del ver es el ojo. También concedería que existe una rica psicología interior en muchos animales y también en el ser humano. Sin embargo, aunque todo conocer suponga cierta inmaterialidad, la inmaterialidad del entendimiento es esencialmente superior y no puede instalarse en un órgano corpóreo, ni siquiera en uno tan complejo como el cerebro del hombre.

Como estamos apreciando, el alma del hombre, incluso en esta vida, posee la capacidad de realizar una actividad independiente de la materia, luego posee también un ser que excede la materia ya en

[24] Brock, *The Philosophy of Saint Thomas Aquinas*, p. 81.

este momento. No es de extrañar que santo Tomás defienda que el alma humana es «inmortal», es decir, pervive después de la muerte del hombre. La consistencia para existir que posee el alma en cuanto parte subsistente del hombre es tal que permite una pervivencia incluso después de destruido el cuerpo que ella mantiene cohesionado y animado. Ciertamente, dado el carácter intrínseco del cuerpo para la vida humana, siendo parte integrante de la esencia del hombre, la muerte no es un mero accidente para la persona humana, significa la disolución del hombre en cuanto tal. Después de la muerte, no pervive un hombre, pervive tan sólo su alma y ésta ya no es un ser humano completo. De ahí la célebre expresión de santo Tomás: «Mi alma no es mi yo»²⁵. Ciertamente, el alma humana sin su cuerpo se encuentra en un estado de cierta precariedad puesto que, por su naturaleza, requiere de su organismo para obrar²⁶. No obstante, es capaz de cierta vida y de una mayor aún si se cuenta con los dones que Dios ha prometido a los santos, incluso antes de la resurrección de la carne.

4-. LA VIDA DE UN ANIMAL ESPIRITUAL

El singular carácter del entendimiento humano está relacionado con otros aspectos no menos importantes desde el punto de vista antropológico. Por ejemplo, al entender el hombre como un animal dotado de entendimiento, santo Tomás no está pensando en una especie de animal completo en sí mismo, con la sola añadidura de una facultad racional, como si ésta fuera la única parte racional del hombre que se viniera a sumar al resto de sus partes, esencialmente animales. Como

[25] «[...] anima mea non est ego». Thomas Aquinatis, *Super I Epistolam Beati Pauli ad Corinthios lectura*, XV, lect. 2, ed. Marietti, §924. Cf. Thomas Aquinatis, *Summa theologiae*, I, q. 75, a. 4.

[26] Cf. Stephen L. Brock, *El alma, la persona y el bien: Estudios ético-antropológicos desde la metafísica de Tomás de Aquino*, Bogotá: San Pablo, 2014, pp. 36-45.

hemos dicho antes, el alma es la forma del cuerpo: esa alma que sostiene de suyo la vida espiritual e intelectual es también el factor crucial de la constitución corpórea del hombre. Pues bien, esa alma intelectual reviste la animalidad del hombre de un carácter peculiar. Incluso la fisiología humana queda elevada por ser espiritual la forma que da vida al animal humano. Santo Tomás sugiere que se aprecia hasta en los estratos más ínfimos de la vida psíquica y, por eso, es precisamente el que él consideraba «inferior» entre los sentidos externos, el tacto, aquél que en el hombre resulta más agudo (frente a otros animales, que con toda evidencia lo superan en los sentidos «superiores» del oído y de la vista)²⁷. De manera similar, en la psicología sensitiva interior, el hombre se distingue de los demás animales, puesto que, aunque también otros sean capaces de representaciones sensibles internas (imaginar un color visto o un sonido oído), sólo el hombre es capaz de combinar estas imágenes con creatividad (figurarse, por ejemplo, una montaña de oro)²⁸. De igual modo, aunque otros vivientes recuerdan lo que les ha sucedido, el hombre es el único que puede usar unos recuerdos para rememorar otros como por una suerte de razonamiento. Otros animales tienen la capacidad de reconocer lo conveniente o lo peligroso, mientras que el hombre tiene que aprenderlo: a diferencia de ciertas bestias, no nacemos sabiendo —por ejemplo— qué setas son dañinas, pero podemos manejar con soltura las facultades sensitivas a fin de apoyar el uso de la razón de modo que discurra más fluidamente en relación a cosas concretas (a esta facultad santo Tomás la llama «cogitativa»).

Ahora bien, la huella más inmediata y formidable de la presencia del intelecto en nuestra alma es la voluntad libre. Para santo Tomás, todo conocimiento lleva aparejada una capacidad de inclinarse hacia

[27] Cf. Thomas Aquinatis, *Summa theologiae*, I, q. 76, a. 5, co.

[28] Cf. *ibid.*, I, q. 78, a. 4, co.

lo conocido. Tal como captamos cosas perceptibles sensorialmente y tenemos afectos que nos hacen ser atraídos o repelidos por ellas, así también el hombre tiene una inclinación propia de la inteligencia, el afecto de la voluntad. La voluntad, antes que nada, es una suerte de afecto espiritual. Ciertamente, podemos elegir en virtud de ella, pero no elegiríamos si no fuera antes de nada afecto, que se inclina de manera espontánea hacia nuestro bien, conforme a nuestra naturaleza, cuando lo consideramos con el entendimiento²⁹. Si no partiéramos de unos «intereses» fundamentales, no organizaríamos nuestras elecciones para perseguirlos. La voluntad es, pues, un afecto que, para ciertas inclinaciones, es capaz de orientarse a sí mismo. Por eso se da en ella libertad.

Santo Tomás explica que la voluntad es un afecto que sigue a la inteligencia y ésta puede captar cualquier bien. Por esta misma razón, ningún bien limitado es capaz de saciar el afecto de la voluntad, que es libre ante semejantes bienes. En efecto, por su propia naturaleza, el apetito intelectual o voluntad puede inclinarse hacia cualquier bien y, por grande que sea el bien, siempre podría aspirar a uno mayor. En consecuencia, el ser humano se revela creado para el bien infinito, el único insuperable; en una palabra, el hombre está hecho para Dios: su voluntad sólo puede descansar en Él³⁰. El Aquinate acoge así la célebre expresión agustiniana del hombre como «capaz de Dios» («capax Dei»)³¹. Por su propia naturaleza intelectual y espiritual, el hombre no puede tener como meta de sus deseos ninguna cosa creada, porque

[29] Cf. Martín F. Echavarría, «Naturaleza y voluntad según Tomás de Aquino», *Espíritu* 66 (2017), pp. 358-362.

[30] Cf. Thomas Aquinatis, *Summa theologiae*, I-II, q. 2, a. 8, co.

[31] «Eo quippe ipso imago eius [sc. Dei] est quo eius capax est eiusque particeps esse potest». Augustinus, *De Trinitate*, XIV, cap. 8, CCSL 50, 436 (11-13). Cf. Jorge Laporta, *La destinée de la nature humaine selon Thomas d'Aquin*, Paris: Vrin, 1965, pp. 71-72; Salvador Antuñano Alea, «La tensión entre las dos ciudades: el análisis de San Agustín y su validez actual», *Espíritu* 61 (2012), p. 295.

no satisfaría suficientemente la inclinación del afecto espiritual que lo mueve. En este sentido, la libertad de la voluntad es una consecuencia derivada de la orientación teológica de la vida humana. Ante las realidades creadas y las decisiones que un ser humano puede adoptar sobre ellas, la voluntad se encuentra desenvuelta para escoger una u otra, pues nota, por un lado, el carácter de bueno y de conveniente que hay en perseguirlas, pero, por otro lado, no puede ignorar su limitación y, por consiguiente, la falta de necesidad de escoger esto o lo otro. La libertad es un indicio de la capacidad racional del hombre, el cual es apto por sí solo para orientar sus propias acciones hacia su meta principal, aquello que el ser humano desea en último término, que es disfrutar de Dios en la medida de lo posible.

CONCLUSIONES

Si bien no la explota, santo Tomás conoce la metáfora del hombre como «árbol invertido» o «planta celeste» y la menciona en su obra de pasada³². Los griegos forjaron esta comparación porque les parecía que los vegetales comen por las raíces mientras que nuestra boca está en la parte superior de nuestro cuerpo. Ahora bien, he utilizado esta metáfora como título para este artículo dándole el sentido adoptado por Brague en uno de sus libros³³. Este autor entiende al hombre

[32] «Homo est arbor inversa». Thomas Aquinatis, *Expositio Posteriorum Analyticorum*, II, lect. 16, ed. Marietti, §559. En ese lugar, el Aquinate está evocando la metáfora, bien conocida en el Medioevo, que se remonta a la filosofía griega: cf. Plato, *Timaeus*, 90a; Aristoteles, *Topica*, II, 109a32. Véase también Aristoteles, *De anima*, II, 412b3; id., *De partibus animalium*, IV, 683b19-24. Para otros ecos medievales de la metáfora, se puede consultar Henryk Anzulewicz y Joachim R. Söder (eds.), *Alberti Magni Ordinis Fratrum Praedicatorum De homine*, Monasterii Westfalorum: Aschendorff, 2008, p. 20, ad v. 65.

[33] Cf. Rémi Brague, *Les ancras dans le ciel : L'infrastructure métaphysique*, Paris: Seuil, 2011, p. 131. La lectura «espiritual» dada por Brague a la imagen del árbol no es nueva, la habían expresado ya otros autores y, en particular, el antes citado

como un ser esencialmente religioso en un sentido muy similar al que hemos advertido en santo Tomás de Aquino. El hombre es un árbol invertido porque sus raíces no pueden estar puestas en la tierra ni encuentra su alimento exclusivamente en ella. Aunque el ser humano está en cierto modo arraigado en lo terreno —su condición corpórea no es accidental, sino que esencialmente es cuerpo, es sensitivo—, está llamado, en cuanto ser espiritual, a alimentar su parte superior. El hombre vive de entenderse a sí mismo y comprender lo que le rodea, de modo que su felicidad plena está en poseer a Dios en cuanto le es posible. Pero Dios, como cualquier otro ser espiritual, no puede ser aferrado sino mediante el conocimiento y el trato amoroso que permite la faceta superior del ser humano, el espíritu. El hombre no es un espíritu venido a menos, es un ser genuinamente corporal pero también su condición espiritual es auténtica. Su mente ha nacido para vivir en un cuerpo animal pero se nutre de lo alto. De tal modo, eleva la naturaleza corpórea hasta cumbres inesperadas, como lo manifiesta, en particular, el arte. Si se mantiene de su sustento celeste, el árbol humano florecerá y dará fruto en la tierra, pero, en cuanto pierde su arraigo en lo espiritual y, a fin de cuentas, en Dios, acaba convirtiéndose en un ser peor que las bestias.

Nemesio —bien conocido por el Aquinate— escribe: «[...] somos una planta celeste (φυτόν οὐράνιον / *planta sumus caelestis*), no deshonremos nuestra propia naturaleza mostrándonos indignos de tales dones y privándonos de tanto poder, gloria y felicidad, cambiando el gozo de los bienes eternos por un placer breve e insignificante, sino que por medio de bellas acciones y absteniéndonos de toda bajeza, con una recta intención, a la que sobre todo la divinidad aporta de ordinario su concurso y, en fin, por medio de las plegarias, salvemos nuestro noble origen». Nemesio de Émesa, *La naturaleza del hombre*, p. 103. Para la versión original del texto y la traducción de Burgundio de Pisa manejada por santo Tomás: cf. Moreno Morani, *Nemesii Emeseni De natura hominis*, Leipzig: Teubner, 1987, pp. 15-16; Gérard Verbeke y Josep R. Moncho (eds.), *Némésios d'Émèse: De natura hominis: Traduction de Burgundio de Pise. Edition critique avec une introduction sur l'anthropologie de Nemesius*, Leuven: Centre de Wulf-Mansion, 1975, p. 22.

BIBLIOGRAFÍA

- Antuñano Alea, Salvador. «La tensión entre las dos ciudades: el análisis de San Agustín y su validez actual». *Espíritu* 61 (2012), pp. 277-311
- Anzulewicz, Henryk y Joachim R. Söder (eds.). *Alberti Magni Ordinis Fratrum Praedicatorum De homine*. Monasterii Westfalorum: Aschendorff, 2008.
- Aranguren, Javier. *¿Qué es ser un ser humano?* Madrid: Rialp, 2024.
- Benedicto XVI. «L'immagine cristiana dell'uomo». En *La verità dell'amore: Tracce per un cammino*. Editado por Livio Melina y José Granados. Siena: Cantagalli, 2024, pp. 31-42.
- Boland, Vivian. *St Thomas Aquinas*. London: Bloomsbury, 2007.
- Brague, Rémi. *Les ancres dans le ciel : L'infrastructure métaphysique*. Paris: Seuil, 2011.
- Brock, Stephen L. *El alma, la persona y el bien: Estudios ético-antropológicos desde la metafísica de Tomás de Aquino*. Bogotá: San Pablo, 2014.
- Brock, Stephen L. *The Philosophy of Saint Thomas Aquinas: A Sketch*. Eugene: Cascade, 2015.
- Brock, Stephen L. *Percorsi di sapienza naturale: Dodici lezioni sulla metafisica di san Tommaso d'Aquino*. Roma: EDUSC, 2023.
- Chesterton, Gilbert K. *St. Thomas Aquinas*. New York: Sheed & Ward, 1933.
- Cory, Therese Scarpelli. *Aquinas on Human Self-Knowledge*. New York: Cambridge University Press, 2014.
- Denzinger, Heinrich y Peter Hünermann. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2009.
- Echavarría, Martín F. *La praxis de la Psicología y sus niveles epistemológicos según santo Tomás de Aquino*. La Plata: UCALP, 2009.

- Echavarría, Martín F. «Naturaleza y voluntad según Tomás de Aquino». *Espíritu* 66 (2017), pp. 345-377.
- Echavarría, Martín F. «La corporalidad humana según Tomás de Aquino». *Revista Española de Teología* 79 (2019), pp. 345-366.
- Egido Serrano, José. *Tomás de Aquino a la luz de su tiempo: Una biografía*. Madrid: Encuentro, 2006.
- Hall, Pamela. *Narrative and the Natural Law: An Interpretation of Thomistic Ethics*. Notre Dame: University of Notre Dame, 1994.
- Ioannes Paulus II. *Catechismus Catholicae Ecclesiae*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1997.
- Kahm, Nicholas. *Aquinas on Emotion's Participation in Reason*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2019.
- Kretzmann, Norman. «Philosophy of Mind». En *The Cambridge Companion to Aquinas*. Editado por Norman Kretzmann y Eleonore Stump. New York: Cambridge University Press, 1993, pp. 128-159.
- Laporta, Jorge. *La destinée de la nature humaine selon Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin, 1965.
- Lombardo, Nicholas E. *The Logic of Desire: Aquinas on Emotion*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2011.
- Miner, Robert. *Thomas Aquinas on the Passions: A Study of Summa Theologiae, 1a2ae 22-48*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Morani, Moreno. *Nemesii Emeseni De natura hominis*. Leipzig: Teubner, 1987.
- Nemesio de Émesa. *La naturaleza del hombre*. Traducción de Leonel Miranda Miranda. Madrid: Ciudad Nueva, 2022.
- Neuman Lorenzini, María del Rosario. *Metafísica de la inteligibilidad y la autoconciencia en Tomás de Aquino*. Pamplona: EUNSA, 2014.
- Pérez López, Ángel. *De la experiencia de la integración a la visión integral de la persona: Estudio histórico-analítico de la integración en Persona y acción de Karol Wojtyła*. Valencia: Edicep, 2012.

- Ramírez, Santiago y Victorino Rodríguez. *Introducción a Tomás de Aquino*. Madrid: BAC, 1975.
- Sacristán López, Raúl. *Movidos por el amor: Estudio del dinamismo afectivo*. Madrid: Ediciones San Dámaso, 2021.
- Torrell, Jean-Pierre. *Iniciación a Tomás de Aquino: Su persona y su obra*. Pamplona: EUNSA, 2002.
- Torrijos Castrillejo, David. «La moción divina ante la contingencia y la libertad de las creaturas según santo Tomás y Domingo Báñez». *Scripta Fulgentina: revista de teología y humanidades* 30 (2020), pp. 39-64.
- Torrijos Castrillejo, David. «La providencia divina en la vida humana según santo Tomás de Aquino». *Revista Aragonesa de Teología* 30 (2024), pp. 55-88.
- Verbeke, Gérard y Josep R. Moncho (eds.). *Némésius d'Émèse: De natura hominis. Traduction de Burgundio de Pise. Edition critique avec une introduction sur l'anthropologie de Nemesius*. Leuven: Centre de Wulf-Mansion, 1975.
- Wippel, John F. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2000.

UNA APROXIMACIÓN A LOS FUNDAMENTOS METAFÍSICOS DE LA LEY NATURAL EN TOMÁS DE AQUINO

Lucas P. Prieto

Universitat Abat Oliba - CEU (Barcelona, España)

RESUMEN

En este trabajo se exploran los fundamentos metafísicos de la ley natural según Tomás de Aquino, analizando su relación con la providencia divina y la ley eterna. Se examina cómo la ley natural, entendida como participación de la ley eterna en la criatura racional, integra la inclinación natural y la razón práctica, permitiendo al hombre dirigirse libre-

mente hacia su fin último. Asimismo, se aborda el carácter intrínseco de la ley natural, destacando su universalidad y variabilidad en la aplicación práctica. La investigación subraya la visión tomásiana de la moralidad humana como un camino hacia la participación en la bondad divina.

Tomás de Aquino comienza el tratado de la ley en la *Suma de teología* estableciendo que después de haber considerado los principios intrínsecos del acto humano, corresponde tratar sobre los principios exteriores del mismo, a saber, sobre la ley y la gracia. Esta referencia a la ley como «principio extrínseco» del acto, sin embargo, puede generar ciertos equívocos al momento de pensar la ley natural. En efecto, el carácter extrínseco de la ley no debe entenderse como heteronomía, es decir, como algo impuesto desde fuera al agente moral, pues la ley natural es principalmente el modo particular que tiene el hombre de ser conducido al fin diciendo él mismo qué es lo que debe obrarse en vistas al fin. No

es casualidad, en este sentido, que el mismo santo Tomás enmarque el estudio de la ley natural dentro de la ley eterna, ya que, conforme a su conocida definición, «la participación de la ley eterna en la criatura racional es lo que se llama ley natural» (*STh* I-II, q. 91, a. 2).

En este artículo quisiéramos aproximarnos de modo sintético al concepto de ley natural en Tomás de Aquino y al marco donde cobra sentido. Para comprender, por lo mismo, la noción propia de la ley natural, investigaremos primero qué es el gobierno divino y cómo conduce Dios todas las cosas al fin. En un segundo momento estudiaremos la manera particular como el hombre debe alcanzar dicho fin, porque, según las palabras del Apóstol que comenta el Aquinate, «cuando los gentiles, aun no teniendo ley, cumplen los [preceptos] de la ley por razón natural, ellos, no teniendo ley, son ley para sí mismos» (Rm 2,14). Por último, aplicando los principios previamente expuestos, trataremos sobre los preceptos de la ley natural y la razón de su obligatoriedad.

1.- LA RAZÓN DEL GOBIERNO DIVINO TIENE RAZÓN DE LEY

Al pensar en la acción divina creadora, suele reducirse su alcance a la mera eficiencia, producto probablemente del marco conceptual típico de la modernidad que tiende a olvidar la causalidad final por el predominio de la agente¹. Santo Tomás, por el contrario, habla de la primacía de la causalidad divina según todos los géneros de causa porque la eficiencia, de hecho, cobra sentido desde la perspectiva del fin. En efecto, en la perspectiva tomasiana el agente solo es tal en la medida en que comunica su acto por modo de fin. Pero ¿qué implica

[1] Es sintomático, a modo de ejemplo, que Suárez enmarque el problema de la creación dentro del estudio de la causalidad eficiente (*DM* 20-21), mientras Tomás de Aquino había comenzado el tratado sobre la criatura en cuanto procedente de Dios desde la perspectiva de la tetracausalidad aristotélica (Prieto 2023, 107-111).

esto cuando tratamos sobre la causalidad divina? Y más en concreto, ¿cómo se traduce al momento de estudiar el problema de la ley? Para responder estas preguntas estudiaremos, *primo*, cómo el amor divino funda y crea la bondad de las cosas y, *secundo*, cómo esta razón de orden de las cosas al fin, es decir, la providencia, tiene para la criatura razón de ley.

1.1.- PORQUE ES BUENO, SOMOS

Lo primero que hace santo Tomás al comenzar el estudio de la dimensión afectiva en Dios es preguntarse si en él hay voluntad. Y la respuesta es muy sencilla: «en todo el que hay entendimiento hay voluntad» (STh I, q. 19, a. 1). Tomás de Aquino argumenta que en Dios la voluntad surge de una inclinación inherente a toda forma. Así como el fuego asciende o la piedra cae por su naturaleza, la forma entendida conlleva una inclinación que llamamos voluntad o apetito racional. En este sentido, es necesario afirmar también una inclinación en Dios, pero no para adquirir algo (es acto perfecto), sino una inclinación que supone la referencia perfecta de sí mismo a sí mismo como bondad subsistente. En otras palabras, en Dios necesariamente hay voluntad porque siendo bien perfecto es fin para sí mismo.

Por lo mismo, Dios no se ama (ni ama las otras cosas, como veremos), de modo tendencial, sino que su amor siempre se realiza como gozo o delectación en el bien poseído. Así se comprende otra idea fundamental en el pensamiento tomasiano: el objeto primario de la voluntad de Dios es Dios mismo. Esto, obviamente, no supone una suerte de egoísmo trascendental, porque este amor no es más que la referencia de sí mismo a la propia perfección considerada bajo la razón de fin. Sostener, sin embargo, que el objeto del querer divino es su misma esencia puede generar ciertas dificultades. En efecto, si el objeto es absolutamente perfecto y el acto volitivo está plenamente satisfecho,

¿cómo podría querer otras cosas? Nuestra experiencia nos muestra que la referencia a un bien que nos satisface detiene el amor a otros bienes, ¿por qué no le ocurre lo mismo a Dios?

Aquí aparece una rectificación nuclear para pensar en el amor divino: el querer divino no adquiere nada en su referencia a las criaturas, pues únicamente refiere a ellas comunicando su propia actualidad por modo de fin. Para explicarlo santo Tomás recurre a otro principio clave dentro de su pensamiento: *bonum est diffusivum sui*. Es verdad que la inclinación se da como tendencia cuando el bien está ausente o como reposo (*stabilimentum vel delectatio*) cuando está presente, pero esa misma tendencia supone también la inclinación a difundir dicho bien poseído. Dice santo Tomás: «todo agente, en cuanto está en acto y es perfecto, produce algo semejante a sí mismo; por eso pertenece a la razón de voluntad que el bien que posee lo comunique en cuanto es posible» (*STh* I, q. 19, a. 2). Esta generosidad del ser la encontramos ya al nivel de la criatura, pero se encuentra de modo eminente y pleno en Dios. En efecto, en el ente finito vemos cómo la posesión de un acto conlleva su comunicación (el fuego que posee el calor tiende a calentar, quien posee la ciencia tiende a enseñarla), pero esta comunicación supone siempre también alcanzar un bien que antes no se poseía. Ahora bien, en Dios de ningún modo se da este «aumento» de bondad: su comunicar es plenamente gratuito y no supone sumar algo a su perfección (Bonino 2024, 677-687).

Pero ¿qué significa esta comunicatividad del bien soberano? Cuando decimos que Dios hace participar a la criatura de su propia bondad estamos afirmando que él mismo se constituye en fin para las otras cosas. Es decir, al amarse perfecta y plenamente a sí mismo, quiere también participar su bondad de manera que un ente pueda alcanzar conforme a su diversidad ontológica el bien que Dios posee en sí mismo. En este sentido, la creación tiene por principio siempre la bondad divina y todo

el acto creador encuentra su fundamento en esta liberalidad divina que quiere ser bien para algo distinto de sí. El acto por el cual Dios se ama a sí mismo es el acto por el cual ama a la criatura, porque ama a la criatura para manifestar su bondad, es decir, para que la criatura *tenga parte en el mismo Dios*. Por eso decíamos que este *amor sui* divino no supone un egoísmo trascendental, al contrario, es un amor perfecto de sí, pero que quiere darlo gratuitamente para que otros también lo posean en la medida de lo posible.

Santo Tomás suele explicar esta idea recurriendo a una cita de San Agustín: «porque Dios es bueno, somos», lo cual no significa primeramente que por su bondad se decide a comunicar eficientemente el ser, sino que, por ser plenamente bueno, quiere ser bien de la criatura *y por eso* causa eficientemente a la criatura (Perrier 2022, 348-353). Este punto es fundamental para comprender el amor divino, pues nos recuerda que la intención primera de Dios al comunicarse es hacer participar a la criatura tanto cuanto sea posible de la bondad que él posee. Esto se ve incluso más radicalmente al explicar *el orden* según el cual Dios produce los efectos. Al preguntarse si existe una causa del querer divino responde santo Tomás negativamente diciendo que «querer el fin no es causa de que quiera aquellas cosas que son al fin, sino que quiere que aquellas cosas que son al fin estén ordenadas al fin. Por eso, quiere que algo sea para esto (*propter hoc*), pero no por esto (*propter hoc*) quiere algo» (*STh* I, q. 19, a. 5). Es decir, Dios no quiere las criaturas *para* alcanzar algo, sino que quiere ordenar aquellas cosas que son para el fin a dicho fin. Nosotros podemos querer un medio para alcanzar un fin (y en este caso, la volición del fin será causa de la volición de los medios), pero Dios que posee el fin quiere simplemente que las criaturas puedan alcanzarlo.

1.2.- EL PRINCIPIO EXTERIOR QUE NOS MUEVE AL BIEN ES DIOS

La creación desde la perspectiva del fin, según lo dicho previamente, es formalmente la constitución de una criatura para que alcance la semejanza divina en la medida de lo posible. Ahora bien, esta semejanza es doble en la criatura. Por una parte, se da una semejanza a nivel entitativo según que por el simple hecho de ser toda criatura participa de algún modo de Dios (lo que se denomina, conforme al pensamiento tomasiano, *bonum secundum quid*; cf. *STh* I, q. 5, a. 1, ad 1). Por otra parte, se da una semejanza perfecta a nivel operativo, según que la criatura está inclinada a plenificar la perfección entitativa mediante su operación propia (*bonum simpliciter*). Así, por ejemplo, no llamamos bueno *simpliciter* a un hombre por el hecho de ser hombre, sino por la rectitud de su operación. En este sentido la semejanza que es fin de la agencia divina no solo constituye un ente que por participar de la divina esencia es bueno, sino que funda un movimiento de asimilación en toda criatura según que, por proceder de Dios, tiende a él en la medida de lo posible. Como dice santo Tomás, «todas las criaturas intentan alcanzar su perfección que consiste en asemejarse a la perfección y bondad divinas» (*STh* I, q. 44, a. 4).

Es en esta referencia del bien *secundum quid* al bien *simpliciter* donde aparece la noción de providencia y gobierno divinos y, por lo mismo, donde funda el Aquinate la noción de ley eterna. En efecto, la providencia no es más que la razón de orden de las cosas al fin que preexiste en la mente divina, esto es, el dispositivo racional según el cual proceden las cosas de Dios como dirigidas a un término. Dios no solo da a las cosas el ser, sino que da el ser con un orden a una semejanza perfecta. Un ejemplo que suele usar santo Tomás para ilustrar esta idea es el de la flecha dirigida a una diana por un arquero. El arquero imprime un movimiento direccionado a la flecha de modo que la diana se constituye como término de esta; la flecha se mueve *para* alcanzarla. Algo análogo

ocurre con la acción divina: la comunicación de su bondad establece la máxima semejanza como término relativo a cada criatura, de tal modo que la causación de la cosa se realiza conforme a la razón de orden que preexiste en la mente divina. «Pero en esto difiere [uno y otro caso], porque aquello que reciben las criaturas de Dios es su naturaleza, pero lo que es impreso por los hombres en las cosas naturales más allá de su naturaleza pertenece a la violencia» (*STh* I, q. 103 a. 1, ad 3). En este sentido se entiende también la afirmación tomasiana de que la obra de la naturaleza es una obra de la inteligencia (*opus naturae est opus intelligentiae*). En efecto, las cosas proceden de Dios conforme al plan de su providencia y esta providencia adquiere «valor de ley» en cuanto es el acto de la razón que establece el orden al fin en la misma criatura. Por eso dice santo Tomás que «lo mismo que la razón de la sabiduría divina, en cuanto por ella todas las cosas son creadas, tiene razón de arte, ejemplar o idea, así también la razón de la sabiduría divina que mueve todas las cosas al fin debido adquiere razón de ley. Y según esto, la ley eterna no es otra cosa que la razón de la sabiduría divina según que es directiva de todos los actos y movimientos» (*STh* I-II, q. 93, a. 1).

Hay que recordar, sin embargo, que al momento de pensar el conocimiento divino (y su voluntad) es siempre necesario realizar una «inversión causal», pues la operación divina no depende de las cosas existentes (como nuestro conocimiento depende del ente), sino que estas se constituyen como medidas y reguladas por la acción de Dios. Por esta razón, todo está sometido a la ley eterna, porque todo ha sido producido desde la comunicación de la bondad divina. Según esta perspectiva, se puede hablar de la ley como «principio extrínseco» del obrar humano, porque Dios es siempre distinto de la criatura e instituye el orden de su operación al fin. Pero, como adelantábamos al inicio, de ningún modo se puede entender este principio en el pensamiento tomasiano como heteronomía. No solo porque Dios

es también más íntimo a la criatura que la criatura misma (Bonino 2024, 381-382), sino sobre todo porque en la criatura racional esta ley eterna se da de un modo que implica la constitución misma del precepto por parte del agente moral finito. Esto es lo que veremos en el siguiente apartado.

2.- PARA SÍ MISMOS SON LEY

La ley eterna, por tanto, se encuentra en el entendimiento divino como principio regulador y mensurante y en las cosas, como reguladas y medidas. La criatura racional, sin embargo, «está sometida de un modo más excelente a la providencia divina según que ella misma se hace partícipe de la providencia siendo providente para sí misma y para las otras cosas» (*STh* I-II, q. 91, a. 2). ¿En qué consiste este *modo más excelente* de participar en la ley divina? Dos son los problemas que brevemente desarrollaremos en este apartado. *Primo*, la razón por la cual adquiere sentido una legislación para la criatura racional que sea *distinta* de las otras criaturas materiales, y *secundo*, cómo legisla el hombre para sí mismo y para los otros.

2.1.- LA CRIATURA RACIONAL ES DIRIGIDA POR DIOS SEGÚN EL INDIVIDUO

En la *Suma contra gentiles*, después de haber tratado sobre la providencia en general y haber mostrado cómo se extiende sobre todas las cosas, Tomás de Aquino señala que conviene tener en cuenta la especial razón de providencia sobre las substancias intelectuales, por la perfección de sus naturalezas y la dignidad del fin al cual están ordenadas. «Según la perfección de naturaleza porque solo la criatura racional tiene dominio de sus actos, actuando libremente en su operación, mientras que las otras criaturas en sus obras propias son más bien actuadas que agentes [...]. También según la dignidad del fin, porque solo la criatura intelec-

tual puede alcanzar el mismo fin del universo mediante su operación, a saber, conocer y amar a Dios» (SCG III, 111).

Todas las cosas están sometidas a la providencia divina, pero eso no implica que todas estén sometidas del mismo modo. Dos son las razones por las que la providencia se realiza de modo especial en la criatura. La libertad (dominio del acto) y el modo como consiguen el fin. Entendido este como la contemplación de la divina esencia², de hecho, condiciona cómo debe la criatura alcanzarlo, porque si se trata de una criatura ordenada ella misma al fin (es decir, en cuanto individuo), no puede sino ser gobernada por ella misma y lo otro por ella. En efecto, puesto que solo la criatura intelectual puede alcanzar a Dios por sí mismo, esto es, solo ella puede alcanzarlo bajo la razón de fin último por el conocimiento y el amor, la providencia se aplica sobre ella no en cuanto miembro de una especie, sino en su condición de supuesto. En este sentido, la providencia se aplica a la persona por ella misma y por esta razón, en ella la ley eterna adquiere una modalidad particular: las substancias intelectuales no son regidas por el bien del todo, sino para que ellas *individualmente* alcancen a Dios. Si ella misma está ordenada al fin en cuanto tal, esto implica que ella misma con su obra debe proporcionarse a dicho fin.

De aquí se sigue una importante consecuencia cuando pensamos el obrar humano. Ya vimos previamente que el obrar de toda criatura responde al movimiento de asimilación por el que está inclinada a plenificar lo que se encuentra en su naturaleza. Este principio, sin embargo, es insuficiente si lo aplicamos sin cualificación alguna al hombre, porque el bien del hombre no es pura y simplemente el bien de su naturaleza. Puesto que este hombre está ordenado en cuando individuo al fin, su semejanza final no responde unívocamente a algo

[2] No entramos ahora en la polémica relativa al «apetito natural» de ver a Dios, porque la introducción del elemento sobrenatural no condiciona la resolución de este problema.

común a todos los individuos de la especie, sino que él mismo debe establecer lo bueno (lo que es conforme a la razón) para alcanzar el fin. Esto es lo que llamamos ley natural. Por decirlo de otro modo, como para la consecución de su fin, esto es, para la perfección de este hombre, no basta la ley de la especie (porque debe alcanzar su fin mediante actos personales que no son reductibles al bien de la especie), entonces se le dio también la ley natural para que estableciera lo racional en su operación. Por ello, cada hombre puede actuar desde sí mismo y no mirando el bien necesario de la especie, sino primariamente el bien al cual él está ordenado. Si fuese gobernado únicamente en razón de su especie, «no se daría en él el obrar o no obrar, sino que sería necesario que siguiera la inclinación natural común a toda la especie» (SCG III, 113).

2.2.- LA LEY ES UN ACTO DE LA RAZÓN

Ahora bien, ¿qué significa que la criatura racional debe determinar para sí aquello que debe ser obrado? Previamente veíamos que en Dios la ley eterna era el acto del entendimiento por el cual ordenaba las cosas a un fin. Dicha ordenación establece una regla y medida en toda criatura, pero, dada la condición de la criatura racional que debe ella misma alcanzar su fin, la providencia se da en ella de modo que sea providente para sí misma. «Para Tomás de Aquino la ley natural es la misma ley eterna, pero considerada bajo el aspecto de su ser en nosotros (entes racionales) de esta única y doble manera: está en nosotros como en los demás entes creados que son regidos, medidos y dirigidos por medio de ella, pero también está en nosotros en cuanto entes creados (racionales) que se rigen, miden y dirigen (tanto a nosotros mismos como a otras cosas) por medio de ella» (Bauer 2012, 246). En otras palabras, la criatura racional está de tal modo regulada que debe regularse a sí misma.

Aquí se entiende por qué santo Tomás indicaba en *SCG* III, 113 que el modo más excelente según el cual la criatura racional está sometida a la divina providencia dependía también de su libertad. En efecto, dado que el hombre posee dominio de sus actos (proceden de una voluntad deliberada y, en este sentido, emanan de él como algo suyo), su acción no está determinada *ad unum* y, por lo mismo, debe establecer él mismo qué es lo que debe obrar para conseguir al fin. La criatura racional está naturalmente inclinada al fin, pero no consigue dicho fin de manera automática, sino que debe voluntaria y conscientemente dirigirse a él. A diferencia de la piedra o el caballo, el hombre no tiene una relación unívoca con su plenitud, sino que ha de establecerse para sí mismo el fin. Como dice santo Tomás en la *Suma*, «es propio de la naturaleza racional que tienda al fin como obrando o conduciéndose a sí mismo hacia el fin» (*STh* I-II, q. 1, a. 2). No se trata únicamente de que conozca el fin (también los irracionales, de algún modo, lo conocen), sino de que lo aprehende según la razón de fin. Ahora bien, conocer la razón de fin no es solo aprehender de él su bondad, sino la relación al fin de aquello que es al fin. Por ejemplo, no se trata solo de conocer que la salud es buena, sino de conocer la proporción a ella del ejercicio, la comida o el remedio y aquí se funda la diferencia entre moverse al fin conocido y no moverse. El hombre puede conocer la proporción que guarda una acción con el fin al cual estamos ordenados y, al conocer dicha proporción, imperar una operación dándole un contenido racional. Este mandato es la formulación práctica de lo que es conforme a la razón.

Por eso Tomás de Aquino comienza el estudio de la ley natural preguntándose si es un hábito. Y, aun cuando en cierto sentido se pueda responder afirmativamente porque se hace referencia al contenido de un hábito, propia y esencialmente hablando la ley natural no es un hábito, sino «algo constituido por la razón, al modo como la proposición es cierta obra de la razón» (*STh* I, q. 94, a. 1). Esta ley no es primariamente un conjunto de

proposiciones (que puede serlo en cuanto contenido), sino la medida de un acto establecida por la misma razón conforme al bien de la persona, siguiendo la inclinación de la naturaleza. En este sentido, la ley natural son los primeros principios del obrar moral por los que el hombre dice lo que debe ser obrado, esto es, la regla según la cual han de hacerse las obras personales. Así, por ejemplo, el hombre según que vive en sociedad puede preceptuar un comportamiento justo relativo al otro y decir con valor universal «no robarás» o lo que es lo mismo «no conservarás las cosas ajenas, esto es, las restituirás a su dueño». Se trata de una formulación para sí mismo de un mandato práctico que implica el deber moral de ajustar la propia acción a las exigencias del fin propuesto por la razón³.

3.- EL BIEN HA DE HACERSE Y EL MAL, EVITARSE

En el pensamiento tomasiano la ley natural es una participación en la ley eterna según que el hombre dice para sí mismo aquello que debe ser obrado. Esto genera, sin embargo, un problema, pues un elemento definitorio de la ley es su carácter mandatorio. Pero ¿por qué obligan los preceptos morales? E incluso resolviendo ese problema, ¿hasta dónde se extienden dichos preceptos? Estos dos temas trataremos en este último apartado de nuestra investigación.

3.1.- SELLADA ESTÁ SOBRE NOSOTROS LA LUZ DE TU ROSTRO

Para resolver el problema relativo a la obligatoriedad de la ley natural, conviene no olvidar, como dijimos previamente, que la criatura intelectual regula y mide su acto, es decir, determina qué es lo que debe

[3] Aunque convendría desarrollarlo más extensamente, conviene notar que la ley natural como acto de la razón difiere de la conciencia, que también es un juicio práctico, por la universalidad de su formulación. «La conciencia moral es un juicio de la razón por el que la persona humana reconoce la cualidad moral de un acto concreto que piensa hacer, está haciendo o ha hecho» (CEC 1778).

ser obrado, pero esta determinación no es absoluta, pues también ella se encuentra regulada y medida por la providencia de Dios. En este sentido, su participación eminente en la ley eterna no significa una desvinculación del fin, sino una inclinación que debe ser conscientemente ratificada para que el sujeto alcance aquello a lo que había sido ordenado. Dios es fin de toda criatura, es decir, es término de todo apetito, y desde esta causalidad final cobra sentido el obrar moral. Por eso Tomás de Aquino sostiene que esta inclinación es efecto de la moción divina que atrae hacia el fin a la criatura y «sin esta moción universal el hombre no puede querer algo» (*STh* I-II, q. 9, a. 3 ad2). Dios mueve a la criatura inclinándola (*interius eam inclinando*) y por esta moción radical se reduce la criatura intelectual de la potencia al acto y establece qué es lo que conduce efectivamente al fin.

Solo desde la inclinación aparece el precepto moral como aquel bien al que me tengo que dirigir libremente. La ley natural presupone siempre una inclinación previa que da el contenido y el valor moral a lo establecido por la razón. El actuar conforme a las leyes, es decir el deber, solo puede surgir desde la inclinación de la naturaleza. Por eso, como suele decirse, la moral tomasiana nunca es un deber por el deber, sino del deber por un querer previo. Una moral que no arraigase en el bien propio carece de sentido. Pues la ley queda constituida cuando captamos el bien propio de nuestra naturaleza, bien que no alcanzamos por necesidad de naturaleza, sino que, por la perfección del propio acto, hemos de determinarnos a él; entonces el bien propio lo captamos como bien debido.

Ahora bien, fundar la obligatoriedad del precepto en la inclinación natural no implica concederle a tal inclinación el valor de ley. Lo propio del hombre como legislador de sí mismo es captar lo bueno como proporcional al fin y establecerlo como debiendo ser obrado. No se trata, por lo mismo, de secundar simplemente las inclinaciones como si estas

fuesen principios insuficientes del obrar moral, sino de constituir un objeto moral conforme a dichas inclinaciones. Puesto que captamos lo bueno (y no podría darse tal captación del ente como bueno si no estuviese ordenada la naturaleza a él), entonces decimos lo que debe ser obrado. «El camino por el que santo Tomás enumera y sistematiza los contenidos de la Ley natural a partir del hecho de que aquello a que nos sentimos naturalmente inclinados es aquello que concebimos como bueno y, por consiguiente, como debiendo ser obrado por nosotros [...] nos muestra una fundamentación del imperativo moral que no tiene nada de extrínseca o heterónomo, en el sentido de las calumniosas desfiguraciones racionalistas de la tradición escolástica» (Canals 2019, 334).

Porque estamos inclinados podemos preceptuar un curso de acción al aprehender el contenido de esa inclinación como bueno. «Por eso, el primer principio de la razón práctica es el que se funda sobre la razón de bien, a saber, *el bien es lo que todos apetecen*. Este es, por tanto, el primer precepto de la ley [natural]: el bien ha de hacerse y perseguirse, y el mal, evitarse. Sobre este se fundan todos los otros preceptos de la ley natural» (*STh* I-II, q. 94, a. 2).

3.2.-SEGÚN EL ORDEN DE LAS INCLINACIONES ES EL ORDEN DE LOS PRECEPTOS

Santo Tomás, sin embargo, no se contenta con enunciar este primer principio de la ley natural, sino que desarrolla también algo más su contenido. Y aquí aparecen dos ideas de gran actualidad. Por una parte, una explicitación de lo que responde en términos generales a la naturaleza humana y, por otra, cómo se da la captación de dichos preceptos en el hombre en particular o en las sociedades humanas.

Con respecto al primer punto, es conocida la afirmación tomasiana que se encuentra en el título de este apartado y que santo Tomás expli-

cita en tres grandes dinamismos que arraigan en la persona humana. El primero, común a toda substancia, es el apetito de conservar y desarrollar la propia vida. La inclinación tiene aquí un arraigo en la peculiar estructura hilemórfica del hombre, pero no se reduce a su condición material, sino al modo humano como debe vivir esa inclinación natural. En este sentido, conforme a esta inclinación básica puede el hombre prescribir un comportamiento racional relativo, por ejemplo, a la comida y la bebida o incluso con respecto a la sociedad. La segunda inclinación es común con los animales, pero también se realiza conforme a su particular condición. Esta inclinación refiere a la supervivencia de la especie que tiene lugar mediante la procreación, pero también en este campo el hombre debe establecer lo racional en ese comportamiento. De hecho, según lo indicado previamente, como el hombre no está ordenado al bien de la especie, sino que él mismo está ordenado al fin, el celibato, por ejemplo, puede ser un comportamiento moral (*SCG* III, 136-137). «En tercer lugar se da en el hombre una inclinación al bien según la naturaleza de la razón, que le es algo propio, por ejemplo, que el hombre tiene una inclinación natural a conocer la verdad acerca de Dios y a vivir en sociedad» (*STh* I-II, q. 94, a. 2).

La formulación de estos preceptos generales que siguen a las inclinaciones posee un carácter universal y, en cierto sentido, inmutable según que depende de la naturaleza misma del ser humano. Sin embargo, Tomás de Aquino reconoce una cierta variación no en la ley, sino en la captación de la ley debido, por ejemplo, a la pasión o por malas persuasiones. Así, aunque niega que la ley natural en sus preceptos más comunes pueda ser borrada del corazón de los hombres, acepta que en algún caso particular sea abolida por la concupiscencia y por la pasión. «Pero en cuanto a los otros preceptos secundarios, la ley natural puede ser abolida del corazón de los hombres, ya sea por una mala persuasión [...], ya sea por las costumbres depravadas y los

hábitos corruptos, como en el caso de aquellos que no consideraban pecado el robo ni tampoco los vicios contra la naturaleza» (*STh* I-II, q. 94, a. 6). Esta consideración particular «e histórica» de la comprensión tomasiana de la ley natural, nos muestra el realismo moral que opera en su planteamiento e invita a ampliar también la comprensión del obrar humano librándolo de una consideración demasiado estrecha y esencialista.

CONCLUSIÓN

La investigación sobre los fundamentos metafísicos de la ley natural en Tomás de Aquino nos revela una profunda conexión entre la bondad divina, la providencia y el orden moral humano. Según el pensamiento tomasiano, la ley natural no debe entenderse como una imposición externa, sino como una participación de la ley eterna en la razón humana, que dirige al hombre hacia su perfección final. Este enfoque destaca la armonía entre la inclinación natural y la razón práctica, en la que el ser humano se convierte en legislador de su propio actuar moral, estableciendo lo que es justo y bueno en consonancia con su naturaleza racional y su destino último. De este modo, la ley natural actúa como un principio intrínseco que permite al hombre vivir conforme al fin para el que fue creado.

BIBLIOGRAFÍA

- Aquino, Tomás de, *Opera Omnia* (2000ss.). En E. Alarcón (coord.), *Corpus Thomisticum* <http://www.corpus-thomisticum.org/iopera.html>
- Astorquiza, Patricia, «Ley natural, amor natural y *voluntas ut natura*: un problema en la virtud de la justicia», en Juan Cruz Cruz (ed.), *Ley natural y niveles antropológicos* (Pamplona: Eunsa, 2007): 113-135.

- Baur, Michael, «Law and Natural Law», en Brian Davies – Eleonore Stump (eds.), *The Oxford Handbook of Aquinas* (Oxford: Oxford University Press, 2012): 238-254.
- Bonino, Serge-Thomas, «Dios, *El que es*». *De Deo ut uno*, trad. Lucas P. Prieto (Toledo: ECI, 2024).
- Brock, Stephen L., «Natural Inclination and The Intelligibility of the Good in Thomistic Natural Law», *Vera Lex* VI/1-2 (2005): 57-78.
- Canals, Francisco, «La ordenación de la persona a asemejarse a Dios, fundamento de la moralidad humana», en *Tomás de Aquino, un pensamiento siempre actual y renovador* (Toledo: ECI, 2019 [2004]): 313-322.
- Perrier, Emmanuel, *El atractivo divino. La doctrina de la operación y del gobierno de las criaturas en santo Tomás de Aquino*, trad. Lucas P. Prieto (Toledo: ECI, 2022).
- Prieto, Lucas, *La conservación del universo según santo Tomás de Aquino* (Toledo: ECI, 2023).
- Reese, Philip Neri, «The End of Ethics: A Thomistic Investigation», *New Blackfriars* (2013): 285-294.
- Trigo, Tomás (ed.), *En busca de una ética universal: un nuevo modo de ver la ley natural. Documento de la CTI y comentarios* (Pamplona: Eunsa, 2010).

LOS FUNDAMENTOS METAFÍSICOS DE LA EXPERIENCIA ESTÉTICA EN SANTO TOMÁS DE AQUINO

Abel Miró i Comas

Universitat Internacional de Catalunya

RESUMEN

El objetivo de este artículo es examinar la naturaleza de la experiencia estética desde la perspectiva de la metafísica del conocimiento de santo Tomás de Aquino. El punto de partida de esta investigación no será la pregunta por los

principios a priori del juicio estético, sino la afirmación de una relación constitutiva entre el conocimiento intencional y la «claritas» del espíritu, que es el «esse» y el corazón del sujeto personal.

1.- SE LLAMA BELLO AQUELLO CUYA APREHENSIÓN AGRADA

Santo Tomás de Aquino, en un fragmento primordial para su metafísica del «*bonum*» y del «*pulchrum*», declara: «Lo bello añade sobre lo bueno un cierto orden a la facultad cognoscitiva; de modo que se llama bueno a lo que agrada en sentido absoluto al apetito, mientras que lo bello se dice de aquello cuya apprehensión gusta»¹.

[1] «Et sic patet quod pulchrum addit supra bonum, quendam ordinem ad vim cognoscitivam: ita quod bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui; pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet [Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I-II, q.27, a.1, ad 3]». La edición de las obras completas del Aquinate que utilizaremos a lo largo de todo el escrito es la leonina: Íd., *Sancti Thomae de Aquino, Opera omnia, iussi impensaue Leonis XIII P.M. Edita*, Roma: Typographia Polyglotta, 1882 i ss.

El Cardenal Cayetano, al comentar el pasaje citado, afirma que la bondad y la belleza, aunque convienen en el género, se separan en la especie.² La *amabilidad* no repugna a lo bello, pero sin embargo no es propia de él en cuanto tal, sino únicamente en la medida en que comunica con la bondad por el lado del género. El «*pulchrum*», considerado según la diferencia que lo contrae en la especie, es diferente de lo bueno y, por tanto, no incluye la razón de amabilidad.

¿Pero cuál es la diferencia específica que determina formalmente lo bello? San Alberto Magno, en su opúsculo *De pulchro et bono*, responde así: «el esplendor de la forma [...] es como la diferencia específica que completa la razón de lo bello»³. La razón formal del «*pulchrum*» está constituida por el «esplendor», «incandescencia» o «refulgencia» de la forma; por aquello que el Aquinate llama «*claritas*»⁴.

Como indica Cayetano, lo completado por la «diferencia específica» del «*pulchrum*» es la amabilidad, que se comporta como el género: «*lo bello es una cierta especie de lo bueno*; por esta razón, no es ningún inconveniente para la adecuada causalidad de lo bueno respecto al amor el hecho de que lo bello sea amable, y es que esto no es algo extraño a él. Sin embargo, lo bello se refiere a lo bueno como amable porque se añade sobre lo bueno como aquello “*secundum quid*” [considerado en un cierto sentido] sobre aquello “*simpliciter*” [considerado en general, en sentido absoluto]: es bueno lo que gusta en sentido absoluto; es bello, [lo que gusta] *según la aprehensión*»⁵.

[2] Las nociones de género y de especie aquí no deben tomarse en sentido estricto sino analógico, puesto que tanto la bondad como la belleza son conceptos trascendentales, que como indica su nombre, trascienden cualquier limitación específica.

[3] San Alberto Magno, *Super Dionysicum de divinis nominibus*, cap.IV (*De pulchro et bono*) q.1, a.2, in c, dentro de: Simon, P. (Ed.), *Opera omnia*, vol. 37/1, Münster: Aschendorff, 1972.

[4] Cf., Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q.39, a.8, in c.

[5] «In responsione ad tertium, scito, novitie, formalem responsionem consistere in hoc, quod pulchrum est quaedam boni species: et propterea non obstat

Aquí queda claramente expuesto que lo bello es una cierta especie de lo bueno. Se trata de una propiedad trascendental del ente, pero no inmediata o independiente, sino subordinada a otra. Estamos frente a un *trascendental de un transcendental*. Lo que el «*pulchrum*» añade al «*bonum*» es una ordenación al conocimiento intelectual —o bien al intelectual-sensible, en el caso del hombre. Los seres que poseen un conocimiento meramente sensitivo están incapacitados para la contemplación de la belleza. Por esta razón, antes de estudiar la naturaleza de la experiencia estética, que sólo puede ser gozada por un sujeto racional o espiritual, será necesario que nos ocupemos, aunque sea brevemente, de la naturaleza del conocimiento.

2.- ENTENDER NO ES OTRA COSA QUE UN CIERTO SER

Según santo Tomás, el ser es «lo más perfecto de todo, que se compara con todas las cosas como su acto»⁶; o como dice en otro pasaje, «lo que hay de más íntimo en todas las cosas, y lo que más profundamente las penetra, pues es formal [o actual] respecto todo lo que hay en ellas»⁷.

El ente significa, en cambio, lo que posee el ser. No sólo hace referencia al ser poseído, sino también al sujeto que lo posee, es decir, a la esencia: «en cualquiera nos conviene considerar dos principios, o sea,

adaequatae causalitati boni respectu amoris, quod pulchrum sit amabile, utpote non extraneum ab illo. Connumeratur tamen bono pulchrum in amabilitate, quia addit supra ipsum sicut secundum quid ad simpliciter: bonum est enim quod simpliciter complacet; pulchrum autem, quod secundum apprehensioriem, ut littera dicitur [Caetano, *Summa Theologiae Divi Thomae Aquinatis Thomae a Vio Cardinalis Caietani commentariis illustrata*, I-II, q.27, a.1, dins de: Santo Tomás, *Sancti Thomae Aquinatis, Doctoris Angelicis, Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII, P.M. Edita*, Roma: Ex Typographia Polyglotta, 1882 i ss]».

[6] «[...] esse est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus [Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q.4, a.1, ad 3]».

[7] «Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest: cum sit formale respectu omnium quae in re sunt [*Ibid.*, q.8, a.1, in c]».

la misma razón de la especie y el mismo ser, por el que algo subsiste en esta especie»⁸.

Al ser, considerado como tal, le corresponde la actualidad, hasta el extremo de que constituye el acto de todas las cosas. Cuando es especificado por esta o por aquella esencia, no recibe ningún tipo de perfección, sino que más bien es rebajado o deprimido a ser de un modo determinado, porque ser una piedra, ser un hombre o ser un ángel, no significa ser perfecto en sentido absoluto.

El alma intelectual, debido a su participación limitada del ser, no posee la perfección de forma absoluta. Posee la perfección que es propia de su naturaleza, pero no la que pertenece a las demás. Sin embargo, está infinitamente abierta a reproducir en su interior, a través de semejanzas representativas, el «orden entero del universo y de sus causas». Y así, la perfección de la «mens» como cognoscente remedia a su imperfección específica⁹.

Este destino de la «mens» a ser todas las cosas, a poseer intencionalmente «toda la perfección del universo», sólo resulta comprensible si presuponemos la «infinidad» del entender¹⁰. Si el conocer fuera un «ente natural» y su «esse» actuara a una sola esencia, entonces el espíritu no podría poseer ninguna perfección aparte de aquella que le corresponde en virtud de su propia forma. La apertura infinita a la universalidad del ente no puede justificarse desde un fundamento «óntico», sino que exige uno «ontológico».

Lo que hace posible la apertura del entendimiento a poseer toda la perfección del universo es la inteligibilidad intrínseca del alma, su constitutivo volver sobre sí misma en tanto que existente, que se funda-

[8] «In quolibet autem ente est duo considerare: scilicet ipsam rationem speciei et esse ipsum, quo aliquid subsistit in specie illa [Íd., *De Veritate*, q.21, a.1, in c]».

[9] Cf., *Ibid.*, q.2, a.2, in c.

[10] La acción de inteligir «según su razón propia tiene infinitad [*de sui rationem habet infinitatem* (Íd., *Summa Theologiae*, q.54, a.2, in c)]».

menta sobre la inmaterialidad del su ser: «“Volver sobre su esencia” no es más que subsistir algo en sí mismo. La forma, en la medida en que perfecciona a la materia dándole el ser, de alguna manera se derrama, se vierte [*effunditur*], encima de ella; pero en la medida en que tiene el ser en sí misma, vuelve sobre sí»¹¹.

Debido a que el sujeto cognoscente participa en un grado limitado del «*esse*», no puede estar en acto respecto al «ente universal». En efecto, sólo el entendimiento divino, por su misma naturaleza, puede estar en acto respecto a la totalidad de las cosas creadas¹². Sin embargo, por su luz connatural, el alma está destinada a «remediar» su finitud entitativa, a «trascender» su propia perfección; de lo contrario no podría participar de la riqueza de todos los demás entes, y estaría obligada a permanecer en un «islote» de lo que Dante llama el «*gran mar dell'essere*»¹³.

Si bien el hombre, debido a su (im)perfección específica, es una parte del universo y, como tal, es incapaz de ensanchar los límites de su

[11] «Ad primum ergo dicendum quod “redire ad essentiam suam” nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa. Forma enim, inquantum perficit materiam dando ei esse, quodammodo supra ipsam effunditur: inquantum vero in seipsa habet esse, in seipsam redit [*Ibid.*, q.14, a.2, ad 1]».

[12] «Existe un intelecto que, en relación con el ente universal es como el acto de todos los entes: y tal es el intelecto divino, que es la esencia de Dios, en la que original y virtualmente todo ente preexiste como en la primera causa. Y por eso, el intelecto divino no está en potencia, sino que es acto puro. Sin embargo, ningún intelecto creado puede estar en acto respecto a la totalidad del ente universal: porque entonces debería ser un ente infinito».

Invenitur enim aliquis intellectus, qui ad ens universale se habet sicut actus totius entis: et talis est intellectus divinus, qui est Dei essentia, in qua originaliter et virtualiter totum ens praeexistit sicut in prima causa. Et ideo intellectus divinus non est in potentia, sed est actus purus. Nullus autem intellectus creatus potest se habere ut actus respectu totius entis universalis: quia sic oporteret quo dasset ens infinitum.

Ibid., I, q.79, a.2, in c.

[13] Dante Alighieri, *La Divina Commedia*, Milán: M. Guigoni, 1860, Paraíso, Canto I, v.113.

entidad, sí que puede abrirse a través de su inteligencia a un horizonte infinito. Esta apertura al ente universal no puede explicarse sin considerar que el espíritu humano posee una luz connatural arraigada en su acto de «*esse*», que consiste en una «semejanza participada» de aquella luz infinita que es el acto puro de entender y de ser, donde existen virtualmente, como en su causa ejemplar y eficiente, las razones propias de todas las cosas.

Santo Tomás identifica esta luz participada con la capacidad activa del espíritu para abstraer las formas inteligibles de las condiciones individuantes en las cuales están sumergidas, o sea, con el «entendimiento agente»: «Es necesario que se encuentre en nuestra alma una virtud activa inmaterial que abstraiga los fantasmas [o imágenes sensibles] de sus condiciones materiales; y esto pertenece al entendimiento agente, de modo que éste es como una virtud participada de una sustancia superior, es decir, de Dios»¹⁴.

Éste «sello de la luz divina en nosotros»¹⁵ por el que el alma se abre intencionalmente a la infinidad del ente y que constituye, además, el acto de las «*species*» abstraídas de las «imágenes sensibles», no es otra cosa que la íntima conciencia de que el espíritu tiene de sí mismo «*secundum quod esse habet in tali individuo*»¹⁶; o digámoslo así, no es otra cosa que la presencia luminosa con la que el ser participado al margen de la materia se posee a sí mismo.

Para comprender la esencia del conocimiento, es necesario trascender la esfera del ente predicamental para elevarse hacia un «más alto

[14] «Est etiam in anima invenire quamdam virtutem activam immaterialem, quae ipsa phantasmata a materialibus conditionibus abstrahit; et hoc pertinet ad intellectum agentem, ut intellectus agens sit quasi quaedam virtus participata ex aliqua substantia superiori, scilicet Deo [Santo Tomás, *Quaestio Disputata De anima*, q.un., a.5 in c].»

[15] Íd., *Summa Theologiae*, I, q.84, a.5, in c.

[16] Íd., *De Veritate*, q.10, a.8, in c.

orden de cosas», que viene representado en la afirmación de Cayetano según la cual: «entender no es otra cosa que un cierto ser»¹⁷. El conocer, tomado formalmente «*in genere cognoscibilium*», no es una cualidad que sobrevenga accidentalmente al sujeto sino, en cierta medida, su «núcleo ontológico», su «corazón».

¿Acaso estamos diciendo que el ser específico del inteligente finito es idéntico a su entender? Rotundamente no: como el entender, en sí mismo, dice razón de infinidad, su identidad con el acto entitativo comportaría la identificación de la criatura intelectual con la esencia divina, que es Infinita¹⁸. El gran comentarista aristotélico no afirma que el entender sea el ser sustancial, cosa imposible en cualquier espíritu creado, sino «*un cierto ser*».

Aunque tengamos que distinguir conceptualmente entre el entender y el acto entitativo, al mismo tiempo, no podemos olvidar la «inteligibilidad intrínseca» que concierne al alma humana por la subsistencia

[17] «Aquí tienes abiertamente lo que me esfuerzo en poner en las mentes de los filósofos: esto es, que sentir y entender no son más que un cierto ser».

Hinc aperte habes quod inferre conor mentibus philosophantium, scilicet, quod sentire et intelligere nihil aliud est quam quoddam esse.

Cayetano, *Commentaria in De anima Aristotelis*, Roma: Institutum Angelicum, 1938, III, c.5.

[18] «La potencia intelectual del ángel se extiende a entender todas las cosas: porque el objeto del intelecto es el ente o lo verdadero en general. Pero la misma esencia del ángel no comprende en sí misma todas las cosas, puesto que está determinada a un género y a una especie. Es propio de la esencia divina, que es infinita, el comprender en sí misma absoluta y perfectamente todas las cosas».

Potentia autem intellectiva angeli se extendit ad intelligendum omnia: quia obiectum intellectus est ens vel verum commune. Ipsa autem essentia angeli non comprehendit in se omnia: cum sit essentia determinata ad genus et ad speciem. Hoc autem proprium est essentiae divinae, quae infinita est, ut in se simpliciter omnia comprehendat perfecte.

Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q.55, a.1, in c.

inmaterial de su «esse»¹⁹. El acto o «*esse intelligibile*», poseído connaturalmente por la sustancia intelectual creada, constituye la raíz de la cual proviene su capacidad para referirse intencionalmente a «lo otro»: tanto en los ángeles, donde esta potencia es siempre actuada; como en los hombres, donde requiere de un despliegue perfectivo.

3.- LAS DOS FASES DEL ACTO INTELECTUAL

La naturaleza cognoscitiva, como tal, no es sólo aprehensiva; por la plenitud y la fecundidad de su entender, también es expresiva de lo conocido a través de una procesión «*ad intra*», de un «*verbum interius*»²⁰. La operación por medio de la cual el entendimiento manifiesta la esencia del ente en la «palabra mental» no debe definirse como la aprehensión de un objeto exterior por parte de un sujeto, sino como expresión de aquel inteligible que se ha convertido en una sola cosa con el sujeto en tanto que inteligente en acto.

La intelección, por la comunicatividad propia de su acto, que es la «luz inteligible», es esencialmente formadora de una «*species expressa*»,

[19] En relación a la sustancia angélica, afirma Cayetano: «porque es subsistente y perfecta en su ser inmaterial, es intelectiva y, además, inteligible en acto».

[...] substantia angeli, quia est subsistens et perfecta in esse immateriali, habet et quod sit intellectiva, et quod sit actu intelligibilis.

Cayetano, *In Summa Theologiae*, I, q.56, a.1.

[20] «En cualquiera que entiende, por el mero hecho de entender, procede algo dentro de él, que es la concepción de la cosa entendida, proveniente de la virtud intelectiva, y de la noticia de la cosa. Esta concepción la significa la palabra [vox]: y se llama “palabra del corazón [*verbum cordis*]” significada por la “palabra de la voz [*verbum vocis*]”».

Quicumque enim intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae, ex vi intellectiva proveniens, et ex eius notitia procedens. Quam quidem conceptionem vox significat: et dicitur “*verbum cordis*”, significatum verbo vocis.

Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q.27, a.1, in c

a través de la cual manifiesta y declara las cosas «*sub ratione entis*», es decir, no sólo según su esencia, sino también según su acto. Pero como el acto no posee un contenido inteligible, solo puede conocerse mediante la íntima percepción que el cognoscente tiene de su propio «*esse*». Si el «*verbum interius*» es capaz de revelar el ente en su esencia y en su ser, es porque su acto es la actualidad consciente y manifestativa que pertenece al «*esse*» del sujeto; es decir, porque la palabra pronunciada interiormente no es una realidad accidental, sino «sustancial»²¹.

4.- UN DOBLE CONCEPTO DE VERDAD

La noción de «*verum*» puede tomarse de dos maneras diferentes. Por una parte, se llama verdadero aquello a lo que tiende el entendimiento, porque pertenece a la actualidad y a la perfección del entender, que es la luz interior del espíritu, la manifestación inmanente de lo entendido «*sub ratione entis*». Esta verdad es la que reside en el lenguaje mental como en su «hábitat» natural²².

Por otra parte, el «*verum*» se refiere a algo intrínseco al ente, que consiste en su adecuación a ser manifestado por el entendimiento. Sin embargo, esta adecuación no es una consecuencia del conocimiento sino su fundamento en la realidad de las cosas; y dado que lo más formal y más profundo que hay en el objeto es su acto, éste funda la adecuación de la cosa al intelecto. La verdad, considerada según esta acepción, se llama trascendental²³.

El viviente personal no sería capaz de iluminar y manifestar el ente universal en su verdad, si él mismo no fuera verdadero en el sentido trascendental de la palabra. El sujeto cognoscente, por medio del acto

[21] Cf., Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, vol.1, Roma: Desclée, Disp. XII, q.27, a.6, n.15.

[22] Cf., Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q.16, a.1, in c.

[23] Cf., Íd., *De Veritate*, q.1, a.1, in c / Íd., *Super Sententiis*, I, q.16, a.1, in c.

que constituye su verdad intrínseca, o sea, por medio de su propio ser, actúa las formas inteligibles convirtiéndose en una sola cosa con ellas; cuando esto ocurre, contempla la realidad a la luz de su autoconciencia, a la luz de su verdad, que es una semejanza participado de la Verdad divina, y entonces el entendimiento, por la abundancia y la perfección de este acto, elabora un juicio verdadero sobre la realidad.

5.- UN DOBLE CONCEPTO DE BELLEZA

Todavía conviene hacer entrar un nuevo elemento en juego: la «luz inteligible» de la mente, además de ser un «sello» de la «verdad de Dios», también es una «refulgencia de la divina “claritas”». Así lo expresa el Doctor Angélico: «De esta luz no participan los animales irracionales, sino que la criatura racional participa de ella en primer lugar en el conocimiento natural. La razón natural del hombre no es otra cosa que una refulgencia de la divina “claritas” en el alma: debido a esta “claritas”, [el alma] es imagen de Dios: *Salmo* 4: “sellada está sobre nosotros la luz de tu rostro, Señor” [...]. De hecho, la luz espiritual es la verdad, porque: así como por la luz se conoce algo en tanto que luminoso, igualmente, se conoce en tanto que verdadero»²⁴.

Extraigamos algunas consecuencias que se desprenden de este pasaje capital: (a) la luz espiritual, por estar arraigada en el ser, funda la verdad trascendental del cognoscente; (b) la luz natural de la razón abre el entendimiento a juzgar sobre la verdad de los demás entes; (c)

[24] «Istud lumen non participant animalia bruta; sed rationalis creatura primo participat illud in cognitione naturali: nihil enim est aliud ratio naturalis hominis, nisi refulgentia divinae claritatis in anima: propter quam claritatem est ad imaginem Dei: *Psalmus*. 4: “signatum est super nos lumen vultus tui domine” [...]. Lumen enim spirituale veritas est: quia sicut per lumen aliquid cognoscitur in quantum lucidum; ita cognoscitur, in quantum est verum [Íd., *Super Psalmos*, 35, n.5]». El versículo que el Aquinate está comentando se corresponde con el décimo del *Salmo* 36 de la *Nueva Vulgata*, que dice así: «en vuestra luz veremos la luz [*et in lumine tuo videbimus lumen*]».

en la medida en que la «luz inteligible» es «una refulgencia de la divina «claritas» », y que la «claritas» es el constitutivo formal de lo bello, ella es quien funda la belleza trascendental del cognoscente; y (d) la «claritas» intrínseca de la mente habilita el sujeto para percibir y a juzgar la belleza de los demás entes.

Aquí también debe distinguirse entre dos acepciones de «*pulchrum*»: en un sentido trascendental, la belleza es la intrínseca adecuación del ente a ser contemplado por la potencia cognoscitiva «*secundum quod habet claritatem*»; pero también llamamos belleza al destino final del entendimiento, que no sólo consiste en la manifestación del ente universal según su «forma», sino también según el «resplandor de la forma». El fundamento ontológico de la experiencia estética se identifica formalmente con el de la aprehensión del «*verum*», que da lugar al juicio verdadero sobre el ente. La raíz común de estas operaciones es el «*esse*» o «*claritas*» del sujeto cognoscente.

En la percepción del «*pulchrum*», la contemplación del ente en su verdad hace sentir al espíritu el «resplandor» o «incandescencia» de su propio «*esse*», lo que se explica porque la misma «*claritas*» intrínseca de la «*mens*» es quien constituye el acto de la intelección.

San Alberto Magno, en su opúsculo *De pulchro et bono*, escribe: «La primera procesión que tiene lugar en la mente es según la aprehensión del verdadero; después, esto verdadero se hace *refulgente, incandesciente* [*exandescit*], y pasa a ser concebido bajo la razón de bueno; y así, a continuación, el deseo es movido hacia él [...]. En consecuencia, lo verdadero tomado en sentido absoluto responde a la procesión de la luz; la aprehensión de lo verdadero, en la medida que tiene razón de bueno, responde a la procesión de lo bello; y el movimiento del deseo corresponde a la procesión de lo amable [o bueno]»²⁵.

[25] «Prima autem processio, quae est in mente, est secundum apprehensionem veri, deinde illud verum exandescit et accipitur in ratione boni, et sic deinde movetur desiderium ad ipsum [...]. Igitur ipsi vero absolute respondet processio luminis,

Aunque en la realidad no pueda diferenciarse entre el acto de la intelección y el de la experiencia estética, o entre el acto del juicio de verdad y el del juicio resplandeciente o estético, sí conviene distinguirlos en el orden conceptual.

Lo que determina formalmente la aprehensión del ente real en su naturaleza es la misma esencia de éste, que aparece en la conciencia porque ha sido abstraída de las imágenes sensibles, como ocurre en el caso del hombre, o bien porque ha sido directamente infundida por Dios, como ocurre en el caso de los ángeles. Sin embargo, lo que determina formalmente la aprehensión del ente en su «claritas» es la propia «claritas» de la «mens», su «luz inteligible». Estamos ante un «conocimiento existencial», con una estructura metafísica que frustra cualquier intento de fijación objetiva, pues no consiste en la intelección de una forma, sino en el «resplandor» de esa «forma», que es la «luz» y la «claritas» constitutiva de su actualidad inteligible.

Estas dos operaciones —dos desde una línea entitativa, no formalmente consideradas «en el género de los inteligibles»— dan lugar a dos juicios que también pueden diferenciarse según la razón: el «*verum*» está en el entendimiento en la medida en que éste manifiesta y declara en el juicio que «la cosa es igual a la forma que él aprehende»; en cambio, el «juicio estético», que no es conceptual sino existencial, manifiesta una connaturalidad según el «*esse*» o «*claritas*» entre el espíritu y el ente verdadero contemplado. La diferencia que existe entre la intelección y la experiencia estética es la misma que existe entre la «forma» y el «resplandor de la forma»; de modo similar, la diferencia que existe entre el juicio verdadero y el juicio estético, coincide con la que separa el «concepto» del «resplandor del concepto».

apprehensioni autem veri secundum quod habet rationem boni respondet processio pulcri, motui vero desiderii respondet processio diligibilis [San Alberto, *De pulchro et bono*, q.1, a.1, in c]».

Lo determinante y formal en la experiencia estética es el «resplandor de la autoconciencia», es decir, el acto a través del cual el ente inteligente se percibe a sí mismo «*secundum quod habet claritatem*». La «claritas» participada con independencia de la materia, a semejanza de su causa ejemplar, que es la subsistente contemplación de la belleza en acto puro, conserva una infinita actualidad consciente y manifestativa, por la que el espíritu es capaz de iluminar y manifestar el ente universal en su belleza. En pocas palabras: *el hombre contempla la belleza de todas las demás cosas en su propia belleza*.

6.- LA EXPERIENCIA ESTÉTICA ES MANIFESTATIVA DEL ENTE EN SU «CLARITAS»

La percepción de la belleza, de acuerdo con santo Tomás y San Alberto, debe situarse en la línea de la perfección de aquel acto a través del cual el entendimiento contempla la verdad. Pero como este acto es naturalmente formativo de un «*verbum interius*», también deberá serlo el acto de la experiencia estética, pues uno y otro están constituidos por una misma «refulgencia» de la «*veritas sive claritas divinae essentiae*»²⁶.

El «*verum*», en la medida en que es conocido por el entendimiento, se caracteriza por manifestar y declarar el ente en su naturaleza; pero cuando el espíritu contempla actualmente el «*pulchrum*», ¿qué es lo que manifiesta y que declara? La «belleza trascendental» consiste en una «ordenación de la cosa a la virtud cognoscitiva *según el ser*»²⁷; en cambio, «la belleza que está en el entendimiento» consiste en una conexión del espíritu con el objeto por medio de una connaturalidad según el «*esse*» o «*claritas*»; esta connaturalidad, por la que el ente personal pasa

[26] Santo Tomás, *Super Sententiis*, III, d.14, q.1, a.2, qc.1 ad 2.

[27] «[...] nam pulchrum addit supra bonum, ordinem ad vim cognoscitivam illud esse huiusmodi [Íd., *Super De divinis nominibus*, c.4, lec.5, n.356]».

a poseerse conscientemente en su belleza, es el «ser en acto» del que emana lo bello en el juicio, esto es, lo bello como manifestativo y declarativo del ente en su «*claritas*».

El «decir» mental sigue a una operación del entendimiento y, dependiendo de la naturaleza de ésta, deberá considerarse de un modo o de otro: cuando esta operación consiste en una adecuación del entendimiento con la esencia del ente, da lugar a la manifestación de lo verdadero en el lenguaje del espíritu; pero cuando consiste en una connaturalidad según la «*claritas*» entre la «*mens*» y el objeto conocido, entonces da lugar a la formación de un «juicio incandescente» o «estético».

La actualidad del entendimiento está constituida por la autopresencia luminosa de la «*mens*» como existente y como bella y, por este motivo, tanto la intelección objetiva del ente como la contemplación experimental de su belleza, coinciden en la realidad en una sola operación. El acto del entendimiento humano no es la «luz inteligible» en su pureza, sino en su actuar en una forma determinada, de manera que el sujeto intelectual no puede aprehender el ente en tanto que «incandescente» o «refulgente» sin entenderlo también en su naturaleza.

De modo similar, como la «*claritas*» solo se manifiesta al expresar la esencia del ente, el lenguaje mental revela, junto con la adecuación entre la forma conocida y la del objeto extrínseco, el «parentesco connatural» que hay entre los dos en cuanto al acto, que es el «*splendor formae*». El entendimiento en acto, por su abundancia, habla y manifiesta en el «verbo mental» lo que entiende. Pero como el principio del que emana es la «*claritas*» del espíritu en su actuar las formas entendidas, no cabe duda de que al «*verbum mentis*» también le corresponde la razón de «verbo incandescente», de «verbo estético».

7.- LA «PALABRA INCANDESCENTE» COMO PLENITUD DEL LENGUAJE

Pero vamos a ver, si cualquier palabra interiormente emanada es «luz resplandor de la luz», ¿eso significa que todos los verbos interiores son declarativos de la belleza? La respuesta es no; sólo lo son las «palabras del corazón»; aquellas que el hombre no sólo forma o engendra, sino que también «engendra», comunicándoles de algún modo su propio ser.

Santo Tomás no llama «palabras del corazón» a todas las «palabras mentales» sino tan sólo a las que emanan de la operación más alta a la que puede llegar la inteligencia en sí misma: la perfecta identidad entre el cognoscente y el conocido ubicada en el acto del entendimiento, que es el «*esse*», la «memoria» y el «corazón» del espíritu. El inteligente en acto manifiesta y declara lo que ya entiende, aquello con lo que ya es «uno» y, por este motivo, expresa o «eructa» lo que hay de inteligible en lo más profundo de la realidad, la esencia del objeto.

Josep Torras i Bages, en su ensayo «Del verbo artístico», afirma: «El *verbum* cordis de santo Tomás designa el verbo del hombre en toda su plenitud, saliendo del centro de la vida, que radica, según la manera ordinaria hablar, en el corazón». La operación por medio de la cual la «palabra interior» emana «del centro de la vida», del «núcleo ontológico» del sujeto personal, el obispo de Vich la describe comentando el segundo versículo del *Salmo* 44 (45): «*Eructavit cor meum verbum bonum*». Lo comenta de la siguiente manera: «Eructamos cuando estamos repletos; y el espíritu del hombre, cuando está repleto de altos pensamientos y de afectos apasionados, eructa, es decir, emite naturalmente la expresión de su estado, el verbo de su corazón»²⁸.

La perfección de la «locución mental» será mayor, cuanto más capaz sea de expresar la esencia del ente, cuanto más íntima sea la

[28] Josep Torras i Bages, «Del verb artistic», p.381, dentro de: Íd., *Obres Completes*, Barcelona : Editorial Selecta, 1948.

unidad entre el cognoscente y el conocido, cuanto más arraigada esté la forma inteligible en el «*esse*» de la mente y, por tanto, cuanto más liberada esté de aquella accidentalidad que sobreviene a la esencia de la cosa en virtud de su unión con la materia signada. La profundidad de la «*intentio intellecta*» a la hora de revelar la naturaleza del ente es estrictamente correlativa a la intimidad y a la unidad con que la intelección de la cual procede está arraigada en el ser del sujeto inteligente.

El destino final del «verbo interior», su perfección última, es convertirse en un «verbo estético», un «verbo incandescente». Una palabra de estas características implica una doble profundidad: por un lado, la expresión de lo más profundo y nuclear existente en la realidad; y por otro, el arraigo de la palabra en la íntima presencia del sujeto que conoce, esto es, en su ser. Cuando se cumplen estas dos condiciones se produce la emanación interior más perfecta que puede tener lugar en el seno de una mente finita, la del «*verbum cordis*», que manifiesta la conexión entre la esencia pensada y la del ente real y, además, la conexión entre el «resplandor» del espíritu y el del objeto conocido.

8.- LA BELLEZA Y EL DESTINO FINAL DE LA FILOSOFÍA

La última perfección del entendimiento humano se identifica con el término de la filosofía, con su destino final, que consiste en contemplar el orden entero del universo no sólo en su verdad sino también en su «*claritas*». La memoria que la mente tiene de sí misma «*inquantum in seipsa habet claritatem*» necesita para pasar al acto manifestar la esencia del objeto; si el alma humana está ordenada a reproducir en ella la universalidad del ente es porque aspira a implantar todas las cosas en la intimidad de su acto y, de este modo, a conectarse actualmente con todas ellas por medio de una connaturalidad según la «*claritas*».

Pero, como la actualidad del entendimiento es naturalmente locutiva, la indisoluble unidad con la que conviven la intelección objetiva

del ente y la aprehensión de su belleza en el acto de entender necesita manifestarse en un término inmanente, que no sólo revela la connaturalidad entre el sujeto cognoscente y el objeto contemplado según la «forma», sino también según el «resplandor de la forma». El ejercicio filosófico está ordenado a contemplar la belleza del universo y a manifestarla en «conceptos resplandecientes»; es decir, en palabras que, sin perder en lo más mínimo su precisión, expresan la naturaleza de las cosas al mismo tiempo que dejan traslucir la Belleza eterna, de la cual es un rayo la «divina lucecita de la inteligencia humana»²⁹.

[29] Íd., «De la poesía de la vida», p.304, dentro de: *Op. cit.*

LENGUA Y CULTURA

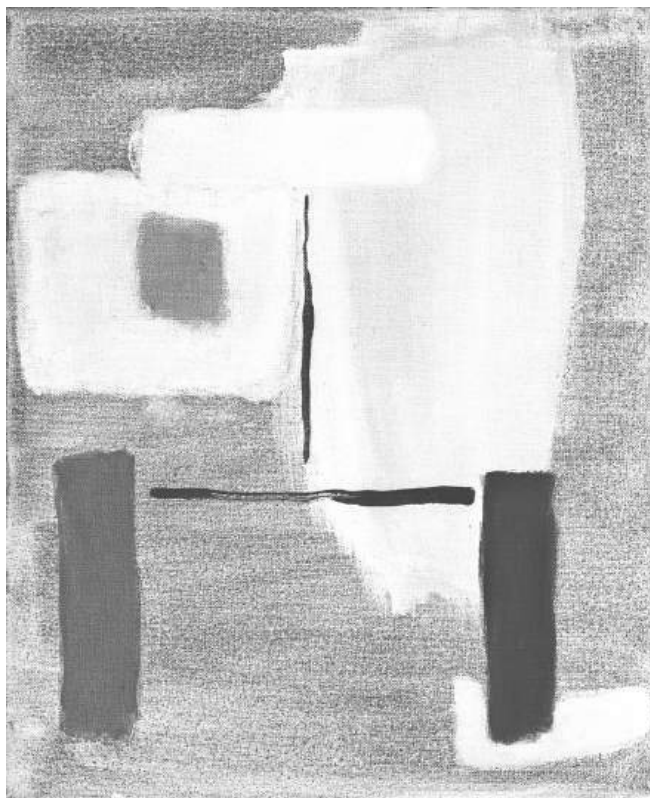


Ilustración 3.- CONFLUENCIA FANTASMA. Serie PEQUEÑA MÚSICA, acr./tela, 27x22 cm., 2018 Autora: Pilar Novo.

VOLUNTAD DE COMUNICARSE EN ESTUDIANTES TAIWANESES DE ELE: UN ESTUDIO LONGITUDINAL

Javier Pérez Ruiz

Wenzao Ursuline University of Languages

RESUMEN

La voluntad de comunicarse (WTC en sus siglas inglesas) en una lengua extranjera es uno de los principales factores que favorece su adquisición sociolingüística. Factores psicoafectivos y culturales explican el carácter pasivo, silencioso y la mayor reticencia a comunicarse durante las clases en los estudiantes sinohablantes. La mayoría de las sugerencias publicadas para incrementar la WTC en este específico entorno sinohablante suelen ser de naturaleza teórica. Ante esta situación, se ha llevado a cabo un estudio empírico y longitudinal en una muestra de 120 estudiantes taiwaneses de español lengua extranjera (ELE), de dos sistemas educativos diferentes con

un doble objetivo. Primero, identificar las principales variables que determinan la WTC en la clase de ELE. Y en segundo lugar, evaluar el impacto de nuestro específico diseño metodológico sobre la WTC durante el periodo de un curso académico. Los resultados obtenidos indican que: (1) el factor principal de la WTC fue la autopercepción de la propia competencia comunicativa. (2) La metodología ha producido un incremento progresivo significativo ($p < 0.01$) en la WTC durante las cuatro fases del estudio. (3) Además, el método fue evaluado como muy útil para mejorar el nivel de español.

A finales de los ochenta, McCroskey y Baer (1985) acuñaron el concepto *willingness to communicate* (WTC), traducido por «voluntad de comunicarse». Observaron que los seres humanos participamos en las conversaciones de diferentes maneras, consideraron que «esta variabilidad en el comportamiento de hablar tiene sus raíces en una variable

de personalidad que llamamos voluntad de comunicarse» (McCroskey y Baer 1985, p.2). El término tuvo éxito; y a partir de la década de los noventa, surgió un nuevo campo de investigación centrado en profundizar dicho concepto en el proceso de adquisición de segundas lenguas (L2). Una de las primeras definiciones de este nuevo concepto aplicado a la L2 procedió de MacIntyre y colaboradores (1998), quienes definieron la WTC como la «voluntad de entrar en el discurso en un momento determinado con una o varias personas, utilizando la L2» (MacIntyre, et al. 1998, p. 547). Por otra parte, desde sus orígenes, ya se constató el carácter predictivo de la WTC como un elemento que favorecía una mejor adquisición de la L2. Se evidenció que los estudiantes con mayor voluntad para hablar conseguían un mayor nivel en la lengua meta (Cao 2011). De aquí que, resultara imprescindible identificar los factores que influían en la WTC de los estudiantes de lenguas extranjeras. Por eso, se fueron acumulando investigaciones que subrayaron los aspectos individuales, psicológicos, motivacionales y lingüísticos de la WTC.

Además, se observó que dichos aspectos psicoafectivos individuales estaban muy influenciados por la especificidad socioeducativa y el contexto cultural. Surgieron, entonces, numerosas investigaciones que analizaron las particularidades de diferentes entornos sociales (Mendoza 2021; Shirvan, et al. 2019).

El contexto sinohablante no fue ajeno a esta línea de investigación y proliferaron los trabajos que analizaron la WTC en estudiantes de inglés dentro del entorno sinohablante (Lee y Hsieh 2019; Zeng y Tan 2014). Sin embargo, las publicaciones de la WTC en estudiantes sinohablantes de ELE, no solamente fueron más escasas, sino que, además, predominaron los trabajos realizados con estudiantes de China continental (para un revisión reciente, véase Chacón y Chen, 2024) que los

llevados a cabo en estudiantes taiwaneses (Hsieh 2014 y 2016; Mendoza 2021; Tang 2002).

Estos estudios han permitido identificar la especificidad de las principales variables que marcan la WTC en nuestro contexto sinohablante. Además, han sido notorias las propuestas pedagógicas contenidas en estas investigaciones para mejorar la WTC. Desafortunadamente, se han limitado a ser sugerencias de índole teórico (Cordeiro 2020; Riasati 2018); por lo que seguimos careciendo de publicaciones empíricas, que hayan implementado herramientas metodológicas para superar dichos problemas comunicativos.

No podemos olvidar que estamos ante uno de los problemas principales a los que se enfrentan diariamente los profesores de ELE en el contexto sinohablante, sobre todo en sus clases de conversación (Pérez Ruiz 2019). La escasa WTC de los estudiantes sigue sin resolverse. Por eso, una vez identificadas las variables específicas, que explican dicho comportamiento, parece necesario seguir avanzando y empezar a realizar investigaciones dentro del aula para intentar solucionar esta pasividad y reticencia.

Ante esta situación, este trabajo llena un hueco investigador en el área de la WTC en el entorno sinohablante, ya que llevará a cabo un estudio empírico, experimental y longitudinal dentro del aula de conversación en el que se implantará y evalúa la efectividad de una metodología específica para incrementar la WTC en estudiantes taiwaneses de ELE. Además de identificar las causas de la reticencia y WTC de dichos estudiantes.

1. MARCO TEÓRICO

1.1. VARIABLES IMPLICADAS EN LA VOLUNTAD DE COMUNICARSE

Los padres de la WTC, MacIntyre, et al. (1998), en su artículo seminal, propusieron un modelo piramidal de seis niveles, que contenía las variables y subvariables principales que podrían influir en la voluntad o disposición para hablar en L2. Posteriormente, la mayoría de los estudios se ha centrado en delimitar las principales variables implicadas en la WTC de los aprendientes de inglés como L2. En estas investigaciones, se identificaron principalmente factores individuales, psicoafectivos y motivacionales, lingüísticos, contextuales y culturales (Mendoza 2021).

Entre las variables individuales que influyen en la WTC se han considerado diferentes factores psicoafectivos como la ansiedad, la personalidad, la autoconfianza, la determinación para hablar y la motivación para aprender (Yu 2011). La ansiedad ha sido una de las variables más estudiada, documentándose una correlación negativa con la WTC; es decir, que a mayor ansiedad, menos disposición para hablar (Lee y Hsieh 2019; Maranatha y Sengkey 2023; Santos 2014; Zhou, et al. 2020). También la personalidad, ya que los estudiantes más tímidos exhibieron una menor WTC (Risiati 2018; Maranatha y Sengkey 2023).

Un segundo grupo de investigaciones ha analizado el papel de los aspectos lingüísticos en la WTC. Concretamente, ha sido muy estudiado el efecto de la competencia comunicativa (CC) real y la CC percibida por los propios aprendientes como un factor determinante de la WTC (MacIntyre et al. 1998). Este vínculo se sigue observándose en nuestros días, ya que los estudiantes con menor CC también exhiben una menor WTC (Riasati 2018). También se evidenció que la autoper-

cepción que el estudiante tiene de su propia CC afecta notablemente la WTC (Lee 2007).

Un tercer grupo de variables que influyen en el grado de la WTC han sido los factores contextuales, por ejemplo, el ambiente creado en la clase, el interlocutor y la figura del profesor son considerados factores socioeducativos de gran relevancia (Cao 2011; Riasati 2018). El tipo de enseñanza de la lengua extranjera es otra variable fundamental en la WTC (Lee 2007; Santos 2014). Finalmente, las diferencias culturales constituyen el último bloque de variables que pueden afectar la WTC. Pero este punto será abordado en el siguiente apartado cuando nos centremos en la WTC en nuestro entorno sinohablante.

Por eso, sintetizaremos este recorrido sobre las variables de la WTC citando dos metaanálisis publicados. El primero analizó 22 estudios publicados entre el año 2000-2015. Sus resultados indicaron que la principal variable implicada en la WTC es la percepción de la propia CC; en segundo lugar, la motivación y, en tercer lugar, la ansiedad (Shirvan, et al. 2019). En un metaanálisis más reciente (Jin y Lee 2022) analizaron 44 muestras independientes, con un total de 12.094 participantes. Sus hallazgos confirmaron que la autopercepción de la CC en la L2 era la variable más influyente en la WTC. Además, observaron que también influyeron el alto nivel adquirido en la lengua meta y los contextos de la WTC, es decir, que sea dentro o fuera de la clase.

Se debe destacar que son escasos los estudios que han analizado la WTC en lengua inglesa L2 por nativos de habla española. En ellos, se ha documentado que la WTC en estudiantes universitarios estaba mediada de manera positiva por la motivación para aprender la lengua y la CC autopercebida; además, existía una relación negativa con el grado de ansiedad (Lahuerta, 2014). También en universitarios, Gómez et al. (2021) destacaron que la correlación más significativa para la

WTC fueron las estrategias socioafectivas relacionadas con la disminución de la ansiedad, dar una buena imagen al interlocutor, y animarse a hablar. Además, identificaron una relación significativa entre la WTC y las estrategias de comunicación oral en clase. En otro estudio con estudiantes de secundaria, relacionaron la WTC en inglés con el mayor rendimiento escolar en L2, un menor grado de ansiedad y un tipo menos formal de enseñanza (Santos, 2014).

1.2. WTC DENTRO DEL ENTORNO SINOHABLANTE DE INGLÉS L2

La mayoría de los estudios sobre la WTC se han llevado a cabo con aprendientes de lengua inglesa. El denominador común de estas investigaciones ha sido documentar una menor WTC en aprendientes asiáticos de L2; que a menudo se limitaba a responder las preguntas del profesor (Lee 2007).

En el contexto sinohablante, algunos autores han intentado reformular el modelo inicial de MacIntyre et al. (1998). Concretamente, Wen y Clément (2003) lo consideran insuficiente para el entorno sinohablante al no tener en cuenta las aportaciones culturales del confucianismo y de la tradición educativa china. Según las cuales, la educación se sustentaría sobre los pilares de la concepción del yo dirigido hacia los demás y la obediencia a la autoridad en el aprendizaje.

El análisis de las principales variables implicadas en la WTC en estudiantes sinohablantes ha confirmado los factores individuales, psicológicos, afectivos, cognitivos, lingüísticos y motivacionales ya mencionados para el resto del mundo. Además, se ha ratificado que las variables individuales, ambientales y lingüísticas están interrelacionadas (Peng 2007 y 2012).

En su revisión del tema en contextos sinohablante, Zeng y Tan (2014) concluyeron que las principales variables que afectaban la

WTC eran la ansiedad de expresarse en la L2, la CC autopercibida, el apoyo del profesor, la asunción de riesgos, es decir, vencer el miedo a perder la cara delante de los compañeros y profesores; y la menor tolerancia a la ambigüedad en los estudiantes chinos, por ejemplo, ante las excepciones a ciertas reglas gramaticales. Por otra parte, en estudiantes universitarios de inglés en China se documentó la influencia interrelacionada de tres variables: la mentalidad lingüística, el clima social creado y las emociones positivas (disfrute) y negativas (aburrimiento o ansiedad) durante la clase. Además dichos factores influenciaron la WTC, tanto dentro como fuera de la clase (Wang, et al. 2021).

Entre los estudios realizados en Taiwán, Wu y Lin (2014) observaron en estudiantes universitarios taiwaneses que la WTC se relacionaba positivamente con la motivación instrumental e integradora, y negativamente con la ansiedad. Y también, en estudiantes taiwaneses de inglés se ha documentado que las variables afectivas, como la autoconfianza, fueron factores determinantes para la WTC, tanto en clases presenciales como en entornos digitales (Lee y Hsieh 2019).

1.3. WTC EN EL CONTEXTO SINOHABLANTE DE ELE

Como suele suceder en otros campos de la sociolingüística, se evidencia un escaso número de trabajos en ELE. Antes de ceñirnos a la WTC en el contexto sinohablante, se deben subrayar las similitudes halladas en la WTC en ELE en trabajos realizados en varios países de Asia oriental. Concretamente, se ha documentado una menor WTC en los estudiantes coreanos y japoneses de ELE (Mendoza 2021; Muñoz 2014). En Japón, Muñoz (2014) indicó la necesidad de adoptar un enfoque comunicativo dado que, a pesar de que la principal motivación para estudiar ELE en los estudiantes japoneses era lograr comunicarse, exhibían una baja WTC. Los aspectos culturales ejercían un peso importante en su

reticencia a comunicarse debido, por ejemplo, al respeto a la autoridad del profesor, el valor positivo del silencio y seguir un método educativo tradicional memorístico, gramatical y de traducción. De manera visual, Muñoz resumió dichas dificultades para comunicarse de los estudiantes japoneses con el ilustrativo refrán japonés: «El clavo que sobresale es martilleado» (Muñoz 2014, p. 683). En Corea, Mendoza (2017) confirmó la mayor renuencia para comunicarse en los estudiantes coreanos de ELE, junto con una correlación directa entre la WTC y la CC. Sin embargo, no documentó el peso de los factores afectivos, como la ansiedad, a la hora de ser menos participativo en la clase. El mismo autor, en otro estudio (Mendoza 2021), comparó la reticencia de los estudiantes de ELE taiwanés y coreanos, enumerando las principales causas de esta mayor renuencia a comunicarse, a saber, la escasa motivación, timidez, ansiedad, falta de confianza, perfeccionismo, autopercepción de la CC, falta de costumbre y miedo a cometer errores. Entre los factores sociales, culturales y educativos mencionó el intento de preservar la imagen pública y el miedo a perder la cara, la modestia, el ambiente pasivo de las clases, el número de estudiantes, el respeto al turno de habla y el tipo de educación. Ya que la enseñanza de idiomas seguía centrada en el profesor, en el aprendizaje memorístico y orientada hacia el examen; siendo notables las dificultades de incorporar el método comunicativo en las clases de L2.

Ya centrados en Taiwán, junto a las razones de competencia lingüística y afectivas de los estudiantes, los presupuestos culturales y educativos derivados del confucionismo fueron confirmados por dos trabajos. Primero, Tang (2002) obtuvo que el miedo a perder la cara era una de las principales limitaciones para participar en clase. Posteriormente, Hsieh (2014) observó que la vulnerabilidad de la propia imagen y la búsqueda de la perfección lingüística eran las dos principales variables que influían en la reticencia para hablar español en su muestra de 138 estudiantes

taiwaneses de ELE. El primero de los conceptos engloba diversos aspectos culturales (perder la cara y ser criticado ante los compañeros) y psico-afectivos (ansiedad y miedo a equivocarse). El segundo concepto está más relacionado con la competencia lingüística, tanto en sus aspectos gramaticales como de expresión oral. Posteriormente, la misma autora Hsieh (2016) confirmó que la percepción de la propia competencia lingüística tenía una influencia directa en la frecuencia de uso de ELE.

1.4. PROPUESTAS TEÓRICAS PARA INCREMENTAR LA WTC

Finalmente, muchos autores han planteado propuestas para incrementar la WTC. Desafortunadamente, suelen ser de índole teórica. Entre estas, destacamos dos propuestas generales. Primero, Riasati (2018) propuso un modelo para aumentar la WTC en L2 a partir del reconocimiento de sus cuatro factores determinantes: motivación, auto-percepción, factores individuales y contextuales. Y Cordeiro (2020), desarrolló una de las sugerencias más organizadas a partir del modelo piramidal de las variables de MacIntyre et al. (1998), planteando actividades para cada uno de los niveles.

Por otra parte, aunque carecemos de estudios empíricos experimentales, cada investigación ha proporcionado implicaciones didácticas de sus resultados. Por eso, haremos un breve recorrido de las sugerencias pedagógicas planteadas a partir de las principales variables que influyen en la WTC. En primer lugar, resulta esencial gestionar los factores individuales, sobre todo la personalidad y psicoafectividad de los estudiantes. Se debería disminuir la ansiedad, favorecer la autoconfianza, y brindar apoyo emocional (Gómez, et al. 2021; Makiabadi et al., 2019; Zhou, et al. 2020). Además, es fundamental descubrir las motivaciones, integradoras o instrumentales de los estudiantes (Yu 2011).

En segundo lugar, sobre las variables lingüísticas, es primordial la concienciación del propio nivel de competencia comunicativa (Zeng y

Tan, 2014), proporcionando una valoración positiva del error, que lo tolere (Bensalem 2022) y lo corrija con delicadeza (Muñoz, 2014).

En tercer lugar, se ha sugerido implantar una nueva figura del profesor que conjugue la autoridad tradicional (Zeng y Tan 2014) con un acercamiento socioafectivo (Jiang y Dewaele 2019; Peng 2012).

Finalmente, con relación a las variables culturales y socioeducativas, se ha indicado que la enseñanza tradicional asiática no favorece la WTC (Mendoza 2017), por lo que resulta esencial estimular los enfoques comunicativos (Zhou, et al. 2020) y se fomenten contenidos interculturales (D'Orazzi 2020; Muñoz 2014; Toyoda y Yashima 2021). Todo ello realizado en clases menos estresantes y más relajadas (Bensalem 2022; D'Orazzi 2020).

A tenor del marco teórico expuesto, podemos extraer varias conclusiones: (1) la WTC está relacionada con variables psicoafectivas, el nivel lingüístico en la lengua meta y factores socioculturales y educativos. (2) En el entorno sinohablante de L2, dada su menor WTC, parece confirmado el peso específico de la tradición filosófica y educativa de la cultura china. (3) Finalmente, existen numerosas sugerencias teóricas para aumentar la WTC en las clases de lenguas extranjeras, pero escasean propuestas didácticas concretas que hayan sido comprobadas experimentalmente dentro de la clase de L2 a través de estudios longitudinales. A esto se añade que solamente hemos encontrado un estudio longitudinal, pero no experimental, ya que Taherian et al. (2023) observaron un aumento de la WTC en entornos digitales en varias universidades iraníes durante 4 meses.

1.5. OBJETIVOS DE LA INVESTIGACIÓN

Para cubrir las lagunas investigadoras observadas en el marco teórico, esta investigación consta de dos objetivos:

- 1) Identificar las causas de reticencia y voluntad de comunicarse en aprendientes taiwaneses de ELE de dos sistemas educativos diferentes.
- 2) Realizar un estudio longitudinal y experimental para evaluar si una propuesta didáctica de diseño comunicativo podría incrementar la WTC.

2. MARCO METODOLÓGICO

2.1. PARTICIPANTES

La muestra estaba constituida por 120 estudiantes taiwaneses de ELE del Departamento de Español de *Wenzao Ursuline University of Languages*, situada en Kaohsiung, Taiwán. La mitad de los participantes, 60 aprendientes, procedían de dos clases de 45 estudiantes cada una, de tercer curso de la asignatura obligatoria de Conversación Española del sistema *Junior College* (a partir de ahora, lo denominaremos colegio). Cada semana tenían tres horas de clase. La otra mitad de la muestra la formaban 60 estudiantes universitarios del Grado de Español, que cursaban la asignatura de Conversación Española en su cuarto año. Procedían de 3 clases, cada una formada por 25 estudiantes, y que recibían dos horas de clase semanales. La tabla 1 recoge los datos generales de sexo y edad de la muestra obtenida.

Procedencia y curso	Muestra	Sexo		Edad	
	N=120	M	H	M	DE
Universidad Cuarto curso	60 2 grupos	46 (77%)	14 (23%)	21.8	0.4304
Colegio Tercer curso	60 2 grupos	53 (88%)	7 (12%)	17.8	0.4033
N: número de estudiantes. M: mujer. H: hombre. M: media. DE: desviación estándar					

Tabla 1.- Constitución de la muestra.

2.2. INSTRUMENTOS DE MEDIDA

Los instrumentos de medida utilizados fueron dos cuestionarios de preguntas tipo Likert de cinco ítems elaborados en la herramienta digital de cuestionarios de Google y una hoja de conversación semanal.

El primer cuestionario constaba de 18 preguntas, que se rellenó antes de empezar el estudio longitudinal. Además de los datos personales (sexo, edad, nivel de ELE y nota media), contenía preguntas sobre su interés y motivación para estudiar español, su futuro interés por el español, personalidad (timidez y autoconfianza), hábito de participación voluntaria en clase, causas de reticencia y razones de la WTC. No se adoptó una escala concreta para medir la WTC porque carecemos de una única escala de fiabilidad aplicada al contexto sinohablante, tal y como han mostrado otros autores, que combinaron en sus investigaciones ítems procedentes de varias escalas de medida (Chacón y Chen 2024).

Al final el curso, los aprendientes rellenaron un segundo cuestionario que recogía la valoración final de la metodología empleada en clase. Estaba constituido por 12 preguntas tipo Likert de cinco ítems para conocer la opinión general del curso, su utilidad para conseguir que hablaran más en clase, mejorara su nivel de ELE, les motivara para hablar, aumentara su autoconfianza y disminuyera la presión, así como si recomendarían el método, o si preferían el método tradicional de limitarse a responder a preguntas del profesor durante la clase.

El tercer instrumento de medida fue una hoja de conversación semanal en la que se contabilizaban las participaciones voluntarias de los estudiantes en cada hora de clase y durante las cuatro fases de las que constaba el estudio longitudinal (véase la tabla 2 en el siguiente apartado).

2.3. DISEÑO DE ESTUDIO Y PROCEDIMIENTO

Se ha realizado una investigación experimental y longitudinal de medidas repetidas para conocer la influencia de una propuesta didáctica y de una determinada metodología sobre la WTC en estudiantes taiwaneses de ELE. La variable independiente ha sido la propuesta didáctica y la metodología implantada en las clases de conversación. Las variables dependientes han sido los dos tipos de mediciones de las contribuciones orales de los participantes. Concretamente, el número de intervenciones voluntarias de los estudiantes, que, a su vez, se han sido clasificadas en dos niveles: «bien» y «muy bien», que se describirán posteriormente.

El procedimiento se inició con una revisión bibliográfica de la situación actual de la enseñanza de la conversación de ELE en entornos sinohablantes (Pérez 2019) y los estudios citados anteriormente de WTC en el contexto sinohablante de Taiwán. Esto permitió identificar las principales causas de la reticencia y WTC en nuestras clases de L2. A partir de dicha información, se elaboró un cuestionario virtual con un grupo de 7 causas de renuencia y disposición para conversar, con el fin de conocer las causas concretas de WTC en nuestra muestra.

Sobre esta base, se diseñó un material didáctico orientado a desarrollar la competencia comunicativa y no a ser meramente un conjunto de ejercicios para reforzar la adquisición de nuevos conocimientos gramaticales. Además, se incorporaron los beneficios procedentes del Análisis de la Conversación y la Neurociencia Social (Pérez 2020), este diseño se estructuraba en 8 unidades. Todas ellas estructuradas en cuatro tipos de actividades de expresión e interacción oral: 1º adquisición y uso comunicativo-contextual de un vocabulario formado por 20 nuevas palabras de dos temas de interés. Específicamente, mediante la exposición oral de un monólogo e interacción oral posterior. 2º Empleo de material audiovisual, sobre todo, fotografías relacionadas con los temas

del vocabulario, para fomentar la capacidad de descripción y expresar experiencias personales similares en pasado. 3º Desarrollar la interacción oral a través de opiniones y debates relacionados con la doble temática. 4º Juegos de rol o simulación de situaciones comunicativas vinculadas con su vida.

En tercer lugar, dado que los grandes problemas de la WTC en Taiwán estaban relacionados con factores de la autopercepción de la CC y factores psicoafectivos (miedo a perder la cara) y socioeducativos (tipo de enseñanza en entornos sinohablantes), fue necesario proponer un sistema que favoreciera progresivamente el desarrollo de la CC, en una clase relajada, centrada cada vez más en el alumno, con la figura del profesor como mediador, siempre dispuesto a incentivar la participación y enfatizar el aspecto positivo del error. Con estas premisas, y dado el número de estudiantes, sobre todo en los grupos de colegio, se instauró la siguiente dinámica en clase:

- 1) Se explica que el eslogan de la clase es «todos, todas»: todos los estudiantes, todas las clase hablan. Además, se crean espacios particulares de comunicación para los estudiantes más tímidos.
- 2) Se divide la clase en grupos de 4 estudiantes que eligen a un secretario. Este imprime la denominada «Hoja de conversación semanal» (véase la tabla 2), que consiste en una tabla con las 8 semanas que comprende la mitad del semestre, porque la novena es la semana de exámenes. En cada hora de clase, los secretarios anotaban cada intervención de sus compañeros.

Semana	Nombre ID			Nombre ID			Nombre ID			Nombre ID		
	B	MB	E	B	MB	E	B	MB	E	B	MB	E
1ª												
2ª												
3ª												
4ª												
5ª												
6ª												
7ª												
8ª												
Total												
B: Bien; MB: Muy Bien; E: Excelente.												

Tabla 2.- Hoja de conversación semanal.

- 3) Al inicio del semestre, el profesor explica la metodología y dicha hoja de conversación. Se comunica a los estudiantes que cada participación voluntaria será dividida en tres categorías: la primera es denominada «bien», cuyo valor es un punto: se pide al estudiante que emita verbalizaciones simples formadas por una palabra o dos, por ejemplo lluvia de ideas sobre un tema y deben decir sustantivos solos, sustantivo y un adjetivo, o verbos conjugados. La segunda categoría se denomina «muy bien», que vale 2 puntos, por ejemplo, puntúan en esta categoría cuando los estudiantes expresan frases en pasado, presente, futuro, expresan opiniones, hacen preguntas a otros compañeros o al profesor, etc. 3ª «Excelente», puntúa 4 puntos, ya que el estudiante debe realizar al menos 2-3 turnos de habla con el profesor o con un compañero en un diálogo breve. Además, los estudiantes saben que la puntuación lograda influirá notablemente en la asignatura, facilitándoles el examen oral intermedio y final. Finalmente, se insistía en que toda participación siempre puntuaba, a pesar de los errores gramaticales, ya que nunca el error quitaba puntos.

Al acabar cada semestre, rellenaron un cuestionario para valorar la utilidad del método para mejorar su nivel de español, su motivación y su WTC.

Finalmente, la tabla 3 recoge el número total de horas de investigación y las fases del estudio longitudinal. Concretamente, han sido cuatro etapas. Dos en cada semestre: primer semestre: fase 1: inicio de curso hasta examen intermedio. Fase 2: después del examen intermedio hasta examen final. Segundo semestre: las fases 3 y 4 se corresponden con los mismos intervalos académicos.

Se debe aclarar que el estudio y cómputo se han realizado sobre 6 semanas y no sobre las 8 semanas de clase. Los motivos fueron porque la primera semana de cada fase se dedicaba a explicar el funcionamiento de la clase, y en segundo lugar, la existencia de días festivos en alguna de la fases. La tabla 3 recoge la distribución de cada fase, número de semanas y horas de clase.

Grupos y curso	N	Horas totales				Horas clase semanal
		Semestre 1 (6 semanas)		Semestre 2 (6 semanas)		
		F 1	F 2	F 3	F 4	
Universidad 4º	60	12	12	12	12	2
Colegio 3º	60	18	18	18	18	3
N: número de estudiantes F: fases						

Tabla 3.- Periodo del estudio longitudinal. Horas de investigación y clases.

2.4. ANÁLISIS DE DATOS

Los resultados fueron recogidos en hojas de cálculo de Excel y posteriormente transportados al programa estadístico SPSS. Se realizaron análisis descriptivo (media y desviación estándar), análisis de varianza ANOVA de medidas repetidas de dos factores y cuatro medidas. Ade-

más, se comprobaron los supuestos de esfericidad de Mauchly para garantizar la igualdad de varianzas.

3. ANÁLISIS DE RESULTADOS

3.1. MOTIVACIÓN PARA ESTUDIAR ELE Y PERSONALIDAD

Como paso preliminar y orientativo para nuestros objetivos principales, quisimos obtener una idea general del grado de motivación para estudiar ELE y del tipo de personalidad de nuestros estudiantes. Estos primeros resultados obtenidos muestran diferencias entre los estudiantes del colegio y la universidad, sobre todo en el interés hacia el español, ya que el 65% de los estudiantes de colegio tenían mucho interés por aprenderlo y el 54% también expresaron su gran deseo de proseguir su estudio en el futuro. Sin embargo, los estudiantes universitarios, en el año de su graduación, manifestaron que solo el 45% tenían mucho interés en ELE, y solo el 27% seguirían muy interesados en el futuro. Por otra parte, solo el 24% y 28% de los estudiantes de colegio y universidad respectivamente se consideraban muy tímidos. Sin embargo, la presión que sentían al hablar español en clase era muy alta en el 73% de los estudiantes de colegio y en el 68% de los universitarios.

3.2. CAUSAS DE RETICENCIA Y VOLUNTAD DE COMUNICARSE

Antes de empezar el estudio longitudinal, necesitábamos conocer la WTC de los estudiantes. Por eso, les preguntamos si tenían la costumbre de ser muchas veces voluntarios en clase de ELE. Los resultados mostraron que solo el 15% en los estudiantes de colegio y el 10% de los universitarios solían levantar la mano para hablar en español. La tabla 4 muestra las principales causas de la reticencia y de la WTC.

Colegio		
Causas de la reticencia para hablar	N=60	%
1ª Creo que mi nivel de español no es bueno	29	48
2ª Miedo a perder la cara ante los compañeros	15	25
3ª Personalidad: timidez, falta de autoconfianza	9	15
4ª Otras razones culturales y educativas	7	12
Causas de la voluntad de comunicarse	N=60	%
1ª Si hablo, sacaré mejor nota en clase	36	60
2ª Motivación: me interesa mejorar mi español	12	20
3ª Profesor: quiero quedar bien delante de él	8	13
4ª Otras razones educativas y culturales	4	7
Universidad		
Causas de la reticencia para hablar	N=60	%
1ª Creo que mi nivel de español no es bueno	28	47
2ª Miedo a perder la cara ante los compañeros	14	24
3ª Personalidad: timidez, falta de autoconfianza	13	21
4ª Otras razones culturales y educativas	5	8
Causas de la voluntad de comunicarse	N=60	%
1ª Si hablo, sacaré mejor nota en clase	29	48
2ª Motivación: me interesa mejorar mi español	17	28
3ª Profesor: quiero quedar bien delante de él	9	15
4ª Otras razones educativas y culturales	5	9

Tabla 4.- Causas de reticencia y voluntad de comunicarse en clase.

Tanto los estudiantes de colegio como de universidad han coincidido en el orden de las principales razones tanto de su reticencia como de su WTC, incluso con porcentajes similares. Básicamente, la principal causa reticencia para hablar ha sido la autopercepción del nivel de CC (48/47% estudiantes de colegio y universidad respectivamente). En segundo lugar, ha sido la vulnerabilidad de la propia imagen, es decir, el miedo a perder la cara ante los compañeros, que se rían o los critiquen (24/25%). En tercer lugar, la falta de autoconfianza y timidez (15/21%). Finalmente, un grupo de razones socioeducativas y culturales, tales como, la tradición educativa de las clases centradas en el respeto y la autoridad del profesor, donde el estudiante escuchan pasiva y silenciosamente (12/8%).

Los tres principales motivos de la WTC en clase fueron: la razón instrumental de querer sacar mejor nota (60/48%); la motivación o interés para aprender español (20/28%); y una razón socioafectiva, como fue el querer quedar bien delante del profesor (13/15%). Finalmente, completan las causas, una razón de tipo cultural, como ha sido el deseo de querer comportarse en clase como lo hacen los estudiantes extranjeros, que suelen ser más participativos (7/9%).

3.3. VOLUNTAD DE COMUNICARSE: ESTUDIO LONGITUDINAL

La tabla 5 sintetiza los principales resultados obtenidos en los diferentes tipos de participación (categorías «bien» y «muy bien», ya que la categoría «excelente» no se incluyó en el cómputo estadístico) del estudio longitudinal llevado a cabo durante dos semestres. Para simplificar la exposición, se muestran los estadísticos descriptivos de las medias contabilizadas, junto con el análisis de varianza (ANOVA).

Col n=60	F 1 M/DE	F 2 M/DE	F 3 M/DE	F 4 M/DE	PeM (>0.05)	ANOVA (p<0.01)
Bien	7.25 4.789	9.07 6.189	9.50 6.046	13.38 5.980	0.097	.000
Muy bien	4.78 3.902	6.63 3.575	6.80 2.686	8.78 3.765	0.143	.000
Uni n=60	F 1 M/DE	F 2 M/DE	F 3 M/DE	F 4 M/DE	PeM (>0.05)	ANOVA (p<0.01)
Bien	8.42 4.163	9.90 4.406	10.25 4.213	11.77 3.652	0.257	.000
Muy bien	5.08 3.361	7.37 4.468	7.65 4.376	8.82 3.820	0.680	.000
Col: estudiantes de colegio. Uni: estudiantes de universidad. PeM: Prueba de esfericidad de Mauchly. M: Media. DE: desviación estándar.						

Tabla 5.- Resultados de la estadística descriptiva e inferencial.

En los dos grupos de aprendientes, se halló una creciente participación voluntaria en ambas categorías «bien» y «muy bien». En las inter-

venciones denominadas «bien», los estudiantes de colegio pasaron de una intervención media de 7.25 en la fase 1 a una media de 13.38 en la fase 4. Mientras que, el número intervenciones «muy bien», durante el mismo periodo de estudio sumaron en la primera fase una media de 4.78, que ascendió hasta 8.78 en la cuarta fase. En ambos tipos de actividades, se cumplió el supuesto de esfericidad de Mauchly, que debe ser mayor de 0.05, expresando así que había igualdad de varianzas. Y finalmente, nuestro análisis de varianza (ANOVA) de medias repetidas mostró diferencias muy significativas ($p < 0.01$) entre las cuatro fases estudiadas.

Los resultados obtenidos en los aprendientes universitarios también mostraron una progresiva participación en ambos tipos de intervenciones. En las consideradas como «bien», la media pasó de 8.42 intervenciones en la primera fase hasta lograr una media de 11.77 en la cuarta fase. Y con respecto a las intervenciones catalogadas como «muy bien», se partió de una media de 5.08 y se alcanzó en la última fase una media de 8.82. Además, se cumplieron los criterios de esfericidad de Mauchly (> 0.05) para ambas categorías: «bien»: 0.257 y «muy bien»: 0.680. La prueba de ANOVA también arrojó diferencias estadísticas muy significativas al 1% para dichas variables.

En el gráfico 1, se visualiza más claramente la tendencia progresiva en la WTC de los estudiantes de colegio y de universidad. Se puede apreciar en las cuatro líneas de tendencia la meseta entre la segunda y tercera fase, que se corresponde con el final del primer semestre y el inicio del segundo semestre. El análisis de varianza, que comparaba cada fase con el resto, mostró que la WTC entre los estudiantes de colegio no hubo diferencias significativas al comparar la segunda y tercera fase ($p > 0.05$). También entre los estudiantes universitarios se observó el mismo efecto de falta de significación estadística entre la 2ª y 3ª fase. Además, tampoco se halló una significación estadística al 1% entre la 3ª y 4ª fase, sino que las diferencias estadísticas fueron al 5% ($p = 0.027$, $p < 0.05$).

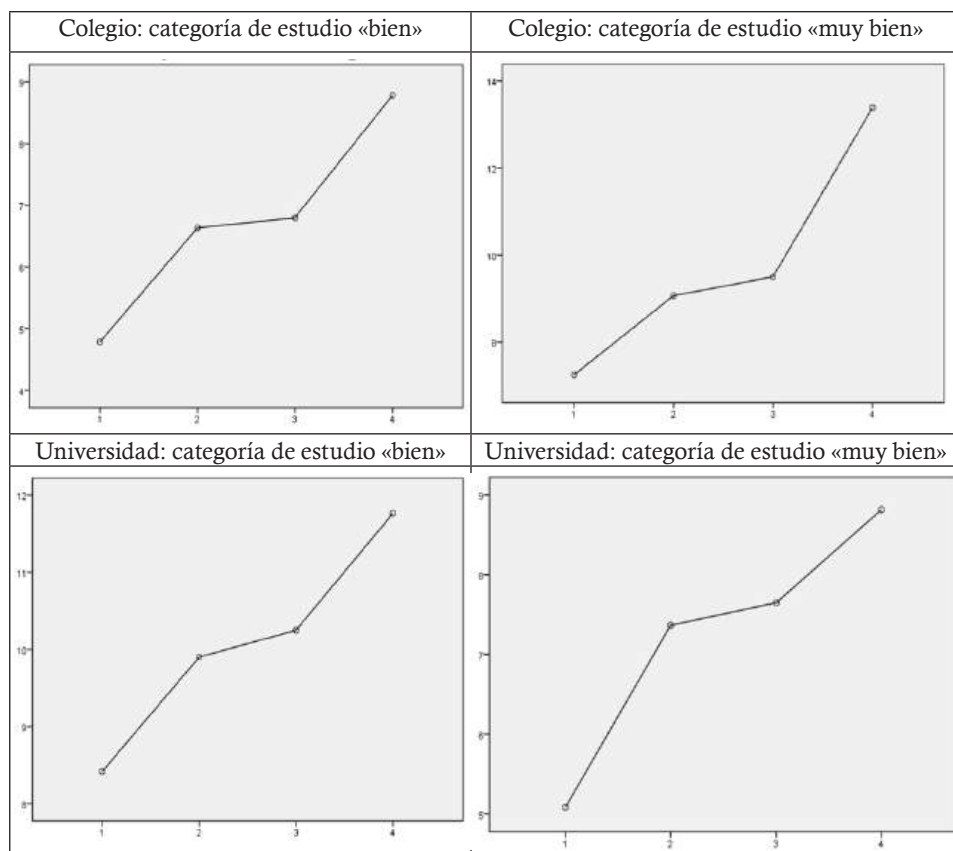


Gráfico 1.- Patrón de progresión de la participación en las clases.

Finalmente, quisimos obtener la media de participación de nuestros estudiantes en cada hora de clase. Para ello, sumamos las intervenciones catalogadas como «bien» y «muy bien». Posteriormente, calculamos la media de intervención en una hora de clase; recordando que el número de horas era diferente en los estudiantes de colegio y universitarios. Estos datos se recogen en la tabla 6.

Colegio 18 horas	Fase 1	Fase 2	Fase 3	Fase 4
Bien + Muy Bien	12.03	15.7	16.3	22.16
1 hora de clase	0.66	0.87	0.9	1.23
Universidad 12 horas	Fase 1	Fase 2	Fase 3	Fase 4
Bien + Muy Bien	13.5	17.27	17.9	20.59
1 hora de clase	1.12	1.43	1.49	1.71

Tabla 6.- Relación media entre número de horas y participación en clase.

Los mismos datos son presentados en el gráfico 2 para ilustrar la media de participación en cada hora de clase en los dos grupos de estudiantes. Claramente se observa una mayor intervención de los estudiantes universitarios en cada hora de clase. Desde la primera fase de estudio, en estos aprendientes, la media de participación horaria ya superaba una intervención (1.12), y se llegó casi a dos en la última fase (1.71). Mientras que los estudiantes del grupo de colegio solo alcanzaron una media de una intervención a la hora durante la cuarta fase (1.23). La razón puede estribar en el probable efecto del número de estudiantes por clase, que será explicado en el apartado de la discusión.

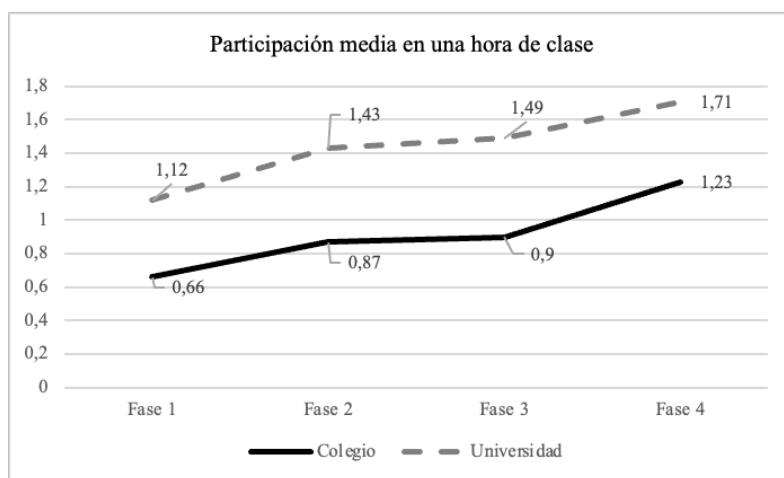


Gráfico 2.- Relación media entre número de horas y participación en clase.

3.4. CUESTIONARIO FINAL DE VALORACIÓN DE LA METODOLOGÍA

Al final del curso, se realizó un cuestionario anónimo para que los estudiantes valoraran la metodología empleada (véase la tabla 7). Para facilitar su exposición, se han aglutinado dos de los cinco ítems de la escala de Likert, aquellos que expresaban «mucho» y «muchísimo». Como puede comprobarse, para dos tercios de los estudiantes, tanto de colegio como de universidad, este método fue muy bien valorado. En 7-8 estudiantes de cada 10, resultó útil no solo para motivarles efectivamente para incrementar su WTC durante la clase, sino también para mejorar su nivel de español. Además, solamente un estudiante de cada 10 prefirió el método tradicional en el que el profesor preguntaba a cada estudiante.

Colegio N=60	Mucho/Muchísimo %
Valoración general del curso	73
Utilidad para hablar más en clase	77
Mejora mi nivel de español	80
Recomiendo este método	68
Este método aumenta mi motivación	70
Gracias al método tengo más autoconfianza	52
Este método disminuye mi presión en clase	28
Este método ayuda a los estudiantes tímidos	42
Prefiero el método que el profesor pregunta	15
Universidad N=60	Mucho/Muchísimo %
Valoración general del curso	78
Utilidad para hablar más en clase	83
Mejora mi nivel de español	81
Recomiendo este método	72
Este método aumenta mi motivación	77
Gracias al método tengo más autoconfianza	60
Este método disminuye mi presión en clase	37
Este método ayuda a los estudiantes tímidos	40
Prefiero método clásico el profesor pregunta	11

Tabla 7.- Valoración final de la metodología utilizada.

Junto a estas buenas valoraciones, también se deben mencionar las menores puntuaciones alcanzadas en los ítems de la autoconfianza (52/60%) y en la recomendación del curso (68/72%) entre los estudiantes del colegio y universidad respectivamente. Probablemente, las causas se encuentren en que, para los estudiantes este método solo disminuía «mucho» o «muchísimo» la presión en menos de la mitad de los estudiantes (28/37%), y solamente para 4 de cada 10 estudiantes el método ayudaba «mucho» o «muchísimo» a las personas tímidas (42/40%).

4. DISCUSIÓN DE LOS RESULTADOS

Aunque en el apartado de resultados hemos presentado una serie de datos que no estaban contemplados explícitamente en los objetivos de la investigación, era necesario exponerlos en la sección anterior, para obtener, de este modo, una idea más completa de la especificidad de nuestra muestra de estudiantes. Sin embargo, en este apartado nos limitaremos a responder a los dos objetivos principales de la investigación y a realizar algunas sugerencias didácticas que podrían derivarse de nuestros resultados.

Con relación al primer objetivo de esta investigación, que era identificar las causas de la reticencia y WTC en ELE, nuestro estudio confirma que las principales causas han sido la autopercepción de la CC, tal y como documentó el principal metaanálisis realizado (Jin y Lee 2022), seguida de factores psicoafectivos y culturales, como habían publicado otros autores (Hsieh 2016; Peng 2012). Sin embargo, nuestro trabajo solo confirma parcialmente las críticas al modelo de MacIntyre et al. (1998) para contextos sinohablantes. Primero, porque ha sido mucho mayor el peso de la CC percibida en la WTC que la vulnerabilidad de la propia imagen (Hsieh, 20214) o la concepción del yo con relación a los demás, o el miedo a perder la cara (Wen y Clément 2003).

Además, observamos que nuestra muestra estaba compuesta por estudiantes poco motivados para aprender español, especialmente los universitarios a punto de graduarse. Aunque en su mayoría no poseían una personalidad muy tímida, sentían una gran presión al tener que comunicarse en español, por lo que se mostraban muy reticentes para comunicarse en clase. Este perfil se ajusta a la realidad que los profesores de ELE nos solemos encontrar en las clases en un entorno sinohablante (Lee 2007; Mendoza 2021).

El segundo objetivo era evaluar la efectividad de una propuesta comunicativa a través de un estudio experimental y longitudinal. Las notables diferencias estadísticas halladas ($p < 0.01$) evidencian que la metodología implantada ha facilitado el progresivo incremento de la WTC en nuestros aprendientes.

Recordemos que Mendoza (2021), en su estudio cualitativo de entrevistas a 35 estudiantes taiwaneses universitarios de ELE, un 87% expresaron que desearían hablar, pero no conseguían cumplir sus buenos propósitos. Nuestra metodología ha conseguido incrementar la WTC, puesto que los estudiantes hablaron por lo menos una vez en cada clase, como muestran la tabla 6 y el gráfico 2.

Aunque el método haya sido bien acogido por la mayoría de los estudiantes y se presente como una herramienta eficaz para aumentar la WTC en clase, debemos subrayar que se necesita más tiempo para asentarse dicha WTC, tal y como muestra la meseta hallada entre la fase 2 y 3 (véase gráfico 1). Este dato parece reflejar la influencia negativa del periodo de vacaciones; ya que durante el inicio del segundo semestre fue necesario un periodo de tiempo para reimplantar la metodología y reimpulsar el deseo de participar en clase.

Otro aspecto fundamental observado es el posible efecto del número de estudiantes por clase. Nuestras clases universitarias estaban compuestas por 25 estudiantes; sin embargo, en las aulas del colegio, había

45 estudiantes en cada clase. Si observamos con detenimiento nuestros resultados de la tabla 6 y el gráfico 2, hallamos que los estudiantes universitarios, ya desde la primera fase, alcanzaron una media de participación superior a 1 en cada hora de clase (fase 1: 1.12; fase 4: 1.71). Sin embargo, en las clases del colegio hubo que esperar hasta la última fase para que todos los estudiantes hablaran al menos una vez en cada clase (fase 1: 0.66; fase 4: 1.23). Estos datos confirman el impacto negativo del tamaño de las clases sobre la WTC de los estudiantes sinohablantes (Wen y Clément, 2003).

Además de los datos cuantitativos, debemos enfatizar dos aspectos cualitativos esenciales. Primero, hemos sido fieles al espíritu del concepto original de WTC, porque también consideramos que la WTC debería incluir no solo a quien verbalizaba la respuesta, sino a todos aquellos estudiantes que levantaban la mano, según habían sugerido MacIntyre et al. (1998). Por eso, cada tres veces que los estudiantes levantaban la mano y el profesor no les daba la palabra, podían reclamar su puntuación en la hoja de conversación al final. Aunque sorprendió que, fueron rarísimas las ocasiones en las que los estudiantes se acogieron a dicha regla, dado que ya habían logrado hablar previamente.

En segundo lugar, las intervenciones («bien» y «muy bien»), a lo largo de las cuatro fases, no fueron consideradas como valoraciones estáticas, sino dinámicas con el fin de favorecer progresivamente un aumento de la autopercepción de la CC, la autoconfianza y disminución de la ansiedad. Puesto que ya había sido publicado que la dificultad de las tareas influía en la WTC (Toyoda y Yashima 2021), se fue incorporando paulatinamente una mayor dificultad para adquirir un «bien» o un «muy bien» en las intervenciones de los estudiantes. Así por ejemplo, en la fase 1, bastaba verbalizar un sustantivo, adjetivo o verbo para conseguir un «bien». Sin embargo, desde la 3ª fase, para puntuar un «bien» se exigía un mayor grado de dificultad, por ejemplo, concordar

un sustantivo y adjetivo, o decir una frase con un verbo conjugado. Lo mismo sucedía con las opiniones que debían expresarse para obtener un «muy bien». Así en las primeras fases podían leerlas, pero, en las últimas fases, no se les permitía leer. Todo esto subraya la necesidad de una cierta flexibilidad y adaptaciones en la incorporación de cada propuesta didáctica.

Por lo tanto, a tenor de los resultados, podemos considerar que, a pesar de los condicionamientos socioculturales y la tradición educativa china es posible que los estudiantes de L2 en contexto sinohablante logren aumentar su WTC. Para ello, fue esencial introducir en nuestras clases la combinación de tres factores fundamentales que constituían nuestra propuesta:

Primero, incorporamos el método comunicativo en clase, dado que se ha documentado repetidamente que los enfoques tradicionales no desarrollan la CC ni la WTC (Gómez, et al. 2021; Muñoz 2014; Santos 2014). Nuestras clases de conversación no servían para hacer ejercicios sobre las reglas gramaticales aprendidas. Al contrario, ofrecían numerosas oportunidades para desarrollar la expresión e interacción oral por medio de un repertorio variado de actividades comunicativas, que vinculan el aprendizaje con experiencias de la vida real, tal y como había sugerido otros autores (D’Orazzi 2020).

Segundo, trabajamos intensamente las emociones positivas (alegría y disfrute) y controlamos las negativas (aburrimiento, ansiedad, frustración y vergüenza) como otros autores hicieron (Bensalem 2022; Makia-badi 2019), aumentando la motivación y disminuyendo la ansiedad y la falta de confianza (Wu y Lin 2014). Además, se enfatizaba el valor positivo del error, no quitando nunca puntos, como otros autores habían recomendado (Taherian, et al. 2023; Wang, et al. 2021).

Tercero, es fundamental la figura de un profesor no autoritario, cercano y mediador, que sepa canalizar la presión, la ansiedad y los

errores cometidos, en clases relajadas para lograr incrementar la WTC (Jiang y Dewaele 2019).

Finalmente, aunque el método propuesto facilitó la WTC en la mayoría de los estudiantes, debemos reconocer que se deben introducir cambios para mejorar la autoconfianza de aquellos estudiantes más tímidos o con más presión. Para ello, desde hace un año se están incorporando algunas modificaciones. Concretamente, dos modificaciones: primero, dar más tiempo en clase para preparar las intervenciones de cada estudiante, como sugirió Mendoza (2017). Y segundo, evitar que los estudiantes más tímidos hablen públicamente. Para ello, el profesor se acerca a sus pupitres durante el tiempo de preparación de una actividad, permitiéndoles que puedan hablar en privado y sumen los mismos puntos que aquellos que hablarán después delante de toda la clase.

5. CONCLUSIONES

En una muestra de 120 estudiantes taiwaneses de ELE de dos sistemas educativos diferentes se ha identificado que la principal causa de reticencia para comunicarse en español es la autopercepción de la CC, seguida de factores psicoafectivos y culturales. Por otra parte, los resultados del estudio empírico y longitudinal, llevado a cabo en cuatro fases durante un curso escolar, han mostrado que la propuesta y metodología implantada han favorecido el aumento de la WTC en nuestros aprendientes de manera significativa. Además, los estudiantes han evaluado que dicha metodología supone una ayuda eficaz para mejorar su nivel de español y motivación para seguir estudiándolo.

A pesar de la eficacia del método seguido, los resultados sugieren que la consolidación de cambios en la mentalidad de la WTC de los estudiantes exige periodos de tiempo superiores a un semestre, una nueva modalidad de clases que sean más comunicativas y relajadas, así como una nueva figura del profesor. Sin olvidar, la necesidad de realizar

nuevos ajustes al modelo para estudiantes más tímidos y, en cualquier caso, siempre de una manera flexible y progresiva, amoldándose al contexto concreto de cada clase.

BIBLIOGRAFÍA

- Bensalem, Elias. «The impact of enjoyment and anxiety on English-language learners' willingness to communicate». *Vivat Academia. Revista de Comunicación*, vol. 155, 2022, pp. 91-111.
- Cao, Yiqian. «Investigating situational willingness to communicate within second language classrooms from an ecological perspective». *System*, vol. 39, no. 4, 2011, pp. 468-479.
- Cordeiro, Dayane. «¡Que nadie te quite la palabra! Estrategias para aumentar la disposición a comunicarse en el aula de ELE». *Foro de Profesores de E/LE*, vol. 16, 2020, pp. 103-116.
- Chacón García, C. y Chen, W. (2024). «Participar o no participar: willingness to communicate (wtc) en la enseñanza de español a distancia para sinohablantes». *Revista de Lingüística y Lenguas Aplicadas*, no. 19, pp. 44-55.
- D'Orazzi, Giuseppe. «Influences of willingness to communicate and foreign language enjoyment on second language learners' motivation». *Konin Language Studies*, vol. 8, no. 3, 2020, pp. 263-293.
- Gómez, Juan, et al. «Relación entre la disposición para comunicarse en inglés, el uso de estrategias de comunicación oral y el temor a la evaluación negativa en estudiantes universitarios». *Revista de Investigación Educativa*, vol. 39, no. 2, 2021, pp. 411-425.
- Hsieh, Su Yn. *El comportamiento comunicativo de los estudiantes taiwaneses en las clases de español como lengua extranjera- La reticencia de los estudiantes de hablar español dentro de las aulas*. 2014. Universidad Nebrija. Madrid. Tesis doctoral.

- Hsieh, Su Yn. «La influencia de la percepción de la propia competencia lingüística en la participación en la clase de ELE». *MarcoELE. Revista de Didáctica ELE*, vol. 22, 2016, pp. 1-21.
- Jiang, Yang, y Jean-Marc Dewaele. «How unique is the foreign language classroom enjoyment and anxiety of Chinese EFL learners?». *System*, vol. 82, 2019, pp. 13-25.
- Jin, Seonghan, y Hanson Lee. «Willingness to Communicate and its High-Evidence Factors: A Meta-Analytic Structural Equation Modeling Approach». *Journal of Language and Social Psychology*, vol. 41, no. 6, 2022, pp. 716-745.
- Lahuerta, Ana. «Factors affecting willingness to communicate in a Spanish university context». *IJES International Journal of English Studies*, vol. 14, no. 2, 2014, pp. 39-55.
- Lee, Ee Lin. «Linguistic and cultural factors in East Asian students' oral participation in U.S. university classrooms». *International Education*, vol. 36, no. 2, 2007, pp. 27-47.
- Lee, Ju Seong y Jun Chen Hsieh. «Affective variables and willingness to communicate of EFL learners in in-class, out-of-class, and digital contexts». *System*, vol. 82, 2019, pp. 63-73.
- MacIntyre, Peter, et al. «Conceptualizing willingness to communicate in a L2: A situational model of L2 confidence and affiliation». *The Modern Language Journal*, vol. 82, no. 4, 1998, pp. 545-562.
- Makiabadi, Hossein, et al. «Examinar el papel de la «emotioncy» en la voluntad de comunicarse: un enfoque de modelos de ecuaciones estructurales». *Revista de Psicodidáctica*, vol. 24, no. 2, 2019, pp. 120-130.
- Maranatha, María y Virginia Sengkey. «Insights into Indonesian Students' Willingness to Communicate in English in the Classroom». *Elsya : Journal of English Language Studies*, vol. 5, no. 2, 2023, pp. 135-146.

- McCroskey, James y J. Eliane Baer. «Willingness to communicate: The construct and its measurement». *Paper presented at the annual convention of the speech communication association*, Denver, 1985, pp. 1-11.
- Mendoza Puertas, Jorge. «Estudiantes coreanos de español y renuencia a hablar en clase. ¿Realidad o Mito?». *Porta Linguarum Revista Interuniversitaria De Didáctica De Las Lenguas Extranjeras*, vol. 28, 2017, pp. 157-170.
- Mendoza Puertas, Jorge. «Razones de la renuencia a hablar en la clase de ELE en Asia oriental. Análisis cualitativo y comparación entre estudiantes taiwaneses y coreanos». *TEJUELO. Didáctica de la lengua y la literatura. Educación*, vol. 33, 2021, pp. 39-74.
- Muñoz Sanz, Carmen. «El alumno japonés en el aula de ELE: cómo lograr una comunicación eficaz». *La enseñanza centrada en el alumno. Acta del XXV Congreso Internacional de la ASELE*. Madrid, 2014, pp. 681-690.
- Peng, Jian-E. «Willingness to communicate in an L2 and integrative motivation among college students in an intensive English language program in China». *University of Sydney Papers in TESOL*, vol. 2, 2007, pp. 33-59.
- Peng, Jian-E. «Towards an ecological understanding of willingness to communicate in EFL classrooms in China». *System*, vol. 40, no. 2, 2013, pp. 203-213.
- Pérez Ruiz, Javier. «Teoría y práctica conversacional en el marco educativo de los estudiantes taiwaneses de ELE». *Estudios de Didáctica del Español en Taiwán, serie Estudios Hispánicos en Taiwán, colección Universitas Taiwanesa*, coordinado por J.M. Blanco Pena y F.D. González Grueso, Taichung: Ediciones Catay. 2019, pp. 169-228.

- Pérez Ruiz, Javier. «Interacción oral y neurociencia social en la clase de conversación de ELE». *MarcoELE, Revista de Didáctica ELE*, vol. 31, 2020, pp. 1-29.
- Riasati, Mohammad. «Willingness to speak English among foreign language learners: A causal model». *Cogent Education*, vol. 5, 2018, pp. 1-17.
- Santos Menezes, Edleide. *Ansiedad y disposición a comunicarse en el aprendizaje del inglés como segunda lengua: estudio de las influencias del modelo formativo (AICLE y enseñanza formal)*. 2014. Universitat de les Illes Balears. Tesis doctoral.
- Shirvan, Majid, et al. (2019). «A meta- analysis of L2 willingness to communicate and its three high-evidence correlates». *Journal of Psycholinguistic Research*, vol. 48, no. 6, 2019, pp. 1241-1267.
- Taherian, Tahereh, et al. «A Longitudinal Analysis of Informal Digital Learning of English, Willingness to Communicate and Foreign Language Boredom: A Latent Change Score Mediation Model». *The Asia-Pacific Education Researcher*, 2023, pp. 1-14.
- Tang, Yu Wen. «Análisis de la motivación del aprendizaje, su actitud y esfuerzo». *Wenzao Journal*, vol. 16, 2002, pp. 87-105.
- Toyoda, Junco y Tomoko Yashima. «Factors Affecting Situational Willingness to Communicate in Young EFL Learners». *JACET Journal*, vol. 65, 2021, pp. 107-124.
- Wang, Hui, et al. «The roles of class social climate, language mindset, and emotions in predicting willingness to communicate in a foreign language». *System*, 99, vol. 102529, 2021, pp. 1-12.
- Wen, W. P., y Richard Clément. «A Chinese Conceptualisation of Willingness to Communicate in ESL». *Language, Culture and Curriculum*, vol. 16, no. 1, 2003, pp. 18-38.
- Wu, Chia Pei y Huey-Ju Lin. «Anxiety about speaking foreign language as a mediator of the relation between motivation and willing-

- ness to communicate». *Perceptual and Motor Skills*, vol. 119, no. 3, 2014, pp. 785-798.
- Yu, Miao. «Effect of communication variables, affective variables, and teacher immediacy on willingness to communicate of foreign language learners». *Chinese Journal of Communication*, vol. 4, no. 2, 2011, pp. 218-236.
- Zeng, Yi y Honghui Tan. «A Review of WTC Research in L2 and its Pedagogical Implications». *International Conference on Education, Language, Art and Intercultural Communication (ICELAIC 2014)*, Zhengzhou, China, 2014, pp. 162-165.
- Zhou, Li, et al. «The relationship between second language competence and willingness to communicate: the moderating effect of foreign language anxiety». *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 2020, pp. 1-15.

LA INTELIGENCIA ARTIFICIAL (IA) COMO AYUDA Y NO ÚNICO SUSTITUTO EN LA TRADUCCIÓN

Wen-chun, Lan 藍文君
Universidad Nacional Chengchi

RESUMEN

La inteligencia artificial se refiere a la capacidad de una máquina de realizar tareas que normalmente requerirían de la inteligencia humana. Este artículo es una breve respuesta a las opiniones actuales de que con la aparición de la inteligencia artificial el trabajo y la profesión del traductor van a desaparecer. La razón que se aduce es que los programas de traducción que se están desarrollando gracias a la inteligencia artificial harán innecesario el esfuerzo personal para lograr una buena traducción. Es verdad que el desarrollo de la inteligencia artificial supone una revolución que está cambiando la manera de comunicarnos y relacionarnos, y que muchos trabajos puramente mecánicos como el conducir, los cajeros, la compra-venta por la red, las cadenas industriales, la investigación biológica y médica, etc.

desaparecerán. Sin embargo, en otros campos seguirán siendo valiosos e importantes. Tal es el caso del mundo de la traducción, porque, aunque tendrá que renovarse y adaptarse a los nuevos desarrollos de la IA, todo texto final de calidad tendrá que pasar por la selección de la inteligencia humana. Es un error creer que la inteligencia artificial podrá suplantar todo tipo de trabajo y que las máquinas nos van a dominar y dictar nuestro futuro. Al fin y al cabo, toda creación artificial nace de un creador humano. Aquí intentaremos brevemente exponer por qué el trabajo de traducción, aunque sí va a cambiar y renovarse, como es normal en todo proceso evolutivo, seguirá necesitando de la última selección y elección de la inteligencia humana natural.

Ante todo, conviene hacer una aclaración importante. Actualmente con el desarrollo de la inteligencia artificial y los nuevos programas de ayuda a la traducción, parece que en un futuro cercano muchos

de los problemas de los que vamos a hablar ya no existirán, porque la inteligencia artificial los resolverá automáticamente. No cabe duda de que estas nuevas herramientas y programas suponen una ayuda muy importante para el trabajo de traducción, pero lo que vamos a tratar en este artículo intentará mostrar que dichas novedades no solo no eliminarán al traductor humano, dejándolo todo controlado por algoritmos y funcionamiento automático del programa que usemos para traducir, sino que la intervención y ayuda de la inteligencia humana natural podrá mejorar y perfeccionar la traducción resultante que nos haya ofrecido la máquina. A lo largo del presente artículo iremos mostrando y probando esta afirmación, que quizás sea para algunos un poco atrevida.

También hay que aclarar que en este artículo no trataremos de la traducción oral o interpretación, ni de la traducción literaria o traducción escrita de textos largos de tipo creativo. Sobre la traducción simultánea o interpretación, tanto a nivel individual como en grupo, sabemos que está muy avanzada y aunque aún no es perfecta en unos pocos años contará con dispositivos y programas que facilitarán la interpretación y comunicación simultánea hasta el punto de no necesitar haber dedicado antes mucho tiempo a aprender idiomas. En cuanto a la traducción literaria, es decir el poder traducir textos de valor literario no puramente informativo o comercial, dada la rápida creación de programas de traducción que están apareciendo continuamente, presenta una complejidad mucho mayor, pero donde la inteligencia humana natural será una ayuda aún más importante para mejorar y pulir cualquier buena traducción lograda con inteligencia artificial. Así pues, nos centraremos solo en la traducción escrita de tipo divulgativo que busca comunicar un contenido nuevo de tipo temático, cultural, científico, filosófico, humorístico, etc.

1.- TRADUCIR ES SELECCIONAR Y ELEGIR

La traducción escrita no es únicamente un problema de vocabulario, sino también y sobre todo de elección y selección. Ante una palabra o una frase en chino siempre tendremos varias posibilidades de elección y de poder seleccionar lo que nos parece mejor en español. Nuestro conocimiento del idioma nos puede ofrecer varias soluciones y nosotros podemos seleccionar la que creemos mejor. En el caso de usar un programa de traducción con inteligencia artificial la situación, paradójicamente, se complica porque la solución (o soluciones) que se nos ofrecen las ha elegido la máquina, y desde nuestro punto de vista no siempre nos pueden parecer las mejores. Es decir, el uso de un programa de traducción no nos exime de tener que elegir y seleccionar lo que creemos que es lo mejor. Seguir siempre lo que el programa informático nos dice es muy cómodo, pero no necesariamente lo mejor. Si queremos ofrecer una traducción que nos guste y que responda al contexto completo del tema que estamos traduciendo, no podemos renunciar a una revisión y posible nueva selección de lo traducido. Por muy perfecto que sea el programa que usamos para traducir, siempre tenemos la posibilidad de seleccionar otra posibilidad, que puede ser aconsejada por la misma inteligencia artificial del programa o por nuestra inteligencia natural y que en algunas ocasiones puede ser más flexible y creativa.

Pondremos dos ejemplos: uno de una frase corta y otro de un texto más largo.

Ejemplo 1:

你喝杯咖啡就可以提提神。

Una primera traducción sería: «Toma un café y te animarás», que respeta bien la sintaxis del chino .

Pero también podemos traducir:

- Una taza de café te reanimará.
- Tomar café te levantará el ánimo.
- Si tomas un poco de café te sentirás mejor.

Todas estas traducciones, y otras posibles, son correctas, pero depende del contexto y de la situación cuál nos parecerá la mejor elección. Es decir, el programa nos puede dar varias soluciones, todas buenas, pero somos nosotros, y no el programa, quien decide y selecciona lo que más nos gusta y nos parece mejor en tal contexto. Así, ¿quién decide, si en el contexto traducido, el verbo 提提神 es animar, reanimar, levantar el ánimo, sentirse mejor, etc.? Casi ningún programa informático, en el ejemplo 1 usará *si tomas un café te reanimarás*, pero una oración condicional aquí también es perfectamente admisible, aunque la frase original del chino no sea condicional. A veces el contexto es el que decide si usar una taza de café, un café, un poco de café, tomar café, etc. Y si hablamos de otras bebidas, la elección de 一杯 podría ser una copa, una copita, un vaso, un trago, etc. Si estamos hablando de un juego de té no es lo mismo que sea inglés, que usa tazas con asa; árabe, que usa vasos altos sin asa, o japonés, que usa tazas pequeñas y sin asa. Todas estas elecciones algunas veces no son importantes, pero otras según el contexto pueden ofrecer matices valiosos que indican ciertos cambios implícitos de sentido. En otras palabras, la elección de la palabra exacta que debemos usar en una traducción en que hablemos de tomar café, o té, o cerveza, o vino, no siempre es la que nos da el programa que usamos para traducir, sino que la última elección será nuestra inteligencia natural humana y nuestro dominio real de la lengua que manejamos.

Ejemplo 2:

Veamos ahora un texto más largo. Para ejemplificar solamente citamos las primeras líneas tomadas del discurso de aceptación del Premio

Nobel de Literatura del año 2000, Gao Xingjian (高行健), titulado «文學的理由: La razón de ser de la literatura»

Texto de Gao Xingjian: 我不知道是不是命運把我推上這講壇，由種種機緣造成的這偶然，不妨稱之為命運。上帝之有無且不去說，面對這不可知，我總心懷敬畏，雖然我一直自認為是無神論者。

- **Traducción de Google:** No sé si fue el destino lo que me empujó a este foro. Este accidente, provocado por varias oportunidades, bien podría llamarse destino. No digamos si Dios existe o no. Ante esta incognoscibilidad, siempre quedo asombrado, aunque siempre me he considerado ateo.
- **Traducción sin ayuda de IA.** No sé si ha sido el destino el que me ha traído a esta tribuna, pero, como varias afortunadas circunstancias han creado esta oportunidad, puedo llamarlo destino. Dejando de lado la discusión de la existencia de Dios y aunque siempre me he considerado ateo, enfrentado a lo desconocido siempre he tenido un gran respeto.
- **Traducción con ayuda de IA.** Ignoro si es el destino el que me ha traído a esta tribuna, pero bien podría asignar tal nombre al cúmulo de circunstancias que han hecho posible este acontecimiento fortuito. No entraré en disquisiciones acerca de la existencia de Dios; baste decir que, aun siendo ateo, siempre he profesado el más profundo respeto por lo desconocido.

En primer lugar, señalemos que una característica de cualquier traducción es que no pueden existir dos traducciones de un mismo texto exactamente iguales. Sean traducciones hechas por una persona, o por un programa informático, si son exactamente iguales, pensamos que ha habido plagio. El vocabulario usado no puede ser exactamente igual, la sintaxis mostrará cambios en el orden y colocación de las palabras y habrá expresiones idiomáticas muy selectivas. Basta examinar algunas de estas diferencias en los tres textos:

- Empujar a este foro/Traer a esta tribuna;
- Este accidente, provocado por varias oportunidades/Como varias afortunadas circunstancias han creado esta oportunidad/Cúmulo de circunstancias que han hecho posible este acontecimiento fortuito;
- No digamos si Dios existe o no/ Dejando de lado la discusión de la existencia de Dios/ No entraré en disquisiciones acerca de la existencia de Dios

Está claro que las tres traducciones se refieren al mismo texto y se pueden considerar correctas, pero no cabe duda de que podemos rehacer una traducción ideal para nosotros en la que seleccionemos el vocabulario y la manera de expresión que más nos convenga y mejor se adapte a la finalidad que queremos transmitir al lector. Podemos, sin traicionar nada del sentido original, reconstruir con otro vocabulario y sintaxis el texto original. Es decir, en un texto largo es imposible que pueda darse una única traducción. Esta imposibilidad de que dos textos traducidos sean exactamente iguales en el vocabulario, sintaxis, semántica y expresiones, nos lleva al punto inicial que queremos mostrar en este artículo de que siempre tendremos la posibilidad de una elección y selección de un texto final, y para ello la inteligencia natural humana, en muchos casos, puede ser la más importante para hacer esa última decisión.

Podemos ampliar más dicho punto con algunos ejemplos en que se muestra cómo la elección final de lo traducido sobrepasa el automatismo de la máquina y entra en el terreno de la elección humana guiada por nuestro conocimiento natural del idioma. El ideal aquí sería hacerlo con textos largos, pero en realidad cualquier texto sirve para mostrar esa capacidad de cómo nuestra inteligencia natural puede compaginarse con la inteligencia artificial para lograr una traducción lo más cercana posible a nuestro objetivo final. No solo la inteligencia artificial elimina

el trabajo personal, sino que con la ayuda de nuestra inteligencia natural podemos mejorar el texto originado solo con la primera. Ofrecemos cuatro ejemplos con tres posibles traducciones para nuestra elección o hasta reconstrucción según nuestras necesidades y objetivos.

Ejemplos:

- 1) 看新聞是我爸爸每天的例行公事。
 - a) *Ver las noticias es una rutina diaria de mi padre.*
 - b) *Mi padre tiene la costumbre diaria de ver las noticias.*
 - c) *La rutina diaria de mi padre es ver las noticias de la tele.*
- 2) 我們的目的相同。
 - a) *Tenemos la misma finalidad.*
 - b) *Nuestro objetivo es común*
 - c) *Compartimos igual propósito.*
- 3) 大多數的女孩子很在乎自己的外在。
 - a) *A la mayoría de las chicas les importa/les preocupa su aspecto externo/apariencia/figura.*
 - b) *La mayoría de las chicas se preocupan de/por su figura externa.*
 - c) *La mayoría de las chicas cuidan mucho su apariencia externa.*
- 4) 過馬路時要特別小心。
 - a) *Al pasar /Cuando se pasa la calle hay que tener mucho cuidado.*
 - b) *Cuando usted cruce la calle tiene que ser muy cuidadoso.*
 - c) *Ponga especial atención al atravesar la calle.*

Todas las traducciones anteriores son correctas y unas se acercan más y otras menos al original chino en su vocabulario, sintaxis y sentido. Lo que queremos mostrar aquí es que una única traducción lograda a través de cualquier programa informático con inteligencia artificial se puede mejorar con la ayuda de la inteligencia humana, y que el ideal no es llegar a un texto final en que ya no necesitemos la ayuda de la inteligencia artificial sino más bien conseguir una conjunción y trasvase de ambas inteligencias para poder lograr el texto que

el sujeto que traduce o escribe considera mejor según sus objetivos y expectativas.

2.- ORIGEN DE LOS PROBLEMAS

Cuando nos enfrentamos a un idioma nuevo podemos encontrar tres tipos de problemas: lo que es fácil de aprender y dominar; lo que es complicado pero que con constancia y práctica también podemos llegar a dominar, y lo que es difícil y quizás nunca lleguemos a dominar. Por ejemplo, para un sinohablante, un problema relativamente fácil es la pronunciación, un problema complicado es el sistema verbal, y un problema difícil es el uso del artículo. Los problemas fáciles y complicados son los que podemos dominar con tiempo y práctica, pero los problemas difíciles son los que por mucho que nos esforzamos casi nunca llegamos a entender cómo funcionan y cuáles son las reglas de su uso.

La imposibilidad de que un programa de traducción nos dé una traducción perfecta al primer intento, y la necesidad de que el traductor humano revise y perfeccione la traducción ofrecida por el programa nace de la diversidad gramatical y sintáctica de los diferentes idiomas que se manejan. En el caso del chino y del español, de los que llamamos problemas difíciles que influyen directamente en los errores cometidos por los alumnos sinohablantes a la hora de traducir al español, aunque podríamos elegir varios, nos fijaremos solo en uno que destaca por su dificultad: el uso del artículo.

3.- USO DE ARTÍCULO

El uso del artículo español es quizás el ejemplo más claro de algo que es difícil en el español, y uno de los problemas que más influye en una buena traducción o redacción. Aunque es imposible tratar de toda la problemática del uso del artículo, para entender mejor lo que explica-

remos más adelante, haremos un breve resumen del uso fundamental del artículo.

El artículo acompaña siempre a un nombre o sustantivo, y según sea el ámbito o campo semántico del nombre, necesitaremos usar o no artículo. No siempre hay reglas fijas para saber qué tipo de artículo usar o no usar en una determinada oración. Pero conviene aclarar que la dificultad se puede simplificar mucho si tenemos en cuenta una regla fundamental: el uso del artículo depende siempre del tipo de nombre que usemos en cada oración y los nombres o sustantivos los podemos dividir en cuatro grandes grupos:

1) Nombre determinado.

El nombre que usamos está claramente especificado y definido sin que se pueda aplicar a otro nombre. Por ejemplo, cuando digo *Me gusta tomar el café que hace mi mamá*, no me refiero a ningún otro café que el que hace mi mamá, es decir el nombre de café aquí está determinado y solo se refiere al que hace mi mamá. En este caso siempre usamos artículo determinado.

2) Nombre indeterminado.

Si por el contrario, hablo de un café que todavía no está claramente especificado, que se puede aplicar a varios nombres distintos, y sobre todo el oyente aún no lo tiene determinado ni especificado, debemos usar el artículo indeterminado. Si me dirijo a un amigo que no sabe que he comprado un coche y le digo *He comprado el coche*, se extrañará, porque no sabe de qué coche hablo. No puedo usar artículo determinado, sino indeterminado y debo decir *He comprado un coche*, para luego determinar de qué coche hablo. El artículo indeterminado indica un nombre de un tipo, clase, lugar, etc. que para el oyente aún

no está claramente determinado. En estos casos usamos el llamado artículo indeterminado.

3) Nombre genérico.

Cuando hablamos de un nombre genérico, es decir que abarca a todos los particulares y a todos los posibles individuos comprendidos en ese concepto, estamos usando un nombre genérico y el artículo determinado es obligatorio. Cuando decimos *El azúcar siempre da mucho gusto al café*, el nombre azúcar y el nombre café se usan en sentido genérico y abarcan todo tipo de azúcar y de café, y siempre hay que usar artículo determinado.

4) Nombre partitivo.

Hay veces en que usamos un nombre que no es determinado ni genérico, sino que se refiere solo a una parte, a un grupo de todo lo que abraza el nombre. Usamos en sentido partitivo el nombre y en este caso no usamos artículo de ningún tipo. Por ejemplo, si decimos *Nunca tomo café con azúcar* aquí el nombre azúcar y café están usados en sentido partitivo y no llevan artículo.

En chino no existe artículo, y hay que fijarse en el contexto o en otros elementos de la oración para determinar qué tipo de artículo español usaremos. Es decir, la gramática española en este tema del artículo es mucho más exacta que la china y cuando escribimos en español o traducimos al español tendremos que prestar mucha atención para usar bien el tipo de artículo necesario. Teniendo en cuenta los cuatro tipos de nombres que hemos señalado, vamos a analizar algunos ejemplos y según cada contexto qué tipo de artículo exige cada nombre.

1. 我想要咖啡，但不是美式咖啡。

1. Quiero café, pero que no sea un café americano.

En *quiero café*, el nombre está usado en sentido partitivo. No podemos querer todo el café del mundo, en sentido genérico. Por eso aquí no usamos artículo de ningún tipo. Luego especificamos algo más, pero sin llegar a una total determinación. Hay muchos tipos de café, pero lo dejamos indeterminado diciendo que no sea americano, por eso usamos el artículo. Si vemos el chino, en la traducción española también podríamos decir *que no sea café americano*, y entonces ya hablamos de un nombre partitivo (la parte del café que no es americano) y ya no usamos artículo.

2. 這家咖啡廳的咖啡很好喝。

2. El café de esta cafetería es riquísimo.

Aquí usamos café en sentido determinado y lleva artículo. Aunque en chino no hay ningún artículo, existe una determinación clara porque hablamos del *café de esta cafetería*, y no de otro café. En español es obligatorio el artículo determinado, que no existe en chino, aunque el contexto ya especifica claramente de qué café hablamos. Si no usáramos artículo, como en chino, diciendo **café de esta cafetería* sería una oración incorrecta en español.

3. 由於戰爭，咖啡現在非常昂貴。

3. El café está ahora muy caro por culpa de la guerra.

En esta oración estamos ante un nombre genérico, que abarca todo tipo de café y por eso es obligatorio el uso de artículo determinado. La explicación de por qué el café ahora está muy caro no influye en el uso del artículo, y aunque elimináramos la razón *por culpa de la guerra*, tanto en español como en chino sabemos que estamos hablando de un nombre genérico, que en español debe llevar artículo determinado. Es interesante advertir de paso que en inglés cuando se usa el nombre en

sentido genérico generalmente no se usa artículo, *Coffee is very expensive*, mientras que en español es obligatorio.

4. 我不喜歡咖啡，除了哥倫比亞咖啡。

4. No me gusta el café, excepto el café colombiano

Cuando en español el nombre hace el oficio de sujeto de la oración suele usar artículo determinado porque se está especificando tal nombre como sujeto de la oración y ya es una clara determinación. Por eso cuando usamos el verbo gustar y semejantes el sujeto lleva artículo. Si el sujeto es un infinitivo como en *me gusta tocar el piano* generalmente no se añade el artículo, pero si se añade puede indicar que se hace una distinción entre un acto en un momento dado, *me agrada mucho el fumar un puro de vez en cuando* y una acción de tipo repetitiva o de costumbre *me agrada fumar puros*.

5. 美式咖啡是一種淡的、無味的咖啡。

5. El café americano es un café muy aguado y con poco sabor.

El café americano usa artículo porque es un nombre determinado y específico. En chino se dice que es un tipo de café (一種) aguado y sin mucho sabor lo que se indica en español con un artículo indeterminado que habla de una clase, un tipo, una modalidad de café.

6. 我在家不喝咖啡，但在辦公室我通常早上喝一杯咖啡。

6. En mi casa no tomo café, pero en la oficina suelo tomar un café por la mañana.

No tomo café, usamos un nombre partitivo sin artículo y en la segunda parte de la oración, 一杯, en español se puede interpretar como numeral (uno), o como nombre indeterminado, ya que no se especifica ningún tipo o clase de café.

7. 咖啡，咖啡，我媽媽做的咖啡！

7. ¡Café, café, el que hace mi mamá!

咖啡，咖啡，我們家沒有別的東西可以喝的？

¡Café, café! ¿En esta casa no hay otra cosa para beber?

Cuando se usa un nombre en sentido exclamativo de admiración o disgusto, en español no usamos artículo.

CONCLUSIÓN

La literatura sobre la inteligencia artificial es cada día más abundante tratando una gran variedad de temas jurídicos, sociales y éticos. Aquí solo hemos señalado un punto que preocupa sobre todo al mundo académico y más concretamente en cómo va a influir en los programas y desarrollos de la creación de textos y en los posibles avances en el campo de la traducción. Y lo que hemos defendido es que el desarrollo tecnológico y el uso de la inteligencia artificial y los robots deben tratar no tanto de cómo estos avances van a sustituir al trabajo de las personas sino cómo podemos transformarlos en instrumentos complementarios. El tema no es sustituir, sino complementar. La inteligencia artificial y la inteligencia humana no se excluyen entre sí, y pueden y deben complementarse.

Está claro que la tecnología nos supera en muchos aspectos y no se trata de luchar contra ella sino en colaborar con ella. Esta colaboración es posible porque nuestra inteligencia humana es distinta de la inteligencia artificial. Y en vez de usar la inteligencia artificial solo para facilitar el trabajo humano logrando una máxima automatización, y quizás más comodidad, deberíamos usar nuestra inteligencia humana natural para evitar que nos controle la tecnología y abrir nuevas perspectivas para que con la unión de la inteligencia artificial y la humana conseguir potenciar la productividad de las personas y transformar su trabajo en algo menos mecánico y más satisfactorio.

Hemos intentado mostrar esta complementariedad en unos breves análisis sobre el tema de la traducción escrita, y hemos visto con algunos ejemplos que la mejora de la traducción no es solo un problema de tecnología sino sobre todo de elección y selección personal ejercida por nuestra inteligencia natural y complementada por la inteligencia artificial que nos brinda la tecnología. Nuestro problema no es que la técnica llegue a controlar nuestra vida, sino que nos estén convenciendo de que inevitablemente va a ser así cuando en realidad nuestra inteligencia natural tiene la posibilidad y la responsabilidad de elegir cómo, cuándo y dónde utilizar o no tecnologías automatizadas. Si realmente creemos que la inteligencia humana es creativa y sabemos que aún no hemos descubierto todas sus potencialidades, no deberíamos aceptar que acabaremos bajo el control de la inteligencia artificial.

BIBLIOGRAFIA

I. Breve selección de videos sobre la polémica sobre la inteligencia artificial.

El fin de la realidad. <https://www.youtube.com/>

La inteligencia artificial: riesgos y oportunidades en el mundo laboral
<https://www.youtube.com/>

Las polémicas sobre la inteligencia artificial. <https://www.youtube.com>

Riesgos de la inteligencia artificial: <https://iccsi.com.ar>

Ventajas e inconvenientes de la inteligencia artificial: <https://www.youtube.com> ventajas y peligros

II. Bibliografía relacionada con el artículo

Asociación de Academias de la Lengua Española. *Nueva gramática de la lengua española* (manual). Buenos Aires: Espasa. 2010

- Consejo de Beijing sobre la inteligencia artificial y la educación. Documento final de la Conferencia Internacional sobre la Inteligencia Artificial y la Educación «Planificación de la educación en la era de la inteligencia artificial: dirigir los avances». Beijing, 16 – 18 de mayo de 2019.
- Consejo de Europa. *Marco Común Europeo de Referencia para la Enseñanza de lenguas*. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, Subdirección General de Cooperación Internacional. 2002.
- Fernández, S. «El uso del artículo en aprendices de español lengua extranjera». Actas I ASELE, 109-118, 1989. Recuperado de https://cvc.cervantes.es/ensenanza/biblioteca_ele/asele/pdf/01/01_0257.pdf [Links].
- Fu Yutsui (傅玉翠) *Presencia y ausencia del artículo con el sustantivo español. Teoría básica y aplicaciones*. Caves Books Ltd., Taipéi, 2020.
- Lu Huichuan (盧慧娟). «El uso del artículo en el español. Errores e implicaciones pedagógicas». https://cvc.cervantes.es/ensenanza/biblioteca_ele/asele/pdf/08/08_0517.pdf
- Matte Bon, Francisco. *Gramática Comunicativa del español*. Madrid: Edelsa. 1995.
- Pérez Blanco, Francisco Javier, «La Inteligencia artificial en el ámbito académico». *Encuentros Catay*, n.37, Ediciones Catay, 2024.

VIABILIDAD DE LA APLICACIÓN DEL AULA INVERTIDA COMBINADA CON EL MAPA MENTAL EN LA ENSEÑANZA-APRENDIZAJE DE LA ESCRITURA ESPAÑOLA

Yun-Ting Huang

Universidad Providence, Taichung, Taiwán

RESUMEN

En el desarrollo de habilidades lingüísticas, el entrenamiento en escritura permite a los estudiantes desarrollar múltiples capacidades, siendo la competencia en escritura un indicador reconocido internacionalmente de habilidad y competitividad. En la educación en lenguas extranjeras, el aprendizaje de la escritura en el idioma objetivo es una actividad de comunicación intercultural y una vía para cultivar una competencia lingüística integral. Dado que los estudiantes muestran una motivación débil hacia el aprendizaje de la escritura en español y, considerando la limitación de tiempo en clase y el gran número de alumnos, resulta difícil proporcionar orientación personalizada a todos. Además, los estudiantes dependen en gran medida de herramientas de traducción en línea y, con el auge de la IA generativa, la educación en escritura enfrenta desafíos directos y severos. Basado en las dificultades fun-

damentales del entorno de enseñanza y aprendizaje de la escritura, y el desarrollo cada vez más preciso de la tecnología de IA, este estudio utiliza mapas mentales combinados con la metodología del aula invertida en el curso de «Comprensión Lectora y Escritura de Nivel Intermedio-Alto en Español (I)» del Departamento de Español de la Universidad de Providence durante un semestre, con el objetivo de mejorar la motivación hacia el aprendizaje de la escritura en español, la efectividad del aprendizaje en línea, la participación y concentración en clase, la cooperación en grupo y la interacción entre compañeros, así como las habilidades de escritura en español. Se espera que los resultados de este estudio puedan romper los cuellos de botella en la enseñanza de la escritura en español y los problemas en los cursos de escritura profesional de nivel avanzado, y evalúen su efectividad y rendimiento.

Finalmente, se proponen recomendaciones concretas para la enseñanza de la escritura en español, apoyadas por un enfoque integrado de investigación y enseñanza.

En el proceso de desarrollo de las competencias lingüísticas, los estudiantes, al practicar la escritura, también aprenden a organizar la información, a estructurar lógicamente sus argumentos y a integrar su pensamiento. El entrenamiento en la escritura promueve el desarrollo de diversas habilidades de aprendizaje, así que desde la perspectiva de las tendencias educativas, la aplicación en la vida personal o la orientación profesional, la competencia en escritura es una habilidad esencial e indispensable, reconocida internacionalmente como un indicador crucial de capacidad académica y competitividad. En el ámbito de la enseñanza de lenguas extranjeras, el desarrollo de las habilidades de escritura de los estudiantes cobra aún mayor relevancia. Desde la perspectiva del input y output lingüístico, tanto la escritura como la expresión oral son actividades de producción lingüística. La escritura es un medio fundamental de comunicación, una actividad de comunicación intercultural y una manifestación de la competencia lingüística integral.

En resumen, el desarrollo de la competencia en escritura es un elemento crucial para la formación de competencias clave en la era actual. Esto me lleva a reflexionar sobre cómo, en un contexto global y en Taiwán, se enfatiza la importancia de la competencia en escritura y las habilidades clave relacionadas. Los docentes deben superar los modelos de enseñanza actuales y aprovechar al máximo las tecnologías modernas y las herramientas de aprendizaje efectivas para optimizar el rendimiento académico de los estudiantes, facilitando así el desarrollo de sus habilidades de escritura y competencias clave relacionadas. Los estudiantes suelen mostrar una baja motivación para aprender a escribir, y las dificultades como la falta de vocabulario, creatividad y estructura en la escritura

se perciben como obstáculos significativos. Además, el limitado tiempo de clase y el gran número de estudiantes dificultan la orientación personalizada y el desarrollo de competencias clave. La falta de herramientas adecuadas para apoyar la escritura también lleva a una dependencia considerable de los traductores en línea.

Por otro lado, los estudiantes de la era digital, con un estilo de aprendizaje «visual», prefieren la exploración activa, las explicaciones mediante imágenes y el uso de interfaces visuales. No disfrutaban de textos extensos, lecciones estáticas ni retroalimentación diferida, lo que marca una diferencia respecto a las generaciones anteriores. Esto implica que los docentes deben superar los métodos de enseñanza tradicionales y utilizar adecuadamente materiales audiovisuales y tecnologías visuales para promover la comunicación bidireccional entre profesores y estudiantes, y aumentar la interacción, lo que, a su vez, favorece la motivación y el interés de los estudiantes por el aprendizaje.

Frente a los desafíos identificados en la enseñanza de la escritura y las características de aprendizaje de los estudiantes, resulta imprescindible superar los enfoques tradicionales de enseñanza y abordar las dificultades observadas en la práctica educativa. El propósito es ofrecer a los estudiantes un modelo de aprendizaje innovador y alineado con las características de los aprendientes actuales. Durante el año académico 2022-2023, se implementó un modelo de enseñanza invertida para la lectura y escritura en español, obteniendo valoraciones y comentarios positivos por parte de los estudiantes. No obstante, tras la aplicación práctica, se identificaron áreas que requieren mejoras: es necesario incrementar la eficacia del aprendizaje en línea, fomentar una mayor participación y concentración en las discusiones sobre escritura en el aula, impulsar la cooperación en grupo y la interacción entre pares, así como desarrollar herramientas que permitan a docentes y estudiantes colaborar en la formulación de estrategias de escritura.

Con el fin de que la enseñanza invertida promueva de manera más integral y efectiva las competencias de escritura en todos los estudiantes, este estudio se enfoca en cómo aumentar la motivación para aprender a escribir en español, mejorar la participación y concentración en el aula, fomentar la cooperación en grupo y la interacción entre pares, optimizar la eficacia del aprendizaje digital y proporcionar herramientas de aprendizaje personalizadas que sirvan como andamiaje en el proceso de aprendizaje de la escritura. Adoptar un modelo de enseñanza innovador y distinto del tradicional constituye el primer paso hacia un cambio significativo. La enseñanza invertida en la escritura en español debe evolucionar para maximizar la calidad educativa y crear un entorno de aprendizaje más adecuado para los estudiantes de español, desarrollando competencias transferibles.

Este estudio se basa en los problemas y áreas de mejora identificados durante la implementación de la metodología de aula invertida en cursos de lectura y escritura en español a nivel inicial. Se han ajustado y revisado ciertos aspectos del proceso para mejorar las estrategias pedagógicas, integrando mapas mentales en cursos avanzados de escritura en español. El objetivo es construir una versión mejorada de la enseñanza invertida en escritura en español, enfocada en aumentar la eficacia del aprendizaje en línea, la concentración y participación en el aula, la cooperación en grupo y la interacción entre pares, y desarrollar herramientas de escritura que faciliten el aprendizaje participativo y personalizado. Este enfoque permite mejorar la eficacia general del aprendizaje de la escritura en español, tomando en cuenta la cognición y el rendimiento de los estudiantes y explorando los beneficios de la integración de tecnologías educativas en la enseñanza. Asimismo, se analizan en profundidad las dificultades enfrentadas por los docentes al integrar mapas mentales en la enseñanza de la escritura en español, así como las estrategias pedagógicas correspondientes.

1. MARCO TEÓRICO

En los últimos años, el aula invertida ha evolucionado de una teoría académica a una práctica efectiva, desarrollando métodos y estrategias adaptados a diferentes disciplinas y objetivos. Diversos estudios destacan las ventajas y significados positivos del aula invertida en la enseñanza y el aprendizaje de segundas lenguas, favoreciendo el desarrollo de habilidades de aprendizaje autónomo y la mejora de competencias relacionadas con el idioma (Huang, 2021; Lin & Hwang, 2018). Se ha demostrado que este enfoque contribuye a un mejor rendimiento académico, participación en el aprendizaje y proceso de aprendizaje (Lin & Hwang, 2018; Lin, Hwang, Fu & Chen, 2018). La aplicación del aula invertida en la enseñanza de la escritura de lenguas extranjeras también ha mostrado beneficios, proporcionando a los docentes más tiempo para interactuar y mejorar las habilidades de escritura de los estudiantes (Lin, 2019; Lin & Hwang, 2018; Lin, Hwang, Fu & Chen, 2018). Este enfoque ha demostrado ser eficaz en la expansión del vocabulario, la adquisición de nuevos conocimientos, el desarrollo de la competencia intercultural, el pensamiento crítico y la ampliación de la perspectiva global (Zeng, 2020). Sin embargo, Cai, Xu y Lin (2019) señalan que los programas actuales de aula invertida para la enseñanza de la escritura todavía presentan varias limitaciones. Estos programas suelen basarse en la revisión de libros de texto o la visualización de videos, con los docentes utilizando herramientas digitales (como plataformas de aprendizaje o dispositivos móviles) para la enseñanza. Este tipo de enfoque se limita a la transmisión unidireccional de contenido y carece de la participación e interacción esenciales entre docentes y estudiantes, reduciendo el atractivo del aprendizaje autónomo y la coherencia entre las actividades en línea y presenciales, lo que disminuye la motivación de los estudiantes para participar en actividades de aprendizaje. Chang (2016) también señala las limitaciones y dificultades de implementar

el aula invertida, incluyendo los desafíos en el diseño de actividades de aprendizaje cooperativo, la falta de compromiso de los estudiantes con la preparación previa y la inaplicabilidad de esta estrategia para todos los cursos y estudiantes. Para abordar estos problemas, el autor ha utilizado materiales del curso invertido y actividades de preguntas y pruebas para promover la preparación previa de los estudiantes, permitiendo que estos participen en actividades grupales y exámenes en el aula física. Este enfoque ha mejorado la tasa de finalización del aprendizaje previo al aula, ya que los estudiantes deben dominar el conocimiento previo para completar con éxito las actividades grupales y las pruebas en clase, y los docentes pueden evaluar el progreso de los estudiantes a través de los resultados de las pruebas. Además, para garantizar que los estudiantes completen las tareas previas a tiempo, las notas de aprendizaje de los videos vistos se incluyen en la evaluación final. Es crucial prestar atención a los detalles en la planificación del aula invertida y seleccionar herramientas adecuadas para apoyar la enseñanza invertida.

En 1971, Buzan creó el «mapa mental» (Mind Map), basado en la semántica general y las redes semánticas (Buzan, 2007). El autor describe los mapas mentales como una representación de un modelo de pensamiento radial, utilizando líneas, colores, palabras, números, símbolos, imágenes o palabras clave para asociar y organizar conceptos, mostrando los conceptos aprendidos de manera visual o gráfica, lo que facilita la memoria, lectura y pensamiento creativo. Los mapas mentales tienen cuatro características básicas: (1) concretar el tema en un concepto central; (2) ramificar desde el concepto central hacia varios conceptos relacionados; (3) cada rama contiene conceptos clave, seleccionando los conceptos más importantes y dividiéndolos en sub-conceptos; (4) todas las ramas forman una estructura de puntos de conexión (Sun, 2020). Los mapas mentales se basan en las teorías

de «semántica», «pensamiento visual», «teoría del color», «iconografía» y «cerebro», y sus principales elementos operativos son «palabras clave», «pensamiento radial», «color» e «imagen». Los «palabras clave» y «pensamiento radial» están asociados con las capacidades cognitivas del hemisferio izquierdo del cerebro, mientras que «color» e «imagen» están asociados con el hemisferio derecho, lo que permite a los mapas mentales equilibrar el pensamiento concreto y abstracto, siendo una estrategia efectiva para la organización y asociación de ideas, con funciones principales en memoria, análisis, creatividad y comunicación. Los mapas mentales han sido aplicados en el ámbito educativo durante años, siendo útiles para la organización de palabras clave, vocabulario, estructuras temáticas y gramaticales (Aitchison, 2003; Baralo, 1997; Mora, 2017), y efectivamente guían a los estudiantes en la formación de habilidades de escritura, análisis y pensamiento lógico (Sun, 2020; Al-Shaer, 2014; Lin, 2019; Lin, Hwang, Fu & Chen, 2018), contribuyendo al desarrollo de habilidades cognitivas de nivel superior. Además, los mapas mentales integran valores educativos y scaffolding importantes, como el aprendizaje colaborativo, la motivación y la creatividad (Saracho-Arnáiz, 2020), ayudando a los estudiantes a alcanzar un aprendizaje significativo (Novak & Gowin, 1984).

Fu, Lin, Hwang y Zhang (2019) señalan que escribir en una segunda lengua o lengua extranjera representa un desafío para muchos estudiantes de idiomas. Los aprendices de lenguas extranjeras a menudo enfrentan dificultades tanto en el uso del lenguaje como en la organización del texto escrito, lo que reduce su motivación para escribir. Por consiguiente, aumentar la motivación y la creatividad en la escritura se convierte en un objetivo clave en la enseñanza de la escritura en lenguas extranjeras. Diversos estudios indican que la práctica de la escritura es fundamental para mejorar el rendimiento en esta habilidad (Lin & Hwang, 2018), y que los docentes deben proporcionar herramientas que

faciliten la construcción del conocimiento, apoyando así la escritura, la motivación y el rendimiento en las prácticas escritas (Hwang & Wang, 2016; Lin, Hwang, Fu & Chen, 2018). Los estudios han demostrado que la aplicación de mapas mentales en la escritura de lenguas extranjeras puede mejorar tanto la motivación como el rendimiento en esta habilidad (Hwang & Wang, 2016; Kim & Kim, 2012; Lin, Hwang, Fu & Chen, 2018), ayudar en el desarrollo y la organización de textos (Al Naqbi, 2011; Chang & Lu, 2018), mejorar los resultados del aprendizaje de vocabulario y la satisfacción con el aprendizaje (Kim & Kim, 2012), y fomentar la escritura creativa (Guo & Okita, 2017; Malycha & Maier, 2017). Sin embargo, algunos estudios señalan que los estudiantes pueden enfrentar dificultades al utilizar software de mapas mentales en línea o al no estar familiarizados con este método de pensamiento, por lo que se recomienda comenzar con mapas mentales en papel para aquellos que no están habituados al uso de software en línea, permitiendo a los estudiantes más tiempo para practicar y participar en actividades colaborativas relacionadas con los mapas mentales (Fu, Lin, Hwang & Zhang, 2019). En la literatura actual, la aplicación de mapas mentales en la enseñanza se ha centrado principalmente en la medicina y las ciencias exactas a nivel internacional, mientras que, en [país], los estudios se han concentrado en la lectura y escritura de chino e inglés en educación primaria y secundaria, con pocas investigaciones sobre la efectividad de los mapas mentales en la enseñanza superior y en el aprendizaje del español.

En cuanto a la posibilidad de aplicar los mapas mentales combinados con el aula invertida en la enseñanza de la escritura en español, Yao (2019) señala que el aula invertida es un enfoque pedagógico centrado en el estudiante, donde el docente no solo debe proporcionar los recursos necesarios para las tareas del curso, sino también diseñar un sistema de navegación claro que guíe a los estudiantes hacia los objetivos de

aprendizaje. Este sistema debe facilitar el aprendizaje autónomo desde la fase previa a la clase, para evitar que los estudiantes se enfrenten a un aprendizaje desorganizado y sin propósito. Además, el aula invertida requiere una cantidad considerable de pensamiento independiente y discusiones, lo que representa un desafío tanto para docentes como para estudiantes. En la práctica del aula invertida, se ha observado que muchos estudiantes tienen dificultades para hacer preguntas y explorar de manera autónoma, lo que afecta la calidad de las discusiones y exploraciones en clase. Por lo tanto, mejorar la interacción y la discusión en las actividades de aprendizaje es crucial para el éxito del aula invertida. El autor considera que la combinación de mapas mentales y el aula invertida en las clases universitarias de lenguas extranjeras no solo puede satisfacer la creciente autonomía en el aprendizaje de los estudiantes, sino que también puede adaptarse a las características no lineales y divergentes del lenguaje, fomentando la creatividad. Además, el uso de mapas mentales en el aula invertida puede aplicarse en tres fases: antes de la clase, durante la clase y después de la clase. Antes de la clase, los mapas mentales pueden guiar a los estudiantes en la revisión independiente y la clarificación de los objetivos de aprendizaje, facilitando la comunicación y discusión entre docente y estudiantes. Durante la clase, los mapas mentales pueden estimular el pensamiento activo de los estudiantes y fomentar el desarrollo integral del pensamiento a través del trabajo en grupo. Los docentes pueden utilizar mapas mentales para presentar el contenido del curso y analizar el trabajo de los estudiantes, lo que también puede aumentar el interés por el aprendizaje. Después de la clase, los mapas mentales pueden servir como una herramienta de colaboración para discutir temas clave y ayudar a los estudiantes a resumir y reflexionar sobre lo aprendido. El autor también reconoce que el uso de mapas mentales presenta desafíos tanto para docentes como para estudiantes, y que se requiere un esfuerzo continuo

para innovar y mejorar los aspectos del aula invertida, con el objetivo de proporcionar un aprendizaje más efectivo.

Dado que la literatura existente confirma que los mapas mentales pueden guiar la memoria y facilitar el pensamiento crítico, su aplicación puede reducir la dificultad de memoria y el costo de tiempo en las actividades de aprendizaje del aula invertida. En la enseñanza de la escritura, el uso de mapas mentales podría permitir a los estudiantes integrar o reconstruir el conocimiento antiguo con el nuevo adquirido en clase, expandiendo el contenido y el pensamiento lógico de manera más amplia. Esto podría mejorar la capacidad de autoaprendizaje y el pensamiento creativo de los estudiantes, permitiéndoles comprender de manera integral su rendimiento en el aprendizaje. Además, en actividades grupales, los mapas mentales pueden diseñar tareas orientadas a proyectos en un entorno competitivo y colaborativo, proporcionando a los estudiantes una mayor motivación para aprender y una mayor sensación de participación. Las características de los mapas mentales podrían profundizar las ventajas del aprendizaje y superar las limitaciones y problemas en la enseñanza de la escritura, promoviendo una mayor participación e interacción entre docentes y estudiantes, así como un enfoque adaptativo en la enseñanza. La literatura sugiere que es necesario proporcionar herramientas para la construcción del conocimiento y oportunidades para practicar la escritura, para mejorar la motivación y el rendimiento de los estudiantes en la escritura. Además de adquirir conocimientos o experiencias significativas en el proceso de escritura, es crucial organizar estos conocimientos para desarrollar ideas sobre el texto. Mientras se cultiva la capacidad de escritura de los estudiantes, también se debe prestar atención al desarrollo de su creatividad. Para abordar los patrones de aprendizaje de los estudiantes de español y resolver los problemas en la enseñanza de la escritura en español, y superar las limitaciones del aula invertida, este estudio explora la

integración de mapas mentales con el concepto de aula invertida en el curso de lectura y escritura en español. El uso de mapas mentales como herramienta para apoyar el aprendizaje de la escritura en español tiene como objetivo guiar eficazmente y desarrollar niveles más altos de cognición, actitud y habilidades en la escritura en español.

2. DISEÑO E IMPLEMENTACIÓN DEL AULA INVERTIDA COMBINADA CON EL MAPA MENTAL EN LA ASIGNATURA «COMPRENSIÓN LECTORA Y ESCRITURA DE NIVEL INTERMEDIO-ALTO EN ESPAÑOL (I)»

Este curso utiliza la metodología de aula invertida combinada con el uso de mapas mentales, en la cual los estudiantes deben completar vídeos educativos o lecturas designadas antes de la clase. Los estudiantes ven los vídeos asignados de cada unidad y completan las tareas del cuaderno de aprendizaje de la unidad según el progreso del curso. Los vídeos del curso y los textos de lectura provienen de canales educativos en español, tales como: *Edinumen*, *SGEL ELE Español para extranjeros*, *Tu escuela de español*, *Español con Vicente*, *Academia de Español Online*, *Tío Spanish*, *hablandoenele Español para extranjeros*; y de páginas web educativas en español, como *ProfeDeELE*, *Pictoline*, *Wawawiwadesign*, entre otros, proporcionando material introductorio adecuado para el nivel de los estudiantes y el contenido del curso. El cuaderno de aprendizaje de la unidad consta de 5 tareas, que incluyen la creación de mapas mentales. Antes de la clase, los mapas mentales se utilizan como evaluación diagnóstica para integrar los conceptos cognitivos del aprendizaje en línea, lo que facilita la comprensión del desarrollo cognitivo de los estudiantes antes de la clase y sirve como revisión pedagógica. Durante la clase, según las características de la unidad y los objetivos de enseñanza, se planifican actividades prácticas de lectura y escri-

tura individuales o en grupo. Los mapas mentales se utilizan para la lluvia de ideas y la planificación previa a la escritura, guiando a los estudiantes a organizar y estructurar sus ideas dispersas, fragmentos de conocimiento, vocabulario, gramática y estructuras sintácticas, de manera que se entrene a los estudiantes a escribir con contenido significativo. Los mapas mentales también se utilizan para resumir y destacar los puntos clave en la lectura de textos. Las actividades de aprendizaje basadas en tareas dentro de la clase están diseñadas con un enfoque espiral que profundiza y amplía progresivamente, y los estudiantes presentan sus mapas mentales individualmente o en grupo, lo que permite integrar y presentar la estructura, organización, vocabulario, gramática y detalles del contenido. Esto también ayuda a los estudiantes a revisar y reflexionar sobre su comportamiento y proceso de aprendizaje, logrando así una transferencia efectiva de conocimientos y una expansión de sus habilidades de aprendizaje, fomentando la capacidad de autorreflexión. Después de la clase, se utilizan mapas mentales para la discusión y retroalimentación, creando un ambiente de aprendizaje interactivo y colaborativo entre profesores y estudiantes, lo que ayuda a los estudiantes a resumir y reflexionar, y permite al profesor ajustar el ritmo y progreso de la enseñanza.

Este trabajo aplica los mapas mentales en la enseñanza de la escritura en español con un enfoque orientado a la guía, dado que la técnica de mapas mentales se basa en la creación de un modelo de pensamiento y aprendizaje, cuyo éxito no es inmediato. Por esta razón, los mapas mentales se introducen de manera espiral a lo largo del proceso de enseñanza de la escritura, guiando progresivamente a los estudiantes desde lo básico hacia un uso más profundo, y facilitando la internalización del conocimiento a través de la reflexión. Además, para evitar sobrecargar a los estudiantes con un exceso de presión cognitiva y estrés, las tareas de mapas mentales inicialmente no requieren el uso de software en línea o

dibujo a mano alzada; una vez que los estudiantes se familiarizan con esta herramienta, pueden ajustar su uso según su estilo de aprendizaje y situación.

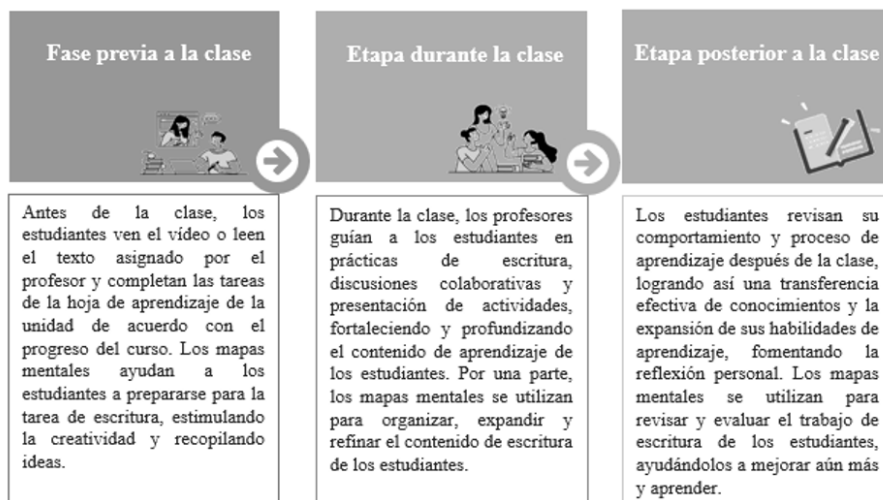


Fig. 1.- Proceso y metodología de enseñanza.

Asimismo, para minimizar el impacto negativo que podría causar una falta de comprensión sobre cómo y por qué se utilizan los mapas mentales en la enseñanza, se programa una sesión introductoria antes del inicio formal del curso. En esta sesión, se explica claramente el método de creación y las funciones operativas de los mapas mentales, complementado con ejercicios prácticos y análisis individualizados por parte del profesor, proporcionando una guía de aprendizaje adaptativa y personalizada. Además, el curso incluye cuadernos de aprendizaje diseñados específicamente para familiarizar gradualmente a los estudiantes con el uso de mapas mentales como herramienta de aprendizaje para la escritura en español, combinando esto con la discusión en grupo, lo que permite a los estudiantes analizar y evaluar en conjunto, favoreciendo la profundización y ampliación de las actividades prácticas de escritura.

3. METODOLOGÍA

Este estudio implementa el aula invertida combinada con el mapa mental durante un semestre (de septiembre de 2023 a enero de 2024), en el curso «Comprensión Lectora y Escritura de Nivel Intermedio-Alto en Español (I)». La muestra se compone de 48 estudiantes matriculados en la asignatura. A lo largo del semestre, se emplea el método de investigación-acción para guiar las actividades de enseñanza. Se emplean diversas herramientas de evaluación: «evaluación docente», «hojas de trabajo de la unidad», «registros de aprendizaje en línea», «encuestas» y «diarios de reflexión docente» para recopilar, organizar, transformar, archivar y analizar los datos y documentos recolectados. El objetivo es investigar si la incorporación de mapas mentales en la enseñanza de la escritura en español con enfoque de aula invertida mejora la motivación de los estudiantes para aprender a escribir en español, la eficacia del aprendizaje en línea, la participación y concentración en clase, la cooperación grupal y la interacción entre pares, así como las habilidades de escritura en español. Se evalúan el rendimiento académico de los estudiantes y los resultados de aprendizaje para determinar la efectividad y rendimiento de aplicar esta herramienta de enseñanza en el contexto de la escritura en español.

4. RESULTADOS Y DISCUSIÓN

Después de un semestre de enseñanza basada en acción, se consolidaron, transformaron, codificaron y archivaron los datos recopilados según el diseño mencionado. El número total de muestras válidas para este estudio es de 48 personas. En cuanto al contexto y la experiencia de aprendizaje de los estudiantes, los problemas encontrados en la escritura en español fueron: cantidad limitada de vocabulario utilizado, lo que afecta a la escritura (85,3%); dificultades para saber cómo redactar

(78%); falta de una estructura organizativa adecuada en la escritura (58,5%); dificultad y rigidez percibidas (48,7%); monotonía (17%); falta de interacción en clase (4,8%); y pocos problemas significativos (2,4%). Respecto a si los estudiantes experimentaron frustración en el aprendizaje de lectura de lenguas extranjeras previamente, el 85,3% de los estudiantes indicaron haber sentido frustración. En relación a sus sentimientos hacia el curso de lectura y escritura en español que se va a iniciar, los estudiantes se sintieron: preocupados (56%); nerviosos (46,3%); confundidos (41,4%); expectantes (34,1%); contentos (24,3%); y sin sentimientos específicos (12,1%).

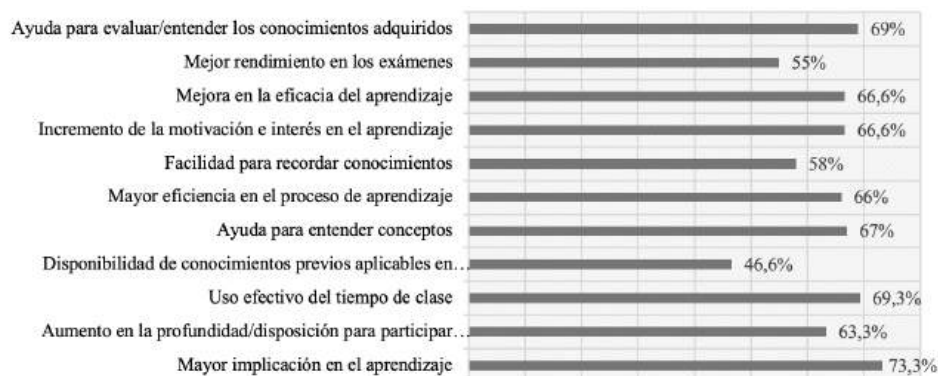


Fig. 2.- Beneficios de la metodología invertida en la enseñanza de la escritura en español. Fuente: Elaboración propia.

Tras un semestre de implementación de mapas mentales en el curso de lectura y escritura invertida, el 92,6% de los estudiantes expresaron su satisfacción con la combinación de la metodología invertida y los mapas mentales. Los estudiantes consideraron que los beneficios de integrar mapas mentales en la enseñanza de lectura y escritura en español son: mayor implicación en el aprendizaje (73,3%); aumento en la disposición para participar en clase (63,3%); uso efectivo del tiempo de clase (69,3%); disponibilidad de conocimientos previos aplicables en clase (46,6%); ayuda para entender conceptos (67%); mayor eficiencia

en el proceso de aprendizaje (66%); facilidad para recordar conocimientos (58%); incremento de la motivación e interés en el aprendizaje (66,6%); mejora en la eficacia del aprendizaje (66,6%); mejor rendimiento en los exámenes (55%); y ayuda para evaluar los conocimientos adquiridos (69%).

Para evaluar el impacto de la implementación de mapas mentales en la motivación para el aprendizaje de la escritura en español dentro del curso invertido, se utiliza la «Escala de Motivación ARCS-V» propuesta por Keller (2016). Esta escala incluye los siguientes componentes: Atención (Attention), Relevancia (Relevance), Confianza (Confidence), Satisfacción (Satisfaction) y Volición (Volition). A continuación, se presentan los resultados obtenidos de las pruebas antes y después de la intervención para cada uno de los cinco componentes:



Fig. 3a.- Comparación de la motivación de los estudiantes antes y después del curso. Fuente: Elaboración propia.

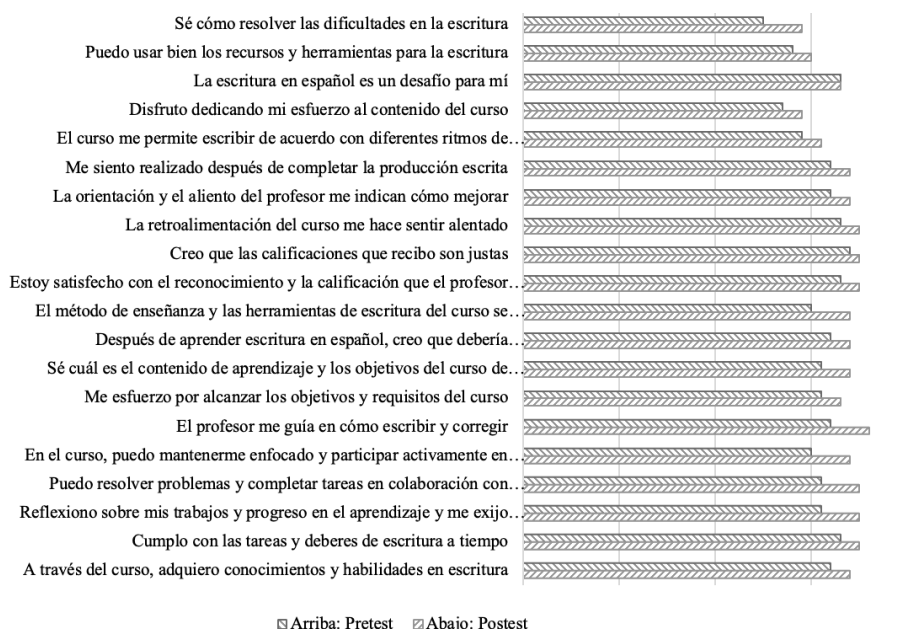


Fig. 3b.- Comparación de la motivación de los estudiantes antes y después del curso. Fuente: Elaboración propia.

Un análisis más detallado revela que los valores promedio de las categorías «Atención» y «Confianza» muestran un aumento significativo de 0,3 puntos entre la prueba inicial y la prueba final. Específicamente, la categoría de «Atención» presenta un valor promedio de 2,8 en la prueba inicial y 3,1 en la prueba final, mientras que la categoría de «Confianza» también aumenta de 2,8 a 3,1. En cuanto a las demás categorías, «Relevancia» pasa de 2,9 a 3,1, «Satisfacción» de 3,1 a 3,3, y «Volición» de 3,1 a 3,4. Los incrementos en «Atención» y «Confianza» son los más destacados, siendo las áreas donde se observa la mayor mejora en la motivación de los estudiantes.

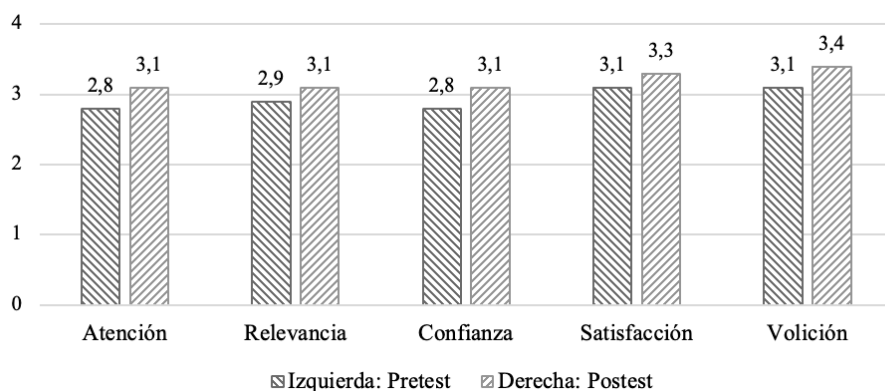


Fig. 4.- Promedio de las cinco dimensiones del cuestionario de motivación ARCS-V antes y después de la intervención. Fuente: Elaboración propia.

Los ítems con un aumento de 0,5 puntos entre las mediciones anteriores y posteriores a la intervención son: «La clase de lectura y escritura me resulta interesante», «El método de enseñanza utilizado en la clase de lectura y escritura me ayuda a concentrarme», «Las tareas o actividades asignadas por el profesor me resultan interesantes», y «La dificultad de los contenidos enseñados en la clase de lectura y escritura es adecuada para mí». En general, el promedio de la motivación de los estudiantes en la medición previa fue de 2,97, mientras que en la medición posterior fue de 3,2, lo que muestra un aumento notable.

Por otro lado, para evaluar las habilidades de colaboración de los estudiantes y su interacción con los compañeros, se utilizarán algunos ítems del «Cuestionario de experiencia de aprendizaje cooperativo en grupos de estudiantes» desarrollado por encargo del Ministerio de Educación para realizar mediciones anteriores y posteriores a la intervención. En cuanto a las habilidades de colaboración de los estudiantes y la interacción con sus compañeros, el valor promedio de la motivación de los estudiantes en la medición previa fue de 3,1, mientras que en la

medición posterior fue de 3,3, lo que indica una mejora general. Los valores obtenidos son los siguientes:

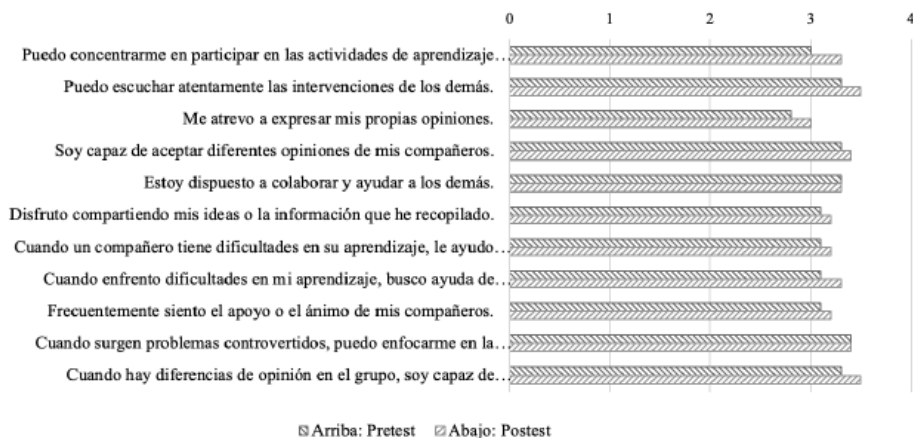


Fig. 5.- Comparación de habilidades de colaboración e interacción con compañeros antes y después del curso. Fuente: Elaboración propia.

En cuanto a la relación entre los estudiantes y el docente, todos los ítems en la evaluación posterior (post-test) obtuvieron puntuaciones más altas que en la evaluación previa (pre-test). Esto indica que, a lo largo de toda la intervención, la relación de los estudiantes con sus compañeros y el docente ha mejorado.

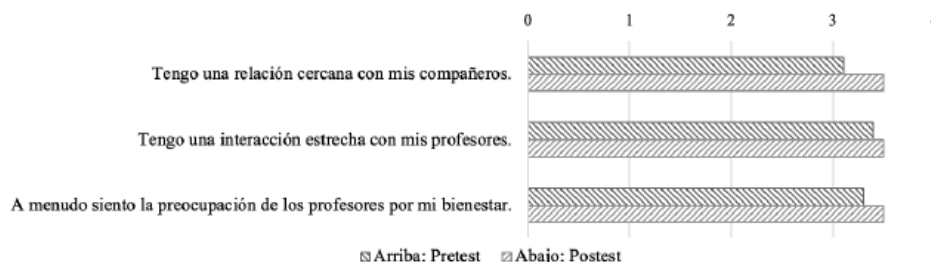


Fig. 6.- Comparación de la Relación entre estudiantes y docente antes y después del curso. Fuente: Elaboración propia.

La atención y participación de los estudiantes en el aula se evaluó utilizando la «Escala de Concentración en el Aprendizaje en el Aula» (Lin Yu-Wen, Huang Tai-Chu, Liu Chia-Ju, 2010) mediante una prueba antes y después del curso, con el fin de comprender el nivel de concentración y participación de los estudiantes en clase. Como se muestra en la figura 5, los ítems que presentaron una diferencia de 0,5 puntos entre las mediciones previas y posteriores incluyen: «A pesar de que algunos capítulos requieren atención a muchos detalles, puedo seguir rápidamente lo que el profesor explica», «Cuando el profesor hace preguntas, puedo identificar claramente si las respuestas de otros compañeros son correctas», «Incluso si el contenido de la clase es aburrido, me concentro y no realizo actividades no relacionadas con el curso», y «Me siento interesado cuando aprendo conceptos de escritura». En general, la puntuación promedio de la concentración de los estudiantes en el aula pasó de 2,9 en la prueba previa a 3,1 en la prueba posterior.

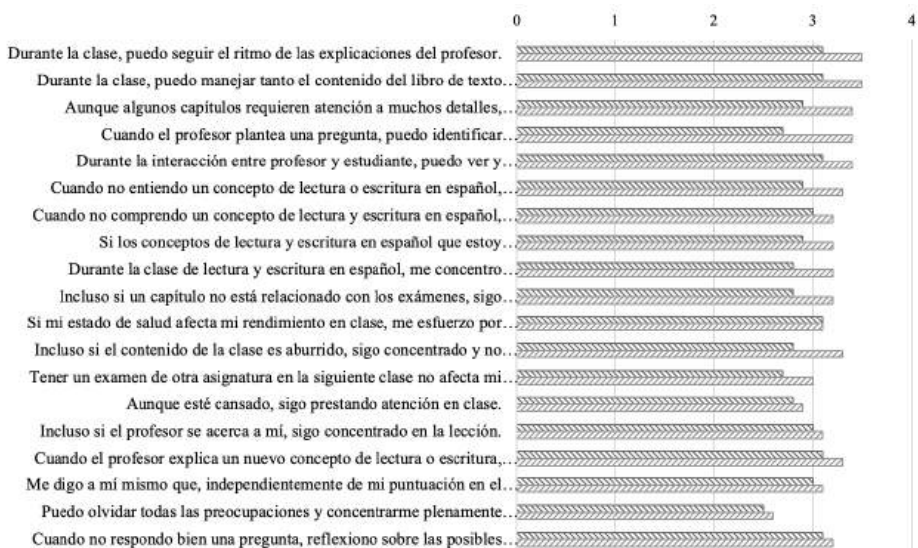


Fig. 7a.- Comparación de la atención en clase de los estudiantes antes y después de la intervención. Fuente: Elaboración propia.

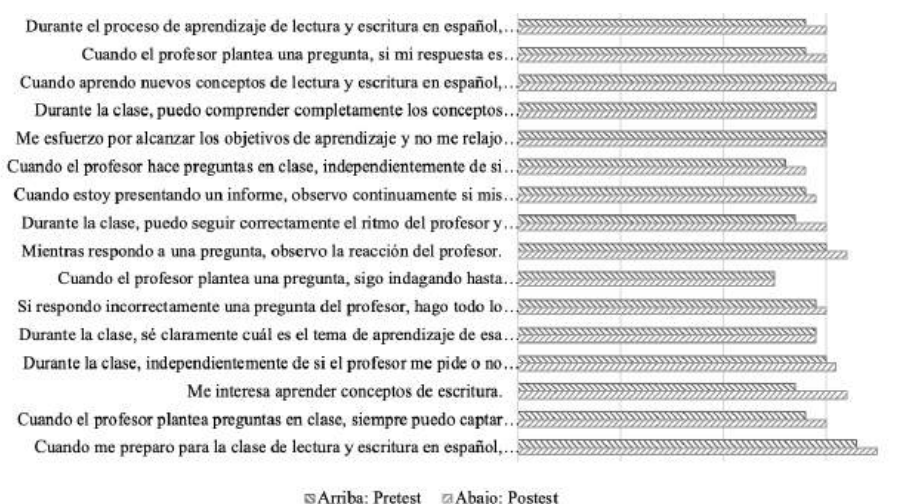


Fig. 7b.- Comparación de la atención en clase de los estudiantes antes y después de la intervención. Fuente: Elaboración propia.

Para examinar con mayor profundidad la relación entre el rendimiento en escritura en español de los estudiantes y el uso de mapas mentales, se lleva a cabo un análisis de correlación utilizando el software estadístico SPSS. Los resultados, presentados en la tabla 1, revelan una fuerte correlación entre el rendimiento en el uso de mapas mentales y las calificaciones del examen intermedio de escritura ($r=0,897$), así como una correlación positiva significativa entre el rendimiento en mapas mentales y las calificaciones del examen final de escritura ($r=0,793$). Esto sugiere que los estudiantes que utilizan mapas mentales de manera efectiva tienden a obtener mejores resultados en sus exámenes de escritura.

Además, podemos ver que la correlación entre las calificaciones totales en lectura y escritura y el uso de mapas mentales es aún más alta ($r=0,959$), lo que indica una relación especialmente estrecha entre el uso de esta herramienta y el rendimiento académico general en estas áreas. Este hallazgo resalta la eficacia de los mapas mentales no solo como una herramienta para mejorar las habilidades de escritura, sino

también como un medio para integrar y consolidar el conocimiento adquirido en lectura y escritura.

Asimismo, el rendimiento en el aprendizaje en línea también muestra una alta correlación con el uso de mapas mentales ($r=0,889$), lo que sugiere que esta estrategia no solo facilita la escritura, sino que también potencia la efectividad del aprendizaje en entornos digitales. La evidencia obtenida refuerza la utilidad de integrar mapas mentales en la enseñanza de la escritura en español, especialmente cuando se adopta un enfoque de aula invertida. Este enfoque no solo optimiza la experiencia de aprendizaje, sino que también destaca el papel crucial de los mapas mentales como herramienta pedagógica para mejorar la competencia escrita en un contexto académico.

		Calificacio- nes Totales en Lectura y Escritura	Califica- ciones del Examen Intermedio de Escritura	Califica- ciones del Examen Final de Escritura	Rendimiento en el Uso de Mapas Mentales	Rendi- miento en el Aprendizaje en Línea
Calificaciones Totales en Lectura y Escritura	Correlación de Pearson	1	.897**	.794**	.959**	.914**
	Significación (bilateral)		.000	.000	.000	.000
	N	48	48	48	48	48
Calificaciones del Examen Intermedio de Escritura	Correlación de Pearson	.897**	1	.815**	.784**	.845**
	Significación (bilateral)	.000		.000	.000	.000
	N	48	48	48	48	48
Calificaciones del Examen Final de Escritura	Correlación de Pearson	.794**	.815**	1	.610**	.672**
	Significación (bilateral)	.000	.000		.000	.000
	N	48	48	48	48	48
Rendimiento en el Uso de Mapas Mentales	Correlación de Pearson	.959**	.784**	.610**	1	.889**
	Significación (bilateral)	.000	.000	.000		.000
	N	48	48	48	48	48

Rendimiento en el Aprendizaje en Línea	Correlación de Pearson	.914**	.845**	.672**	.889**	1
	Significación (bilateral)	.000	.000	.000	.000	
	N	48	48	48	48	48
**. La correlación es significativa en el nivel 0.01 (bilateral).						

Tabla 1.- Relación entre el rendimiento en lectura y escritura de los estudiantes y el rendimiento en el uso de mapas mentales. Fuente: Elaboración propia.

A partir de los datos mencionados anteriormente, se puede confirmar que la integración del modelo de aula invertida con el uso de mapas mentales tiene un impacto significativamente positivo en el rendimiento académico de los estudiantes en la lectura y escritura en español. Los estudiantes no solo reconocen que esta combinación facilita la adquisición de conocimientos y la práctica de la escritura en clase, sino que también perciben que es una herramienta eficaz para guiar el desarrollo de sus habilidades de escritura. Además, la estrecha relación entre el uso de mapas mentales y las calificaciones totales en lectura y escritura refuerza la idea de que esta herramienta es esencial para la integración y el fortalecimiento del conocimiento. También se destaca que la combinación de mapas mentales con el aprendizaje en línea potencia el rendimiento de los estudiantes en el entorno digital. En conjunto, la aplicación de esta metodología contribuye a proporcionar un andamiaje pedagógico robusto que guía y promueve el desarrollo de niveles más altos de cognición, afecto y habilidades en la escritura en español.

CONCLUSIÓN

En este estudio, se ha explorado la efectividad de la integración de mapas mentales en un modelo de aula invertida en cursos avanzados de escritura en español. Los resultados obtenidos muestran un impacto significativamente positivo en el rendimiento académico de los estudiantes, además de un incremento en su motivación para aprender escritura en español, la efectividad del aprendizaje en línea, la partici-

pación y concentración en clase, así como en la colaboración en grupo y la interacción entre pares. Podemos observar que la integración de los mapas mentales y el aula invertida en los cursos avanzados de escritura en español no solo mejora significativamente el rendimiento académico de los estudiantes, sino que también promueve un aprendizaje más profundo y colaborativo. En definitiva, la aplicación de mapas mentales en la enseñanza de la escritura dentro de un aula invertida contribuye a proporcionar un andamiaje de aprendizaje que fomenta un desarrollo cognitivo, afectivo y de habilidades de mayor nivel en la escritura en español.

Finalmente, proponemos algunas recomendaciones didácticas acerca de la integración de mapas mentales en un modelo de aula invertida en cursos de escritura en español:

- 1) Introducción sistemática de la herramienta de mapas mentales: Se recomienda que los docentes integren de manera sistemática los mapas mentales en el currículo, utilizándolos como un recurso complementario en el proceso de escritura en español. Esto puede lograrse mediante talleres regulares o ejercicios en clase que guíen a los estudiantes en el uso efectivo de mapas mentales para organizar sus ideas, integrar conocimientos y planificar la estructura de sus escritos.
- 2) Combinación con el modelo de aula invertida: Es aconsejable promover el uso del aula invertida en el diseño del curso, delegando más tareas de preparación y construcción de conocimiento a los estudiantes antes de la clase. Las sesiones presenciales deberían enfocarse en la interacción, discusión y práctica de escritura, permitiendo a los estudiantes una comprensión más profunda y una aplicación práctica del conocimiento.
- 3) Fortalecimiento de la colaboración en grupo y la evaluación entre pares: Se sugiere incrementar las actividades colaborati-

vas y combinar esto con mecanismos de evaluación entre pares. Esta estrategia no solo fortalece la interacción y cooperación entre los estudiantes, sino que también, mediante la retroalimentación de sus compañeros, les ayuda a identificar y mejorar sus habilidades de escritura.

- 4) Establecimiento de un mecanismo de evaluación y retroalimentación regular: Es esencial establecer un mecanismo regular de evaluación y retroalimentación que permita a los docentes seguir de cerca el progreso de los estudiantes en el uso de mapas mentales y en el desarrollo de sus habilidades de escritura. A través de entrevistas personales, formularios de retroalimentación o autoevaluaciones, los estudiantes pueden mejorar continuamente sus estrategias de aprendizaje y su nivel de escritura.
- 5) Expansión de los recursos de aprendizaje en línea: Para maximizar la efectividad del aprendizaje en línea, se recomienda proporcionar más recursos educativos digitales, como videos explicativos, ejercicios interactivos y plataformas de discusión en línea. Esto permitirá a los estudiantes continuar su aprendizaje y práctica fuera del aula, consolidando así el conocimiento adquirido.

AGRADECIMIENTOS

El trabajo está respaldado por el Ministerio de Educación de la República de China (Taiwán) con Número de Proyecto PHA1110053. Los participantes fueron protegidos ocultando su información personal durante el proceso de investigación. Sabían que su participación era voluntaria y que podían retirarse del estudio en cualquier momento.

BIBLIOGRAFÍA

- 呂郁婷 (2018)。「翻轉課堂」及「問題/專題導向學習」強化跨文化溝通能力—以「西文新聞」課程為例。語文與國際研究, 19, 25-44。
- 周建設 (2006)。語義、邏輯與語言哲學。北京: 學苑。
- 孫易新 (2020)。心智圖法理論與應用。臺北: 商周出版社。
- 曾琦芬 (2020)。結合TED Talks之翻轉英文寫作課程。大學教學實務與研究學刊, 3(2), 71-114。
- 黃國禎、伍柏翰、朱莊君、葉丙成、楊韶雄、許庭嘉、王秀鷹、洪駿命 (2018)。翻轉教室: 理論、策略與實務。臺北: 高等教育。
- 蔡娉婷、許慶昇、林至中 (2019)。應用ePUB3電子書於翻轉式寫作課程設計與教學實務: 以摘要寫作為例。教育資料與圖書館學, 56 (1), 69-105。
- Aitchison, J. (2003). *Words in the mind: An introduction to the mental lexicon*. Hoboken: Wiley-Backwell.
- Al-Naqbi, S. (2011). The use of mind mapping to develop writing skill in UAE Schools. *JP3*, 1(13), 184-190.
- Al-Shaer, I. (2014). Employing Concept Mapping as a Pre-writing Strategy to Help EFL Learners Better Generate Argumentative Compositions. *International Journal for the Scholarship of Teaching and Learning*, 8(2), 1-29.
- Baralo, M. (1997). La organización del lexicon en la lengua extranjera. *Revista de Filología Románica*, 14(1), 56-71.
- Bergmann, J., & Sams, A. (2012). *Flip your classroom: Reach every student in every class every day*. Washington: International Society for Technology in Education.
- Buzan, T. (2007). *The Buzan Study Skills Handbook: The Shortcut to Success in Your Studies with Mind Mapping, Speed Reading and Winning Memory Techniques*. London: BBC Lifestyle.

- Chang, B., & Lu, F. C. (2018). Social media facilitated English prewriting activity design and evaluation. *Asia-Pacific Education Researcher*, 27(1), 33-42.
- Chang, S. Y. (2016). Exploring the Efficacy of a Flipped EFL Basic Writing Class. *Journal of National Taichung University of Science and Technology*, 3(1), 71-93.
- Clausell Ortells, P. (2019). La enseñanza-aprendizaje de locuciones idiomáticas a través de la técnica de flipped classroom en el aula de español como lengua extranjera. *Quaderns digitals: Revista de Nuevas Tecnologías y Sociedad*, 89, 91-112.
- Domínguez Pelegrín, J., Peragón López, C. E., Vara López, A., Jiménez Millán, A., Muñoz Gómez, M. J., López Ruiz, M. C., & Tamajón, B. L. (2017). Flipped «learning»: aplicación del enfoque Flipped Learning a la enseñanza de la lengua y literatura españolas. *Revista de innovación y buenas prácticas docentes*, 2(2), 1-23.
- Edición EMD (2021). *Aula Invertida (Flipped Classroom): Beneficios, Apps, RRSS, actividades, esquemas, usos*. España: Edición EMD.
- Flores, L. G., Veytia Bucheli, M. G., & Moreno Tapia, J. (2020). Clase invertida para el desarrollo de la competencia: uso de la tecnología en estudiantes de preparatoria. *Revista Educación*, 44(1), 192-209 .
- Fu, Q. K., Lin, C. J., Hwang, G. J., & Zhang, L. (2019). Impacts of a mind mapping-based contextual gaming approach on EFL students' writing performance, learning perceptions and generative uses in an English course. *Computers & Education*, 137, 59-77.
- Gallardo Echenique, E. E. (2012). Hablemos de estudiantes digitales y no de nativos digitales. *Revista de ciències de l'educació*, 1(2012), 7-21.
- Guo, P. J., Kim, J., & Rubin, R. (2014). How Video Production Affects Student Engagement: An Empirical Study of MOOC Videos. In *Proceedings of the First ACM Conference on Learning@ Scale Conference* (41-50). New York, NY: Association for Computing Machinery.

- Gou, J. H., & Okita, Y. (2001). Chinese-Singaporean University students' motivation for learning Japanese. *Japanese Education*, 110, 130-141.
- Huang, Y.-T. (2022). La aplicación del aula invertida como propuesta metodológica en la enseñanza/aprendizaje de la gramática en español. *Providence Forum: Language and Humanities*, 14(1), 119-146.
- Huang, Y.-T. (2021). Implementación y evaluación de MOOC en la enseñanza-aprendizaje de la gramática española para los alumnos sinohablantes. *Quaderns digitals: Revista de Nuevas Tecnologías y Sociedad*, 92, 22-37.
- Hwang, G. J., & Wang, S. Y. (2016). Single loop or double loop learning: English vocabulary learning performance and behavior of students in situated computer games with different guiding strategies. *Computers & Education*, 102, 188-201.
- Kim, S. Y., & Kim, M. R. (2012). Kolb's Learning Styles and Educational Outcome: Using Digital Mind Map as a Study Tool in Elementary English Class. *International Journal for Educational Media and Technology*, 6(1), 4-13.
- Lin, C. J. (2019). An online peer assessment approach to supporting mind-mapping flipped learning activities for college English writing courses. *Journal of Computers in Education*, 6(1), 385-415.
- Lin, C. J., & Hwang, G. J. (2018). A learning analytics approach to investigating factors affecting EFL students' oral performance in a flipped classroom. *Journal of Educational Technology & Society*, 21(2), 205-219.
- Lin, C. J., Hwang, G. J., Fu, Q. K., & Chen, J. F. (2018). A flipped contextual game-based learning approach to enhancing EFL students' English business writing performance and reflective behaviors. *Journal of Educational Technology & Society*, 21(3), 117-131.

- Lin, Y. Y. (2017). ¿Cómo enseñar una «clase invertida» de literatura española en Taiwán? *Providence Forum Language and Humanities*, 11(1), 67-89.
- Malycha, C. P., & Maier, G. W. (2017). The random-map technique: Enhancing mind-mapping with a conceptual combination technique to foster creative potential. *Creativity Research Journal*, 29(2), 114-124.
- Mora, F. (2017). *Neuroeducación. Solo se puede aprender aquello que se ama*. Madrid: Alianza Editorial.
- Moranski, K., & Kim, F. (2016). «Flipping» Lessons in a Multi-Section Spanish Course: Implications for Assigning Explicit Grammar Instruction Outside of the Classroom. *The Modern Language Journal*, 100 (4), 830-852.
- Novak, J. D., & Gowin, D. B. (1984). *Learning how to learn*. Cambridge, London: Cambridge University Press.
- Saracho- Arnáiz, M. (2020). Mapas conceptuales para la enseñanza-aprendizaje de fraseología en español lengua extranjera (ELE). *Linred- Lingüística en la red*, 17.
- Yao, H. (2019). Research on the Application of Mind Mapping in Flipped Classroom of College English. In G, Desheng. *2019 Asia-Pacific Conference on Advance in Education, Learning and Teaching (ACAELT 2019)* (102-106). London: Francis Academic Press.

PAPEL DEL PARATEXTO EN LA TRADUCCIÓN AL CHINO DE NARRATIVAS HISPÁNICAS EN TAIWÁN EN EL PRIMER QUINDENIO DEL S. XXI: DAODU (導讀), PREFACIOS DEL TRADUCTOR Y DE RECOMENDACIÓN

Hsu Tsai-Wen

Providence University, Taiwan

RESUMEN

Este estudio tiene como objetivo, por un lado, estudiar la frecuencia de la aparición de los paratextos: *daodu* (導讀 o prólogo introductorio y orientativo dirigido a los lectores), prefacios de recomendación y prefacios del traductor, que aparecen en las traducciones al chino de novelas hispánicas editadas entre el año 2000 y 2016 y, por otro, analizar estos elementos paratextuales teniendo en cuenta sus características funcionales y pragmáticas, examinando tanto sus funciones paratex-

tuales, como el perfil de su emisor. Con ello, pretendemos, además, determinar el papel que desempeñan los tres tipos de prefacio mencionados en las narrativas hispánicas que forman parte de nuestro corpus, y comprobar si su práctica sirve, por un lado, para fomentar la visibilidad de la actividad traductora en Taiwán y, por otro, para ayudar a los lectores taiwaneses a conocer mejor las obras de la literatura en español.

Dado que el estudio del español es minoritario en Taiwán, por su escasa posibilidad de uso, el número de traducciones de narrativas hispánicas al chino no ha sido abundante en este país, lo cual ha dado lugar a que la literatura hispánica traducida sea minoritaria. Como muestra, un botón: Antes del año 2000, en un 80% de los casos, no eran traducciones directas del español al chino, sino que eran traducciones al chino de

la versión traducida al inglés. Ahora bien, a partir del milenio actual, la cifra de traducciones directas del español al chino ha ido en aumento por diversos factores, entre los que cabe mencionar, por una parte, el aumento del interés de las editoriales en el género novelístico y, por otra, una mayor presencia de traductores profesionales de español en el país¹.

Durante los últimos años la proliferación de novelas hispánicas traducidas al chino ha generado un nuevo panorama que nos proporciona excelentes recursos para estudiar los elementos paratextuales que acompañan a las traducciones —en especial, las distintas funciones que desempeña cada uno de ellos—, pues se puede ver el paratexto, en la traducción literaria, como un parámetro con el que examinar cómo define una cultura la traducción (Tahir-Gürçağlar: 2002, Şahin: 2014). Por otra parte, tal como bien indica Kovala (1996: 120), los elementos paratextuales cobran su importancia por hacer de mediadores entre el texto meta, los lectores, sus influencias potenciales en la lectura de lectores y la recepción de las obras en cuestión.

Con el propósito de cumplir nuestro objetivo, esta investigación está estructurada en tres partes: en el primer apartado, abordaremos el desarrollo de la traducción al chino de narrativas hispánicas a partir del presente milenio en Taiwán; en el segundo, describiremos la frecuencia y la naturaleza pragmática de los tres tipos de prefacios señalados en el párrafo anterior y, en el último, trazaremos tanto sus funciones paratextuales como aquellas que van más allá.

[1] Este trabajo de investigación se enmarca dentro del proyecto —MOST 106-2410-H-126-011— financiado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología de Taiwán (MOST, en sus siglas en inglés).

1.- DESARROLLO DE LA TRADUCCIÓN AL CHINO DE NARRATIVAS HISPÁNICAS A PARTIR DEL MILENIO ACTUAL EN TAIWÁN

Entre los idiomas que se aprenden como lengua extranjera en el sistema educativo taiwanés, el español no se encuentra entre los idiomas con una mayor presencia. Así, el inglés está a la cabeza, seguido del japonés, fenómeno, este último fácilmente comprobable tanto por el número de carreras universitarias que ofrecen estos dos idiomas como por la cifra de alumnos de secundaria que han escogido el japonés para cursar una segunda lengua extranjera aparte del inglés, que es materia obligatoria en la educación secundaria.²

De acuerdo con los datos estadísticos publicados en 2017 por el Ministerio de Educación en *Las estadísticas de la educación de la República de China 2017*,³ en el curso 2016/2017, existían 155 departamentos universitarios de lenguas extranjeras. De ellos, 100 son departamentos de inglés; 31 de japonés; 7 de francés; 6 de alemán; 5 de español; 3 de coreano; 1 de árabe; 1 de italiano y 1 de turco. Por otro lado, en el caso de la educación secundaria, hasta el curso 2016-2017, en los últimos 7 años académicos son cinco los idiomas más aprendidos como segunda lengua extranjera, por orden de su media porcentual: el japonés (58,83%), el francés (13,21%), el español (10,28%), el alemán (9,83%) y el coreano (6,60%).⁴

[2] Para una visión general sobre la evolución de la enseñanza de lenguas extranjeras en el sistema educativo taiwanés y, en concreto, en ELE, puede consultarse Hsu (2018: 11-42).

[3] El título del documento original en chino es «106年中華民國教育統計», y se trata de una publicación editada anualmente por el Ministerio de Educación, donde se informa acerca del estatus y el análisis de tendencias de los diferentes niveles educativos del país.

[4] Son datos extraídos de los informes publicados por el «Centro de recursos para la educación de segundas lenguas extranjeras en el bachillerato» (nombre en chino, 高級中學第二外語教育學科中心), creado para la promoción de la enseñanza de lenguas extranjeras en este nivel educativo. En él se encuentra toda información sobre el estado actual de su formación.

Con respecto al número de alumnos en Bachillerato que escogen español, según Priego Casanova, *et al.* (2022: 403), desde el curso 2013/2014 hasta el 2021/2022 hay una media de 5500 en cada curso, cifra que se ha mantenido estable en los últimos años.

En definitiva, estos datos muestran que el español es una lengua minoritaria por su escasa oferta en la enseñanza en el sistema educativo taiwanés. De hecho, una lengua extranjera de uso no habitual en una sociedad se ve reflejada en la cantidad de personas que aprende ese idioma y, en última instancia, determina la oferta de potenciales traductores de este idioma. Así pues, el papel minoritario que sufre el español ha dado lugar a que las traducciones de esta lengua al chino sean escasas. En la tabla 1,⁵ resumimos el estado actual de los libros extranjeros traducidos al chino editados en Taiwán en los últimos seis años.

Países	Número de libros traducidos editados en distintos años					
	2012	2013	2014	2015	2016	2017
Japón	5.091	5.210	5.288	5.319	5.431	5.226
	(57,64%)	(56,56%)	(56,46%)	(55,98%)	(55,90%)	(53,79%)
EE.UU.	1.933	2.132	2.065	2.006	2.196	2.076
	(21,88%)	(23,15%)	(22,05%)	(21,11%)	(22,60%)	(21,37%)
Gran Bretaña	556	512	580	666	697	703
	(6,30%)	(5,56%)	(6,19%)	(7,01%)	(7,17%)	(7,24%)
Corea del Sur	542	624	556	502	508	591
	(6,12%)	(6,77%)	(5,93%)	(5,29%)	(5,23%)	(6,08%)
Otros	369	733	877	1.010	884	1.120
	(4,18%)	(7,96%)	(9,36%)	(10,63%)	(9,10%)	(11,53%)
Sin especificar	342					
	(3,87%)					
Total:	8.833	9.211	9.366	9.503	9.716	9.716

Tabla 1.- Estadística de libros extranjeros traducidos, en función de país de origen.
Fuente: Tabla elaborada con los datos publicados por la Biblioteca Central Nacional.

[5] Datos recogidos en *Análisis sobre el estado actual y su tendencia en la publicación de libros en Taiwán* (título del original en chino, 台灣圖書出版現況及其趨勢分析), publicación editada anualmente por la Biblioteca Central Nacional.

Como se aprecia en este cuadro, casi seis de cada diez de los libros traducidos en Taiwán provienen de Japón, que junto con EE.UU., Gran Bretaña y Corea del Sur acaparan casi la practica totalidad de las traducciones en la isla (un 90,56%), eclipsando, de este modo, las traslaciones de otras naciones. Asimismo, desde 2016, en la misma publicación de la Biblioteca Central Nacional, se ofrecen datos de libros traducidos por géneros literarios, revelando que los tres géneros más traducidos son el cómic, la novela y literatura infantil, tal y como se puede observar en la tabla 2:

Países	Cómic		Novela		Literatura infantil		Total	
	2016	2017	2016	2017	2016	2017	2016	2017
Japón	2.079 (99,28%)	2.120 (97,79%)	977 (68,66%)	834 (64,40%)	315 (23,86%)	291 (21,62%)	3.371	3.245
EE. UU.	4 (0,19%)	14 (0,65%)	264 (18,55%)	218 (16,83%)	249 (18,86%)	233 (17,31%)	517	465
Gran Bretaña	1 (0,05%)	4 (0,18%)	84 (5,90%)	116 (8,96%)	260 (19,70%)	194 (14,41%)	345	314
Corea	6 (0,29%)	20 (0,92%)	15 (1,06%)	20 (1,55%)	164 (12,43%)	225 (16,72%)	185	265
Otros	4 (0,19%)	10 (0,46%)	83 (5,83%)	107 (8,26%)	332 (25,15%)	403 (29,94%)	419	520
Total:	2.094 (100%)	2.168 (100%)	1.423 (100%)	1.295 (100%)	1.320 (100%)	1.346 (100%)	4.837	4.809

Tabla 2.- Número de libros con los tres géneros más traducidos en 2016 y en 2017. Fuente: Tabla realizada con los datos publicados por la Biblioteca Central Nacional.

En definitiva, los datos de las dos tablas anteriores evidencian que la cifra de traducciones de libros procedentes de países de habla hispana es tan reducida que ninguno de ellos, ni siquiera figura en ellas. No es de extrañar, como apuntábamos con anterioridad, que la literatura en español sea considerada como «literatura de lectura minoritaria» en Taiwán. En este sentido, Tan (2010), agente de derechos de autor de la novela superventas *La sombra del viento* en el mercado taiwanés, describe,

en el prefacio de su traducción al chino de la novela *El mapa del tiempo* del escritor español Felix J. Palma, el estado actual de la traducción de las obras hispanas en Taiwán; esto es, que la insuficiencia de traductores profesionales de lenguas extranjeras minoritarias ha dado lugar a que el inglés ejerza de idioma vehicular de traducción mediada en el sector editorial taiwanés, lo que conlleva un papel poco visible del español en la traducción literaria al chino. Y en el caso del español, apostilla:

La literatura en español siempre ha sido minoritaria en Taiwán, porque muy poca gente aprende esta lengua y, además, la mayoría de los traductores son profesores universitarios, a quienes les es muy difícil una dedicación completa al trabajo traductor. Es por ello que, a no ser que se trate de una obra superventas o una obra clásica muy conocida, las editoriales no se tomarán la molestia de comprar los derechos de autor de una novela para la que ni siquiera van a encontrar un traductor.⁶ (Tan, 2010: X).

En suma, la traducción al chino de literatura en español no ha sido abundante en el país antes del año 2000, y, por si esto no fuera suficiente, la mayoría, incluso, se realizaban partiendo de las traducciones del inglés. Según Zhang (1999), entre un 70-80% de las obras literarias en español fueron traducidas a través del inglés como idioma intermedio, en otras palabras, el número de traducción directa del español era relativamente modesto. Con todo, a partir del milenio actual, se ha abierto un nuevo horizonte donde en la traducción de la literatura hispánica al chino se vislumbran cambios significativos.

En primer lugar, se ha producido un aumento significativo en las traducciones y, entre ellas, destacan las del género novelístico. Ello se debe, por un lado, a que es un género apreciado en el mercado editorial internacional dada la facilidad de exportar los derechos de autor y, por

[6] La traducción es nuestra. El texto original reza así: «西語文學在台灣向來是小眾，學的人少，譯者也多半是學者教授，很難專事翻譯。除非是超級暢銷書或經典名作，出版社基本上不會自找麻煩，去簽一本連譯者都找不到的西班牙文小說».

otro, a que en la primera década del presente siglo la novela traducida tuvo una gran aceptación en el mercado taiwanés (Tan, 2011: 37 y 41). Más aún, Tan (2007: 19) destaca que este creciente interés en la literatura en español es un fenómeno internacional que se debe al éxito de *La sombra del viento*, la primera novela traducida que ocupó la posición del número uno de los *best sellers* en el año 2004 en los mercados angloamericanos, donde no era habitual el reconocimiento de la literatura traducida.

Para conocer mejor el panorama de las traducciones de narrativas hispánicas entre el año 2000 y el 2016 hemos establecido un corpus, compuesto por 133 traducciones, de las cuales 89 son de traducción directa,⁷ 24 de traducción mediada del inglés y 20 de transliteración del chino simplificado al tradicional.

En segundo lugar, basándonos en las cuatro tendencias que indica Ku (2010: 4) en las novelas hispanas traducidas al chino en Taiwán —la tradición de los traductores académicos, la aparición de traductores profesionales, la traducción indirecta del inglés y la traducción del chino simplificado al chino tradicional— hemos sumariado los cambios que han surgido en los últimos años:

- 1) La tradición de los traductores académicos ha sido sustituida por la labor de traductores profesionales: entre las 89 novelas traducidas, 18 fueron traducidas por traductores académicos (8 profesores universitarios), lo que supone un 20,22 % del total.
- 2) La presencia de traductores profesionales es mucho mayor: en total son 20 los traductores no académicos que se dedican a la traducción literaria.
- 3) La traducción mediada del inglés ya no es la fuente principal para la traducción de literatura hispánica: 89 títulos fueron de

[7] Al final del artículo, incluimos un listado, en el apéndice I, de las traducciones directas clasificadas por orden cronológico.

traducción directa del español frente a 24 títulos de traducción del inglés.

Por último, son tres los nuevos fenómenos que se han producido durante estos dieciséis años: (a) presencia de editoriales emergentes interesadas en esta combinación lingüística; (b) tendencia a publicar varias obras del mismo escritor hispano; y (c) tendencia a contratar a traductores profesionales de español.⁸ Esta última nueva tendencia supone que la disponibilidad de traductores profesionales de español es mucho mayor que antes. Los traductores emergentes se han convertido actualmente en fuerzas fundamentales en el mercado de la traducción de la literatura en español.

2.- MEDIACIÓN PARATEXTUAL: DAODU, PREFACIO DE RECOMENDACIÓN Y PREFACIO DEL TRADUCTOR

Como sostiene Genette, los paratextos, considerados como convenciones situadas dentro y fuera del libro, son aquellos elementos que envuelven el texto y lo extienden para presentarlo, haciendo posible la vida pública del texto y también para garantizar así su existencia, su recepción y su consumo en forma de libro (Genette: 1997: 1). Por otro lado, los paratextos hacen de puente entre el texto y su lector, constituyen, a ojos de Genette (1997), una zona indefinida entre el interior y el exterior, lo que podríamos llamar «el umbral». En este umbral del texto, el primer contacto del lector con el texto impreso, los elementos paratextuales sirven como «un instructivo, una guía de lectura» (Alvarado, 1994: 19), puesto que son espacios pragmáticos y estratégicos donde se ejerce la influencia sobre el lector público con el fin de lograr el éxito de su recepción. En palabras de Genette (1997: 2): «A privileged place of a pragmatics and a strategy, of an influence

[8] Una exposición más detallada estos nuevos fenómenos se puede consultar en Hsu (2018).

on the public, an influence that —whether well or poorly understood and achieved— is at the service of a better reception for the text and a more pertinent reading of it (more pertinent, of course, in the eyes of the author and his allies)».

En los estudios de la traducción, Marín-Lacarta (2012: 130) destaca la importancia de los elementos paratextuales en «la construcción del discurso sobre una literatura extranjera», señalando que «el paratexto refleja algunas de las pautas de la crítica y del mercado editorial a la hora de evaluar y publicar una literatura». La empresa editorial, a la hora de introducir una obra literaria de una cultura a otra, sin duda, tendrá muy en cuenta cómo comercializarla lo mejor posible a fin de asegurar el éxito de su recepción. Sin embargo, en este proceso de comercialización de literatura traducida, tal como manifiesta Rovira-Esteva (2016: 204), no solo los valores literarios y estéticos pueden influir en la forma de editar los elementos paratextuales, sino también los criterios ideológicos, culturales y de *marketing*.

Cabe señalar, además, que esta mediación paratextual, en el caso de textos traducidos, ayuda a apreciar cómo es recibido un texto procedente de otra cultura en la cultura meta y, sobre todo, cómo se ha presentado a sus nuevos lectores en una lengua distinta; por ejemplo, si surgen nuevos paratextos en las traducciones, conviene saber de qué tratan, y qué influencia tienen sobre los nuevos lectores en la cultura meta. Todos temas, pues, son de sumo interés y merecen examinarse a fondo para conocer mejor la recepción de las traducciones.

Son tres los tipos de prefacio que contemplamos como objeto de estudio de la presente investigación, junto con los elementos paratextuales que acompañan a la traducción al chino de estas narrativas hispánicas, a modo de presentación a sus nuevos lectores taiwaneses, a saber: el *daodu*, el prefacio de recomendación y el prefacio del traductor. En este sentido, conviene señalar que tanto el *daodu* como el prefacio de

recomendación son dos tipos de prólogos usados con mayor frecuencia en Taiwán a la hora de publicar un nuevo libro, sobre todo, si se trata de la publicación de un texto traducido. El *daodu* (導讀), acortamiento de *zhidao yuedu* (指導閱讀), literalmente en chino significa «guiar al lector cómo leer un texto». O, dicho de otro modo, este paratexto sirve como un prólogo introductorio para orientar al lector en la lectura del texto. En cambio, el prefacio de recomendación, según indica Peng (2010), es imprescindible para un libro traducido porque sirve como una plataforma que aporta información sobre el autor de la obra y el tema o temas que se abordan en el texto, especialmente, ayuda al lector a cómo leer el libro. En resumen, estas dos clases de prefacio, con la información que se ofrece en ellos, contribuyen a que el lector comprenda mejor un texto.

A continuación, primero estudiamos la frecuencia de aparición de estos tres paratextos, y posteriormente, describimos su naturaleza pragmática basándonos en la descripción de sus características al analizar sus funciones paratextuales.

2.1.- FRECUENCIA DE SU APARICIÓN

De las 133 traducciones, editadas entre el año 2000 y 2016, que forman parte de nuestro corpus, solo nos centraremos en 89 títulos de traducción directa para analizar los tres prefacios: 1 *daodu*, el prefacio de recomendación y el prefacio del traductor. En las líneas que siguen a continuación, ofrecemos una breve panorámica de los resultados del análisis de nuestro corpus respecto a su frecuencia de aparición:

- 1) De las 89 traducciones, 56 títulos tienen, por lo menos, uno de los tres tipos de prefacio —3 títulos con los tres tipos de prefacio, 13 títulos con dos tipos y 40 con uno solo—, lo que supone un 62,29% del total, cifra bastante significativa que nos permite

afirmar que este tipo de paratextos es bastante habitual en las narrativas hispánicas traducidas al chino.

- 2) En total, 36 traducciones cuentan con *daodu* (40,45%), 22 con prefacio de recomendación (24,72%) y 17 con prefacio del traductor (19,10%). En suma, estos datos evidencian que el *daodu* es el prefacio más frecuente en la traducción al chino de narrativas en español.
- 3) Cabe destacar que, en el caso del *daodu*, en la novela *La ciudad y los perros* (城市與狗) de Mario Vargas Llosa, se han presentado 2 textos, escritos por distintos autores, como este paratexto.
- 4) Asimismo, en cuanto al prefacio de recomendación, tanto la novela *La invención de Morel* (莫雷的發明) de Adolfo Bioy Casares como *Bartleby y compañía* (巴托比症候群) de Enrique Vila-Matas, cuentan con 2 textos, escritos por distintos autores.
- 5) Encontramos 3 novelas que poseen al mismo tiempo estos tres tipos de prefacio: *La ciudad invisible* (無形之城) de Emili Rosales, *El juego del ángel* (天使遊戲) de Carlos Ruiz Zafón y *El amante japonés* (阿爾瑪與日本情人) de Isabel Allende.
- 6) En 8 novelas —*La tabla de Flandes* (法蘭德斯棋盤), *La Reina del Sur* (南方女王) y *El club Dumas* (大仲馬俱樂部) de Arturo Pérez-Reverte, *La invención de Morel* (莫雷的發明) de Adolfo Bioy Casares, *La contadora de películas* (電影女孩) de Hernan Rivera Letelier, *Bartleby y compañía* (巴托比症候群) de Enrique Vila-Matas, *Un dulce olor a muerte* (甜蜜的死亡氣息) de Guillermo Arriaga y *La lluvia amarilla* (黃雨) de Julio Llamazares— han aparecido tanto *daodu* como prefacios de recomendación como elementos paratextuales.
- 7) *Historia de una gaviota y del gato que le enseñó a volar* (教海鷗飛行的貓), de Luis Sepúlveda, y *Corazón tan blanco* (如此蒼白的心),

de Javier Marías, son 2 obras que incluyen tanto el prefacio de recomendación como el del traductor.

2.2.- SU NATURALEZA PRAGMÁTICA

Desde el punto de vista pragmático, un paratexto se puede contemplar como un acto comunicativo, que se caracteriza por diversos elementos: la naturaleza del emisor, del destinatario, el grado de autoridad y responsabilidad del emisor y la fuerza ilocutiva del mensaje emitido. El responsable de los elementos paratextuales no siempre es el mismo autor del texto, sino que su emisor puede ser la editorial o, en algunos casos, la responsabilidad recae en una tercera persona, como, por ejemplo, un prefacio no escrito por el propio autor de la obra sino por un tercero. Atendiendo a la naturaleza de su emisor, el paratexto puede ser de 3 tipos: el autorial, el de la editorial y el alográfico (Genette, 1997: 9).

Desde esta perspectiva, nuestro objeto de estudio —el *daodu*, el prefacio de recomendación y el prefacio del traductor— son 3 tipos de prefacio alográficos, dirigidos a un público perteneciente a otra cultura y otra lengua distintas de las que aparecen en las novelas originales en español, los lectores taiwaneses. De acuerdo con Genette (1997: 196), el tipo de prefacio es el que determina las funciones de este paratexto, especialmente, hay que tomar en consideración factores como lugar, tiempo y la naturaleza del emisor. Teniendo esto en cuenta, a continuación, primeramente estudiaremos los perfiles del emisor de los 3 tipos de prefacio citados anteriormente, y después, en el siguiente subapartado, nos centraremos en el estudio de sus funciones paratextuales.

En cuanto al emisor del *daodu*, del prefacio de recomendación y del prefacio del traductor, excepto este último cuyo autor es el propio traductor, el perfil profesional de sus autores es variado, por lo que diferenciaremos, a grandes rasgos, entre emisor académico y no académico.

2.2.1.- Daodu

De 36 traducciones que llevan este paratexto, hay una —*La ciudad y los perros* (城市與狗) de Mario Vargas Llosa— que contiene 2 textos, motivo por el cual hay en total 37 escritos con el prefacio *daodu*, entre los cuales 31 textos han sido escritos por 5 autores académicos (83,78%) y 6 por 3 autores no académicos (16,22%).

Los 5 autores del primer grupo son profesores universitarios especializados en el campo de la literatura: Zhang Shuying (張淑英),⁹ Chen Xiaoque (陳小雀),¹⁰ Lin Shengbin (林盛彬), Cen Maochuan (曾茂川), Sun Deyi (孫德宜),¹¹ esta última, a diferencia de los cuatro anteriores, que son especialistas en Filología española o en Estudios Hispánicos, es especialista en Filología inglesa. Estos 5 autores, salvo Cen Maochuan (曾茂川) que ya está jubilado, son profesores en activo dentro del círculo académico.

En cuanto al número de textos que lleva escrito cada uno de los 5 autores citados, Zhang Shuying (張淑英) es la que tiene mayor producción, con 20 textos escritos de *daodu*, seguida de Chen Xiaoque (陳小雀), que tiene 8 textos. Ellas dos son también traductoras, en especial, Zhang Shuying (張淑英) que lleva publicadas 8 traducciones de novelas en español.¹² Los otros 3 autores académicos cuentan con un solo texto cada uno.

En el grupo de autores no académicos, figuran tres nombres: Li Liheng (李立亨), Tan Guanglei (譚光磊) y Wolf (臥斧). El primer autor

[9] Esta autora ha romanizado su nombre como Chang Shuyin.

[10] Esta autora ha romanizado su nombre como Chen Hisao-Chuan.

[11] Sun Deyi, doctora en Literatura Comparada por la *University of South Carolina*, es profesora asociada del *Department of English Instruction* en la *National Tsing Hua University*, Taiwán.

[12] Las ocho novelas traducidas por esta autora, por su orden cronológico de publicación, son: *La Familia De Pascual Duarte* (杜瓦特家族), *Viaje a la Alcarria* (亞卡利亞之旅), *El Anatomista* (解剖師與性感帶), *El coloquio de las perras* (消逝的天鵝), *La casa de papel* (紙房子裡的人), *El reino del dragón de oro* (天鷹與神豹的回憶二部曲 – 金龍王國), *La invención de Morel* (莫雷的發明) y *Pedro Páramo* (佩德羅·巴拉莫)

—que ha sido director artístico en tres ediciones del Festival Artístico de Taipéi y ex-director de la *International Association of Theatre Critic, Taiwan*—, ha escrito 4 textos de *daodu*, mientras que tanto Tan Guanglei (譚光磊) como Wolf (臥斧), solo un texto. El primero es agente de derechos de autor de varias narrativas en español, como, por ejemplo, la serie de *El cementerio de los libros olvidados* (遺忘書之墓系列) de Carlos Ruiz Zafón —*La sombra de viento* (風之影), *El juego del ángel* (天使的遊戲), *El prisionero del cielo* (天空囚徒) y *El laberinto de los espíritus* (靈魂迷宮)—, ocho novelas de Arturo Pérez-Reverte,¹³ *La ciudad invisible* (無形之城), etc. ; en cambio, el segundo es escritor y tiene publicadas varias novelas.

2.2.2.- Prefacio de recomendación

Suman, en total, 24 textos con este tipo de paratexto, repartidos en 22 narrativas en español, entre las cuales, tanto *La invención de Morel* (莫雷的發明) como *Bartleby y compañía* (巴托比症候群) contienen 2 textos como prefacio de recomendación. A diferencia de lo que ocurría con los *daodu*, la mayoría de sus autores no son académicos: 17 textos, esto es, un 70,83%, frente a 7 textos, es decir, un 29,17%, redactados por autores académicos.

Las 4 autoras académicas de prefacios de recomendación presentan antecedentes académicos muy diversos: Chen Xiaoque (陳小雀) —doctora en Estudios Latinoamericanos—, Hao Yuxiang (郝譽翔)¹⁴ —doctora en Literatura China—, Hong Lan (洪蘭) —doctora en Sicología— y Ke Huawei (柯華葳)¹⁵ —doctora en Sicología de la Educación—. Entre ellas, la catedrática Chen es la única cuya especialidad está

[13] Las ocho traducciones al chino de las obras de Arturo Pérez-Reverte son: *La tabla de Flandes* (法蘭德斯棋盤), *El pintor de batallas* (戰爭畫師), *La Reina del Sur* (南方女王), *El club Dumas* (大仲馬俱樂部), *La carta esférica* (海圖迷蹤), *La piel del tambor* (聖堂密令), *El maestro de esgrima* (擊劍大師) y *El tango de la guardia vieja* (老派探戈).

[14] Esta autora ha romanizado su nombre como Hao Yu-hsiang.

[15] Esta autora ha romanizado su nombre como Ko Hwa-wei.

relacionada con la lengua española, y también es autora de varios textos del paratexto *daodu*. Hao y Hong, a su vez, son también escritoras. En cuanto al número de textos que lleva escrito cada una de ellas, Chen tiene escritos 4 textos, mientras que las demás cuentan con uno solo.

De igual forma, en el grupo de autores no académicos, también encontramos perfiles profesionales muy variados. Hay en total 13 autores: 3 escritores —Zhong Wenying (鍾文音), He Zhihe (何致和) y Liu Kexiang (劉克襄)—; 2 críticos de cine —Jing Xiang (景翔) y Dan Tangmo (但糖謨)—; un crítico de novela policíaca —Dujuanwo Ren (杜鵑窩人)—; un director de una casa de teatro Yao Liqun (姚立群); un cantante Wu Zhining (吳至寧); un bloguero —Kucha Xiangsheng (苦茶先生)—; una joven graduada del Máster en Lenguas y Culturas Hispánicas de la Universidad Católica FUJEN que se hizo famosa por participar en varios programas televisivos: —Luo Lita (羅莉塔)—; un organizador de eventos artísticos —Li Liheng (李立亨)—; una traductora —Fan Yuan (范媛)—; y un agente de derechos de autor —Tan Guanglei (譚光磊)—. Estos dos últimos —Fan y Tan— llevan escritos 3 textos, mientras que los demás tienen escrito uno solo.

2.2.3.- Prefacio del traductor

Entre las 89 narrativas en español traducidas al chino, 18 títulos son traducciones realizadas por traductores académicos (20,22%), mientras que 71 títulos lo son por traductores profesionales (79,78%). Por otro lado, hay, en total, 19 títulos que llevan prefacio del traductor y, además, 2 de ellos aparecen como epílogo del traductor en lugar del prefacio. Esta cifra, no muy elevada, refleja la realidad de que este tipo de paratexto no es una práctica muy común en la traducción al chino de las narrativas en español. Estos 17 textos están escritos por 5 traductores: Fan Yuan (范媛), Ye Shuyin (葉淑吟), Dai Yufen (戴毓芬),¹⁶ Tang Shizhu (湯世鑄) y Zhang Wenyan (張雯媛).

[16] Esta autora ha romanizado su nombre como Tai Yufen.

Asimismo, en cuanto al número de prefacios, la traductora Fan Yuan (范媛) es la que presenta una mayor número: 10 en traducciones publicadas por *Eurasian* (圓神) y 1 en *Rye Field* (麥田), es decir, que en un 78,57% de sus 14 traducciones dispone de prefacio del traductor; seguida de Dai Yufen (戴毓芬) y de Ye Shuyin (葉淑吟) con 2 cada una de ellas: los 2 de Dai Yufen proceden de traducciones editadas por *Eurasian* (圓神) y los de Ye Shuyin (葉淑吟), uno ha sido editado por *Eurasian* (圓神) y el otro por *Rye Field* (麥田). Los demás traductores profesionales han escrito solo un prefacio.

3.- FUNCIONALIDAD PARATEXTUAL

El paratexto, a juicio de Genette, como es el caso del prefacio, no solo desempeña un papel de transmisor de información, sino que detrás de él se percibe una intención o una interpretación —denominada fuerza ilocutiva— a la que el autor o la editorial pretende que llegue el lector. Y esta particularidad pragmática es la que contribuye a describir su aspecto funcional que, quizá, es lo fundamental del paratexto. Las palabras del propio autor señalan la importancia que cobra el paratexto por la función existencial que conlleva: «The paratext in all its forms is a discourse that is fundamentally heteronomous, auxiliary, and dedicated to the service of something other than itself that constitutes its *raison d'être*». (Genette, 1997: 12).

Los paratextos son, pues, elementos subordinados al texto que acompañan, cuya funcionalidad determina su razón de ser. En el caso de los prefacios, sus funciones se distinguen dependiendo del tipo y viene determinado por el lugar, el tiempo y la naturaleza de su emisor, figura esta que constituye la principal distinción. Además, los prefacios se caracterizan por tener dos funciones principales: por una parte, captar el interés de los lectores y, por otra, proporcionarles motivos por los que deberían leer el texto y guiarlos en cómo deben leerlo, las cuales

corresponden, respectivamente, a la fuerza promocional y a la informativa. En este sentido, es importante señalar que estas dos funciones pueden solaparse en los distintos tipos de prefacio.

Asimismo, y atendiendo a esta íntima relación entre el emisor de un prefacio y sus funciones, resumimos, en la siguiente tabla —Tabla 3—, cómo se distribuyen los 3 tipos de prefacio analizados en esta investigación —el *daodu*, el prefacio de recomendación y el prefacio del traductor— según el tipo de emisor —traductores académicos y no académicos—:

Tipo del emisor	Tipos de prefacio		
	<i>Daodu</i>	Prefacio de recomendación	Prefacio del traductor
Académico	83,78%	29,17%	17,65%
No académico ¹⁷	16,22%	70,83%	82,35%

Tabla 3.- Clasificación de los tres prefacios según el tipo de emisor.

3.1.- DAODU

En Taiwán el *daodu* es un tipo de prefacio frecuente que se utiliza para introducir una nueva publicación. Se centra, en opinión de Zhang (2000: 45-46), en describir la temática de que trata el nuevo libro y en comentar, tanto el estilo como las técnicas de escritura empleadas. En algunos casos, ofrece también una presentación sobre el autor y el trasfondo histórico del texto si su emisor lo cree pertinente. Por consiguiente, el *daodu* cumple la función informativa, propia de un prefacio alográfico.

Los datos arrojados por nuestro corpus muestran que la extensión de este tipo de paratexto oscila entre 2 y 22 páginas, un margen bastante amplio de diferencia. Entre 37 textos de *daodu*, un 40,54% tiene una extensión menor de 5 páginas, mientras que un 59,46% son textos de más de 6 páginas, lo que supone que este prefacio tiende a aparecer bajo

[17] En el caso del prefacio del traductor, los emisores no académicos se refieren a los traductores profesionales.

la forma de texto extenso a consecuencia de su principal característica paratextual: ofrecer información a los lectores que guíe la lectura del texto traducido.

En cuanto a los temas tratados en el *daodu*, como todo prefacio en un texto traducido, evidentemente, su finalidad es presentar el texto original centrándose en uno o varios de estos grandes bloques: 1) la presentación de las características estilísticas e histórico-culturales del texto original (las temáticas, los personajes, el trasfondo histórico y/o cultural, el estilo literario o las técnicas narrativas, entre otros); 2) la presentación del autor y su estatus tanto en la cultura de origen como a nivel internacional, 3) la recepción del texto original en la cultura de origen, 4) las características del subgénero al que pertenece la novela, 5) el desarrollo de la literatura en la cultura de origen, entre otros. Los datos de nuestro corpus evidencian que los 3 temas más tratados en el texto del *daodu* son: (1) la presentación de las características estilísticas e histórico-culturales del texto original (100%); (2) la presentación del autor y su estatus tanto en la cultura de origen como en otros países (62,16%); (3) la recepción del texto original (35,14%).

Además, si prestamos atención a la naturaleza del emisor, los autores académicos, además de presentar la obra y su autor, también incluyen temas relacionados con la literatura en sí, tales como el subgénero al que pertenece la novela o su desarrollo literario en la cultura de origen, lo que explicaría que los textos escritos por los autores académicos suelen tener una mayor extensión.

3.2.- PREFACIO DE RECOMENDACIÓN

La función recomendatoria de los prefacios alográficos, en opinión de Genette (1997: 268), queda normalmente implícita porque su razón existencial es en sí una recomendación. Más aún, destaca Genette que, en el caso de un texto traducido, este paratexto, generalmente,

lo emiten aquellas personas familiarizadas por la cultura meta, conclusiones con las que coinciden los resultados del análisis de nuestro corpus.

Tal como se observa en la tabla 3, solo el 29,17% (7 de los 24 textos) de sus autores son académicos y los demás, con perfiles profesionales muy variados, son personas conocidas en distintos campos profesionales, como, por ejemplo, traductores de español, escritores, críticos del cine, entre otros. Asimismo, atendiendo a la extensión de su texto, a diferencia del *daodu*, se trata de textos menos extensos, que oscilan entre 1 y 11 páginas, pero la mayoría de ellos —el 70,83%— tiene menos de 5 páginas. Estas características diferenciadoras entre el *daodu* y el prefacio de recomendación en cuanto a su extensión de texto justifican su respectiva función paratextual: en el caso del *daodu* la informativa, —que requiere más espacio para aportar información que ayude a sus lectores de la cultura meta a leer el texto—, y en el caso del prefacio de recomendación, —que se limita a destacar lo más esencial del texto para cumplir su función pragmática—.

Respecto a los temas tratados en este tipo de paratexto, se centran, principalmente, en la presentación de la obra atendiendo especialmente a sus elementos configurativos, como, por ejemplo, su temática, los personajes, la historia, el trasfondo histórico y cultural, el estilo y las técnicas narrativas, etc. Asimismo, al tratarse de un prefacio recomendatorio en este elemento paratextual se suele destacar, también, la recepción del texto original y el estatus de su autor a nivel internacional. Los resultados de nuestro análisis revelan que los temas más abordados en el prefacio de recomendación son: (1) la presentación de las características estilísticas e histórico-culturales del texto original (100%); (2) la recepción del texto original en la cultura de origen y a nivel internacional (20,83%); y (3) la presentación del autor y su estatus (16,67%).

3.3.- PREFACIO DEL TRADUCTOR

Varios trabajos realizados en el campo traductológico señalan que la inclusión del prefacio del traductor en un texto traducido no ha sido práctica común en algunas culturas: la angloamericana (Venuti: 1995, Munday: 2005 y McRae: 2012), la finlandesa (Hartam-Heinonen: 1995), la rumana (Dimitriu: 2009) y la sueca (Norberg: 2012). Y los resultados del análisis de nuestro corpus muestran que solo el 21,35% (19 de los 89 títulos) dispone de un prefacio del traductor, cifra bastante exigua que está en consonancia con el escaso empleo de este elemento paratextual en las culturas citadas anteriormente.

A pesar de su uso no frecuente, varios autores coinciden en defender la necesidad de incluirlo por razones diversas, porque este paratexto puede: (a) mejorar la visibilidad tanto del estatus de la traducción como del papel del traductor (Venuti, 1995: 311; Bush, 1997: 115; Munday, 2005: 152); (b) servir, más que «como toma de conciencia de la realidad de la traducción», «para traer a la estructura de superficie la figura misma del traductor como tercer elemento» (Sierra, 2008: 275); (c) ser útil como punto de partida para los académicos a fin de realizar críticas de traducción sobre distintas obras literarias; es decir, convertirse en documentos valiosos para la investigación teórica que realizan los académicos traductológicos (Dimitriu, 2009: 204); (d) actuar como puente entre el mundo real y el ficticio en una obra literaria y desempeñar también el papel de determinar expectativas en los lectores (Norberg, 2012: 101-102); y (e) considerarse como herramienta para un mejor entendimiento intercultural y, a la vez, jugar un papel importante como ser la voz del traductor (McRae, 2012: 63).

Así las cosas, la presencia del prefacio del traductor tiene su importancia, aunque varíen los motivos que justifican su existencia. En nuestro corpus, la extensión de este paratexto oscila entre 3 y 8 páginas. La mayoría de ellos —más de la mitad— son de 3 o 4 páginas: 6 textos de 3 páginas y 5 de 4 páginas. En general no son textos extensos y en

ellos, por orden de frecuencia y de aparición, se destacan 3 temas: (1) la presentación de las características estilísticas e histórico-culturales del texto original (94,12%); (2) la recepción del texto original y el estatus de su autor en la cultura de origen (64,71%); y (3) la presentación del autor (47,06%).

3.4.- MÁS ALLÁ DE SU FUNCIONALIDAD PARATEXTUAL

Resumiendo lo dicho anteriormente, los 3 prefacios analizados en este trabajo, aunque varíe un poco su frecuencia, coinciden en resaltar los siguientes 3 temas: (1) la presentación de las características estilísticas e histórico-culturales del texto original; (2) recepción del texto original en la cultura de origen o a nivel internacional en países diferentes; y (3) presentación del autor y su estatus en la cultura de origen o en otras culturas distintas. A continuación, aplicaremos la clasificación de McRae (2012) sobre las funciones que contiene un prefacio¹⁸ para analizar el valor funcional de los temas citados anteriormente.

El tema «*la presentación de las características estilísticas e histórico-culturales del texto original*» se puede desglosar en subtemas, tales como el argumento, los personajes, la temática principal, el estilo literario, las técnicas narrativas, el trasfondo cultural e histórico de la obra, etc. El hecho de que los lectores puedan tener de antemano conocimiento sobre el texto original podrá facilitar el entendimiento intercultural, por medio del contraste de las diferencias culturales. Por otro lado, tal como

[18] McRae (2012: 65), analizando los temas tratados en el prefacio del traductor, distingue sus funciones en cinco tipos: (1) poner de relieve las diferencias de lenguas y culturas; (2) promover el entendimiento de la cultura de origen; (3) fomentar la comprensión del papel e intervención del traductor; (4) ayudar a los críticos a evaluar la calidad de las traducciones; (5) ser útil como documentación para el proceso. Aunque McRae trate solo de un prefacio en concreto —el del traductor—, pensamos que se puede aplicar esta clasificación también a las funciones del *daodu* y del prefacio de recomendación, porque éstos se asemejan al prefacio del traductor por su naturaleza textual, informativa y promocional de un texto traducido.

manifiesta Kovala (1996: 136), «the prefacer tries to foresee the different expectations and demands of the audience, and mediate between them and the text», es decir, esta información supone que, al redactar prefacios, los autores tienden a prever expectativas de los lectores sobre el texto original, por lo que este tema ayuda también a fomentar el entendimiento de su papel autorial como mediador.

Por lo que atañe a la «*recepción del texto original en la cultura de origen o a nivel internacional en diferentes países*», o dicho de otra forma, el reconocimiento que ha recibido el texto original en su propia cultura o en las culturas de otros países, se aprecia, claramente, cuando se indica, por ejemplo, que las novelas traducidas obtuvieron varios premios literarios: (*Las edades de Lulú* (露露), que ganó el premio de La Sonrisa Vertical en 1989, y *Pequeñas infamias* (死了一個甜點師父之後), que ha sido galardonada con el premio Planeta en 1998) o se señala que han sido superventas en la cultura de origen (*Las edades de Lulú* (露露), *La catedral del mar* (海上教堂), *La sombra del viento* (風之影); entre otras. Esta última, incluso, llegó a ser superventas en muchos países, incluidos los de la cultura angloamericana, donde normalmente no tienen tanta repercusión las traducciones de obras hispanas. Su éxito de ventas a nivel internacional levanta el interés editorial en el resto de la literatura traducida en español. Así, pues, parece que la obtención de premios y ser superventas son dos factores importantes que determinan si una novela merece ser traducida al chino porque implica importantes ventajas de *marketing*. Asimismo, conocer la recepción del texto original en su propio país y a nivel internacional ayuda a los lectores a entender mejor la cultura de origen y el valor literario del texto original.

Por último, en lo que concierne al tema de la «*presentación del autor y su estatus en la cultura de origen o en otras culturas distintas*», incluye aspectos como su carrera profesional, su vida, la relación de las propias experiencias del autor con su creación literaria, entre otros. En algunos casos,

se resalta también su estatus tanto nacional como internacional, como, por ejemplo, Carlos Ruiz Zafón, con el éxito editorial de *La sombra de viento*, que se ha convertido en un fenómeno de ventas en el mercado editorial mundial. Las funciones que implica este tema son «aumentar el entendimiento intercultural», «resaltar las diferencias culturales» y «fomentar el entendimiento del papel autorial como mediador».

A modo de conclusión, los paratextos construyen la apariencia física de un texto. Dicho de otra manera, se ocupan de definir el modo de introducirlos en el mercado editorial y de presentarlos a los lectores y, a menudo, también son elementos que forman parte de las medidas estratégicas de *marketing* que adoptan las editoriales a la hora de sacar a la luz una nueva publicación. Así pues, el valor comercial subyacente en ellos, en el caso de textos traducidos, queda patente también porque, tal como señala Bush (1997: 127-128), la literatura traducida es una actividad económica, donde se hacen responsables del éxito de su recepción y consumo, en forma de libro, las editoriales. Por ello, estas recurren a «unas estrategias paratextuales orientadas al mercado» (Tahir-Gürçağlar, 2002: 47), esto es, en el proceso de comercialización de la literatura traducida «los criterios económicos desempeñan un papel crucial» (Castro, 2009: 254). Con todo, estos criterios económicos pueden variar de cultura a cultura, puesto que la literatura traducida es «a very social, culturally-bound process» (Bush, 2009: 129).

Asimismo, parece que en Taiwán las editoriales, a la hora de introducir la literatura traducida al mercado local, suelen incluir en sus textos traducidos *daodu* y prefacios de recomendación como una de las estrategias de mercadotecnia para comercializarlos. En este sentido, Chen (2011: 131-133) señala que esta práctica está presente en la traducción al chino de las novelas policíacas de Miyuki Miyabe, autora japonesa muy conocida de este género literario, y editadas por la edi-

torial APEXPRESS (獨步文化),¹⁹ la cual logró un gran éxito de ventas que nunca antes había tenido otra casa editora aun publicando novelas de la misma autora japonesa. Una de las claves de este éxito editorial de ventas, según Chen (Ibíd: 134), se debe a la inclusión de *daodus* y prefacios de recomendación, a modo de estrategia complementaria de *marketing*, aparte de editar en serie las obras del mismo escritor.

Como evidencian los resultados expuestos a lo largo de este artículo, la mediación paratextual en las narrativas en español traducidas al chino, es decir, los tres tipos de prólogo —*daodu*, prefacios de recomendación y del traductor— cumplen sus funciones informativa y promocional. Ahora bien, más allá de su valor comercial e informativo, logran también tanto potenciar la visibilidad de la traducción literaria a través de su existencia paratextual, como aumentar el entendimiento intercultural cumpliendo, así, su papel mediador entre el texto original y los lectores de la cultura receptora.

CONCLUSIONES

Los paratextos, elementos que acompañan a la obra literaria, aunque sean elementos subordinados, son fundamentales para que el texto pueda presentarse en forma de libro a los lectores. En el caso de la literatura traducida, estos elementos sirven de herramienta para examinar la acogida de un texto procedente de otra cultura y cómo se presenta a sus nuevos lectores en una lengua diferente.

En la traducción al chino de las narrativas en español, publicadas entre 2000 y 2016, tenemos tres elementos que suelen incluirse como prefacios, a saber: el *daodu*, los prefacios de recomendación y los del

[19] Pertenece a *Cite Publishing* (城邦集團), un conglomerado de varias editoriales, fundada con la idea de establecer una plataforma común dedicada a edición y *marketing* con el objeto de abaratar costes y aumentar la competitividad. Es una editorial cuyo nicho de mercado es exclusivamente el de las novelas del género policíaco, especialmente, de Japón.

traductor. Entre los 89 títulos de traducción directa, el 65,17% tiene, por lo menos, uno de ellos. En este sentido, cabe destacar que el *daodu* es el prólogo más habitual, incorporado en el 40,45%, mientras que los prefacios de recomendación y los del traductor tan solo aparecen el 24,72% y el 21,35% de los casos, respectivamente. Estos datos estadísticos indican que estos tres elementos actúan como convenciones paratextuales que conectan el texto meta con los potenciales lectores taiwaneses, y sus funciones, dependiendo de los temas tratados en ellos, son «*aumentar el entendimiento intercultural*», «*resaltar las diferencias culturales*» y «*fomentar el entendimiento del papel autorial como mediador*».

Además, en Taiwán las casas editoras, a la hora de introducir la literatura traducida en el mercado local, suelen incluir en los textos traducidos *daodu* y prefacios de recomendación a modo de las estrategias de *marketing* para favorecer su comercialización. Por otro lado, los tres paratextos analizados en este trabajo de investigación, además de cumplir sus propias funciones paratextuales como prefacios —funciones informativa y promocional—, han conseguido tanto incrementar la visibilidad de la traducción literaria a través de su existencia paratextual como fomentar el entendimiento intercultural cumpliendo así su papel de hacer de puente entre el texto original y los lectores de la cultura receptora. En resumen, los elementos paratextuales ayudan, por una parte, a examinar qué es y en qué consiste la traducción para una cultura determinada (Tahir-Gürçağlar: 2002, Şahin: 2014) y a hacer de mediadores, de suma importancia, entre el texto meta y los lectores, en sus influencias potenciales en la lectura de dichos lectores y en la recepción de las obras en cuestión (Kovala, 1996: 120).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

Alvarado, Maite (1994): *Paratexto*, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

- Bush, Peter (1997): «Literary critics' and translators' comments on the translations. The translator as arbiter», en Pilar Orero y Juan C SAGER (eds.), *The Translator's Dialogue: Giovanni Pontiero*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, 115-127.
- Bush, Peter (2009): «Literary translation, practices», en Mona Baker (ed.) *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, London/New York: Routledge, 127-130.
- Castro Vázquez, Olga (2009): «El género (para)traducido: pugna ideológica en la traducción y paratraducción de O curioso incidente do can á media noite», *Quaderns*, 16, 251-264.
- Chen, Chiachi (陳嘉琪) (2011): «A Study on the Translation and Publication of Japanese Detective Fiction in Taiwan from the Case of Miyuki Miyabe», *De Lin Journal* (德霖學報), 25, 125-139.
- Dimitriu, Rodica (2009): «Translators' prefaces as documentary sources for translation studies», *Perspectives: Studies in Translatology*, 17/3, 193-206.
- Genette, Gérard (1997): *Paratext. Thresholds of interpretation*, New York: Cambridge University.
- Hartama-Heinonen, Ritva (1995): «Translators' prefaces - a key to the translation?», en: Milan Hrala y Ivana Cenková (eds.) *Folia Translatologica: International Series of Translation Studies Vol. 4.*, Prague: Charles University, 33-42.
- Hsu, Tsaiwen (2018): *La visibilidad del traductor vista desde la perspectiva paratextual: un caso de estudio de la traducción de novelas hispánicas en Taiwán*, Kaohsiung: Liwen wenhua shiye.
- Kovala, Urpo (1996): «Translations, Paratextual Mediation, and Ideological Closure», *Target*, 8:1, 119-147.
- Ku, Menghsuan (2010): «Tendencias del mercado taiwanés en la traducción al chino de novelas contemporáneas en español», *Hermeneus*, 12, 1-13.

- Macksey, Richard (1997): «Foreward. Pausing on the threshold», en: Richard Macksey y Michael Sprinker (eds.), *Paratext. Thresholds of interpretation*, New York: Cambridge University.
- Marín-Lacarta, Maialen (2012): «Mediación, recepción y marginalidad: las traducciones de literatura china moderna y contemporánea en España» [tesis doctoral], Universitat Autònoma de Barcelona. <https://www.tdx.cat> [Consulta: 10 de junio de 2020]
- Mcrae, Ellen (2012): «The Role of Translators' Prefaces to Contemporary Literary Translations into English: An Empirical Study», en: Anna Gil-Bardají, Pilar Orero y Sara Rovira-Esteva (eds.), *Translation Peripheries. Paratextual Elements in Translation*, Bern: Peter Lang, 63-82.
- Munday, Jeremy (2005): *Introducing Translation Studies. Theories and applications*, London/New York: Routledge.
- Norberg, Ulf (2012): «Literary Translators' Comments on their Translations in Prefaces and Afterwords: The Case of Contemporary Sweden», en Anna Gil-Bardají, Pilar Orero y Sara Rovira-Esteva (eds.), *Translation Peripheries. Paratextual Elements in Translation*, Bern: Peter Lang, 101-116.
- Peng, Huai-Zhen (2010): «Prefacio de recomendación», en Wang Ming-Feng y Huang Zhi-Kun (eds.) *Shehui gongzuo guanli* (社會工作管理) *Social Work Management*, Taipei: Huadu Wenhua.
- Priego Casanova, Luis *et al.* (2022) «Enseñar ELE en Taiwan. Un contexto hecho a sí mismo», en María del Carmen Méndez Santos, M. Mar Galindo Merino (eds.), *Atlas de ELE: Geolingüística de la enseñanza del español en el mundo Volumen II. Asia Oriental*, Madrid: enClave-ELE
- Rovira-Esteva, Sara (2016): «The (mis)use of paratexts to (mis)represent the Other: Chun Sue's *Beijing Doll* as a case study», en *ONOMÁZEIN*, 34, 187-208. <https://onomazein.letras.uc.cl>
- Şahin, Özden (2014): «Analysis of Paratext in "The Picture of Dorian Gray" in Turkish», *Journal of Language and Literature Education*, 11, 53-59.

- Sierra Trapiello, Rocío (2008): «Notas a pie de página: reductos de identidad en la sociedad del conocimiento y la globalización», en: Assumpta Camps y Lew Zybatow (eds.), *Traducción e interculturalidad: Actas de la Conferencia Internacional «Traducción e Intercambio Cultural en la Época de la Globalización», mayo de 2006, Universidad de Barcelona*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 273-284.
- Tahir-gürçağlar, Şehnaz (2002): «What Texts Don't Tell. The Uses of Paratexts in Translation Research», en Theo Hermans (ed.), *Cross-cultural Transgressions*, Manchester: St. Jerome Publishing.
- Tan, Guanglei (譚光磊) (2007): «Prólogo», en *Falandesi qipan* (法蘭德斯棋盤) [La tabla de Flandes], Trad. del español Chen Yuiying (陳慧瑛), Taipei: Azoth Books.
- Tan, Guanglei (譚光磊) (2010): «Prólogo», en *Shikong luxingshe* (時空旅行社) [El mapa del tiempo], Trad. del español Ye shuyin (葉淑吟), Taipei: Locus Publishing.
- Tan, Guanglei (譚光磊) (2011): «Taiwan wenxue waiyi yu dazhong chuban» (台灣文學外譯與大眾出版) [La literatura taiwanesa traducida a lenguas extranjeras y su edición por las editoriales comerciales], *Taiwan wenxue tongxunguan* (台灣文學通訊館) [Boletín del Museo Nacional de Literatura Taiwanesa], 32, 37-43.
- Venuti, Lawrence (1995): *The Translator's Invisibility: A History of Translation*, London: Routledge.
- Zhang, Shuying (張淑英) (1999): «Xishu zhongyi yu zhuan yi de fanyi yu wenhua quanshi wenti yanjiu» (西書中譯與轉譯的翻譯與文化詮釋問題研究) [Estudio de problemas surgidos en los libros en español traducidos al chino de traducción directa y mediada, y su interpretación cultural], Proyecto de investigación inédito.
- Zhang, Zizhang (張子樟) (2000): «Daodu yu pinglun: zhide shensi de liangzhong lunshu fangshi» (導讀與評論: 值得深思的兩種論述方式) [*Daodu* y crítica, dos maneras de debate, que merecen

ser reflexionadas], en *Baidang zai ganxing yu lixing zhijian. Ertong wenxue lunshu xuanji* (擺盪在感性與理性之間 兒童文學論述選集1988~1998) [Oscilando entre la sensibilidad y la racionalidad. Antología de investigaciones sobre la literatura infantil], Taipei: Lingking Publishing.

Apéndice I: Novelas hispánicas traducidas al chino y editadas entre 2000 y 2016

Títulos de traducción directa

Título original/ Título traducido	Autor/ Traductor	Año de edición	Editorial
<i>Historia de una gaviota y del gato que le enseñó a volar</i> / 教海鷗飛行的貓	Luis Sepúlveda / Tang Shizhu	2000	Morning Star
<i>El club Dumas</i> / 大仲馬俱樂部	Arturo Pérez-Reverte / Chen Huiying	2001	Sitak Multimedia Publishing
<i>Caracol Beach</i> / 蝸牛海灘,一隻孟加拉虎	Eliseo Alberto / Du Dongman, Xu Qiyu	2002	Locus Publishing
<i>Las edades de Lulú</i> / 露露	Almudena Grandes / Fan Yuan	2003	Eurasian
<i>El coloquio de las perras</i> / 消逝的天鵝	Rosario Ferré / Chang Shuying	2003	Rye Field
<i>Cuentos de adúlteros desorientados</i> / 意亂情迷的出軌	Juan José Millás / Fan Yuan	2004	Eurasian
<i>Cuentos eróticos de Navidad</i> / 情色聖誕	AA. VV. / Fan Yuan	2004	Eurasian
<i>La soledad era esto</i> / 這就是孤獨	Juan José Millás / Fan Yuan	2005	Eurasian
<i>La casa de la laguna</i> / 湖畔之屋	Rosario Ferré / Chang Wenyan	2005	Rye Field
<i>Mi primer Quijote</i> / 浪漫騎士唐吉訶德	José María Plaza / Fan Yuan	2005	Eurasian
<i>Tan veloz como el deseo</i> / 愛情翻譯員	Laura Esquivel / Fan Yuan	2006	Crown Culture
<i>La sombra del viento</i> / 風之影	Carlos Ruiz Zafón / Fan Yuan	2006	Eurasian
<i>La casa de papel</i> / 紙房子裡的人	Carlos María Domínguez / Chang Shuying	2006	Yuan-Liou

<i>El desorden de tu nombre</i> / 在妳的名字裡失序	Juan José Millás / Tai Yufen	2006	Eurasian
<i>Manolito Gafotas</i> / 四眼田雞小瑪諾林	Elvira Lindo / Chen Huiying	2006	Morning Star
<i>Manolito on the road</i> / 小瑪諾林的奇幻旅程	Elvira Lindo / Chen Huiying	2006	Morning Star
<i>¡Cómo molo!</i> / 小瑪諾林放暑假了	Elvira Lindo / Chen Huiying	2007	Morning Star
<i>Yo y el Imbécil</i> / 小瑪諾林與小呆瓜	Elvira Lindo / Chen Huiying	2007	Morning Star
<i>La traición de Rita Hayworth</i> / 被麗泰·海華斯背叛	Juan Manuel Puig / Wu Caijuan, Lin Yirong, Lin Zeliang	2007	Rye Field
<i>Pequeñas infamias</i> / 死了一個甜點師父之後	Carmen Posadas / Fan Yuan	2007	Eurasian
<i>Los trapos sucios</i> / 小瑪諾林惡搞記	Elvira Lindo / Ye Shuyin	2007	Morning Star
<i>Manolito tiene un secreto</i> / 小瑪諾林的超級貴客	Elvira Lindo / Ye Shuyin	2007	Morning Star
<i>Pobre Manolito</i> / 倒楣的小瑪諾林	Elvira Lindo / Ye Shuyin	2007	Morning Star
<i>La ciudad de las bestias</i> / 天鷹與神豹的回憶首部曲－怪獸之城	Isabel Allende / Chang Wenyan	2007	Linking Publishing
<i>El reino del dragón de oro</i> / 天鷹與神豹的回憶二部曲－金龍王國	Isabel Allende / Chang Shuying, Tai Yufen	2007	Linking Publishing
<i>El bosque de los pigmeos</i> / 天鷹與神豹的回憶三部曲－矮人森林	Isabel Allende / Chen Zhengfang	2007	Linking Publishing
<i>La tabla de Flandes</i> / 法蘭德斯棋盤	Arturo Pérez-Reverte / Chen Huiying	2007	Azoth Books
<i>La ciudad invisible</i> / 無形之城	Emili Rosales / Fan Yuan	2007	Eurasian
<i>La isla de los amores infinitos</i> / 中國字謎	Daína Chaviano / Jiang Huizhen	2007	Eurasian
<i>El pintor de batallas</i> / 戰爭畫師	Arturo Pérez-Reverte / Chang Wenyan	2008	Azoth Books
<i>La pell freda</i> / 冰冷肌膚	Albert Sánchez Piñol / Tai Yufen	2008	Crown Culture
<i>El socio</i> / 合夥人	Jenaro Prieto Letelier / Ceng Maochuan	2008	Linking Publishing
<i>La Reina del Sur</i> / 南方女王	Arturo Pérez-Reverte / Ye Shuyin	2008	Azoth Books
<i>La tumba de Colón</i> / 哥倫布之墓	Miguel Ruiz Montañez / Xie Yahua	2008	Rye Field
<i>El paraíso en la otra esquina</i> / 天堂在另一個街角	Mario Vargas Llosa / Guan Wenjun	2008	Linking Publishing

<i>Mentira</i> / 謊言的邊界	Enrique de Hériz / Jiang Huizhen, Oscar	2008	Eurasian
<i>Mil y una muertes</i> / 一千零一次死亡	Sergio Ramírez / Xu Qiyu	2008	Locus Publishing
<i>Zig Zag</i> / 時光閃電	José Carlos Somoza / Ye Shuyin	2008	Business Weekly
<i>La catedral del mar</i> / 海上教堂	Ildefonso Falcones / Fan Yuan	2008	Eurasian
<i>La clave Gaudí</i> / 高第密碼	Esteban Martín y Andreu Carranza / Lin Zhidu	2008	China Times
<i>La última escala del Tramp Steamer</i> / 抵達不了的港灣	Álvaro Mutis / Xu Qiyu	2008	Locus Publishing
<i>Corazón tan blanco</i> / 如此蒼白的心	Javier Marías / Tai Yufen	2009	Eurasian
<i>El coleccionista de sonidos</i> / 聲音收 藏者	Fernando Trias de Bes / Ye Shuyin	2009	Eurasian
<i>El cantor de tango</i> / 探戈歌手	Tomás Eloy Martí- nez / Li Wenjin	2009	Linking Publishing
<i>La felicitat</i> / 黑色幸福	Lluís-Anton Baule- nas / Jiang Huizhen	2009	Eurasian
<i>El juego del ángel</i> / 天使遊戲	Carlos Ruiz Zafón / Fan Yuan	2009	Eurasian
<i>La invención de Morel</i> / 莫雷的發明	Adolfo Bioy Casares / Chang Shuying	2009	INK
<i>La ciudad y los perros</i> / 城市與狗	Mario Vargas Llosa / Ceng Yongrui	2009	Linking Publishing
<i>El club Dumas</i> / 大仲馬俱樂部	Arturo Pérez-Reverte / Fan Yuan	2009	Azoth Books
<i>La carta esférica</i> / 海圖迷蹤	Arturo Pérez-Reverte / Ye Shuyin	2010	Azoth Books
<i>La contadora de películas</i> / 電影女孩	Hernán Rivera Lete- lier / Ye Shuyin	2010	Azoth Books
<i>El mapa del tiempo</i> / 時空旅行社	Félix J. Palma / Ye Shuyin	2010	Locus Publishing
<i>La piel del tambor</i> / 聖堂密令	Arturo Pérez-Reverte / Chen Huiying	2010	Azoth Books
<i>El pintor de sombras</i> / 亞維儂少女之 死	Esteban Martín / Lin Zhidu	2010	China Times
<i>Bartleby y compañía</i> / 巴托比症候群	Enrique Vila-Matas / Cai Wanmei	2010	Yuan-Liou
<i>El enigma de París</i> / 12神探俱樂部	Pablo de Santis / Ye Shuyin	2010	Azoth Books
<i>Como agua para chocolate</i> / 巧克力 情人	Laura Esquivel / Ye Shuyin	2011	Azoth Books

<i>El maestro de esgrima</i> / 擊劍大師	Arturo Pérez-Reverte / Chen Zhengfang	2011	Azoth Books
<i>Imprenta Babel</i> / 巴別塔男孩	Andreu Carranza / Lin Zhidu	2011	China Times
<i>La pregunta de sus ojos</i> / 謎樣的雙眼	Eduardo Sacheri / Ye Shuyin	2011	Crown Culture
<i>La última respuesta</i> / 消失的相對論	Álex Rovira, Francesc Miralles / Ye Shuyin	2011	Yeren Publishing
<i>La fiesta del Chivo</i> / 公羊的盛宴	Mario Vargas Llosa / Chen Xiaoque, Su Yiting	2011	Linking Publishing
<i>Esperando a Robert Capa</i> / 等待卡帕	Susana Fortes / Ye Shuyin	2011	Uni-Books
<i>Marina</i> / 風中的瑪麗娜	Carlos Ruiz Zafón / Ye Shuyin	2012	Crown Culture
<i>A veinte años, Luz</i> / 我的名字是光	Elsa Osorio / Du Zhen	2012	Homeward Publishing
<i>La gramática del amor</i> / 愛情的文法課	Rocío Carmona / Ye Shuyin	2012	Azoth Books
<i>El camino</i> / 山路彎彎	Miguel Delibes / Fan Yuan	2012	Rye Field
<i>Amor en minúscula</i> / 小小的愛：這樣愛，人生還不賴！	Francesc Miralles / Ye Shuyin	2012	Pingan Culture
<i>El bolígrafo de gel verde</i> / 消失的綠色鋼珠筆	Eloy Moreno / Ye Shuyin	2012	Crown Culture
<i>Pedro Páramo</i> / 佩德羅·巴拉莫	Juan Rulfo / Chang Shuying	2012	Rye Field
<i>El prisionero del cielo</i> / 天空的囚徒	Carlos Ruiz Zafón / Fan Yuan	2012	Eurasian
<i>La mujer que buceó dentro del corazón del mundo</i> / 潛進世界中心的我：想要更快樂的話，就往一個自己想像中的現實前進吧	Sabina Berman / Ye Shuyin	2012	Locus Publishing
<i>La ciudad sin tiempo</i> / 沒有時間的城市	Enrique Muriel / Ye Shuyin	2013	Azoth Books
<i>Hierba Santa: el libro secreto de Frida Kahlo</i> / 聖草之書：芙烈達·卡蘿的祕密筆記	F.G. Haghenbeck / Ye Shuyin	2014	Emily Publishing
<i>Historia de un caracol que descubrió la importancia de la lentitud</i> / 蝸牛爬慢慢	Luis Sepúlveda / Ye Shuyin	2014	Morning Star
<i>Intemperie</i> / 荒野裡的牧羊人	Jesús Carrasco / Ye Shuyin	2014	Crown Culture
<i>Un dulce olor a muerte</i> / 甜蜜的死亡氣息	Guillermo Arriaga / Liu Jiaheng	2014	Homeward Publishing

<i>La lluvia amarilla</i> / 黃雨	Julio Llamazares / Ye Shuyin	2015	Marco Polo Press
<i>El búfalo de la noche</i> / 我死去的摯友	Guillermo Arriaga / Liu Jiaheng	2015	Homeward Publishing
<i>El espíritu de mis padres sigue subiendo en la lluvia</i> / 父親的靈魂在雨中飄升	Patricio Pron / Lin Zhidu	2015	China Times
<i>El tango de la guardia vieja</i> / 老派探戈	Arturo Pérez-Reverte / Ye Shuyin	2015	Azoth Books
<i>Les veus del Pamano</i> / 河流之聲	Jaume Cabré / Chang Wenyan	2015	Homeward Publishing
<i>También esto pasará</i> / 這也會過去	Milena Busquets / Ye Shuyin	2016	Yeren Publishing
<i>El pantano de las mariposas</i> / 蝴蝶的 心事	Federico Axat / Ye Shuyin	2016	Muma Culture
<i>Memoria por correspondencia</i> / 艾瑪的 記憶之書	Emma Reyes / Ye Shuyin	2016	Emily Publishing
<i>El paso de la hélice</i> / 螺旋之謎	Santiago Pajares / Ye Shuyin	2016	Muma Culture
<i>33 Revoluciones</i> / 三十三場革命	Canek Sánchez Gue- vara / Liu Jiaheng	2016	Homeward Publishing
<i>El amante japonés</i> / 阿爾瑪與日本 情人	Isabel Allende / Chang Wenyan	2016	Business Weekly
<i>El secreto de Vesalio</i> / 解剖師的秘密	Jordi Llobregat / Liu Jiaheng	2016	Delight Press

EL VIAJE POR ESPAÑA DE DAVILLIER Y DORÉ

Juan Sanmartín Bastida
Universidad Providence, Taiwán

RESUMEN

Entre los libros de viajeros extranjeros en la España del siglo XIX sobresale el *Viaje por España* de los franceses Charles Davillier y Gustave Doré, resultado de un viaje realizado en 1862. Se publicó primero por entregas en el semanario *Le Tour du Monde* entre mediados de aquel año y 1873. En 1874 fue publicado por primera vez como libro, con el nombre *L'Espagne*, y en su segunda edición de 1875 recuperó el título original de *Voyage en Espagne* que había tenido en la revista. Aunque está escrito por Davillier e ilustrado por Doré aparecen ambos como autores y por orden inverso desde la primera entrega en *Le Tour du Monde* en julio de 1862, ya que Doré era un renombrado artista más conocido

que el anticuario y coleccionista Davillier y seguramente también porque este último consideraba que lo más valioso de la obra eran los dibujos. En efecto, la obra es especialmente famosa por esas ilustraciones, no por la calidad literaria, y como tal recibe la mayor atención en los estudios de Historia del Arte. En el presente artículo, sin embargo, nos interesa el contenido del libro por su texto, no por sus ilustraciones. Lo comentaremos primero en su conjunto y luego siguiendo el recorrido del viaje por las diferentes regiones de España, que no corresponde a la división en capítulos del libro, poniéndolo además en relación con los otros libros de viajes de extranjeros en la España decimonónica.

1.- LOS LIBROS DE VIAJES DE EXTRANJEROS EN LA ESPAÑA DEL SIGLO XIX

Hasta la segunda década del siglo XIX no se publicaron excesivamente libros de extranjeros narrando su experiencia de viaje y estancia en España, «libros de viaje». Este género nació y creció paralelamente

al auge del turismo, una actividad inventada, en cierta forma, por los ingleses con su *Grand Tour*: el viaje que desde el siglo XVII hacían por Europa los jóvenes de familia noble con el propósito de completar su formación académica. España estaba excluida del *Grand Tour* porque el viaje se hacía por los lugares que representaban lo «bello», aquello ajustado a los cánones de la belleza clásica, que estaban en Francia e Italia principalmente. En el siglo XVIII se afianzan en la literatura y el arte dos nuevas categorías estéticas, lo «sublime» —algo con grandeza, de enormes proporciones y formas irregulares, que trasciende la belleza— a principios de la centuria y lo «pintoresco» al final de ella. En esta última categoría se situó a España y el país comenzó a atraer a viajeros en busca de lugares representativos de lo pintoresco, que según la definición que estableció William Gilpin calificaba algo que merecía ser pintado porque agradaba a la vista. El primer y más famoso ejemplo de un libro sobre una España pintoresca siguiendo esa definición es el *Voyage pittoresque et historique de l'Espagne* del francés Alexandre de Laborde, publicado en cuatro volúmenes entre 1806 y 1820 sobre varios viajes realizados bajo el mecenazgo del Gobierno de Manuel Godoy en el reinado de Carlos IV. Aunque Laborde, de padre español y hablante del idioma, aparezca como el autor, el *Voyage pittoresque* fue obra colectiva de un equipo formado fundamentalmente por artistas que él dirigió. El título refleja a la perfección su contenido: el texto aparece como acompañante de lo realmente importante, más de novecientos grabados de varios dibujantes de lugares, monumentos, ruinas o paisajes que merecían ser pintados, es decir, lo pintoresco del país (González Moreno, B. y F. González Moreno).

Después de la Guerra de Independencia, desde la segunda década y hasta el último cuarto del siglo XIX, se produce una eclosión de viajes de extranjeros a España, la mayoría de ellos franceses e ingleses, que venían para contar en libros lo pintoresco del país. Estas obras fueron en su gran

mayoría muy diferentes a la de Laborde. En ellas solo hay texto o prima el texto, lo pintoresco no es pintado sino narrado y ese término adquiere un nuevo significado: lo peculiar de España respecto al resto de la Europa Occidental en tipos populares, costumbres, tradiciones, gastronomía, fiestas, clima, carácter de los habitantes, etc., a lo exótico y oriental del país por el énfasis que se hace en la pervivencia de lo árabe o moro. Recogen de un modo por lo general claramente exagerado lo que se convertirá en «lo típico y lo tópico» de España. Varias investigaciones hechas sobre esos libros de viaje en fechas relativamente recientes coinciden en destacar que franceses e ingleses iban a España predispuestos a buscar un país de gitanos, toreros y bandoleros, con rasgos árabes en la arquitectura y en sus gentes, con restos de fanatismo religioso, atrasado en todos los órdenes, etc., «la idiosincrasia española basada en un romanticismo de pandereta» en palabras de Sanz Serrano; que escribían más sobre lo que deseaban ver por los prejuicios y estereotipos que traían que sobre lo que realmente veían, contribuyendo así unos tras otros al grado de exageración de lo pintoresco —en el nuevo sentido de la palabra—, oriental y exótico del país y al reforzamiento de dichos prejuicios y estereotipos; que una mayoría asumía estos con tal grado de exageración por una absoluta falta de erudición sobre un país al que iban unas pocas semanas para un corto viaje; y que se tendía a identificar Andalucía, o más correctamente las provincias de Sevilla, Córdoba, Granada y en menor medida Málaga, con el conjunto de España y a pasar en la región gran parte del escaso tiempo del viaje. Este tipo de libros de viajes comienza a desaparecer a partir de la década de 1870, cuando el desarrollo económico del país empieza a hacer perder para ingleses y franceses lo más pintoresco de España.

Mucho de lo destacado en esos trabajos relativamente recientes, las exageraciones, fábulas, ignorancia sobre España y ciertos prejuicios y estereotipos, era algo que ya recibía críticas y provocaba el enfado de

los españoles de la época que tenían el privilegio de leer esos libros, pues aún no estaban traducidos. Sirvan, por ejemplo, el largo texto con humor e ironía con el que Mesonero Romanos describe al viajero francés en sus *Recuerdos de viaje por Francia y Bélgica* (1841):

(...) entrando luego en las provincias vascongadas (...) empieza a trazar su larga serie de cuadros *originales*, traducidos de Walter Scott, apropiándose (...), todo cuanto aquel dice de los montañeses de Escocia, aplicando a estos unos cuantos nombres acabados en *charri* o en *echea*, y hágote vizcaíno o guipuzcoano (...) Adelantando camino, nuestro intrépido viajero cuenta cómo luego se enamoró de él perdidamente la hermosa *doña Gutiérrez*, hija de *don Fonseca*, con las aventuras a que dieron lugar los celos de *Peregillo el toreador* (...) Subiéndose después a las torres de la catedral de Burgos (...) nos cuenta como el Cid fue un caballero muy célebre (...) pocos años después de la rendición de Granada (...) Sale por fin de Burgos y durante el camino se desencadena contra la ignorancia del pueblo (...) y se queja de que no ha encontrado ladrones por el camino, faltando a su viaje este *colorido local* (...) llega por fin a Madrid y (...) A propósito de *el Prado* nos revela que es un paseo muy hermoso poblado de naranjos y cocoteros (...) Habla luego de la Puerta del Sol, donde dice que presencié corrida de toros en que murieron catorce hombres y cincuenta caballos (...) Por este estilo siguen en fin nuestros gállicos viajeros, *daguerreotipando* con iguales exactitud nuestras costumbres, nuestra historia, nuestras leyes, nuestros monumentos, y después de permanecer en España un mes y veinte días (...) apreciando, como es de suponer, con igual criterio tan vasto espectáculo (...) regresan su país (...) y al presentárseles de nuevo sus editores mandatarios, responden a cada uno con su ración correspondiente de España.

Uno de los escritores con su correspondiente libro de viaje que menciona y critica Mesonero Romanos en la última edición corregida y aumentada de 1861, veinte años después de la primera, es Théophile

Gautier por su *Voyage en Espagne* de 1843. Ya en el primer capítulo del mismo, que transcurre en Guipúzcoa y Álava, Gautier muestra los prejuicios y pocos conocimientos de España con los que entra en el país vecino: en Irún, las tejas forman un almenado «de un aspecto extraño y morisco» y «todo está encalado, según la costumbre árabe»; el carruaje que coge allí no lo llevan caballos, sino «diez mulas afeitadas hasta la mitad del cuerpo»; oye un ruido extraño e inexplicable que finalmente descubre que lo hace un carro de bueyes «con las ruedas maullando horriblemente por falta de grasa, pues el conductor prefería, sin duda, poner la manteca en la sopa», un ruido que no desagrade a los habitantes del lugar, a quienes «les suena tan armonioso como a nosotros los ejercicios de un violinista»; pasan por Vergara, en donde ve por primera vez a un sacerdote español cuyo aspecto describe como grotesco; en el monte por el que cruzan a Álava ve un campanario «cuya forma sarracena resulta bastante pintoresca»; y en Vitoria, su daguerrotipo causa «gran inquietud a los aduaneros; lo examinaban con extrema precaución, como si temieran que explotara en cualquier momento. Creo que lo tomaban por una máquina eléctrica».

Otras obras también muy conocidas, en este caso del hispanista inglés Richard Ford, son *Handbook for Travellers in Spain, and Readers at Home*, parte de la famosa colección de libros y guías de viaje del editor John Murray y que se reeditó varias veces desde 1845, y *Gathering from Spain* publicado un año después. El *Handbook* ofrece muchas rutas de viaje fruto de los varios años que pasó Ford viviendo en España y también, como se destaca junto al título «describe el país y ciudades, los nativos y sus costumbres; las antigüedades, religión, leyendas, bellas artes, literatura, deportes y gastronomía; con noticias sobre la historia española». En 1846 publicó *Gathering* con material del *Handbook* y otros nuevos. Ford muestra tener muchos conocimientos de España, pero enfatiza aspectos negativos como el fanatismo religioso, el atraso del

país y la desunión de sus partes, temas estos que resultaron de interés al intelectual de la Generación del 98 Enrique de Mesa, que tradujo y prologó *Gatherings* para ser publicado como *Cosas de España (el país de lo imprevisto)* en 1922.

Junto a las obras de Gauthier y Ford, el *Voyage en Espagne* de Davillier y Doré ha quedado posiblemente como uno de los tres o cuatro libros de viajes de autores extranjeros más importantes del siglo XIX, pero más por las ilustraciones que por el texto, y es este último lo que queremos comentar en el presente trabajo. Se publicó bastante después de la última edición revisada del libro de Mesonero Romanos, y nos aventuramos a suponer que a este le habría supuesto una mejor opinión del resto de obras de viajeros franceses.

2.- EL VIAJE POR ESPAÑA DE DAVILLIER Y DORÉ: UNA VISIÓN EN CONJUNTO

El barón Charles Davillier (Rouen, 1822-París, 1883) ha sido reconocido, al igual que Ford, como un hispanista, y en su caso alguien decididamente enamorado de España. Buen estudioso y conocedor del arte, la cultura, la historia e incluso la política española, realizó una veintena de viajes al país, tuvo como amigos a destacados artistas españoles a quienes invitaba a las tertulias que organizaba en su casa de París, coleccionó objetos de artes suntuarias que fue recogiendo en sus viajes a España e hizo investigaciones sobre ellos que publicó en artículos de revistas y dos libros editados en Francia (Sanz 224). Es el autor del texto, pero en el comienzo del relato admite sus limitaciones como escritor y da el mayor valor a lo que dibuje Doré. Davillier ya había viajado a España en nueve ocasiones y como explica es su buen amigo quien le anima a llevar a cabo el viaje que hacen juntos. Va con ellos también el hermano de Davillier, y el plan de este era el de llevar a un cuarto acompañante, «uno de nuestros escritores más ingeniosos»

para que redactara los textos, por lo que él sería solo el guía, pero ocupaciones en París no permiten finalmente a ese escritor emprender el viaje (Doré y Davillier *Viaje* vol. I, 10).

Davillier da además en esos primeros párrafos un anticipo de lo que sería el libro: una mezcla de lo típico y lo tópicos que se puede ver en otros relatos de viajeros extranjeros con importantes aportaciones que lo diferencian de ellos. Así, afirma que solo Doré era el pintor que «debía darnos a conocer España. No esa España de opereta», dando a entender que esta era la que habían mostrado los demás libros, sino «la verdadera España», pero añade a continuación la frase con más estereotipos de todo el suyo: «con sus rústicos aragoneses, sus vigorosos catalanes, sus valencianos medio desnudos y tostados como cabileños, sus andaluces de trajes de cuero leonado y sus nobles castellanos, tan hábiles en vestirse con los más inverosímiles andrajos», (I, 11) tópicos muy repetidos por los viajeros de la época. Más adelante, en medio de su narración del viaje en Castilla la Vieja, con uno de sus habituales incisos sobre otros temas que rompen el relato de lo que cuenta, ofrece su opinión sobre lo dicho de España en otros libros, mostrándose por completamente disconforme con ello, y por lo tanto indica que cree que él no está cometiendo esos errores. Después de opinar que «nuestros vecinos del otro lado de los Pirineos tienen derecho a hablar con entusiasmo de las glorias de su país», por lo que «no debe nadie asombrarse de la susceptibilidad de los españoles, respecto a ciertos autores extranjeros que han hablado de su país», explica que «tal vez es España el país del mundo del que más mentiras y falsedades se han propagado» y da varios ejemplos de autores cuyos libros han recibido críticas en España por ese motivo: entre ellos están un autor inglés de un *Handbook for travellers*, esto es, Ford, Alexandre Dumas por su *De París a Cádiz impresiones de viaje* de 1847 y Gautier; de este último no ofrece ejemplos de mentiras o falsedades, pero sí de los dos primeros,

sin mostrar compasión por las fábulas con que ridiculizaba a España su célebre compatriota. Añade además lo que había leído en España en un artículo de revista titulado *Los viajeros franceses*, tonterías que no merecían ni ser refutadas, «¡mentiras y disparates!» (Doré y Davillier *Viaje* vol. II, 295-96).

En el texto de Davillier no se ven errores que puedan recibir estos calificativos, pues él es un hombre buen conocedor de España, pero sí se encuentran bastante de lo típico y lo tópico que abunda en otros autores. El mayor de ellos es el orientalismo o arabismo, como veremos, aunque sea en un grado mucho menos exagerado que el de Gauthier y la mayoría de sus compatriotas. Hay también fiestas populares, tauromaquia y toreros, gitanos, danzas y vestidos regionales, etc., pero en estos casos no parece que esté hablando sobre lo que desea ver en lugar de lo que realmente ve. No contempla, por ejemplo, gitanos y toreros por todas partes: a la mayoría de los primeros los ve en Sevilla en el barrio de Triana, que era en efecto un lugar de numerosa población gitana; la única vez que ve a toreros fuera del contexto de las corridas es en la Puerta del Sol de Madrid, y la descripción que hace del traje y aspecto de los hombres que están charlando en una esquina de la plaza es ciertamente la de un torero. Más importante, cuando observa por primera vez a esa gente, actividades y lugares dedica gran parte del texto a informar al lector con una explicación erudita de la que no se perciben fallos, pues esta es la principal característica del texto que lo diferencian más de otros libros: hay una explicación de un hombre culto con buen conocimiento de la cultura, la historia, el arte, la sociedad, la política, etc. de España, que informa mostrando lo mucho que ha leído de España escrito por españoles y que continúa leyendo, pues le gusta destacar cosas que ha leído en los periódicos y folletos que encuentra en las ciudades que visita, y también lo mucho que ya ha viajado por España. Le gusta destacar los cambios positi-

vos del país frente a lo que los autores anteriores habían criticado, como la menor presencia de bandoleros, la expansión del ferrocarril, el nuevo aspecto monumental de Madrid o la industrialización de una ciudad de la meseta, Valladolid. Las burlas las hace con cosas que ya habían sido objeto de burla por los españoles, como la ridícula agua del Manzanares y un inmenso puente de Segovia sobre lo que es poco más que un arroyo.

Aunque en este trabajo prestamos atención al texto, hay que destacar también que el hecho de que sea una obra tan ilustrada, con 309 dibujos de Doré, lo asemeja al *Voyage* de Laborde y lo diferencia de la forma más marcada al resto de libros. Hace recuperar el sentido original de lo pintoresco: aquello que merece ser pintado. Lo pintoresco no es solo narrado, sino también pintado, y por un artista de gran fama.

Como hemos dicho, comentaremos también el libro, a partir del siguiente párrafo, según las regiones por las discurre el viaje, y estas son las que Davillier distingue según el orden de llegada: Cataluña, Valencia, Murcia, Andalucía, Extremadura, Castilla la Nueva, Castilla la Vieja, Galicia, Asturias, Navarra, Aragón, Provincias Vascongadas y Mallorca. Lo que podría llamar la atención de acuerdo a la división de España anterior a la moderna de comunidades autónomas es la ausencia de León, pero debemos tener en cuenta que hubo un momento a mediados del siglo XIX —como lo había habido a inicios del XVIII respecto a Granada y Andalucía— en que Castilla la Vieja «incorpora» al antiguo reino leonés y lo mantiene en esa división hasta el primer tercio del siglo XX —de ahí que en el proyecto de España federal de la I República las tres provincias leonesas formen parte de ella, los castellanos de los que habla Rosalía de Castro se encuentran al otro lado de la frontera

gallega o los intelectuales de principios del siglo XX identifiquen a Castilla con la Meseta—.

3.- EL *VIAJE POR ESPAÑA* DE DAVILLIER Y DORÉ: UNA DIVISIÓN POR REGIONES

El viaje por España comienza en Cataluña, tras entrar por la Junquera. Visitan Barcelona, el monasterio de Montserrat, Tarragona y Tortosa. De los catalanes dice que no se consideran españoles, hablan una lengua particular y son industriosos y trabajadores. A su capital y comarca no la encuentra especialmente atractiva ya que no ve pintoresquismo en un lugar tan industrializado. Pero le sirve para comentar la Inquisición al visitar una antigua prisión y el garrote vil al contemplar una ejecución. Sobre la primera no hace burla ni le dará más importancia en el libro, como sí hacen especialmente Ford y otros viajeros ingleses, que parecen empeñados en describir un país de fanáticos católicos.

Mucho más interesante les parece el viaje por Valencia, región a la que dedica un texto muy largo. Es en esta región en puede parecer que Davillier comienza a caer de un modo exagerado en los tópicos de lo árabe u oriental, en una tendencia que seguirá con el viaje por Murcia y Andalucía. Así nos puede parecer a los lectores del presente, pero lo cierto es que era algo repetido en todos los libros. A Davillier le parecen orientales todas las ciudades con calles tortuosas y estrechas, porque esto era algo que habían «aprendido» los franceses tras conquistar Argelia. Retoma lo que había dicho sobre los valencianos medio desnudos y tostados como cabileños al comienzo del libro: el traje de los hombres en la provincia de Valencia, por el pañuelo que se anudan en la cabeza con las puntas hacia arriba, es sin duda un recuerdo del turbante oriental; la huerta de Gandía le parece el paraíso terrestre de los árabes de occidente; los hombres que cultivan la huerta de Orihuela

parecen más africanos que europeos; las altas palmeras de los jardines particulares tienen una fisonomía oriental, etc. Así eran vistos por la mayoría de los viajeros franceses Valencia y los valencianos, por lo que los comentarios de Davillier no resultan más exagerados que los de otros. Él, al menos, no encuentra en Alicante «los minaretes cantados por Víctor Hugo en una de sus más encantadoras orientales» y reconoce tras la búsqueda infructuosa que esa descripción «deja un poco que desear por lo que se refiere a la exactitud» (Doré y Davillier *Viaje* vol. I, 148)¹. En la ciudad de Valencia, donde les llama la atención la belleza de sus mujeres, ven por primera vez una corrida de toros, por lo que ofrece una primera explicación de la tauromaquia, que continuará en Sevilla. Habla de las ganaderías, la herradura, los novillos, los vaqueros y cabestros, el viaje de los toros a la plaza, los apartados del encierro, la plaza de toros, los carteles y programas de las corridas, las cuadrillas y los toreros.

Del breve viaje en Murcia solo se puede destacar que ve lo mismo que en Valencia: es una de las provincias que conservan mejor los restos de las tradiciones de Oriente y la fisonomía de sus habitantes también parecen orientales.

El viaje en Andalucía es el más largo, con visitas a Granada, Jaén, Málaga, Cádiz, Sevilla y Córdoba, por lo que ocupa la mayor parte del primer volumen. Hemos visto como una de las críticas que se han hecho, mirando desde el presente, a los viajeros extranjeros del siglo XIX, es que tiendan a identificar Andalucía con España y pasen allí la mayor parte del tiempo, ignorando el resto del país. A Davillier no se le puede acusar de ello, pues no hace en ningún momento tal identificación, viaja por toda España y explica cada una de sus regiones. Esas críticas, además, parece que no tienen en

[1] Al multiplicarse las referencias creemos que no es necesario seguir situándolas en el texto.

cuenta lo que podía ofrecer España al turista francés o inglés: a falta de ciudades con monumentos renacentistas, barrocos o neoclásicos de la fama y el número de los de Francia o Italia, y con Madrid y Barcelona aún sin ensanchar y en el caso de la segunda sin ser maquillada de gótica, es lógico que Sevilla, Córdoba o Granada destacasen sobre el resto del país con su alcázar, catedral, mezquita o Alhambra. A esta no solo le dedica palabras como «ruinas sin igual, testigos de tantas escenas de amor y de sangre» sino también una detallada y completa explicación que demuestra lo erudito que era Davillier sobre España, y que sirve al lector extranjero de su época para entender el monumento. La ciudad que más le gusta de España es claramente Sevilla, a la que dedica varios capítulos. Describe sus monumentos más famosos, el alcázar, la catedral, la Giralda, el ayuntamiento, etc.; las calles, plazas y jardines; la universidad; los vestidos de los hombres y las mujeres, cuya belleza rivaliza con las valencianas; los teatros; los gitanos del barrio de Triana; la fábrica de tabaco... Han llegado en abril, seguramente de forma intencionada para poder ver la Semana Santa y la Feria de Sevilla. Sobre la primera hace una descripción de las procesiones, las cofradías, los vestidos de los nazarenos, los pasos, las misas en la catedral, etc. La Feria se había fundado en 1847 y se celebraba en el Prado de San Sebastián; Davillier nos describe cómo era entonces, con la compra y venta de ganado y productos agrícolas, las casetas, los gitanos mezclados con la gente elegante, la música, etc. En Sevilla también asisten a dos espectáculos de danza y una corrida de toros, lo que sirve a Davillier para mostrar sus conocimientos sobre las danzas españolas y el arte de la tauromaquia. La última ciudad que visitan de Andalucía es Córdoba, a la que Davillier presenta con las palabras de «no hay ciudad en España y casi puede decirse en Europa, que pueda enorgullecerse de un pasado más glorioso». Visitan la

Mezquita, de la que Davillier cuenta su historia, y observan una serenata.

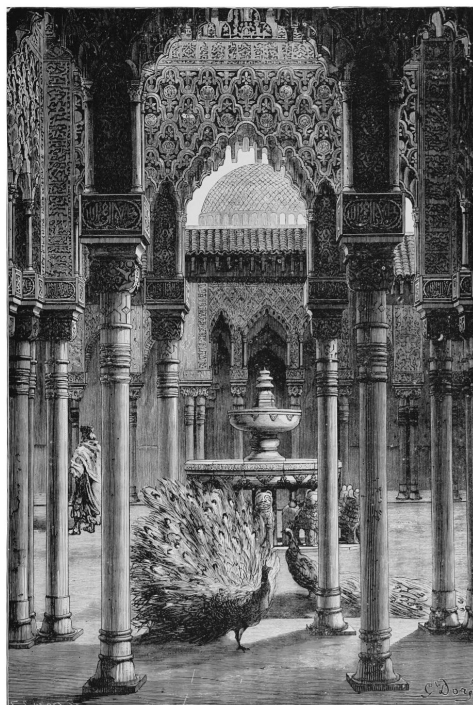


Fig. 1.- (Doré) Granada: patio de los leones, 1864.

A Castilla la Nueva llegan cuando cruzan Despeñaperros, y el paso por La Mancha sirve a Davillier para hablarnos de don Quijote, un libro que ilustrará Doré en Francia. Desde allí entran en Extremadura para volver por la provincia de Toledo y visitar esta ciudad, Aranjuez y Madrid, conectadas ya por ferrocarril, lo que agradece Davillier. En la capital, alaba la belleza y mejoramiento de la ciudad que ha supuesto la nueva Plaza de la Puerta del Sol, y la extensión del Paseo de Prado y Recoletos fuera de una cerca que aún no había sido derribada con el nuevo Paseo de la Fuente Castellana. A Doré también le resulta una ciudad bella, y dibuja la fachada del Palacio Real desde el Paseo de

la Florida, la fuente y estatua de Felipe IV en la Plaza de Oriente, la Cibeles y otras fuentes del eje Prado-Recoletos-Castellana. «Con sus mejoras actuales y sus trescientos cincuenta mil habitantes, Madrid es hoy digna de ser considerada la primera ciudad y capital de España», especialmente por lo que llama «recursos intelectuales», «los tesoros que sus bibliotecas y sus muesos ofrecen a los artistas y a los sabios». Davillier presenta el Museo del Prado, entonces llamado Museo Real de Madrid, como «el más rico del mundo entero».

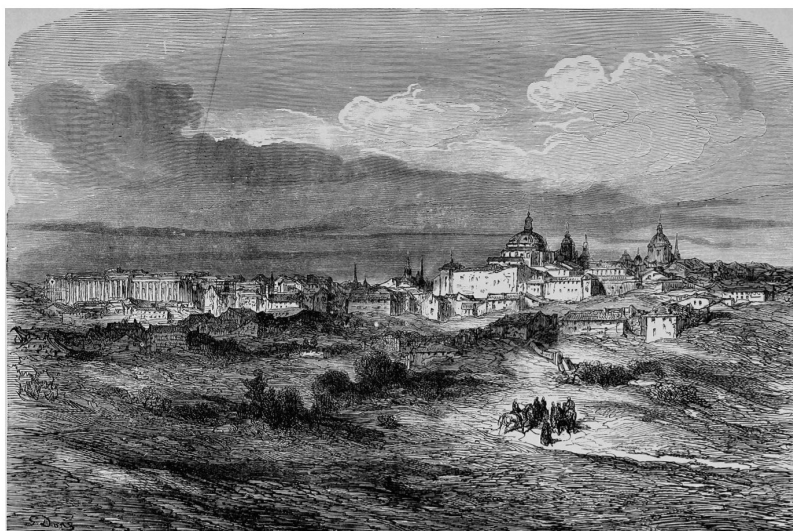


Fig. 2.- (Doré) Madrid: vista general, 1869.

El viaje en Extremadura es corto y les sirve para visitar Trujillo, Mérida y Badajoz. Explica que «se dice que Extremadura es la región menos poblada de España; tampoco hay otra cuyos habitantes estén más atrasados», pero admiran el pasado romano de Mérida.

A Castilla la Vieja llegan desde Madrid. Davillier la presenta como la mayor región de España formada por once provincias. En Segovia visitan el Acueducto, una de las obras romanas más importantes de

Europa, el Alcázar y la Catedral, una de las más bellas del país. En Ávila admira también su catedral y sus murallas con torres doradas. De allí van a Salamanca, una ciudad que le decepciona porque no responde a lo que había leído y escuchado de ella. Se parecía muy poco a la descrita por Víctor Hugo en sus *Orientales*, por la decadencia de su universidad, ya que «los estudiantes han desertado desde hace mucho tiempo de su universidad, antaño tan famosa, y los bachilleres son desconocidos ahora en ella». Destaca no obstante la belleza de la Plaza Mayor, una de las más hermosas y grandes de España. De Salamanca van a Valladolid en ferrocarril, parando en Zamora y Medina del Campo. La primera es una pequeña ciudad en la que aparte de su catedral, no les impresiona, hay poco que ver y sigue tan atrasada sin apenas industria a pesar de la llegada del ferrocarril. Cuando entra en Valladolid se sorprenden. «La llegada a Valladolid produce en el viajero una impresión a la cual no está habituado en España. Por todos lados se alzan las altas chimeneas de ladrillo de numerosas fábricas que oscurecen el cielo con su negro humo. Uno se encuentra en una ciudad activa y laboriosa. Después de Barcelona, Valladolid es la ciudad más industrial de la Provincia». En la «acera de San Francisco» contemplan tiendas elegantes, sastres, modistas, sombrereros, peluqueros, numerosos *kioskos*, lo que hace comparar a Davillier la vía con el *boulevard des Italiens* de París. Su siguiente destino es León, y queda decepcionado al encontrar una ciudad sin esplendor. El viaje continúa hasta Astorga, pequeña ciudad que les resulta más interesante por su feria y su industria de fabricación de chocolate, y que les sirve para presentar el cercano país de la Maragatería y contar las costumbres y vestimenta de los maragatos. Entran entonces en Galicia y luego en Asturias. El viaje por Castilla la Vieja continúa luego por Burgos, ciudad a la que dedica un capítulo entero, y Logroño.

Galicia es la siguiente región de España que visitan tras dejar Castilla la Vieja. Todavía no se ha completado el ferrocarril que debe unir las dos regiones. La diligencia atraviesa el Bierzo antes de entrar en Galicia, y los viajeros se llenan de satisfacción al ver el contraste que ofrece la verde comarca, «una de las más pintorescas y menos conocidas de España», frente a la aridez de la meseta. Se encuentran en «plena Galicia» al llegar a Lugo. Davillier dedica a continuación el más largo texto del libro a hablar acerca de los gallegos que todos los años salen a las diferentes provincias de España, «a hacer la siega». Deben abandonar su fértil y verde tierra para trabajar en un ambiente muy distinto, en áridas y secas llanuras sin apenas sombra. Davillier habla también de su «lengua especial» y sus danzas y música. Comenta poco del viaje que hacen, en el que además de Lugo visitan Santiago de Compostela. La catedral de la segunda, que presenta como la más antigua de España, no le resulta de especial belleza con la excepción de su Pórtico de la Gloria.

El «antiguo Principado de Asturias» es la provincia de Oviedo. Es descrita como una de las regiones más «accidentadas», «salvajes» y «selváticas» de España. Es poco conocida por los turistas por la dificultad de las comunicaciones, pues sus abruptas montañas la aíslan de la meseta de Castilla la Vieja. Desde la provincia de León solo se puede llegar a Asturias por una única carretera practicable para las diligencias que discurre por el desfiladero del Puerto de Pajares. Cuenta Davillier la importancia de Asturias para la Historia de España, por don Pelayo, la batalla de Covadonga y el reino asturiano. Visitan Oviedo, la capital de la provincia, y su catedral les parece un edificio bello y elegante, aunque de pequeño tamaño.

En Navarra entran desde la provincia de Logroño y solo visitan Tudela. Davillier explica que los navarros del norte son «activos, ágiles

y trabajadores», como «sus vecinos los vascos», y los del sur se parecen a los aragoneses por bailar su propia versión de la jota.

En Aragón llegan por ferrocarril desde Navarra. La región es «una de las provincias más interesantes de la Península» ignorada por otros viajeros, cuyos habitantes eran «no menos famosos antaño que los de Castilla por su orgullo», y su capital, Zaragoza, también una de las ciudades más interesantes de España y de las más antiguas.

En las Provincias Vascas entran saliendo de Castilla la Vieja por Miranda del Ebro, pues toman el ferrocarril de vuelta a esta ciudad desde Zaragoza. Los vascos se llaman a sí mismos *euskaldunac*, a su lengua *eúscara* y a su país *Euscalerria*. «Se dice que los vascos todos se creen hidalgos, y los más puros y más antiguos caballeros de España», por lo que no es sorprendente encontrar continuamente, incluso en las aldeas más pequeñas, mansiones nobles con un escudo con las armas del dueño adornando su puerta principal. La lengua de los vascos es tan «peculiar» que solo ellos la comprenden, aunque Davillier cita unas palabras atribuidas al italiano Julio César Escaligero que ponen en duda esto: «Se cree que estas gentes se entienden entre sí; por mi parte, no lo creo». Hay un dicho español que cuenta que el Diablo, después de haber estudiado el vascuence en Bilbao durante siete años solo consiguió aprender tres palabras. También recuerda al vizcaíno de *Don Quijote*, al que Cervantes hace hablar en «mala lengua castellana y peor vizcaína». Visitan Vitoria, San Sebastián y otros varios lugares de Guipúzcoa, para terminar su viaje cruzando el Bidasoa.

Posiblemente después, sin explicar cuándo y cómo, visitan la isla de Mallorca, «uno de los países más bellos de la tierra y también uno de los más ignorados».

BIBLIOGRAFÍA

- Calvo Serraller, Francisco (1981). «Los viajeros románticos franceses y el mito de España» en (VV.AA) *Imagen romántica de España*. Madrid: Ministerio de Cultura.
- Doré, Gustave, y Charles Davillier (1984). *Viaje por España*, volumen I. Madrid: Editorial Grech.
- Doré, Gustave, y Charles davillier (1984). *Viaje por España*, volumen II. Madrid: Editorial Grech.
- Dumas, Alexandre (2002). *De París a Cádiz impresiones de viaje*. Valencia: Pre-Textos.
- Ford, Richard (1922). *Cosas de España (el país de lo imprevisto)*, 2 vols. Traducción y prólogo de Enrique de Mesa. Madrid: Jiménez Fraud.
- García-Romeral Pérez, Carlos (1999). *Bio-bibliografía de los viajeros por España y Portugal (s. XIX)*. Madrid: Olleros & Ramos.
- Gautier, Théophile (1981). *Voyage en Espagne*. París: Gallimard.
- González Moreno, Beatriz y Fernando González Moreno (2020). «El viaje pintoresco: España a través de Charles Davillier y Gustave Doré», en *Estudios en homenaje a Juan Bravo Castillo*, coord. por Hans Christian Hagedorn, Silvia Molina Plaza y Margarita Rigal Aragón. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, (pp. 553-564).
- Mesonero Romanos, Ramón de (1983). *Recuerdos de viaje por Francia y Bélgica*. Madrid: Miraguano.
- Palacios Bernal, Concepción (2007-2008). «Le voyage en Espagne de Davillier y Doré». *Estudios Románicos*, Vol. 16-17, (pp. 815-826).
- Peñate Rivero, Julio (2011). «Viajeros españoles por Europa en los años cuarenta del siglo XIX: tres formas de entender el relato de *viaje*». *Revista de Literatura*, 73 (145), (pp. 245-268).
- Sanz Serrano, María Jesús (2000). «El barón Davillier, viajero y coleccionista», en *Laboratorio de Arte*, 13, (pp. 223-240).

LA CONEXIÓN ENTRE TAIWÁN Y LA CULTURA AUSTRONESIA

Carlos Wang

Centro de Educación General, Southern Taiwan University

RESUMEN

Taiwán ocupa el puesto 38 en el mundo en términos de superficie insular, y está considerada como una de las mayores islas del Pacífico. Hubo muchos grupos étnicos que se asentaron y vivieron en esta isla, construyeron su propia civilización y la continuaron. Sabemos que los primeros pobladores de Taiwán fueron los pueblos austronesios. Aunque no tienen registros escritos, esto no significa que no podamos explorar y comprender la vida de este ser humano prehistórico. Todavía podemos encontrar en los yacimientos arqueológicos cómo se enfrentaron a los cambios de estaciones, cómo reaccionaron ante la vida y la muerte,

qué objetos y utensilios utilizaron, como ollas, cuencos, cucharones, palanganas, piedras, tejas, fragmentos de cerámica, etc.; y a partir de estas pequeñas cosas, podemos explorar el alcance del desarrollo de su civilización en ese momento. Hoy sabemos que la cultura austronesia apareció en Taiwán hace unos 6000 años. Ellos son los ancestros de los pueblos indígenas taiwaneses. Siendo nosotros generaciones futuras en esta isla, deberíamos apreciar más la cultura de las diversas tribus aborígenes que aún viven aquí porque su existencia proporciona a los historiadores y a los arqueólogos datos concretos de investigación.

El grupo de lenguas austronesias se refiere a las personas que se distribuyen en las islas de Oceanía entre el Océano Índico y el Océano Pacífico (excluyendo Australia). Las lenguas austronesias, también conocidas como familia de lenguas malayo-polinesias, son las lenguas más diversas y distribuidas geográficamente del mundo. Hay alrededor de 380 millones de personas que hablan estas lenguas en todo el mundo. El ámbito geográfico se extiende desde Taiwán en el norte hasta Nueva

Zelanda en el sur, Madagascar en el oeste y la Isla de Pascua en Chile en el este. Taiwán está situada en la frontera más septentrional del grupo lingüístico austronesio.

La cultura austronesia se caracteriza por rasgos marítimos. Estos residentes respetan los tabúes tradicionales, están familiarizados con la astrología, la dirección del viento y conocen las corrientes oceánicas y los cambios sutiles en el agua del mar. Son buenos en la tecnología de construcción de barcos. La nave tradicional se construía a partir de un árbol vaciado. Aprovechaba un poco más de la mitad del tronco. La más representativa de los cuales es el bote flotante fuera de borda. Esta embarcación lleva un marco de viga instalado en el exterior del bote para evitar que se vuelque. Generalmente tiene la forma de una pequeña canoa, conectada a la cabina principal de pasajeros. En el medio se instala una plataforma de objetos, diseñada para transportar elementos como fuego, animales (perros, gallinas), tubérculos, etc. La vela se tejía a partir de hojas de pandanus o similares, en triángulos inclinados o diseños en forma de aguijón que permiten viajar hacia el este a través del océano contra el viento y contracorrientes.

Polinesia y Micronesia son islas en un mar lejano. Sus islas son pequeñas, remotas y aisladas. Sin embargo, para el pueblo austronesio, su espacio vital es un mar de islas, que consta no sólo de la superficie terrestre, sino también del vasto océano circundante y de los recursos marítimos que contiene. Este tipo de pensamiento oceánico es una visión del mundo completamente nueva para quienes están acostumbrados a vivir en tierra.

1.- EL ORIGEN DE LAS LENGUAS AUSTRONESIAS DESDE EL PUNTO DE VISTA LINGÜÍSTICO

Taiwán está rodeado de mar, pero esto no significa que el mar bloqueara la expansión de la civilización. Al contrario, proporciona un camino más amplio. Las opiniones sobre la clasificación lingüística contemporánea generalmente coinciden en que las lenguas austronesias son las más diversas en Taiwán. Desde un punto de vista lingüístico histórico, Taiwán debería ser el origen de las lenguas austronesias. Esta es una opinión relativamente aceptada en la actualidad. Las lenguas austronesias tienen una historia de al menos 6000 años en Taiwán. La controversia sobre esta genealogía sólo se encuentra en la región malayo-polinesia, fuera de Taiwán. La cultura y las lenguas austronesias se desarrollaron y se hablaban en Taiwán antes que en la región de los pueblos malayo-polinesios, y está muy expandida por las islas de Asia Sudoriental y el Pacífico. Podríamos decir que cuando la cultura y los pueblos austronesios aparecieron y se formaron en Taiwán, la isla se convirtió en una posición histórica y cultural muy importante.

Según la propuesta del profesor Liu Yichang,¹ podemos hablar de la cuestión de los pueblos austronesios desde tres aspectos: en primer lugar, el proceso de viaje y la distribución de los pueblos austronesios; en segundo, el viaje y evolución de los aborígenes en Taiwán; en tercer lugar, el proceso de formación y la relación de los aborígenes contemporáneos. Si abrimos el mapa y observamos la distribución de los grupos étnicos austronesios, según ya hemos indicado. Hacia el oeste llegaron hasta Madagascar, que está separada del sudeste asiático por el Océano

[1] Liu Yichang劉益昌、Guo Suqiu郭素秋 2005〈金門復國墩遺存在亞洲大陸東南沿海的地位及其意義〉(El estado y la importancia de las reliquias Fuguodun de Kinmen en la costa sureste del continente asiático), 收錄於陳仲玉、潘建國主編《中國東南沿海島嶼考古學研討會》。連江縣:連江縣政府。頁135-197。

Índico. Al este, llegaron hasta Hawai y la Isla de Pascua. Taiwán se encuentra en el punto más al norte de este mapa de distribución. A juzgar por esta imagen, Taiwán está en la cima. Otros grupos étnicos austronesios aparecen en la vasta área de abajo. Habría que apuntar que aunque Taiwán solo es un área pequeña ha sido reconocida como el punto de partida de la expansión, como el origen de las lenguas austronesias, si bien es un tema de debate.

A juzgar por la historia pasada, Taiwán tiene dos sistemas culturales principales. Uno es el grupo étnico austronesio, que ahora es relativamente pequeño en Taiwán. El otro es el pueblo Han, que llegó a Taiwán más tarde. Hasta hoy la cultura de la nación Han ha generado un gran impacto en todo el grupo étnico y cultural austronesio. Para comprender la primigenia cultura austronesia de Taiwán con sus características —Taiwán tiene un estatus y un significado especiales—, foco originario de las lenguas austronesias y de sus diversos pueblos y culturas, deberíamos saber de dónde vinieron sus antepasados. A falta de registros escritos, sólo podemos comprobarlo a partir de las leyendas orales de algunos pueblos, por ejemplo, de la tribu Ami, como los Sanasay.² Al escuchar a los ancianos aborígenes del pueblo Ami, dicen que sus antepasados vinieron de Sanasay. Sanasay puede ser la actual Isla Verde o la Isla Orquídea. Algunos estudiosos creen que el pueblo austronesio de Taiwán procedía de la zona costera del sur de China,

[2] La Isla Verde (綠島), también conocida por otros nombres, es una pequeña isla volcánica en el Océano Pacífico a unos 33 km de la costa este de la isla principal de Taiwán. Tiene 15.092 km² en marea alta y 17.329 km². Antes se conocía habitualmente como Isla de las Hogueras, un calco de su nombre chino original Huǒshāo Dǎo (火燒島). La isla se administra como municipio de Lyudao, un municipio rural del condado de Taitung y uno de los dos municipios insulares del condado (el otro es el municipio de Lanyu). La isla alguna vez sirvió como colonia penal para prisioneros políticos durante el período de ley marcial de Taiwán, aunque hoy en día se la conoce principalmente como un punto turístico. Cfr. https://en.wikipedia.org/wiki/Green_Island,_Taiwan; <https://www.ldrc.gov.tw/WebMaster/?section=45>

y otros estudiosos creen que procedían de Filipinas y de las islas Mindanao en el sur. Sin embargo, como aspecto más valioso, los lingüistas señalan claramente que la lengua austronesia que apareció en Taiwán, es decir, la lengua de los aborígenes de la isla Formosa, es la lengua austronesia más antigua conservando su mayor densidad y diversidad.

Investigaciones realizadas por estos lingüistas, el idioma austronesio hablado por los aborígenes de Taiwán comprende actualmente más de veinte idiomas que contienen muchos elementos lingüísticos antiguos y su primitivo sistema de pronunciación. Estas lenguas llevan evolucionando mucho tiempo y muestran la residencia ancestral y se convierten en el centro de difusión de esta nación. Dado que la lengua austronesia de Taiwán tiene las características arcaicas mejor conservadas, Taiwán desempeña un papel importante en la reconstrucción de la lengua protoaustronesia y en la historia de la migración austronesia. Peter Bellwood³, profesor de la Universidad Nacional de Australia, ha explicado en varios artículos que la difusión de las lenguas austronesias se puede dividir en siete etapas y se desarrolló desde Taiwán hacia el sur, este y oeste. Este proceso comenzó desde los años 4000 a. C. y han pasado 6000 años hasta hoy en día. Esta es la llamada teoría de «Partir de Taiwán», según la cual Taiwán es considerada como punto de partida para migrar a otras islas del Pacífico.

[3] El profesor Peter Bellwood, decano de la Facultad de Arqueología y Antropología de la Universidad Nacional de Australia, ha dicho que los restos arqueológicos muestran que los pueblos de habla austronesia, actualmente unos 380 millones de personas, tienen como antepasados a taiwaneses emigrados hacia las zonas del Pacífico

2.- UNA MIRADA A LA MIGRACIÓN Y EL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS AUSTRONESIOS DESDE LA PERSPECTIVA DE LA ARQUEOLOGÍA Y DE LA BOTÁNICA

Ante argumentos en la lingüística que creen que las lenguas austronesias son originarias del sur de China, Indonesia, Nueva Guinea, etc., en los últimos años, este aspecto se ha aclarado a favor de Taiwán. Un grupo de investigación multinacional encabezado por el botánico de la Universidad Nacional de Taiwán, Zhong Guofang, analizó y comparó las moreras de papel o moras turcas⁴, que se pueden ver en todas partes de Taiwán con 604 muestras recolectadas en Oceanía, y encontró el genotipo CP-17 con número de serie único de Taiwán, señalando claramente que estas moras turcas se originaron en Taiwán. Su investigación apoya indirectamente la hipótesis de que Taiwán es el origen de la familia de lenguas austronesias.

En primer lugar, los austronesios migraban constantemente, llevándose a lo largo del camino las criaturas y las plantas necesarias para sobrevivir. Los plantaban y las criaban dondequiera que iban. Estas especies que estaban estrechamente relacionadas con la supervivencia de las lenguas austronesias se denominan «especies comensales». La morera de papel es una de ellas. Debido a su fuerte corteza, se puede hacer tela de corteza después de golpearse repetidamente. La acción de golpear la corteza del tronco todavía juega un papel simbólico importante en muchas celebraciones de austronesios y es la cultura material más representativa de ellos.

En segundo lugar, la gran mayoría de las moreras de papel del Pacífico son plantas femeninas, porque la morera de papel dioica hembra de Taiwán es una población natural de reproducción sexual mediante floración y polinización, propagándose por semillas. Sin embargo, las

[4] Se llama así porque la corteza se usa para fabricar papel.

moreras de papel en el Pacífico Sur se plantan artificialmente mediante brotación de raíces, es decir, reproducción asexual. Esto muestra que los antepasados austronesios sólo traían consigo plantas femeninas cuando viajaban con moreras de papel, por lo que no podían reproducirse sexualmente. El haplotipo del gen CP-17 de las moreras de papel oceánicas solo coincide con el de especies similares en el sur de Taiwán, descartando la posibilidad de que los antepasados de estas moreras de papel vinieran de otras regiones, como China Continental, península de Indochina y otros lugares. Por lo tanto, la historia evolutiva de la morera de papel en el Océano Pacífico, una planta que no puede cruzar el océano por criaturas distintas a los humanos, estaba integrada con la historia de migración del pueblo austronesio. Este es también un caso de corroboración cruzado entre la taxonomía vegetal y la antropología.

Para explicar más la expansión de los pueblos polinesios, en 2013 el Dr. Hong Xiaochun y su colega Mike Carson dibujaron un mapa, en que el área central se extiende desde Taiwán. Los dos eruditos tenían puntos de vista diferentes sobre el punto de partida de migración hacia el exterior. Elizabeth Scholar, una experta del grupo, pintó en el mapa el punto de partida directamente desde Taiwán. Cree que es una línea en movimiento que va desde Taiwán a Filipinas, hasta Borneo, una de las cuales va hacia el oeste, otra hacia el este, hasta el Océano Pacífico y finalmente llega a la Isla de Pascua al este. Tampoco estaba segura de si continuaría desde Isla de Pascua hasta Chile. Luego, desde este punto de bifurcación, se dirige al norte, a Hawái, y luego a Nueva Zelanda, donde vive el pueblo maorí. Los maoríes llegaron a Nueva Zelanda entre los años 800 y 1300. Desde el punto de vista genético, algunos investigadores de botánica señalan que la difusión de la morera de papel muestra que los materiales de tela de corteza fabricados por los aborígenes taiwaneses se encontraron en Nueva Zelanda, donde viven los maoríes. Esto confirma el con-

cepto de la propagación de la morera de papel desde Taiwán. Además, existe una zona arqueológica en el Pacífico sur llamada Círculo Cultural Lapita⁵, donde se descubrió cerámica típica producida en esta área y los arqueólogos han enfatizado repetidamente que esta cerámica está estrechamente relacionada con Taiwán en una época de hace unos 3.000 años.

Los arqueólogos señalan que hace unos 10.000 años, existían tres culturas prehistóricas diferentes en la zona costera del sudeste asiático: la cultura Kuàhúqiáo , la cultura Fùguódūn y la cultura Hòa Bình⁶. Taiwán está estrechamente relacionada con la cultura Fùguódūn desde hace unos 6.000 años, cada lugar evolucionó hasta convertirse en un grupo cultural con sus propias características, y en Taiwán se llama cultura Dapenkeng⁷, siendo la cultura más antigua de la cultura alfarera y agrícola de la isla. Esta es una prueba muy importante para rastrear el origen de la cultura prehistórica de los austronesios. ¿Es posible que los humanos emigraran desde la costa sureste de Asia continental y se extendieran hacia las costas occidental y norte de Taiwán, convirtiéndose en un nuevo grupo de personas y trayendo consigo nueva cultura y producción agrícola?

[5] Lapita es el nombre de una cultura neolítica que se extendió desde puntos de la costa norte de Nueva Guinea y el archipiélago Bismarck hasta Nueva Caledonia, y las islas Samoa y Tonga, en el oeste del océano Pacífico. Es considerada la precursora de diversas culturas contemporáneas de parte de la Oceanía Cercana y posteriormente de Polinesia. *Cfr.* <https://es.wikipedia.org/wiki/Lapita> También consulte 'Cultura de la cerámica lapita prehistórica del Pacífico' (太平洋史前喇匹塔 Lapita 陶器文化). Archivos digitales de la Academia Sinica (中央研究院樹位點藏) ° *Cfr.* https://sinica.digitalarchives.tw/subject_1994.html

[6] *Cfr.* <https://en.wikipedia.org/wiki/Hoabinhian>

[7] La cultura de Dapenkeng fue una cultura neolítica temprana que apareció en el norte de Taiwán entre 4000 y 3000 a. C. y se extendió rápidamente por la costa de la isla, así como por las islas Penghu al oeste. La mayoría de los estudiosos creen que esta cultura fue traída a través del estrecho de Taiwán por los antepasados de los aborígenes taiwaneses de hoy, que hablaban los primeros idiomas austronesios. *Cfr.* https://es.wikipedia.org/wiki/Cultura_de_Dapenkeng

Hace unos 5.000 años, comenzó a aparecer en Taiwán un sistema cultural muy complejo. Por ejemplo, había muchos patrones en la cerámica, y el arroz y el mijo comenzaron a entrar en Taiwán. ¿Cómo llegaron el arroz y el mijo a Taiwán? Sólo se puede suponer que Taiwán ya estaba muy estrechamente relacionado con China. Los descubrimientos arqueológicos que datan de hace unos 5.000 años muestran que Taiwán tenía el cultivo de cereales. El uso de cerámica y el hallazgo de cuerdas y barcos representan el surgimiento completo de una cultura austronesia en Taiwán.

En ese momento, la cultura de Taiwán era diferente a la de Zhejiang, Fujian y Guangdong en la costa sureste del continente, e incluso a la del norte de Vietnam. En otras palabras, comenzaron a tener sus propios sistemas de desarrollo cultural. Los diferentes recursos naturales y la aplicación de diferentes tecnologías les dieron diferentes aspectos como consecuencia. En realidad el océano no es una barrera, sino un camino, un puente de conexión.

Fue a partir de este período, hace 4.500 a 4.200 años, cuando Taiwán empezó a tener su propio sistema cultural. Al entrar en la mitad de la era del Neolítico, la cultura prehistórica de Taiwán se desarrolló y maduró completamente, convirtiéndose en el sistema cultural de los antepasados austronesios. No sólo subieron a las montañas, sino que también comenzaron a trasladarse al extranjero. Desde Taitung siguieron las corrientes costeras y marinas, y los monzones hasta la parte norte de la isla de Luzón en Filipinas. El desarrollo de la cultura nacional austronesia ya estaba muy maduro hace alrededor de unos 4.200 años. A lo largo de la costa de Taiwán, el pueblo austronesio cultivaba en las llanuras y usa cuerdas para fabricar barcos. También dominaron las montañas, alcanzando una altitud de casi 2.000 metros sobre el nivel del mar. Algunos también emigraron a lo largo de la costa a otros lugares fuera de Taiwán. Sus huellas estaban por todas partes, como Penghu,

en la Isla Verde, en la isla Orquídea, así como en el norte de la isla de Luzón. Fue una migración marítima prehistórica, conocida como la expansión austronesia.

3.- EL JADE

Una característica importante que este grupo de personas llevó consigo cuando migraron fue el jade fabricado en Taiwán. Difundieron el exquisito proceso de fabricación del jade taiwanés. Se han descubierto una gran cantidad de sitios de fabricación de jade en Taiwán. Lo interesante es que se encontró exactamente el mismo jade en Filipinas y el análisis de la composición mostró que provenía de Taiwán. En otras palabras, los austronesios que emigraron de Taiwán se llevaron artefactos de jade que son objetos funerarios dejados por sus antepasados. Lo llevaron a Filipinas y a todo el sudeste asiático. Por lo tanto, siguiendo el proceso de desarrollo cultural, la cultura Taitung Beinan y la cultura Hualien Huagangshan representaron a un gran número de personas en Taiwán que utilizaban el jade y, al mismo tiempo, surgió una compleja cultura del jade, la cual no sólo es visible en Taiwán, sino que también se ve en toda la región del Sudeste Asiático. En los anillos de jade desenterrados en el sitio de Shangmeilun en el condado de Hualien podemos ver pequeños animales en los anillos de jade. Esos anillos de jade fueron descubiertos hace entre 3.500 y 2.300 años. También, se descubrieron en Filipinas y Vietnam anillos de jade con incrustaciones de pequeños animales hace 2.500 años. Esto puede probar que los anillos aparecieron primero en Taiwán y luego fueron llevados a Vietnam y Filipinas. Estos hermosos jades, hasta hoy, se fabrican en el área desde Hualien hasta Taitung.

La siguiente etapa es la llamada cuarta etapa del jade, que es el final del Neolítico y la etapa inicial de la era en la que el oro y la piedra se

usaban juntos. Las comunidades productoras de jade en Taiwán son cada vez más grandes, con un complejo sistema de producción, intercambio y consumo. A partir de las reliquias arqueológicas desenterradas, el jade apareció también en el sudeste asiático. Los arqueólogos han estudiado que los primeros jades fueron llevados de Taiwán al sudeste asiático y que todos eran objetos enterrados con los antepasados. Más tarde, se descubrieron cuentas de vidrio, cuentas de ágata, oro, bronce y tecnología de alta temperatura. Esto solo se encuentra en el sudeste asiático. En otras palabras, los austronesios que abandonaron Taiwán los trajeron de regreso a Taiwán a través de transacciones de intercambio. También trajeron a Taiwán las técnicas de alta temperatura para fundir hierro, vidrio y oro.

En 2007, académicos de Taiwán y el sudeste asiático realizaron un estudio publicado en las Actas de la Academia Nacional de Ciencias, que incluía un mapa que mostraba la distribución de artículos de jade de Taiwán en el sudeste asiático. En excavaciones en el sitio Huagangshan de Hualien, de hace entre 2.400 y 1.600 años, se descubrieron gran cantidad de cerámica, cuentas de vidrio y metales extranjeros que gradualmente ingresaron en la sociedad aborigen de Taiwán. Podemos aprender del hecho de que las tribus indígenas Paiwan, Drekey, Ami, Atayal y Bunun de Taiwán utilizaban estas cuentas de vidrio y cuentas de ágata como decoración. De esto se puede inferir que en los últimos dos mil años, estas decoraciones dejadas por los antepasados de los aborígenes de Taiwán eran como reliquias familiares. En ese momento, se podría decir que eran bienes importados y extranjeros que nos han llegado hasta hoy. También, en la isla Tilalu⁸ del Lago de Sol y Luna, que es el suelo santo de la tribu Thao, los arqueólogos desenterraron jade, vidrio e hierro de un foso.

[8] En medio del lago está la Isla Lalu, que es el suelo santo del tribu Thao. Cuando los japoneses gobernaba Taiwán, la llamaban la "Isla de Jade". Cfr. https://es.wikipedia.org/wiki/Lago_de_Sol_y_Luna

Pero, hace unos mil años, en el siglo X d. C., estas líneas de tráfico entre los pueblos austronesios quedaron interrumpidas. En cambio, los chinos Han de Zhejiang y Fujian a lo largo de la costa de China llegaron a la costa occidental de Taiwán. Trajeron porcelana de la dinastía Song y Yuan de diferentes estilos, y la cultura Han comenzó a influir en la sociedad de la tribu Pingpu en Taiwán e incluso en los aborígenes de las zonas montañosas, cambiando el sistema cultural general de los aborígenes. A esta etapa la llamamos protohistoria.

De hecho, independientemente de la cuestión de si Taiwán es la patria del grupo lingüístico austronesio, los intercambios entre los aborígenes de Taiwán y Oceanía durante los últimos 6.000 años han estado inextricablemente vinculados y se han llevado a cabo de varias maneras. En términos de cultura tangible, las herramientas de piedra, desenterradas en el Parque Cultural Beinan, también aparecieron en Nueva Zelanda. No sólo son similares en forma, sino también en pronunciación del nombre. Ya en el período Dapenkeng⁹, el jade taiwanés¹⁰ era famoso. Habían desarrollado sofisticadas técnicas de

[9] La cultura de Dapenkeng (en chino tradicional, 大坌坑文化; pinyin, Dàbènkēng wénhuà) fue una cultura neolítica temprana que apareció en el norte de Taiwán entre 4000 y 3000 a. C. y se extendió rápidamente por la costa de la isla, así como por las islas Penghu al oeste. La mayoría de los estudiosos creen que esta cultura fue traída a través del estrecho de Taiwán por los antepasados de los aborígenes taiwaneses de hoy, que hablaban los primeros idiomas austronesios. No se ha identificado ninguna cultura ancestral en el continente, pero una serie de características compartidas sugieren contactos en curso. *Cfr.* https://es.wikipedia.org/wiki/Cultura_de_Dapenkeng

[10] El jade de Taiwán es un tipo de nefrita compuesta principalmente de minerales como la tremolita y la actinolita. Tiene un color verde y se encuentra en la zona de la montaña Laonao del condado de Hualien, Taiwán. Fue identificado por primera vez por Liao Hsueh-Cheng en 1956 y se iniciaron importantes operaciones mineras a partir de 1965. Sin embargo, su producción ha disminuido gradualmente desde 1978 debido a la reducción de la producción. *Cfr.* https://en.wikipedia.org/wiki/Taiwan_Jade

fabricación de jade y transportaban y vendían jade a otras islas del sudeste asiático a través de sus capacidades de libre navegación. Desde la perspectiva de la cultura intangible, para el pueblo austronesio que no tiene lengua escrita, el lenguaje oral, los rituales, la música y la danza eran los portadores de la cultura nacional. La sabiduría de los antepasados, los tabúes de la supervivencia, la herencia de las fiestas y la respuesta a las montañas y al mar existen hasta hoy en el código de la música y la danza.

CONCLUSIÓN

En conclusión, históricamente han habitado muchos grupos étnicos en la isla de Taiwán. Para la civilización Han es más fácil verificar estos datos históricos porque tienen registros escritos. También sabemos que cuando los holandeses y los españoles llegaron a Taiwán durante la era de los descubrimientos, entre ellos se encontraban sacerdotes que seguían a su ejército. Para difundir el evangelio, los sacerdotes usaron el sistema de romanización para guardar el idioma de los indígenas de la isla. Esto nos ayuda hasta cierto punto a tener una idea de cómo es la vida de los pueblos indígenas. Más tarde las excavaciones de las ruinas por parte de los arqueólogos y las investigaciones en otras disciplinas, como la botánica, proporcionaron pruebas más convincentes de que los primeros aborígenes en Formosa son los austronesios.

Mirando hacia el pasado y hacia el futuro, el Océano Pacífico donde se encuentra Taiwán es el océano más grande de la tierra. Esto confiere a Taiwán un papel futuro significativo. Desde los países insulares tropicales dispersos en la vasta superficie del mar, hasta las fuerzas occidentales que prosperan gracias a los abundantes recursos traídos por las corrientes oceánicas, cada día la región del Pacífico destaca su importancia en el siglo XXI contemporáneo debido a su posición

geográfica y al creciente papel en la economía, política, fuerza militar y de comunicaciones y transporte.

BIBLIOGRAFÍA

- Bellwood, Peter, *The Austronesian dispersal and the origin of languages* Scientific American, 265 (1), 88-93, 2011.
- Chen Liu Huanling, 劉煥玲, 臺灣族群:原住民、舊移民、新移民、新住民 (*Grupos étnicos taiwaneses: aborígenes, antiguos inmigrantes, nuevos inmigrantes y nuevos residentes*), 南臺科技大學、通識教育中心課程參閱讀本.
- He Da'an, (何大安)、Yang Xiufang(楊秀芳),。叢書導論:南島語與臺灣南島語。收錄於《臺灣南島語言叢書》(*Lenguas de las islas del Pacífico Sur*) 遠流出版, 2000.
- Hong Tu, 陳鴻圖, 歷史(台灣史) (*Historia de Taiwán*), 東大圖書館, 2013.
- Liu Yichang, 劉益昌、Guo Suqiu郭素秋〈金門復國墩遺存在亞洲大陸東南沿海的地位及其意義〉(*El estado y la importancia de las reliquias Fuguodun de Kinmen en la costa sureste del continente asiático*), 收錄於陳仲玉、潘建國主編《中國東南沿海島嶼考古學研討會》。連江縣:連江縣政府。2005頁135-197.
- Weng Jiayin, (翁音佳)、Huang Yan (黃驗), 解碼臺灣史1550-1720, (*Descifrando la historia de Taiwán 1550-1720*), 遠流台灣館, 1996.
- Zhang Yongli, (張永利),。台灣南島語言語法: 語言類型與理論的啟示。(Lenguas de Taiwán)人文與社會科學簡訊 2010, 12 卷 1 期, 頁 112-127.

SITOGRAFÍA

- https://en.wikipedia.org/wiki/Green_Island,_Taiwan
<https://en.wikipedia.org/wiki/Hoabinhian>
https://es.wikipedia.org/wiki/Cultura_de_Dapenkeng
<https://es.wikipedia.org/wiki/Lapita>
<https://sinica.digitalarchives.tw/>

<http://www1.geo.ntnu.edu.tw>

<https://www.ldrc.gov.tw/>

TAUROMAQUIA



Ilustración 4.- ES TIERRA. Serie PEQUEÑA MÚSICA, mixta/tela, 27x 19 cm. 2017. Autora: Pilar Novo.

BUSHIDO Y TAUROMAQUIA. EL CASO CORBACHO

Rebeca Fuentes Arcos, Óscar Escribano Muñoz,
Carlos Rodríguez-Villa Rey
Escritores

RESUMEN

Nos manejamos en tres planos o premisas: una introducción general al *bushido* —entendido como la instrucción ética del guerrero japonés—, desarrollando el concepto de sus principios morales y sus virtudes. Se sigue con una analogía de dichos valores aplicados al arte de la tauromaquia. A continuación, se sondea la figura de Antonio Corbacho como el ejemplo más reconocible del mundo del toro que es capaz de concretar el arte del combate japonés en el universo taurino. Tras estos tres planos, como cierre del artículo, se deja suspendida en el aire una reflexión acerca de la verosimilitud —o no— de equiparar la figura, la ética y la técnica de un torero con la de un samurái. El reto para estas páginas está delimitado y es nítido: evitar por todos los medios caer en la vulgaridad de aseverar que los valores de estas dos filosofías seculares, además de seguir vigentes, son homologables.

Convengamos en que entre samuráis¹ y toreros hay algo más que meras coincidencias, y aunque el hábito no hace al monje y la correlación no implica causalidad, lo que no podemos eludir es la existencia de una reconocible semejanza entre ambos mundos. La cosa viene de lejos, tanto la atávica jerarquía instalada entre los guerreros de la nobleza japonesa como la incipiente caballería que casi al mismo tiempo despertaba en Occidente.

[1] Aunque etimológicamente no es del todo exacto, en aras de facilitar la lectura, más de una vez usaremos como sinónimo los términos *bushi*, *guerrero* y *samurái*.

Fue el subdirector de esta publicación, y nadie más, quien nos insinuó sutilmente que afrontásemos este desafío narrativo, un desafío que bien podría asemejarse al cauce de un río, casi sepultado pero fecundo, que fluye caudaloso entre dos orillas milenarias; una bien podría ser el arte ibérico de los toros y la otra la del código moral japonés del guerrero. Tauromaquia y *bushido*, una misma espada con dos filos contrapuestos. Y a su vez, una recóndita fuerza, escondida e inocente también, nos alentó para afrontar este compromiso —en el sentido más fiel del término— que para nosotros no es más que una ilusión llevada a cabo: un sueño consumado. Asumimos como una de las costumbres más enraizadas entre los humanos la de trazar analogías, hallar parentescos, acumular similitudes; hemos porfiado siempre buscando una explicación, un hilo conductor que arrojase luz sobre tradiciones ancestrales, coligando las identidades en los ritos, en los símbolos. Este afán de conocimiento siempre ha ejercido sobre los hombres una poderosísima atracción, la de explorar para descubrir y, partiendo de cada uno de esos hallazgos, intentar entender. El conocimiento aún posee propiedades paliativas: comprender al prójimo nos hace sentirnos mejor. Quisimos saber, no nos bastaba con encajar las piezas, se trataba de dar un sentido a las ideas. El paralelismo estaba ya trazado, queríamos más: encontrar un verdadero eslabón que emparentara ambos linajes, el de los toreros y el de los samuráis; un catalizador que tendiese puentes de correspondencia. A medida que buscábamos más conclusiones, de un modo natural e inesperado, nos encontrábamos con más interrogantes. No teníamos nada claro ni el cómo ni el por dónde empezar, pero acumulábamos algo más poderoso que las respuestas, y eran las preguntas. Después de la lectura, paciente y conjunta, de varias obras relativas al arte japonés del combate asomó una duda razonable, la cual emergió en nuestro brujuleo de hemerotecas, en esta búsqueda de concomitancias, y tras hallar varios patrones que

se repetían la pregunta surgió sola: ¿existe alguna corriente, algún predicamento, por espurio que sea, capaz de encarnar estas dos maneras de entender la vida? ¿Quién entrelazará primero, y aplicará después, lo mejor de ambos mundos? Es más: ¿existía una legítima conexión entre ambas artes? ¿Habría algún ejemplo práctico de la disciplina samurái materializado en el mundo del toro?

A riesgo de caer ingenuamente en el tópico rancio y folclórico nos atrevemos, desde el más solemne de los respetos, a iniciar esta incursión explorando lo que, para nosotros, es lo más desconocido: Japón.

1.- BUSHIDO

A las cosas por su nombre. Del *bushido* sabemos que es una palabra polisémica la cual otorga sentido a dos acepciones: define la manera de vivir —de morir, quizá también— de los guerreros japoneses, y a su vez da título al tratado superventas escrito por Inazo Nitobe, *Bushido: el alma del Japón*. Quizá el haber sido, pocos años más tarde de la publicación de *Bushido*, representante de Japón en la Liga de las Naciones Unidas —antecesora de la ONU—, cofundador del germen de la UNESCO y, desde antes, promotor del esperanto, a saber, impeliese a Nitobe a concebir esta obra, publicada a primera hora del siglo xx —final de la era Meiji—, cuando Japón apostó por modernizarse a la manera de Occidente, lo que le catapultó para convertirse en gran potencia mundial. Pero el *bushido* viene de lejos, hay más y mejores obras del arte del combate anteriores a la de Nitobe, escritos al dictado de legendarios guerreros japoneses —en suma, sabían de lo que hablaban—, manuales de auténtica supervivencia en los períodos más beligerantes de la historia del Japón. Hemos llegado a dos de estas obras, mandatorias para quien quiera ahondar en la leyenda del *bushi*: *El libro de los cinco anillos*, de Miyamoto Musashi —célebre maestro del arte de la *katana*, durante el siglo xvii— y *Hagakure* de Yamamoto Tsunetomo —vasallo de Nabeshima

Mitsushige, tercer *daimyo* del clan Nabeshima entre el siglo xvii y el siglo xviii—. El profesor Hitoshi Oshima², quien prologó una obra titulada *La vía del samurái*³, que incluía ambos libros, aporta argumentos suficientes como para desentrañar la diferencia entre los manuscritos de auténticos héroes del *bushido*, guerreros retirados que diseccionan el modo y la forma en que viven los *bushi*, y el trasunto moderno que perpetró Nitobe con su occidentalizada obra. Sebastián Ritter, último pupilo de Antonio Corbacho⁴, nos puso sobre la pista; al igual que cuando el apoderado madrileño le inoculó al colombiano la curiosidad por el *bushido*, fue Ritter quien a su vez nos introdujo a nosotros en estas dos obras orientales. Dos obras que a la postre han sido fuente de estudio e inspiración para este texto, mucho más que lo escrito por Nitobe. En palabras del profesor Oshima el *bushido* presentado por Nitobe es «sublime y romántico (...) en su afán por dar a conocer al mundo la cultura guerrera japonesa, cedió demasiado a las necesidades de comprensión del lector occidental y terminó por presentarnos un *bushido* tan embellecido e idealizado que se aleja de lo que realmente representa»⁵. Quizá el no haberla podido poner en práctica haga de esta interpretación del *bushido* por parte del diplomático Nitobe una obra que caló en el interés y sentir de los europeos, pero, por el contrario, fue incapaz de transmitir la genuina esencia del camino del guerrero, objetivo que sí logran las otras dos obras mencionadas, y que no es otro que el de dar testimonio de un espíritu enfrentado al destino irreversible de la vida o de la muerte.

[2] Hitoshi Oshima (Kamakura, 1948) es un reconocido experto en filosofía y literatura japonesa. Oshima es autor de diversos ensayos sobre la historia y cultura tradicional japonesas. Actualmente es catedrático de literatura comparada en Fukuoka.

[3] Hitoshi Oshima (ed.), *La vía del samurái, Libro de los cinco anillos* de Miyamoto Musashi y *Hagakure* de Yamamoto Tsunetomo. Madrid: La Esfera de los Libros. 2007.

[4] *Vid infra*.

[5] *Ibidem*, p. 11.

De *El libro de los cinco anillos*, para la tarea que nos ocupa, se puede salvar un capítulo, «El Manuscrito del Agua», donde se explica el *kamae*, la postura física y mental del guerrero a la hora de enfrentar al enemigo. Dificil traducción para un estado anímico y gestual que todos sabríamos visualizar; hay pormenores y detalles que podrían equipararse a lo que nosotros llamamos «estar en torero». Porque mientras el *Libro de los cinco anillos* nos ofrece la visión del hombre independiente de cualquier colectivo, esmerándose en hacernos apreciar la «postura interna» y la técnica de combate de un samurái en solitario —sin pertenecer necesariamente a ningún clan— el *Hagakure* nos muestra ese mismo guerrero como parte indivisible del grupo y consigue, además, que seamos capaces de captar la devoción absoluta que un samurái miembro de un clan siente por su señor⁶.

Pero la gloria la logró Inazo Nitobe. Con cierta aura elitista engendró una obra audaz con la que intentó occidentalizar el código del guerrero, siempre desde un cómodo despacho, con la mirada puesta en la inmersión y aprendizaje de sus amigos no japoneses en la vida de los samuráis, todo ello desde un plano asépticamente teórico, que es lo poco que conoció Nitobe del *bushi*, y todo ello aliñado de aforismos de Montesquieu, citas de Shakespeare y reflexiones de un buen puñado de otros tantos autores victorianos. Este mal endémico ya fue apuntado, en el ámbito de los toros, por el crítico taurino Federico M. Alcázar en su *Tauromaquia moderna*, donde advierte ya del problema de escribir de toros considerando a los toreros un material literario.

El toreo, su técnica y alcance significativo, ha sido modulado a lo largo del tiempo a través de tauromaquias impresas que identificaban

[6] *El libro de los cinco anillos* es una obra representativa del segundo período del *bushido*, momento histórico en el que se requería vencer al enemigo a cualquier precio con la finalidad única de sobrevivir. *Hagakure*, en cambio, es representativa del tercer período y antepone como ideal del *bushido* el hecho de poder morir salvaguardando el honor del señor.

a un torero con una época. *Hagakure* y *El libro de los cinco anillos* son atemporales, el sentimiento *bushi* es más compacto en el tiempo y en las formas que el arte de torear. No se combate en función del enemigo, Tsunetomo así lo dejó escrito: «El *bushido* es morir. Es lo que he descubierto. En una encrucijada entre la vida y la muerte, es optar por la muerte. El *bushido* no tiene más significado que este. Tan sólo se ha de avanzar con un espíritu de determinación»⁷. Incide el profesor Oshima en lo concluyente de esta sentencia: dicha afirmación, para él de las más célebres de esta obra, probablemente significa que el *bushido* consiste en tomar la determinación de morir en cada momento, en aprender a entregarse enteramente, sin temer a la muerte, porque la vida no es más que un medio para servir al señor, siendo esta la genuina finalidad de todo guerrero.

Hay que disuadir al lector de la analogía «samurái» y «bushi». Etimológicamente, «samurái» proviene de la antigua palabra *saburai*, que se refiere a la «persona que sirve a los nobles» o, dicho de otra manera, a la «persona que protege a las personas de la alta sociedad». Sería una definición próxima a lo que hoy denominaríamos «guardaespaldas». La palabra *bushi*, en su origen, definía a todo guerrero que luchaba con sus armas, de lo que se deduce que sólo una parte de estos, aquellos elegidos para proteger a la nobleza, terminó recibiendo el nombre de «samurái».

Nitobe desgrana lo que para él son las tres fuentes del *bushido*: el budismo, el sintoísmo y el confucionismo. El budismo, que «aportó este un sentido de tranquila confianza en la suerte, una sumisión pacífica ante lo inevitable, esa compostura estoica frente al peligro o la calamidad, ese desdén hacia la vida y esa familiaridad con la muerte»⁸. Sale

[7] Hitoshi Oshima (ed.), *op. cit.*, p. 181.

[8] Inazo Nitobe, *Bushido. El alma del Japón*. Gijón: Esenciales Satori. 2021, p. 35.

también a relucir el zen, equivalente japonés del *dhyana*⁹, que «representa el esfuerzo humano para elevarse mediante la meditación a zonas de pensamiento que exceden los límites de la expresión verbal». Su método es la meditación, penetrar en el principio que yace bajo todos los fenómenos¹⁰.

A su vez, lo que el budismo no pudo dar el sintoísmo lo ofrecía en abundancia. La lealtad al soberano, la veneración a la memoria de los antepasados, el amor filial, que ningún otro credo predica, fueron inculcados por las doctrinas sintoístas, aportando pasividad al carácter normalmente arrogante de los samuráis. La teología sintoísta no admite el dogma del pecado original. Por el contrario, cree en la bondad innata y en la pureza cuasi sagrada del alma humana, adorándola como médium de los oráculos divinos.

En cuanto a las doctrinas estrictamente éticas, las enseñanzas de Confucio¹¹ fueron el manantial más copioso para el bushido. Su enunciado de las cinco relaciones morales entre amo y servidor —gobernante y gobernado—, padre e hijo, marido y mujer, hermano mayor y hermano menor, y entre amigos, no fue más que una confirmación de lo que el instinto de la raza había sido reconocido antes de que los escritos de Confucio fueran importados de China. El carácter tranquilo, benigno y sabio en la manifestación verbal de sus preceptos político-morales, se adaptaba exactamente a los samuráis, que formaban la clase directora. Su tono aristocrático y conservador se ajustaba a las exigencias de estos hombres de Estado guerreros. A Confucio, el maestro, le siguió Men-

[9] Palabra del sánscrito que se corresponde a un concepto que aparece en los *Upanishads* (textos filosófico-religiosos del hinduismo) y que es común al hinduismo, budismo y jainismo. Es sinónimo de «contemplación» o «meditación».

[10] Inazo Nitobe, *op cit.*, p. 36.

[11] Confucio o Kongzi (551-479 a. de C.), filósofo y pensador chino que defendía el ejercicio de la virtud mediante el buen ejemplo, el culto a los antepasados, la enseñanza, y el cultivo del equilibrio social.

cio¹², su discípulo. Sus enérgicas teorías se avenían extraordinariamente a los espíritus sentimentales y hasta fueron peligrosas y subversivas para el orden social existente; de aquí que sus obras estuviesen durante largo tiempo sujetas a desconfianza.

El mérito de Inazo Nitobe reside en su arrojo a la hora de esbozar los atributos dominantes de carácter e inteligencia entre estos hombres guerreros —y, por lo tanto, del *bushido*—, para luego otorgarles una definición y un contenido. Y, es más: es tal su precisión descriptiva que consigue elevar dichos rasgos a categoría de virtudes.

Veamos lo que nos dice Nitobe: existe un canon supremo, común al resto de atributos, fuerza catalizadora, que todo lo puede y todo lo condiciona: la *rectitud*. En este contexto la rectitud sería sinónimo de «justicia», el tener que defender ciertas líneas de conducta, todo ello sustentado por la razón, sin titubeos, y todo culmina en un lema, casi un epitafio en vida: morir, cuando es justo morir, matar cuando se debe matar. En *Bushido: el alma del Japón* el autor asevera que «no hay nada que repugne más a un guerrero que los actos disimulados o las empresas tortuosas»¹³.

La *justicia* se nutre de valor, de coraje. Esta sería una segunda habilidad, basada en la audacia y el sufrimiento. A la sombra siempre de la justicia, el valor no alcanzaba el grado de virtud si no se ponía al servicio de aquella. El autocontrol ante la amenaza que acecha, el equilibrio interior, porque quien realmente es valiente siempre está sereno. Por el contrario, hacer alarde de temeridad imprudente y correr riesgos innecesarios no es el verdadero coraje. Confucio lo explica como solía, definiendo su opuesto. Así lo leemos en sus *Analectas*: «Conocer lo que es justo, y no ejecutarlo,

[12] Mencio (372-289 a. de C.) filósofo, seguidor de Confucio. Un principio fundamental de su obra es que la naturaleza humana es justa y humana.

[13] Inazo Nitobe, *op. cit.*, p. 46.

arguye falta de valor»¹⁴. Si le damos la vuelta: «El valor consiste en hacer lo que es justo».

El reflejo espiritual del valor se materializa en la medida, la tranquila presencia de ánimo. La *tranquilidad* es el valor en reposo. Lo escrito por Nitobe relativo a la tranquilidad tiene relevancia: «Es una manifestación estática del valor, así como los actos audaces son una manifestación dinámica. Un hombre verdaderamente valeroso está siempre sereno; jamás es cogido por sorpresa; nada perturba la ecuanimidad de su espíritu. Los terremotos no le sacuden, ríe ante la tempestad»¹⁵.

Otra virtud que sumar es la *benevolencia*, que es sentimiento análogo al de compasión y amor, el afecto hacia los demás. Tanto Confucio como Mencio alaban la benevolencia como un requisito supremo en aquel que es dominador de hombres. Siempre fue dignificado el samurái que mostró benevolencia con el débil, el oprimido o el vencido. Benevolencia y piedad hacia el dolor, que es el sentimiento y raíz de la benevolencia, para con los débiles y los derrotados, por honor y respeto hacia ambos.

Añade Nitobe a su enumeración la *cortesía*, entendida esta como el cultivo de los sentimientos tiernos; ser cortés es ser condescendiente con el dolor ajeno. La cortesía como fuente de gracia destila dos atributos también nobles: la modestia y la complacencia. La cortesía se transmuta en vileza cuando sólo es motivada por el miedo a ofender el buen gusto, cuando en pureza dicha cortesía debe ser la manifestación insobornable de una reacción empática, gentil hacia los sentimientos de los demás. La cortesía «sufrir largo tiempo y es generosa; no envidia, no se envanece, no se engríe, no comete inconveniencias, no es egoísta, no es fácil a la provocación, desoye el mal»¹⁶.

[14] *Ibidem*, p. 51.

[15] *Ibidem*, p. 55.

[16] *Ibidem*, p. 73.

La quinta virtud sería la *veracidad*. Equiparable a la sinceridad, la cortesía sin veracidad es una farsa y una apariencia, es decir, «la corrección llevada más allá de los límites debidos se convierte en mentira»¹⁷. Lo que se considera igualmente una infamia, son la mentira y el equívoco. La palabra del samurái —*bushi no ichigon*— era prueba irrefutable de la veracidad de una acción. Su palabra llevaba consigo tal jerarquía que las promesas se hacían oralmente y se cumplían sin documento escrito, lo cual habría sido considerado inferior a su dignidad.

Se alaba también el *honor*, con la misma etimología que su sinónimo «honradez». El sentimiento de honor, que implica una conciencia clara de la dignidad y el merecimiento personal. Su reverso, el sentimiento de vergüenza —*ren chishin*—, era a su vez igualmente tenido en cuenta en la educación de los jóvenes. «Se reirán de ti», «esto te pondrá en ridículo», «¿no te da vergüenza?», eran el último recurso para llevar al buen redil a un joven delincuente. Mencio dijo: «Amar el honor es una cualidad del espíritu de todo hombre; pero pocos imaginan que lo verdaderamente honorable está dentro de ellos, y no en ninguna otra parte. El honor que los hombres confieren no es verdadero honor»¹⁸.

Nitobe abrocha su compilación de preceptos *bushi* con el deber de *lealtad*, pacto silencioso con un superior. Homologable a otros estratos, a otras épocas —señores feudales, caballeros— en este ámbito el homenaje y fidelidad a un superior adquiere un carácter significativo más elevado. Esta formulación que deja escrita el propio Nitobe es nítida y esclarecedora: «No ignoro que la fidelidad personal es una adhesión moral que existe en todas las clases y condiciones humanas: hasta una banda de rateros presta obediencia a un jefe; pero sólo en el código del honor caballeresco es donde la lealtad toma una importancia capital»¹⁹.

[17] *Ibidem*, p. 82.

[18] *Ibidem*, p. 99.

[19] *Ibidem*, p. 101.

Mencionemos, por ostentar rango de virtud, un par de comentarios aledaños que incluye Inazo Nitobe en su visión del samurái. Lo primero sería reconocer como cierto que el *bushido* preconiza la *sobriedad*, pero no tanto por razones económicas, cuanto por el ejercicio de la abstinencia. El lujo se consideraba como la mayor amenaza contra la virilidad y se exigía la más severa sencillez a la clase guerrera. Y una segunda consideración virtuosa sería la de la *fortaleza*, por un lado, al inculcar el sufrimiento sin una queja, y la enseñanza de la cortesía, por otro, al exigirnos que no turbemos el placer o la tranquilidad de los demás con manifestaciones de nuestra tristeza o nuestro dolor, de esta manera se combinaron para originar un tipo de alma estoica, y más tarde, para convertir este tipo de virtud en una característica nacional de estoicismo aparente. La serenidad en la conducta y la compostura de espíritu no debían perturbarse por ningún género de pasión²⁰.

2.- TAUROMAQUIA

Existe un certero y prolijo artículo de José Miguel Tur que aquí tomaremos como guía, en el cual habla de los toreros y los samuráis como héroes, a veces titanes, y esboza una acertada equivalencia y, a decir verdad de esta afanosa tarea —la de confrontar los fundamentos del *bushido* a los cánones de la tauromaquia—, el autor logra salir más que airoso del envite²¹. Y las correspondencias lucen tal como siguen.

La rectitud se da cuando, como hemos oído más de vez, un torero ha confesado que sabía que le iba a coger el toro, pero que tenía que quedarse en ese sitio. Para avezados en el léxico taurino, rectitud en tauromaquia sería también la expresión, a la hora de la suerte suprema, «en corto y por derecho».

[20] *Ibidem*, p. 120.

[21] José Miguel Tur, «Bushido, código ético de samuráis y toreros», *Boletín de Loterías y Toros*, n.º. 27, 2022, pp. 64-74.

La rectitud y la justicia, ambas unidas y de la mano suponen una gran responsabilidad no solo para los de luces, también para los aficionados porque la fiesta, por falta de afición vigilante, se nos cae de las manos en nuestra época. Tenemos la obligación de conservar y proteger a ese maravilloso animal, único en su especie, que es el toro de lidia. Sin toros, ¿para qué queremos al torero?, como ya cita Gregorio Corrochano en su obra *¿Qué es torear?*²², en la que largo y tendido habla de los grandes males que aquejan a la fiesta de los toros: «Si daña a la fiesta de los toros la insinceridad, no la daña menos el conformismo. Ante cualquier sospecha de abuso la afición no tiene que permitir escamoteos que puedan manchar de miedo a la fiesta del valor»²³.

Para José Miguel Tur el coraje dista mucho de ser lo que estamos acostumbrados a ver en las plazas «en el toreo es habitual que se abuchee al torero que sin ningún fin o sentido se pega un arrimón por demostrar valor y ganas (...). Caer en la provocación, entrar al trapo, se consideraba cualidad de necio, como una prueba de carácter mezquino»²⁴. El inefable crítico taurino Federico M. Alcázar escribió lo siguiente: «La emoción nace no sólo del peligro que corre un torero, sino del arte que emplea para burlarlo. El susto se produce cuando se carece de este arte para evitar el peligro. La emoción la engendra el arte, y el susto, la torpeza»²⁵.

En repetidas ocasiones confundimos coraje y valor con temeridad, lo que es claramente desaconsejable; así pues, hacer alarde de temeridad imprudente y correr riesgos innecesarios no es el verdadero coraje.

[22] Gregorio Corrochano, *¿Qué es torear? Introducción a las tauromaquias de Joselito y Domingo Ortega*. Madrid: Revista de Occidente. 1966, pp. 76-77.

[23] *Ibidem*.

[24] José Miguel Tur, *op. cit.*, p. 66.

[25] Federico M. Alcázar, *Tauromaquia moderna. Primer tomo (del toreo)*. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra, S.A. 1936, p. 234.

Lo refleja muy bien, aunque quizá exagere, Federico García Lorca, cuando en uno de sus textos, citado por Sureda en *Tauromagia*, dice que: «El torero que asusta al público en la plaza con su temeridad, no torea, sino que está en ese plano ridículo, al alcance de cualquier hombre de jugarse la vida»²⁶.

Desde los primeros teóricos del toreo ha sido esta una cuestión palpitante, así Paquiro en su *Tauromaquia* —seguimos a Sureda— nos dice que: «El verdadero valor es aquel que nos mantiene delante del toro con la misma serenidad que tenemos cuando este no está presente»²⁷. Casi un siglo y medio más tarde, Domingo Ortega, —según leemos en *Tauromagia*— dirá que «lo más difícil es pensar ante la cara del toro»²⁸. En este mismo libro, se afirma que: «El valor no es una constante y demuestra que el conocimiento del toreo y de los toros da valor a los toreros, siendo, por el contrario, la ignorancia uno de los vehículos más efectivos del miedo»²⁹.

En otro imprescindible libro, *Las memorias de «Clarito»*, de César Jalón, se narra «que, toreando juntos Belmonte y Rafael el Gallo una tarde en Madrid, este último le pregunta al primero:

—¿Tiene usted miedo?

Y Belmonte le contesta:

—Yo sí, porque pienso arrimarme mucho y estoy preocupado. En cambio, usted no lo estará ni pizca»³⁰.

[26] Guillermo Sureda, *Tauromagia*. Madrid: Ediciones «Los de José y Juan». 2022, p. 17.

[27] *Ibidem*, p. 22.

[28] *Ibidem*, pp. 22-24.

[29] *Ibidem*, p. 25.

[30] César Jalón, *Memorias de «Clarito»*. Madrid: Guadarrama. 1972, p. 47. Citado según lo transcribe Guillermo Sureda, *op. cit.*, pp. 27-28.

Parafraseando a Federico M. Alcázar, podríamos decir como conclusión a esta cuestión del coraje que «todos los toreros sienten temor ante el peligro, pero unos logran vencerlo por la voluntad, por la dignidad, por la vergüenza, por la confianza de sus medios defensivos, y otros son vencidos por el miedo, más fuerte que su voluntad»³¹.

Como ejemplo de benevolencia Tur se acuerda de la hora de «matar dignamente a un toro flojo, o que se ha dañado durante la lidia, incluso aligerarle la muerte para que sea leve su agonía. Se dice en el argot que “hay un momento en que el toro pide la muerte” por lo tanto no se deben alargar las faenas sin propósito»³². La siguiente virtud, la cortesía, se estila, fundamentalmente, con el maestro, con el veterano, y dentro de la lógica rivalidad entre toreros es muy raro escuchar a un torero criticar a otro en público. La veracidad y sinceridad, en los toros, bien pudieran ilustrarse en el clásico apretón de manos. Con él se firman contratos de apoderamientos, los empresarios apalabran con los ganaderos corridas de toros para meses posteriores o un novillero acepta de buen grado la promesa de ser acartelado. En el toreo es muy conocido el momento de la verdad, que vislumbra la muerte viva enfrente, matar o morir.

La benevolencia, la compasión, el amor y el afecto y respeto hacia los demás están presentes a lo largo de todo el festejo, un ejemplo de esto se da cuando, durante la corrida, el matador más avezado y experimentado, generalmente el director de lidia, y ante la falta de recursos y soluciones manifestadas por alguno de sus compañeros, toma protagonismo y compromiso estando muy pendiente de todo cuanto sucede durante toda la lidia, la de sus toros y la de sus acompañantes. Dispuesto y colocado para realizar los quites oportunos, atento para realizar los auxilios, ayudas y consejos pertinentes. Frente a las emer-

[31] Federico M. Alcázar, *op. cit.*, p. 18.

[32] José Miguel Tur, *op. cit.*, p.66.

gencias el torero de mayor rango debe salir a mostrar sus condiciones y valor, y actuar con todos los medios que tiene bajo su mando, para solventar y solucionar los diferentes problemas.

El honor lleva implícita la conciencia de la dignidad y la valía personal que intrínsecamente portan los toreros y los samuráis, que son educados en la estima de los deberes y obligaciones de la profesión. Descansa en la propia autoconciencia del deber y en hacer lo correcto. Tener buena reputación y no pasar vergüenza.

Algunos de los toreros que se retiran cortándose la coleta, lo han hecho ante la imposibilidad de matar al toro, poniendo fin a sus carreras honorablemente al no poder cumplir su deber.

Cuenta «Clarito» en sus *Memorias*, ya mencionadas —seguimos el relato que del hecho reproduce Sureda— «que una tarde, en una taberna, se ponderó delante de Gallito la epopeya de Juan Belmonte con el toro «Barbero», en la todavía famosa corrida del Montepío de Toreros de 1917. Se habló luego de varias otras cosas y, después de comer, ya con un pie en el estribo del coche que lo conduciría a la estación, le dijo Gallito al gran crítico: «¡Ah, oye! Y que, desde luego, esa será la faena más grande del toreo; pero ¡el mejor torero soy yo!»³³.

A esta altura del relato, encaja, perfectamente, esta sabia reflexión de Guillermo Sureda:

La historia del toreo está llena de gestos y ellos son los que, en definitiva, la sostienen y ennoblecen. Que un torero toree más o menos bien un toro, es cosa secundaria ante el hecho de que este mismo hombre supere en el ruedo un difícil compromiso o sepa dar la cara con gallardía ante una situación límite, cosas con las que, a la corta o a la larga, todos los hombres vestidos de luces se tienen que encontrar. En definitiva, en el mundo taurino cabe decir: dime qué gestos eres capaz de realizar y te diré hasta

[33] Guillermo Sureda, *op. cit.*, p. 156, y César Jalón, *op. cit.*, pp. 95-96.

dónde puedes llegar. Y el torero que en el ruedo se conforma con ser uno más, está al margen de la salsa de la fiesta, por bueno que sea³⁴.

Y la lealtad, sobre todo debida al superior, al matador, al que toda la cuadrilla debe obediencia absoluta, formando un ente integral e indivisible donde cada uno de los miembros realiza un trabajo con el único fin de servir al matador. También se observa en el torero que desde sus inicios es apoyado por un ganadero o apoderado al que sigue fiel con el paso de los años. También hay que ser fiel a uno mismo; el amor propio es lealtad a uno mismo.

Un claro ejemplo de lealtad lo tenemos en la cuadrilla. La cuadrilla es una institución en el toreo. Su origen hay que buscarlo en los toreros de a pie, en los peones que acompañan al torero a caballo, al caballero, en la vieja corrida caballeresca. Podemos atribuir a Francisco Montes *Paquiro* el mérito de haber ordenado y organizado las cuadrillas por primera vez en un sentido moderno³⁵.

Los miembros de la cuadrilla, sobre todo cuando están contratados fijos, tienen una gran confianza con el matador. Muchas veces los peones de una cuadrilla empezaron de novilleros con el matador para el que actúan, incluso hay relaciones personales. Pensemos por ejemplo en Paco Alcalde, «peón de confianza» de su sobrino segundo Francisco Rivera Ordóñez, habiendo actuado también como peón de brega con su concuñado Curro Vázquez³⁶.

No sólo son cuestiones importantes la lealtad, el honor, la benevolencia o la rectitud; hay otros valores que comparten la tauromaquia y el *bushido* tales como la cortesía, la veracidad y la sinceridad que permanecen en ambos ritos de manera evidente sin ir más lejos cuando

[34] Guillermo Sureda, *op. cit.*, pp. 156-157.

[35] Alejandro Pizarroso Quintero, *La liturgia taurina*. Madrid: Espasa Calpe, S. A. 2000, p. 47.

[36] *Ibidem*, p. 51.

los toreros jóvenes, incluso figuras del toreo, tratan siempre de usted en la plaza a los viejos maestros. El respetuoso usted sí se conserva en las relaciones de cuadrilla con el matador durante la lidia.

En la jerga taurina es común escuchar refiriéndose a un torero el apelativo de señor directamente ante el nombre de pila, obviando lo que es castellano sería más común, es decir, el don. Hablando de Belmonte, José Bergamín se refiere de este modo a la cuestión: «Porque este Juan Belmonte, el señor Juan Belmonte, como antiguamente se les decía a los maestros de su arte (señor y no don, porque de latino nunca tuvo ni puede tener nada un torero, ni si quiera su más íntimo y trágico estoicismo, senequismo andaluz), este gran señor del toreo que fue Juan Belmonte era solo y único de verdad»³⁷.

La verdad es fundamental en el mundo de los toros, es el eje central de la fiesta, la verdad sin paliativos la encontramos en este rito táurico: «Se llama la hora de la verdad a la suerte de matar. Alguien va a morir. Esta es la única verdad. No se sabe quién. ¿Quién va a morir? Creemos que el toro. Pero a veces muere el torero»³⁸.

3.- EL CASO CORBACHO

De la vida de los toreros, a estas alturas, poco o nada se habla. Ya no circulan rumores sobre ellos, ni siquiera flota en el ambiente tertuliano ese halo misterioso que azuzaba antaño nuestra envidia, fantaseando con la veracidad, o no, de sus correrías. Han pasado de ser personajes públicos, reconocidos socialmente por sus hazañas dentro y fuera del albero, a burbujas aisladas, sometidas al hermetismo y neutralidad de su círculo más cercano. Ya no hay leyenda negra, solo queda la autocensura, y es más que probable que este

[37] *Ibidem*, pp. 161-162 y también en José Bergamín, *La claridad del toreo*. Madrid: Turner. 1985, pp. 115-116.

[38] Gregorio Corrochano, *op. cit.*, p. 15.

repliegue deliberado responda al acople de dos condiciones: el celo silencioso, casi de monasterio, ante cualquier acto social —público o privado— que potencialmente pueda ser pasto de las veloces y furibundas llamas de las redes sociales, y la ausencia de una vida atractiva y salvaje que sea digna de ser contada. Así, indagando en la hemeroteca —el método contrastado para separar el grano del talento de la paja de la mediocridad— si hay alguien digno de ser rescatado, con sus luces bien conocidas por todos y sus sombras escrupulosamente reservadas para sus íntimos, ese es Antonio Corbacho. Además, su legado taurino, en collera con sus inquietudes intelectuales mirando a Oriente, nos haría las veces de *sherpa* en esta expedición narrativa. Supimos de él, incluso a veces sin pretenderlo; hay testimonios que nos llegaron por escrito, y hay retazos de su arcano que nos fueron contados de viva voz. Aunque no podemos demostrar que todo lo que sigue es cierto, tampoco queremos saberlo. Todo desemboca en su persona, y *se non è vero, è molto ben trovato*. Nos serviremos de Corbacho para que sea faro y brújula de este trayecto. No del Antonio de a pie, del que nada se sabe, sino del Corbacho apoderado, del que todo se ha dicho —o se especula—. El mero ejercicio de discernir si es fábula o biografía, ya sólo eso le arroga a nuestro protagonista un poder, una *auctoritas*.

Lejos de otorgarle el malditismo de una estrella de rock la certeza es la siguiente: el manto de su leyenda no está confeccionado únicamente de retales y anécdotas. Corbacho apoderado es un cauce, la corriente que baña las dos orillas, dos códigos éticos que corren paralelos, firmes, pero sin diluirse: *bushido* y tauromaquia. De Corbacho siempre se dijo de todo, porque nunca se supo nada. Cada vez que mantenía una conversación dejaba flotando en el aire un enigma, algo sigiloso, como si cada vez que hablase terminara con puntos suspensivos. Puede que fuese el propio Corbacho quien mejor lo entendió.

Asimiló astutamente el *leitmotiv* del código samurái, y en su manera de transmitir conocimiento logró vertebrar el estoicismo ausente de la exteriorización de las emociones, más propio de culturas orientales, y la manifestación pública de los sentimientos, característico de pueblos mediterráneos. El torero es un héroe, y su omnisciencia en el ruedo le hace jactarse de ello. El samurái también lo es, héroe, pero su abnegación jerárquica le impide erigirse en protagonista. He ahí una antítesis en la fórmula y materialización de ambos códigos guerreros. Lo que diverge entre unos y otros en el dolor es la manera en la que se soporta el sufrimiento.

Madrileño del barrio de Chamberí, de Corbacho pervive la versión oficial, la explícita, aquella que quedó documentada en entrevistas y reportajes, tanto en papel como digitales. Luego existe otra parte, idealizada y oficiosa, que late débilmente en la memoria de los que la han ido custodiando, deslizada en tertulias improvisadas y efímeras, donde se solapaban recuerdos fidedignos con hazañas inventadas; concebidas la mayor de las veces sentados en la piedra de un tendido, aunque en otras ocasiones, las menos, acodados en barras de bares ya desaparecidos. De lo que ha quedado escrito de Antonio Corbacho lo más succulento se lo confesó al periodista Chapu Apaolaza, que se coló casi por allanamiento en La Alcornocosa, la finca entre Mérida y Sevilla donde Corbacho instaló su particular Macondo. Un parque de atracciones atiborrado de animales casi mitológicos —Apaolaza habla de «ovejas escapistas, hermosas gallinas, gansos con mala leche, un burro grande, otro chico, dos potrancas alazanas, un erizo blanco que duerme debajo de una teja, un loro que habla por teléfono»³⁹— y con la connivencia de un enano que había sido torero, que también vivía allí en una caseta de obra, y que sin tú pedírselo te adivinaba la

[39] Chapu Apaolaza, «El samurái del toreo», *La Voz Digital*, 22 de mayo de 2011. Consultado el 14-12-2024. <https://www.lavozdigital.es>

muerte. Chapu es quien mejor le cartografió: con precisión quirúrgica logró atrapar el espectro de un personaje desvaído, encarnándolo en material literario de gama alta. Aquel rostro sagaz y huesudo, improbable bajo esa apariencia desaliñada —barba de náufrago y chilaba hecha jirones— conferían a aquel hombre, más que el beneficio de la duda, la supremacía de la certeza. También le cuenta a Apaolaza cómo empezó todo, lo suyo con la filosofía oriental⁴⁰; recrea con cierta morriña el día en que Corbacho, según sus palabras, tropezó con un libro de Juan Antonio Vallejo-Nágera⁴¹, un ensayo en el cual el autor trataba de indagar en la figura y pensamiento de Yukio Mishima, considerado uno de los más grandes escritores de Japón del siglo xx. Ahí se hablaba del *bushido*, lo que le sirve a Corbacho para empezar a calibrar el contraste moral y ético entre el concepto del toreo con el concepto del samurái. Entonces ya pega el salto a las *Analectas* de Confucio⁴² —«Oigo y olvido, veo y recuerdo, hago y aprendo. Me lo contaron y lo olvidé; lo vi y lo entendí; lo hice y lo aprendí»—. Confiesa Corbacho que el «culpable» de todo fue el novillero y barón alemán Michael Von der Goltz: «Fue el mejor amigo que he tenido nunca. Nos íbamos a cenar a un japonés, bebíamos sake y entrába-

[40] En lo que respecta a su andadura en el mundo de los toros, Antonio Corbacho debutó con picadores en La Roda (Albacete) el 18 de mayo de 1975, donde ya resultó corneado de gravedad. Fue un novillero sin demasiada suerte mientras estuvo en activo. En 1985 volvió a resultar herido en la plaza de toros de la Maestranza de Sevilla. Es entonces cuando decide pasarse del oro a la plata, actuando a las órdenes de Roberto Domínguez, David Luguillano y Sergio Sánchez.

[41] Es más que probable que se refiera a *Mishima o el placer de morir* (Editorial Planeta, 1978). Aquí, mencionamos que el periodista Paco Aguado [en «Antonio Corbacho, detrás de su fábula», en *Historias del toreo que nunca te contaron*, s. 1., El paseo. 2022, pp. 307-328] refiere la faceta lectora de Corbacho. En el presente trabajo hemos penetrado en una verdadera autenticidad de la realidad de Antonio Corbacho.

[42] Chapu Apaolaza, «Corbacho en la piscina», *La Voz Digital*, 23 de marzo de 2017. Consultado el 14-12-2024. <https://www.lavozdigital.es>

mos en el cine a las de [Akira] Kurosawa⁴³ con unas borracheras de órdago»⁴⁴.

Uno de los versos que el poeta T.S. Eliot dedicó en vida a su esposa reza como sigue: «estas son palabras privadas que te dirijo en público»⁴⁵. Apaolaza también escondía revelaciones privilegiadas de Corbacho y en una ocasión, sin luz ni taquígrafos, nos las quiso compartir, y buscó el cómo y el dónde contarnos, y nos contó. Fue así, en *petit comité*, acodados en una de esas barras de estaño de uno de esos bares ya difuntos, el modo en el que Apaolaza se sacudió las rigideces de su oficio, murmurando lo que Corbacho, en la intimidad de La Alcornocosa, le confesó de sus secretos y sus bizarrias. Una de esas confidencias furtivas parece más una entelequia que una historia real: los días de tormenta, cuando más arreciaba la lluvia, exponía al discípulo de turno, vestido de luces, en lo alto de un otero, a merced de la intemperie, como si tuviese que lidiar rayos y centellas. Todo por el afán y la búsqueda descarnada de la quietud del cuerpo y del temple con la muleta. Luego está lo de caminar en paralelo a las vías del tren, apoderado y poderdante, y en cuanto empezaba a zumbiar el silbato de una locomotora el maestro obligaba al aprendiz a caminar lentamente sobre los raíles, un pie delante del otro —no hay más que fijarse en Talavante al hacer el paseíllo—, como un funambulista sin red. En aquellas tabernas, hoy ya muertas, nosotros también oímos historias apócrifas pero verosímiles, como la habladuría de que Corbacho instaba a sus pupilos a torear de salón con un ladrillo atado a

[43] Akira Kurosawa (Shinagawa, Tokio, 23 de marzo de 1910-Setagaya, Tokio, 6 de septiembre de 1998) fue uno de los más célebres directores de cine de Japón. Su película *Los siete samuráis* (*Shichinin no samurai*, 1954), además de obra maestra del cine contemporáneo, en su estreno impactó sobremanera en Occidente, despertando un interés inusitado por la cultura de los guerreros samuráis y todo lo relativo a las tradiciones niponas.

[44] Chapu Apaolaza (2017), *op. cit.*

[45] Del poema *Una dedicatoria a mi esposa* (1958).

cada muñeca, para que se acostumbrasen a bajar las manos con el capote. Lo dicho: si no es verídico, está muy bien traído.

Destila Corbacho un tono didáctico y cierta mística cuando expone lo que para él es la analogía entre toreros y samuráis: «El toreo tiene que ver mucho con aquel mundo de honor, de compromiso vital, de aceptación de la propia muerte». Ponderaba la educación en el sacrificio que se impartía a los toreros, «algo incomprensible hoy en día, en una sociedad en la que la gente se cree con todos los derechos y ninguna obligación. La estética del toreo es una consecuencia de la ética y el compromiso absoluto con lo que se hace». Lo que no ofrece dudas del universo Corbacho es la siguiente evidencia: todas sus lecturas tuvieron eco en su legado, todas las escuelas de pensamiento a las que se acercó acabaron reflejadas en su manera de entender la vida. El toreo, sentenciaba, es un ejercicio de libertad, «nadie te obliga a ponerte ese traje ni a ir a la plaza a divertir a la gente. Es el todo y la nada, el cero del ruedo redondo, que es también el infinito»⁴⁶.

A Chapu también le revela otro enigma: la odisea de Atsuhiro Shimoyama, «El Niño del Sol Naciente», aquel japonés que tras ver en un cine de Tokio la película *Sangre y arena* —en la versión protagonizada por Sharon Stone— se prometió así mismo ser torero. Se vino a España a buscarse la vida en Sevilla, y allí coincidió con John Fulton Short «El Yanqui», quien hizo las veces de apoderado, buscándole novilladas por toda la piel de toro. Tras algún festejo menor en plazas portátiles el sueño nipón se trunca el 16 de agosto de 1995 en la plaza de toros de Pedro Bernardo (Ávila) sufriendo una grave parálisis que desde entonces lo mantiene apartado del toreo. Aquel *tabacazo* le dejó medio cuerpo inerte. Un día se cruzaron Atsuhiro y Antonio, y cuando aquel se quejaba de su mala suerte Corbacho desplegó toda su munición verbal: «Le dije que estaba hecho una mierda y que, para vivir y arrastrarse así,

[46] Chapu Apaolaza (2011), *op. cit.*

que mejor se pegara un tiro». Siempre soñó con el día de su regreso. En cierta ocasión le dijeron que cómo iba a torear, si no podía correr, a lo que «El Niño del Sol Naciente» sólo pudo articular un lacónico «Mejor así, porque no me quedará más remedio que torear parado, igual que José Tomás»⁴⁷.

Con el mismo grado de porfía, que no era otro que seguir ahondando en el pensamiento corbachiano, tropezamos con otro pozo fecundo: el opus número 25 de la enciclopédica obra de André Viard, *Tierras Taurinas*. Este fue otro tipo de lectura, diametralmente opuesto al de las columnas de Apaolaza. Chapu es puro ingenio; su escritura es granuja, de mecha corta. Viard es más sesudo; su relato, de largo aliento, demanda cierto reposo. El francés apunta a una intención más panorámica —no tan íntima como la trazada por Apaolaza— tratando de prácticas concretas de entrenamiento, rutinas de diario que se asemejan más a un manual de instrucciones.

Aunque publicado en 2014, el opus 25 de *Tierras Taurinas* —cuyo hilo conductor es la orografía de la Sierra de Aracena— incluye la incursión que hizo el polifacético francés en La Alcornocosa unos años antes, cuando Corbacho tenía su destino unido al de Alejandro Talavante. La narración no tiene desperdicio, como si de un libro abierto se tratara, el relato recoge fielmente cómo era el día a día de ambos. Desde un columpio improvisado —son dos cuerdas paralelas amarradas a la rama alta y firme de un alcornoque, que a su vez hacen las veces de tensores de una pequeña tabla que le sirve de asiento— Corbacho monitoriza los ejercicios de Alejandro Talavante, le va cantando las rutinas. Aquí Viard cree que hay tanto de *bushido* y filosofía oriental como de posteriores corrientes filosóficas europeas: convalida, ubicándolos a la misma altura moral, el sintoísmo y budismo zen del samurái con

[47] Félix Machuca, «Antonio Corbacho: elogio de la locura», *ABC de Sevilla*, 10 de septiembre de 2022. Consultado el 14-12-2024. <https://www.abc.es>

el superhombre de Friedrich Nietzsche, el existencialismo de Sartre y el hombre absurdo de Albert Camus⁴⁸. Antonio Corbacho goza de la complicidad del pastor del pueblo, Eladio, en la formación exigente y tozuda de Talavante: pastorear las cabras de Eladio le sirve al bisoño Alejandro como prueba de disciplina y ejercicio de humildad, mientras que con Corbacho se desliza por las prácticas ascetas, yoga incluido, y apuntaladas por el pensamiento *bushi*: quietud, parsimonia. Reproducimos al pie de la letra, tal como lo recoge Viard, uno de esos ejercicios aplicados al toreo para dominar muñeca y cintura:

Son diez muletazos por cada mano. Pero las limitaciones impuestas por Corbacho lo complican bastante: primero, los talones jamás deben despejarse del suelo, lo que exige al cuerpo un estiramiento permanente; luego, la lentitud es primordial con el fin de controlar en cada instante la posición del cuerpo y el trayecto de la muleta, cuyo peso ya no se compensa por la inercia del movimiento. Por fin, la amplitud máxima, se consigue gracias a la rotación extrema del busto, vertical sobre la cintura, así como, al final de cada movimiento, la apertura de la muñeca, que permite al toro salir del pase. Luego una parada con el brazo tenso, para controlar el equilibrio lentamente, contando hasta diez, antes de reponerse pivotando sobre los talones... Todo esto reduciendo al máximo el espacio concedido al toro durante el muletazo y acompañando la embestida imaginaria en el trayecto más largo posible. Rápidamente, la mecánica produce sus efectos, y el torero entra en trance. Cada pase dura un minuto, cada serie contiene diez pases y cada ejercicio posee diez series por cada mano. En resumen, tres horas de ejercicios realizados cada mañana en silencio bajo la aguda mirada de Corbacho, sentado en su columpio. La posición del cuerpo, el

[48] André Viard, «Antonio Corbacho, la grandeza del hombre absurdo», *Tierras Taurinas*. Opus 25. Vieux-Boucau: Terres Taurines. 2014, pp. 72-93, véase, en especial, p. 91.

ritmo del pase, el trayecto de la muleta, la concentración del torero... nada se le escapa⁴⁹.

He ahí, quizá, una veta de *bushido* en el insondable arte de torear.

Aún le sobra a André Viard algo de tinta —y, por qué no decirlo, también cierta socarronería— para dejar en el aire, a merced del que quiera juzgarlo, el dilema de quién fue el mejor. Creemos que estas cavilaciones aquí expuestas quedarían, como herida ponzoñosa, cerradas en falso si el foco se centrara en el plebiscito. Porque no podemos negar que la epifanía, de la nada, de una figura del toreo es una proeza; hacerlo ya con dos es una quimera. Si ahormar a José Tomás fue una hazaña, hacer torero a Alejandro Talavante también se las traía. Lo que no se sostiene es abocar a Corbacho a que deshoje la margarita —la panoplia es fecunda, dilatada en el tiempo: Gómez Escorial, Sergio Sánchez, Víctor Puerto y Sergio Aguilar, Ignacio Garibay y Arturo Macías, Esaú Fernández, Sebastián Ritter...— en la estéril y artificial polémica de quién fue el mejor. Ese fue el estigma de Corbacho, impuesto por los demás, el tabarrón de tener que posicionarse ante un dilema absurdo. Lo mejor de todo fue que Corbacho salió indemne de aquello cuando a la perfección lo explicó en una grabación televisiva, en el extinto programa *Gente del toro*, emitido en el también desaparecido Canal+ Toros⁵⁰. Es una pieza única que nos sirve de soporte para —con más horizonte, si cabe— escrutar a nuestro protagonista. El formato era una tertulia a tres: a los anfitriones del programa, Antonio Chenel *Antoñete* y Manuel Molés, se les unía el propio Corbacho para rememorar la obra, milagros e infiernos de este último. Aquella grabación es pura virguería dialéctica, un delicioso duelo verbal de distancias y terrenos⁵¹.

[49] André Viard, *op. cit.*, pp. 83-84.

[50] Asociación El Toro de Madrid, «Antonio Corbacho. Gente del Toro», vídeo de Facebook, 57:48, publicado el 17 de mayo de 2020. <https://www.facebook.com>

[51] Hay un momento antológico de *Antoñete*, en la grabación antes citada (véase nota nº 50), cuando explica los terrenos: «Por norma ha habido una época

Ahí y entonces el propio Antonio Corbacho esboza un inventario de lo que es su filosofía de la vida —acaso también su idea de la muerte—. Remite a esa lectura iniciática del libro de Vallejo-Nágera en la que descubrió a Mishima y halla una génesis probable de la simetría entre *bushido* y tauromaquia cifrada en un concepto: el hombre vertical. He aquí una clase magistral: a raíz de haber escuchado siempre a los toreros viejos que se referían al concepto de la verticalidad, Corbacho nos recuerda que el hombre es un animal que ha bajado del árbol hace muy poco tiempo, que ha ido progresando en su manera de moverse, y que esa progresión en la forma de andar ha sido vertical, y de ahí que el resultado es que el torero sea también vertical. A esto se le adhieren otros axiomas del *bushido*, como el concepto del honor —sobre todo en la integridad, en la forma de ser, en la forma de estar, por ejemplo, el no darle importancia al dinero⁵² aunque la tenga, porque el valor de la palabra dada vale cada vez menos— porque «en este mundo de mentira si hay algo que es verdad es un torero. Claro que eso es el valor, porque otra cosa sería suicida, el concepto samurái suicida, a mí ese no me vale, porque a mí lo que me vale es alguien que sepa lo que se juega, que sabe a qué va allí»⁵³.

La inquietud intelectual de Corbacho le hace aterrizar en otras lecturas, es así como introduce una variable más en la ecuación: la *andreia*.

en que todos los toros eran en los medios, otra época donde los toros eran cerrados. Eso no es. Para mí siempre ha estado el secreto en la segunda raya, más allá del tercio».

[52] Según Inazo Nitobe «el samurái desdén el dinero por el dinero, el arte de obtenerlo, de acumularlo. Para él es verdaderamente una ganancia sucia. La fórmula despectiva usada para describir la decadencia de una edad es que «los hombres civiles amaban el dinero y los soldados temían la muerte. La avaricia de oro o de vida excita tanta desaprobación como alabanza el uso liberal de ambas cosas. De aquí que se educara a los niños en un absoluto olvido de la economía. Se consideraba de mal gusto hablar de ella, y la ignorancia del valor de las distintas monedas se juzgaba como un rasgo de buena crianza» (*Bushido. El alma del Japón*, p. 114).

[53] Asociación El Toro de Madrid, *op. cit.*, 8:58.

Literalmente «hombría», *andreia* es un concepto que los clásicos griegos atribuían tanto a hombres como a mujeres, nada que ver con actuales prejuicios machistas. Hace falta un sabio para explicarlo con suficiencia y concisión, y este es Aristóteles: «En primer lugar debe atribuirse la *andreia* al que no es presa del miedo ante la hipótesis de una muerte digna». Y Antonio Corbacho se lo trae a su terreno: «La hombría la puede tener perfectamente una mujer como un hombre, la *andreia*. Y es un concepto de hombría, cuando alguien da su palabra es un concepto de hombría». Para el apoderado el epítome de *andreia* es José Tomás: «Teníamos una guerra psicológica constante. Él fue el más fiel a su filosofía, hasta convertirse en un auténtico genio, la representación más auténtica de la *andreia* griega, la hombría sin género, la sublimación de lo humano»⁵⁴.

De aquella emisión televisiva aún le quedaba a nuestro protagonista un truco más en el fondo de su chistera, un prestigio final que en esta expedición narrativa hace las veces de epílogo. Quede aquí la lúcida y oportuna argumentación de Antonio Corbacho para dictar sentencia a tanta dicotomía: «En el concepto y la asunción de la *andreia*, el representante por excelencia en el concepto y en la filosofía y en la lealtad a todo eso, es José Tomás. El concepto de integridad, de *andreia*, lo tiene más José Tomás, porque así lo siente... Y Alejandro tiene lo mismo, pero también tiene una parte poética que le hace atreverse a hacer cosas que el otro no se toleraría nunca, nunca se permitiría hacerlas. Y Alejandro sí. José Tomás es más filosófico y Talavante más poético. ¿Por ejemplo? El ser más juguetero con su forma de torear». Y aquí subyace una evidencia, y es que no todos los alumnos asimilan por igual la lección; no es lo que te enseñan, pues eso depende de otro, si no lo que aprendes, y eso sí le incumbe a uno mismo.

[54] *Ibidem*, a partir del minuto 17.

CONCLUSIONES

Se podría decir que todo está inventando, así lo enunciaba Eugenio d'Ors en un celebrado aforismo: «Sólo hay originalidad verdadera cuando se está dentro de una tradición. Todo lo que no es tradición es plagio»⁵⁵. Algo de cierto reside en ello, como si de las nuevas ocurrencias se omitiera su patente, el darle carta de naturaleza a una hipótesis, a una doctrina. Aquí dejamos, para quien la quiera, una duda razonable, quedan también suspendidas ciertas cuestiones sin responder, aunque es más que probable que todas tengan su propia refutación. Entre lo que aquí se ha escrito, otro poco que se ha insinuado y la cuestión de si es verosímil aquello que no pudimos cotejar, proponemos una conclusión final⁵⁶: la diferencia, sutil pero decisiva, entre la ética de la tauromaquia y la del *bushido* es la asunción y lectura de la muerte. Un torero mata por su propia vida, un samurái muere por la de otro. Y aunque parezcan dos direcciones de un mismo camino, matar nunca puede ser lo mismo que morir. Hay una misericordia subliminal en todo lo que ejecuta el samurái: honra y honor para su señor, la vida como ofrenda. Y todo en la intimidad, reservado para ellos dos. Por el contrario, un torero, al cabo, sublima el rito para su propia supervivencia: su arte, acorde a una audiencia y al signo de un tiempo, ha de ser exhibido en público, por lo que estaría en las antípodas de lo que busca el guerrero *bushi*. Toda la vanidad de la que el toreo se jacta y alardea el *bushido* la oculta y mitiga.

Todo lo hallado, el cúmulo de información que orbita alrededor de Corbacho, todo aterrizaba invariablemente en Japón, en cómo nuestro apoderado se inoculó de aquello. Pero ¿y qué queda de Corbacho en el imaginario nipón, aunque sea como exotismo occidental? ¿Quizá un

[55] Eugenio d'Ors, *Gnómica*. Madrid: Colección Euro, p.9. 1941.

[56] Conclusión final, por supuesto, conjurada en una barra de uno de esos bares que ya no existen.

párrafo de su empeño, un esbozo de su herencia? Como hallazgo inopinado, como esa aguja inédita que hallas en un pajar sin pretenderlo, así tropezamos con una última ilusión, un prestigio final. Existe un manga, un cómic de origen japonés, titulado *Golondrina*⁵⁷ en el cual hay una protagonista, una joven chica sevillana, que es abandonada fatalmente por su pareja; el dolor por la ruptura es tan devastador que decide arrancarse la vida. ¿Cómo? Ha decidido suicidarse, lo tiene claro: saldrá de casa, irá directa a la calle y se arrojará encima del primer vehículo que circule por el asfalto. Afortunadamente, el conductor frena y evita el atropello. El hombre sale del vehículo, auxilia a la mujer, la acoge en su casa, y tras la atención le suelta el reproche: «Si quieres suicidarte, dedícate a los toros». Ese hombre, en la vida real —el molde corpóreo para encarnar el personaje— es Antonio Corbacho.

Lo mejor de esta obra es un pasaje del capítulo 5 del primer volumen, «Como agua que fluye». Esta escena no puede ser más que otro señuelo, un fino e invisible hilo que imbrica la leyenda de Corbacho con su legado más reconocible: Chica, la joven sevillana, le pide al hombre que la enseñe a torear. Se va a vivir con él a su finca, llena de animales casi mitológicos —¿les suena? ovejas escapistas, hermosas gallinas, gansos con mala leche, un burro grande, otro chico, dos potrancas alazanas, un erizo blanco que duerme debajo de una teja, un loro que habla por teléfono...— y allí el Antonio de ficción le inculca a Chica la instrucción marcial que la hará torero. Una de las tareas es limpiar la piscina, convertida en un sumidero de fango, hojas secas y lodo. La joven sevillana no entiende qué puede tener de torero el sacar

[57] Escrita e ilustrada por Est Em —nombre artístico de Maki Sato— *Golondrina* fue serializada en la revista de manga *Monthly Ikki* de la editorial Shogakukan desde el 25 de junio de 2011 hasta el 25 de septiembre de 2014, cuando la revista cesó su publicación y se anunció que la serie continuaría publicándose a través de volúmenes recopilados. Shogakukan lanzó el primer volumen el 29 de febrero de 2012. Primero se anunció que la serie terminaría con seis volúmenes, sin embargo, el quinto y último volumen fue lanzado el 26 de diciembre de 2014.

brillo a piscinas embarradas. Aun así, terca pero sumisa, cumple las indicaciones de Antonio. Le pide más, que llene de nuevo la piscina, que se ponga un bikini y que se meta en el agua. Una vez dentro Antonio le ofrece una bandeja de plástico, la ordena que la coja con la mano derecha. «Hazme caso: aférrate a la bandeja y empúñala igual que una muleta. Intenta algunos movimientos bajo el agua. No luches contra ella. Manéjala con gentileza»⁵⁸.

Como el cauce de un río, con dos márgenes simétricos que corren paralelos, sin tocarse: así son tauromaquia y *bushido*. Y Antonio Corbacho fluyendo en medio, como una corriente.

BIBLIOGRAFÍA

- Alcázar, Federico M. *Tauromaquia moderna. Primer tomo (del toreo)*. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra, 1936.
- Apaolaza, Chapu. «El samurái del toreo». *La Voz Digital*, 22 de mayo de 2011. <https://www.lavozdigital.es/cadiz/20110522/sociedad/samurai-toreo-20110522.html>.
- Apaolaza, Chapu. «Corbacho en la piscina». *La Voz Digital*, 23 de marzo de 2017. <https://www.lavozdigital.es/>
- Asociación El Toro de Madrid, «Antonio Corbacho. Gente del Toro». Vídeo de Facebook, 57:48. Publicado el 17 de mayo de 2020. <https://www.facebook.com/>
- Bergamín, José. *La claridad del toreo*. Madrid: Turner, 1985.
- Corrochano, Gregorio. *¿Qué es torear? Introducción a las tauromaquias de Joselito y Domingo Ortega*. Madrid: Revista de Occidente, 1966.
- D'Ors, Eugenio. *Gnómica*. Madrid: Colección Euro, 1941.
- Jalón, César. *Memorias de «Clarito»*. Madrid: Guadarrama, 1972.

[58] Maki Sato. *Golondrina*, volumen 1, capítulo 5. Tokio: Shogakukan, 2012.

- Machuca, Félix. «Antonio Corbacho: elogio de la locura». *ABC de Sevilla*, 10 de septiembre de 2012. <https://www.abc.es/>
- Nitobe, Inazo. *Bushido. El alma del Japón*. Inazo Nitobe. Gijón: Satori, 2021.
- Oshima, Hitoshi, (Ed.). *La vía del samurái; Libro de los cinco anillos de Miyamoto Musashi y Hagakure de Yamamoto Tsunetomo*. Madrid: La Esfera de los Libros, 2007.
- Pizarroso Quintero, Alejandro. *La liturgia taurina*. Madrid: Espasa-Calpe, 2000.
- Sato, Maki. *Golondrina*. Tokio: Shogakukan, 2012.
- Sureda, Guillermo. *Tauromagia*. Madrid: Espasa-Calpe, 1978.
- Sureda, Guillermo. *Tauromagia*. Madrid: Ediciones Los de José y Juan, 2022.
- Tur, José Miguel. «*Bushido*, código ético de samuráis y toreros». *Boletín de Loterías y Toros*, nº. 27 (2022): p. 64-74. <https://www.boletindeloteriasytoros.com/ediciones/no-27-especial-de-100-anos-de-sangre-y-arena-de-fred-niblo>.
- Viard, André. «Antonio Corbacho, la grandeza del hombre absurdo». *Tierras Taurinas*, opus nº 25. Vieux-Boucau; Terres Taurines, 2014.

RUBÉN SANZ, UN TORERO MÁS ALLÁ DE LOS RUEDOS

Juan Salazar

Escritor

RESUMEN

El artículo recoge el perfil, vida taurina y personalidad de un torero atípico, con una trayectoria poco común, poseedor de una férrea voluntad por seguir su destino. Vestirse de luces en contadas ocasiones, entrenar a diario, pelear durante quince años para confirmar en Madrid, hecho todavía no acontecido, son muchas trabas, demasiadas, para

alguien nacido en una tierra alejada de los entornos taurinos. Rubén Sanz, de cuarenta y seis años, es lo que podría llamarse un «torero de culto», con unas cualidades que son un perfecto ejemplo para otras profesiones o facetas de la vida alejadas de los ruedos. Una vez más, la tauromaquia como escuela de valores.

En la actualidad, los riesgos son estimados, calculados y, en la medida de lo posible, evitados. La salud es lo primero, las medidas de seguridad se imponen, cualquier trabajador de la construcción no se desprende de su casco y arnés, los partidos de fútbol se paralizan cuando un espectador necesita atención médica, los aeropuertos y estaciones cuentan con desfibriladores..., ¡hasta es imposible tirarte por el Viaducto madrileño!

Todo está previsto, medido, calibrado. Conocemos perfectamente el tiempo que va a hacer, lo que vamos a tardar en nuestros desplazamientos, el día en el que van a llegar los envíos postales con sus oportunos códigos de seguimiento, y la hora a la que van a aterrizar los aviones.

En este entorno de previsibilidad, que anhela la máxima seguridad, ¿cuáles son las razones que llevan a una persona a jugarse la vida ante

un animal de 550 kilogramos con unos pitones capaces de rajarte de arriba abajo a las primeras de cambio?

Antaño, torear podría ser la salida a personas en situaciones desfavorecidas y dotadas de un valor excepcional, que lo veían como un modo de labrarse el futuro y dar de comer a sus cercanos. Pero, hoy día, ¿qué mueve a un joven para hacerse torero?: ¿las ganas de alcanzar la popularidad?, ¿el deseo de conseguir fama o salir a hombros de Las Ventas o La Maestranza?, ¿la ambición de hacerse rico?, ¿la propia afición y aspiración de realizarse como artista?...

Algunas, o todas ellas, son razones que concurren entre los que se visten de luces, y normalmente tienen un «periodo de validez». En general los esfuerzos que se requieren para ser torero son tan altos que, si no se alcanzan unas cotas mínimas en un plazo prudencial, la persona desiste y emprende otras actividades para abrirse paso en la vida.

Es muy habitual el caso de banderilleros o toreros «de segunda fila», que en las épocas invernales se dedican a labores alejadas de los ruedos con las que poder llevar dinero a casa, ocupaciones que se prolongan en el verano y al invierno siguiente, y al otro, de forma indefinida...

Es lo que he percibido en las conversaciones mantenidas con los que visten de luces. Por mucha afición que exista, si no se abren oportunidades, se emprenden planes alternativos. La realidad y el día a día mandan sobre nuestros anhelos.

Este fue uno de los aspectos que más me llamó la atención cuando supe de la existencia de Rubén Sanz. Recuerdo que mi buen amigo Manuel Hernández, soriano de cuna, un día me habló de un torero que todos los días acudía al coso a entrenar.

—¿Un torero de Soria? —le pregunté extrañado—, desde hace tres décadas, los años de José Luis Palomar, no había escuchado hablar de un torero de Soria, tierra en la que no se dan ganaderías de bravo y los festejos son escasos.

—Sí, Juan, tomó la alternativa hace una década, con treinta años, no ha confirmado en Las Ventas, prácticamente no torea y todos los días se prepara por si surge una oportunidad —respondió.

Esa afirmación me generó una tremenda curiosidad y ahí nació mi rubensanzismo.

Un torero de 46 años, con una alternativa tomada en Soria el 27 de junio de 2009, hace tres lustros desde la escritura de estas líneas, que sólo ha toreado 24 corridas de toros, —no llega a dos por año—, la práctica totalidad por la zona, pero que entrena todos los días y no tiene otro objetivo que seguir toreando, era una historia fascinante.

Le vi por primera vez en Cuéllar (Segovia) en agosto de 2021 y desde entonces, lo mismo que sus seguidores, no nos perdemos un festejo; estos son escasos, pero allí acudimos con devoción.

Como dice Joaquín Albaicín, están los «toreros figura» y los «toreros de culto...». Los primeros...

Llenan las plazas, pero, por lo general, con el público local. No cuentan con seguidores propiamente dichos. Les siguen los pasos los críticos, pero porque es su trabajo. Raramente arrastran gente que de verdad se gaste un duro en seguirles. Otra cosa son los toreros de culto...

Y este comentario, escrito en 2007, me recuerda el que publicó hace poco mi buen amigo Ángel Antonio Sánchez-Carrillejo, ante un festejo del torero en Fitero (Navarra):

El rubensanzismo es un movimiento postneorromántico-aurino que abanderado lo más quijotesco y querido de nuestra afición: tramando en oscuros grupos de gúasap, componiendo rimas y conduciendo por carreteras comarcales hasta perdidos pueblos de nuestra geografía. Dios los guarde.

Pero, como el protagonista de estas líneas es el torero, hablemos de él.

Rubén Sanz Carazo nació en Soria el 20 de septiembre de 1978 y como él mismo afirma, ya en el vientre de Ángela, su madre, se hizo torero. Desde que tiene uso de razón su objetivo ha sido siempre el mismo: hacerse y sentirse torero.

Soria no es una tierra especialmente taurina, pero el niño ya lo tenía claro, además, en sus inicios contó con el acicate de dos tías de su padre, María y Juana, que lo llevaban a los toros y le confeccionaban unos ternos con los que acudía a *La Chata*, el coso soriano.

De esos años quedan testimonios gráficos en los que aparece pisando el ruedo de la mano de coletas que allí toreaban. A la finalización del festejo, el niño Rubén bajaba a la arena y muy serio, como todo lo que se hace en ese lugar sagrado, daba unos lances jaleados por los espectadores que veían asombrados al infante aficionado.

A los cinco años se puso delante de una becerra en una plaza portátil ubicada en Soria, junto al puente del Duero.

Los años fueron pasando y la afición no menguó, sino que se incrementó. En el video *Diálogos en la meseta* su madre cuenta que cuando llegó el momento de hacer la Primera Comunión, ante sus ruegos, se dudó si recurrir al traje habitual, de marinerito, o vestirle con uno de luces. Parece que al final, por aquello de no llamar la atención, se optó por la primera de las posibilidades.

Vicente, su padre, simple aficionado y peluquero de profesión, con un local a escasos treinta metros del coso, veía con cierta gracia la afición de su hijo, pero confiando que «la fiebre» remitiera...

Rubén se apuntó desde un inicio a la escuela taurina de Soria, donde impartía sus conocimientos el gran maestro de la tierra José Luis Palomar.

Sus primeros pasos quedan plasmados en el libro *Algún día Rubén, serás torero*:

Torea por primera vez en público una becerra en simulacro en Navaleno. El veintidós de Agosto de 1993 mata su primer becerro de Manuel Larranz en Gómara con Diego Redondo y Antonio Oliva cortando las dos orejas y recibiendo el trofeo a la mejor faena. Ese año, el tres de octubre, debuta en Soria en un festival de la escuela taurina saliendo a hombros junto a Diego Redondo y Eduardo Jiménez. Debutó de luces el quince de Agosto de 1995 en Hontalvilla (Segovia).

Desde un principio Rubén se encontró con dificultades añadidas a las que se enfrenta quien aspira a hacerse torero, y que a cualquier mortal le hubieran hecho plantearse otros caminos y es que el chaval ganó peso, mucho peso. ¡Un torerito tan gordo!...

Los comentarios soterrados apuntaban la imposibilidad de torear con esa fisionomía y esto debió de afectarle tanto, que se vio en la necesidad de dejar de comer. Posiblemente no fuera una decisión premeditada, sino algo natural y propio de quien busca un objetivo sin pararse en naderías que le puedan impedir alcanzarlo. ¡Quiero ser torero y si tengo que evitar ingerir, pues dejo de comer!

Debieron de ser años complicados, en los que la anorexia amenazó de forma muy seria su existencia. La madre, entre lágrimas, afirmaba textualmente: «Vi que se moría».

A pesar de la ayuda de los psiquiatras, la solución no estaba en que volviera a retomar los hábitos alimenticios, sino en perder kilos, y hasta que eso sucedió, Rubén pasó por una travesía crítica. Pero, como afirma, ¿qué es vivir sin torear? Rubén cayó en la anorexia por ser torero y por la misma razón salió de ella.

Desde su primera novillada con picadores, en Soria, el 3 de octubre de 1998, hasta tomar la alternativa en dicha plaza el 27 de junio de 2009, ¡con 30 años!, su vida fue una pelea continua por acumular las 25 novilladas requeridas para hacerse matador. Ese era su sueño, ¡tomar la alternativa! Tan obsesionado estaba que, en el citado documental

Diálogos en la meseta, con torero al fondo, de Llorenç Soler, afirma uno de los entrevistados: «ojalá tome la alternativa y ojalá se retire después de tomarla».

El día soñado, sábado de Agés, hizo el paseíllo con *El Juli* y Perera enfrentándose a toros de Juan Pedro Domecq. En más de una ocasión ha contado lo mal que estuvo esa tarde; ¿bronca, almohadillazos...? nada de eso, las crónicas hablaban de una vuelta al ruedo y saludos de nuestro coleta, pero al que esto escribe le manifestó:

Lo que sucedió esa tarde es algo que no me va a volver a ocurrir y es que no quise estar mal, no quise dar un «mitin» y me traicioné a mí mismo, pretendiendo quedar decoroso; salí sin buscar lo que busco siempre: sentir el toreo.

Tras el doctorado, Rubén ha toreado poco, 24 corridas, la práctica totalidad en Soria y alrededores, atravesando un verdadero quinario desde agosto de 2015 hasta julio de 2021, seis años en los que sólo toreó algún festival, ninguna corrida de toros. ¡Seis años sin vestirse de luces!, ¿quién es capaz de seguir levantándose todas las mañanas, y retomar el estricto plan de entrenamiento con el objetivo de torear?

El año 2024 se ha presentado como una oportunidad, participando en la Copa Chenel y haciendo el paseíllo en corridas en Fitero, Torres de la Alameda y Soria.

Esa es la trayectoria del torero, algo que podría ser un ejemplo de los muchos que se dan; carreras frustradas por falta de oportunidades, o por decirlo de otra forma, por ausencia de un «padrino» o «ponedor», que aportando recursos económicos le abra puertas, pero ¿quién aguanta tantos años sin desfallecer? ¿Cuál es su motivación? Tan sencillo de decir, como imposible de ejecutar: vivir en plenitud, vivir volcado en su vocación, ajeno a todo aquello que le pueda distraer, libre, convencido a carta cabal del camino hacia la autorrealización,

superando cuantos obstáculos se le presenten y llevando la austeridad a sus últimas consecuencias. Todo ello en el siglo de la inmediatez, de la cuantificación del éxito y la fama; todo rápido o si no, abortamos y damos paso a la frustración.

Con este elemento fundamental, el lector se podrá preguntar acerca del toreo de Rubén, ¿cómo es?, ¿cómo torea?, ¿cómo calificar su estilo? Según afirman los que de esto saben, se basa en la inspiración, en sentir lo que hace delante de la cara de la res, como afirma él mismo:

Un torero tiene que tener oficio por si sale el toro malo, pero no basar el toreo en eso, en el oficio ni la capacidad, eso está bien cuando salga el toro complicado, pero no se puede basar el toreo en esa fiesta porque a mí no me gusta, no me interesa. Si yo pensara que sale un toro, hay que lidiarlo, hay que poderle, hay que estar por encima de él, hay que hacerle esto, hay que hacerle lo otro, a mí esa fiesta no me interesa, yo prefiero que brote la inspiración, que brote el toreo como uno lo siente y disfrutar y no «al toro hay que poderle y llevarlo hasta allá».

Esa personalidad y forma de pensar es la que trasluce en el ruedo, el sentimiento es el protagonista de su tauromaquia; sus pocos años de escuela taurina han sido suplidos por décadas de autoaprendizaje, por lo que, quien desee ver un torero que anhela el aplauso de faenas previsibles, estereotipadas, con manoleínas, espaldinas, arrimones, la pata *palánte*, ajustar las distancias, poderío, se va a sentir decepcionado. Ahora bien, quien busque personalidad y rechace la impostura con el abuso de la técnica, quien valore la búsqueda permanente del arrebató en forma de desmayo, contemplando el sentimiento como una expresión silenciosa del alma, y tenga dosis pacientes de fe, quizás salga satisfecho.

Si Rubén Sanz «se siente» lo que traslada es una naturalidad, un abandono, un clasicismo, un desmayo, una transparencia, unas formas tan diferentes que impactan.

Hace tiempo leí que el torero *de quillates* es el que está delante de los pitones lo mismo que si estuviera ante la barra de un bar tomando un café y entrara un morlaco, de modo que, con la misma naturalidad, sin soltar la taza, le hiciera faena: «pase por aquí, señor toro, ahora pase por allí».

Y esto lo escribe alguien que es más partidario del toreo poderoso que del toro colaborador, más «torista que torerista», pero entiendo que no pasa nada cuando las personas somos conscientes y asumimos nuestras propias incoherencias.

Recuerdo perfectamente en Soria, la tarde del 2 de julio de 2022 en la que salí transido de la plaza, con la sensación de haber visto a Belmonte en sus inicios. Reconozco la exageración, pero fue una percepción muy personal. Rubén estuvo con su primer toro como le gusta torear, natural, relajado, desmayado, desbordando arte y torearía, mientras que en su segundo se sintió superado, sin saber cómo «meterle mano», recordando a Curro diciendo eso de «no sé hacer como que hago»; en definitiva, un Belmonte principiante, con lo mejor y lo peor, con un torero enorme dentro, pero que cuando está a merced del astado se le notan sus carencias más que a otros. Rubén podrá estar bien o calamitoso, nunca vulgar. Me encantó esa tarde: personalidad y autenticidad.

Se le califica de «torero del arte», y afirma Domingo Delgado de la Cámara, que le sigue desde sus inicios, que si hubiera nacido en Jerez o Sevilla todo el mundo hablaría de su arte y del *tarrito de las esencias*.

Me insiste un amigo que describa su forma de torear y me resulta complicado, por lo que tomo las palabras de Jesús Soto de Paula, en su última obra, hablando de los «quejíos», al afirmar:

¿Existe a día de hoy ese «quejío»?[...] A día de hoy lo escuchamos en un Morante de la Puebla (el Morante del 2007 para acá, pues el anterior no me

convencia), en un Rubén Sanz de Soria, que tiene algo de aquel ángel del torear sin torear, que aludía Rafael Albaicín, y en un Juan Ortega.

¡No son malos compañeros los citados!

Otra descripción muy oportuna, es la que me hace llegar mi mencionado amigo Manuel Hernández:

Cada vez que he visto torear a Rubén me ha asaltado la sensación de que nunca hubiera existido un antes; de que me encontraba ante una verdadera primicia; de que siempre era la primera vez que se colocaba ante la cara del toro; de que todo su toreo sucedía por primera vez en su vida. Era como si en esos momentos toda la tauromaquia anterior a él se hubiera difuminado, dejándolo huérfano de cualquier recurso técnico en el que guarecerse.

Y he de reconocer que ante lo que yo percibía como una situación de desamparo, en un compasivo intento por mitigarla, más de una vez he albergado en mi interior un deseo ferviente, y un tanto ingenuo, de que el toro, hechizado ante esa insólita imagen de total indefensión, se prestará a acompasar su embestida con el absoluto desmayo del torero.

Y quizás sea ese desmayo el que contribuya a que el toreo de Rubén de la impresión de surgir de manera fluida, sin aparente esfuerzo, como si de un milagro se tratara, impregnado de la perezosa galbana que ha acompañado a los toreros de arte.

Por otra parte, y decirlo todo, también se cuestionan sus deficientes estocadas y su limitado valor, cosa de la que me permito discrepar. Considero que, en gran medida, el valor lo da la costumbre y el hábito, pasarte los pitones cerca treinta tardes al año permite foguearte, sentirte mucho más cómodo que cuando solo toreas una tarde.

Hasta aquí, el Rubén torero. «Quien quiera más que vuelva mañana», se decía en alusión a los toreros de inspiración. Ahora vamos a detenernos en el Rubén personal, pues, dicho todo lo anterior, lo que llama poderosamente la atención de él, una vez que se le trata, es su

personalidad y visión de la vida. Escucharle hablar, con su timidez y humildad innatas, resulta una verdadera maravilla. Su testimonio, desacompañado, en los tiempos que corren, es la mejor receta para afrontar los obstáculos de la vida.

Reflexionando sobre su forma de pensar y de estar en el mundo, encuentro cinco calificativos, cualidades, valores, o llámese como se quiera, para describirle, y aquí los dejo:

1.- MÍSTICA

La Real Academia, define el término con distintas acepciones como: «Que incluye misterio o razón oculta», «que se dedica a la vida espiritual» o «parte de la teología que trata de la vida espiritual y contemplativa y del conocimiento y dirección de los espíritus». Cualquiera de ellas es aplicable en este caso.

El torero desborda misterio y esta cualidad tiene su mérito, en tiempos como los actuales, donde, en palabras del filósofo Robert Redeker, autor de *Los centinelas de la Humanidad, filosofía del heroísmo y de la santidad*, estos perfiles no sólo han dejado de ser referentes, sino que son el hazmerreir.

Cuando el torero entrena, lo vive, está transido, en otra dimensión: «Oléee, jese toro bueno!... jesa ha sido buena verónica!...», se escucha al lancear en *La Chata*, a pesar de su soledad. ¿Sólo?, no, Rubén está con un toro delante, muy real, que sólo lo ve él, sólo lo ve un místico como él.

Afirma mi buen amigo Rafa Gómez, otro rubensanzista, ¿por qué nadie objeta la forma de vida de un sacerdote que abandona todo, o un alpinista que se juega la integridad ascendiendo al Everest o subiendo por una pared sin cuerdas?, ¿cuál es la razón por la que no se cuestiona la conducta de estas personas que deciden alejarse de este mundo y vivir apartadas de forma austera?, y, en paralelo, no se entiende lo que hace

Rubén que es eso, un místico entre nosotros. Lo que para un monje son los maitines o laudes al amanecer, en el caso de Rubén es sentarse todas las mañanas delante de una bicicleta estática y ver alguno de los múltiples festejos que tiene grabados.

Es un hombre que no está en este mundo y así, hablar con Rubén de dinero, ganarse la vida, generar ingresos, es mancharse la boca. El toreo es algo puro, mágico, superior.

Sin duda, ha vivido las malas prácticas que concurren en la Fiesta, como en cualquier faceta humana, pero en un encuentro, al ser interpellado por ello, nos afirmaba: «prefiero no contaros nada de eso porque perderíais la afición» y de esta forma tan elegante cambió de tema.

Por otro lado, los místicos además de cumplir con su palabra, hacen cosas insospechadas, no viven ni piensan como el común de los mortales y este año, en la Copa Chenel, con las cámaras de televisión delante, en su primer toro se dirigió a los micrófonos y brindó:

Quando era muy niño, les prometí a mis compañeros de clase que les brindaría el primer toro televisado. Jamás pensé que tardaría tanto, pero estaba seguro que llegaría. Va por mis compañeros en el colegio público Las Pedrizas.

2.- HUMILDAD

El torero es un hombre prudente, callado, introspectivo, puro, estoico, sincero, transparente, fiel a sí mismo, no es adulador ni busca el reconocimiento fácil.

Hay que ser humilde para, en su momento, reconocer ante las cámaras que vivía de la caridad de sus padres...

Recuerdo un almuerzo en el que alrededor de una mesa nos reunimos cinco comensales, en la que, además de él y del que esto escribe, estaba un periodista de insigne dinastía torera, un eximio escritor tau-

rino y un gran pensador, referencia del Humanismo hispano. Se inició la comida hablando de aspectos filosóficos y al cabo de un rato de mutismo, el torero manifestó con voz queda: «bueno, debo reconocer que yo no sé ni lo que es el Humanismo»... Nos fueron sirviendo las viandas y al final, a los postres, el único que hablaba era Rubén, estando los otros cuatro comensales embobados escuchando las reflexiones de un hombre que sin saber lo que es el Humanismo, nos estaba dando un claro ejemplo de ello.

Alguien con los pies en la tierra que sabe reconocer sus éxitos y fracasos. En el documental de Llorenç Soler, hay una imagen simpática y definitoria, cuando, a la finalización de una novillada, llama a su madre por teléfono para tranquilizarla, y sin buscar culpas ajenas, afirma:

Al primero le he pegado cuatro o cinco naturales buenos, pero al otro, ná, ruina... en lo del segundo una *mieeeeerda* todo muy grande, el toro y el torero, los dos, el toro era tan mierda como grande y el torero tan mierda como grande también.

3.- DETERMINACIÓN

Hay que tener mucha vocación para seguir con el mismo objetivo, aunque las circunstancias vengan mal dadas y no se presenten contratos. Los propósitos se quedan en agua de borrajas cuando las cosas se tuercen; solo unos pocos continúan, aguantan, persisten, no se desaniman.

Rubén lo tenía claro desde su infancia, como en sus inicios, con nueve años, y tras la muerte de *Paquirri*, «su novia» le pregunta si va a seguir siendo torero. Ante su respuesta afirmativa, segura y contundente, la niña decide «dejarle» para no vivir lo que vivió *La Pantoja*, sin que Rubén se cuestione cambiar sus aspiraciones por no perder a su querida «pareja».

El soriano lo tiene claro y al inquirirle si no es una locura perseguir un sueño que no llega, responde: «¿Yo loco por querer ser torero?, los locos son ellos que pierden la vida por ganar dinero».

En una ocasión le preguntamos

—Rubén, ¿qué harías con tu vida si te tocara el premio gordo de la lotería?

—Comprarme una ganadería —respondió de forma automática.

—¡Ahhh, claro!, para seguir vinculado a este mundo y ver tus toros lidiarse en las plazas...

—No, no; compraría una ganadería para tener vacas y poder tenerlas. ¡Me pasaría el día toreándolas!

En muchos foros se duda de su capacidad, valor y técnica, pero él afirma con convencimiento «no puedo pararme en los “no valgo...”, si no soy matador de toros no soy feliz. No entiendo la vida sin torear. No quiero vivir si no es por el toro».

Debió de ser muy frustrante escuchar, en los inicios, el consejo de su héroe y maestro, en este caso José Luis Palomar, de que era mejor que se retirara. «Cuanta decepción cada vez que le espetaba que no valía para torero», afirmaba su madre. Pero nuestro personaje lo tenía claro:

Yo le dije una vez a José Luis, una de esas veces que él me decía [en la época de la Escuela] «Rubén que es muy difícil que tú no vas a vivir del toro», que yo, o me muero de infarto en un patio de cuadrillas o soy matador de toros. Y lo sigo manteniendo.

No sólo su maestro, sino que sus propios vecinos le cuestionaban aseverando que no tenía/tiene futuro como torero, dando razón al adagio: «nadie es profeta en su tierra». Que en Soria, en este año de 2024, al salir a concurso la plaza, hayan licitado seis empresas y cuatro de ellas no contarán con él, ¡con el único torero local!, es sorprendente.

Resulta enternecedor cuando, antes de tomar la alternativa, después de tanto sufrimiento, su padre objeta algunos aspectos de su arte y al final le dice: «te estoy criticando...» y Rubén le responde «No, no, antes has dicho que te gustaba como torero y eso nunca te lo había escuchado». El novillero tenía 29 años...

Algunos nos echan en cara que le hacemos un flaco favor animándole, pero ¿se debe apartar a alguien de su ideal con el que, además, nos hace disfrutar?

4.- REFLEXIÓN

Rubén es torero y piensa como tal las 24 horas del día. Desconozco si en sus sueños nocturnos, —los que tiene cuando está despierto ya los conocemos—, aparecen toros, capotes y muletas, pero no me extrañaría.

En una ocasión en la que le visitamos, estaba en el coso dando lances de ensueño una fría mañana soriana y nos trasladaba: «llevo tres días sin dejar de pensar en si debo adelantar la muleta más o no, ya que el toro puede reaccionar de esta manera o esta otra... ¡hasta por la noche pienso en ello!»

Y es que no renuncia a darle vueltas; todas las mañanas entrena en una bicicleta estática viendo faenas grabadas y exclamando «¡bien!, ¡buen muletazo!» Constantemente rumiando el toreo.

Hablar con él de asuntos de técnica taurina es muy curioso ya que eso de cargar la suerte, ligar y demás, él lo lleva a «sentir el toreo», y te da una explicación absolutamente coherente con sus principios. Uno puede estar en desacuerdo, pero queda admirado del discurso, de la coherencia y de lo pensado que lo tiene todo.

La forma en que mejora su técnica se resume en una frase: «me gusta entrenar solo porque nadie me dice nada y no escucho lo de “eso es imposible hacérselo a un toro”».

El torero reflexiona mucho y no se deja llevar por los comentarios ajenos, o las posibles broncas, él es su propio juez y el más exigente, como el día que debutó de luces ante un animal de mucha presencia, afirmando que, una vez pasado el trance, ya rehecho, se sintió muy orgulloso...

... primero porque lo maté, no se me fue vivo, ¡lo maté! y lo segundo porque superar un día así, con la bronca que me formaron aquella gente del pueblo, con toda la razón, porque estuve muy mal..., pero lo que no sabía la gente era el esfuerzo, y lo contento que salí yo de ser capaz de sobreponerme y ser capaz de matarlo.

O cuando en 2022, al preguntarle por su futuro, afirmaba en una entrevista:

Pues no lo sé. Sólo sé que tengo claro el torero que quiero ser e intento cada día dar un paso más para serlo. Luego si cuentan contigo o no, no depende de ti así que yo sigo a lo mío, a entrenar y buscar torear cada día mejor, más despacio y más reunido.

Lo tiene todo muy claro; cuando se le pregunta por un asunto —taurino, cómo no—, contesta al instante y con fundamento, como si la pregunta estuviera ensayada. No rehúye, «se moja» y con hechos. Eso denota que en sus ratos de soledad no evade la realidad, tampoco la justifica, simplemente la medita.

5.- PERSEVERANCIA

Las vocaciones suelen abundar, pero la firme decisión de seguir las no es tan común. Tanto si llueve, está nevando, hace frío o calor, todas las mañanas el torero se levanta, pedalea, visualiza festejos, acude a la plaza a entrenar, come algo frugal y marcha a correr al campo.

—Pero, hombre, Rubén, ¿qué haces bajo el sol, corriendo a las cuatro de la tarde, en pleno mes de julio? —pregunta el despistado que no le conoce.

—¡Más calor se pasa con el traje de luces y hay que estar preparado! —es su lógica respuesta.

Alguien que entrena todos los días por si le llaman, que es capaz de recorrer la Península hasta la lejana Cádiz, simplemente por participar en un tentadero, que acude a Las Ventas por afición y una vez terminado el festejo se vuelve a Soria, muestra una actitud real, una perseverancia, un esfuerzo que va más allá del deseo o aspiración.

No se trata de un inconsciente o de un sujeto al que no le afecta la ausencia de contratos, en absoluto, es un hombre que lo vive y siente desánimo, no obstante, sin perder la fe en su destino y objetivo vital.

Lo que me resultó más curioso del video citado, fue que las afirmaciones del torero en 2009 son las mismas que realiza en la actualidad, quince años más tarde, con todos los sinsabores, toreando poco y sin haber confirmado. Su voluntad y fe sigue siendo la misma.

Si bien su sueño «intermedio» ya no es alcanzar las 25 novilladas para tomar la alternativa, el sueño «final» permanece incólume: torear. «No quiero torear una corrida al año, como si fuera un aficionado práctico; no, lo que yo quiero es hacer la temporada completa, desde Castellón hasta Jaén». Sus objetivos puntuales, han variado, pero el fin último de ser torero sigue inalterado.

No hablamos de un soñador, un inconsciente, es alguien que con una sonrisa afirma: «Las circunstancias son las que me han tocado y con ellas he intentado ser el mejor torero que he podido» o «sé cómo es la profesión, sé las cosas que suceden y yo lo único que puedo hacer es entrenar, intentar torear cada día mejor y más despacio y ya saldrá...».

Llegado a este punto, me parece muy descriptivo y actual lo que afirmaba de él Domingo Heras, Presidente de la Diputación de Soria en 2009:

Quizás no sea el mejor matador de toros, aunque tiene arte y calidad, pero quizás no haya ningún matador de toros ni ningún novillero con las ganas, la ilusión y la férrea voluntad de serlo.

Y esta es la pequeña semblanza de alguien que, si cien veces naciera, cien veces sería torero.

BIBLIOGRAFÍA

Albaicín, Joaquín: «Un torero de culto en Soria: Rubén Sanz», <http://opinionytoros.com>, 27-nov-2007.

Ayllón, Beatriz: «Rubén Sanz», <https://www.elespanol.com>, 24-feb-2022

Bazaga, Juan: «¿Quién es Rubén Sanz?», Tierra de Toros, Canal Extremadura, Episodio 391, 12-may-2024.

De Miguel, Andrés: «Yo fui a la alternativa de Rubén Sanz», <http://adiosmadridtoros.blogspot.com>, 1-abr-2024.

Grassa, Carlos: La tierra del toro, <https://www.latierradeltoro.es>, 5-abr-2024.

La Plaza Real: <https://laplazareal.es>, 27-jun-2009.

Soler, Llorenç: *Diálogos en la meseta, con torero al fondo*, Tanios Films, 2008.

Soto de Paula, Jesús: *Quejíos*, 2024.

Vian, Aitor: «Rubén Sanz», <https://contrabarrera6.es>, 8-jul-2022.

VVAA: *Algún día Rubén, serás torero*, Asociación Celtiberia, 2009.



Fig. 1.- Remate a modo de media verónica a un toro de El Velloso, Soria, 30 de junio de 2024. Fotografía de Carmelo Bayo.



Fig. 2.- Redondo a un toro de El Velloso, Soria, 30 de junio de 2024. Fotografía de Carmelo Bayo.



Fig. 3.- Natural a un toro de Pablo Mayoral, Cuéllar (Segovia), 29 de agosto de 2021. Fotografía de Carmelo Bayo.

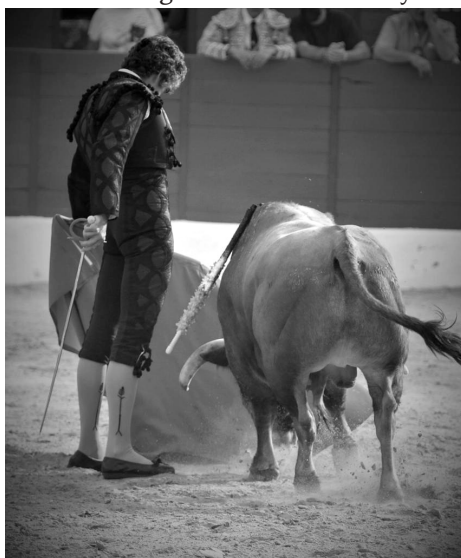


Fig. 4.- Natural a un toro de Hermanos Sánchez Herrero, en Burgo de Osma (Soria), 3 de julio de 2021. Fotografía de Carmelo Bayo.

RESEÑAS



Ilustración 5.- ESENCIAL. Serie CAJAS TEMPLADAS, acr./cartón, 12,50 x 10 cm., 2019. Autora: Pilar Novo.

LAS RUTAS DE LA CHINA

Fernando Carbonell

Escritor

He leído un librito, pequeño, sobre la Globalización en grandes dimensiones, concebida como Historia Universal: Peter Gordon y Juan José Morales, *La Plata y el Pacífico*, Ed. Siruela, Madrid 2022. Sus tesis y sus hechos, parciales y quizá exagerados, como toda Historia, han dado fuertes golpes a mis conocimientos y convicciones históricas configurándolas de una manera nueva. Que voy aquí a mi manera, parcial y exagerada, a contar y resumir.

Un hecho —revela el libro— persiste desde los mismos comienzos de la Historia y la Prehistoria: la superioridad económica mundial de China. Que fue poco notable al principio desde nuestros países e historias, por su lejanía.

Pero su progresiva aproximación y consiguiente influencia, alcanza la categoría de Globalización por obra del Imperio Español: Primero, al circunnavegar la Tierra de Este a Oeste (siguiendo vientos y corrientes) con Juan Sebastián Elcano, viaje financiado por Carlos V. Y segundo, y definitivamente, al navegar de vuelta, o *tornaviaje*, de Oeste a Este (contra vientos y corrientes) por encargo de Felipe II, con Andrés de Urdaneta de jefe y cartógrafo, en 1565. Los empresarios y mandos eran españoles y portugueses, y las tripulaciones, de andaluces, vascos... peninsulares, italianos y griegos, por ese orden; como todo un galeón mediterráneo. Y así, la China era ya vecina.

Mucho se ha hablado de las especias, como el motivo comercial del Oriente. Pero fue la seda la que dio nombre a la antigua Ruta de la Seda, terrestre, siguiendo la ruta de Alejandro Magno. Y fue luego la plata la que dio nombre a la moderna Ruta de la Plata, marítima, en la que el Imperio español, encontrado con la China, dio lugar a la primera moneda global, de plata, el peso español de a ocho.

Por razones económicas, algunas para mí complejas, la China quería que sus múltiples productos se le compraran en plata. Y también, por razones internas, a fines del XVI la dinastía china Ming ordenó el pago de todos sus impuestos, internos, en plata. Venía a ser su moneda. Y la plata fluía en barcos españoles desde las minas americanas para llegar a ser la moneda de toda China y de todo el mundo.

Todavía a mediados del siglo XIX en *Moby Dick*, el capitán Ahab clavó en el mástil del Pequod “¡un doblón español!” para el primero que viera a la ballena blanca.

La plata fluía... como moneda, de América a Asia, al tiempo que los productos chinos, y las especias de Indonesia fluían en sentido contrario... Y lo hacían, sobre todo, en el emblemático Galeón de Manila, quizá el mayor barco mercante durante dos siglos y medio, hasta 1815. También fue llamado la Nao de la China. Figura histórica de la globalización. Como Elcano y Urdaneta, respectivamente de la ida y de la vuelta.

Y alrededor del Galeón de Manila, las dos primeras metrópolis globales se fueron creando: Manila, fundada por los españoles, y Ciudad de México.

A Manila emigraron miles de chinos que la convirtieron en ciudad casi china. Encauzaba el comercio con toda China. El famoso, español, mantón de Manila era de seda y bordados chinos. En Manila se tradujo y se publicó el primer clásico chino, el *Mingxin baojián*, traducido a

Espejo rico del claro corazón por Juan Cobo; quien, a su vez, tradujo al chino a Séneca.

De allí, Manila, el Galeón llegaba a Acapulco, y de éste, su mercancía, por tierra, a la primera verdadera ciudad global —en criterio de Gordon y Morales—, donde los cinco continentes se encontraban: Ciudad de México. Donde los barberos españoles competían con los barberos chinos. Durante dos siglos. Hasta su independencia de España.

Y todo ese mundo y trasiegos han llevado sus resonancias a mi particular experiencia... como sin duda lo hará a la distinta experiencia de cualquier otro lector. Los terciopelos, las caobas, las lacas, abanicos y cerámicas en las casas de mi familia (tuve un tío indiano con cafetales en Puebla), en todo eso ahora veo el Galeón de Manila, en él vinieron.

Y también hay una cierta reconstrucción histórica... particular. Soy cordobés. Y he sabido ahora que en la expedición intermedia entre la de circunnavegación y la de tornaviaje, la fracasada y dispersada donde murió Elcano, una de las seis grandes naves estaba al mando del cordobés Francisco de Hoces, pariente mío. Quien descubrió el cabo de Hornos, el extremo Sur del continente americano, y que el mar abierto, por donde él y su barco desaparecieron para siempre, entre el cabo y la Antártida, se llamó Mar de Hoces. Eso fue sesenta años antes de que por allí Francis Drake llegara y dejara a ese mar el nombre de Mar de Drake, con el que en Inglaterra lo conocen.

**¿EL FIN DE LA «ANGLOBALIZACIÓN»?
(«LA DERROTA DE OCCIDENTE»,
E. TODD, ED. AKAL, 2024)**

Ignacio Castro Rey
Filósofo

Muy europeo, el libro de Todd es también un largo alegato contra la hermandad que ha sido yugulada entre nosotros. Pero el miedo físico a la delación, incluso a la socorrida acusación de *negacionismo*, quizá explican la ausencia de debate, en España y en otros países. Todd sitúa ya en la ausencia total de debate en Inglaterra y Francia ante el discurso de Putin donde anunciaba la entrada de tropas en Ucrania en una «Operación Militar Especial», un completo descrédito de la democracia. ¿Estamos ante un libro *cancelado*? Frente a tal censura, algunos intentamos abrir un espacio de libertad dentro del actual ambiente de vigilancia y censura. Acaso el libro de Todd es sólo una primera cala en la naturaleza intrincada *de lo que actual y realmente somos*, incluyendo las implicaciones progresistas y minoritarias con la hostilidad genocida que practica Occidente. Es posible que la clave de estos tiempos esté menos en la crueldad extrema de nuestros malvados oficiales que en el silencio multitudinario de los justos.¹

Es conveniente no olvidar, para enfocar este libro provocador y difícil, lo que Nietzsche llamaba *platonismo*: la decidida voluntad occidental de *elevarese* por encima del común devenir terrenal, una «aversión contra

[1] Una primera versión de este artículo se publicó en el blog del autor, Ignacio Castro Rey, con fecha de 13 de enero de 2025.

el tiempo y su 'fue'» que constituye la clave, no sólo de todos los símbolos cuasi religiosos del Progreso occidental, sino también de sus giros conceptuales, nuestra progresiva preferencia por esquemas, conceptos y modelos, en detrimento de la presencia viva de las cosas mortales. Sin la aversión puritana que funda la carrera occidental, fenómeno implícito a *La derrota de Occidente*, no se entendería ni el inmenso esfuerzo de despegue antisemita del III Reich ni el actual asco democrático ante Rusia, convertida en el negativo de nuestros ideales. Y el problema, para el Nietzsche que Todd no cita, no estriba en la mera existencia del concepto, relativo a una multiplicidad de cosas y útil para ordenarlas y catalogarlas, sino en que poco a poco, como es esencial a la modernidad, el concepto acabe *sustituyendo* a la experiencia física en estado bruto. En ese caso estamos ante una sacralización de lo que nació como un instrumento, en una elevación ficticia donde la realidad desaparece a manos de la organización social. Toda la ardua investigación de Weber sobre el *espíritu* «platónico» del capitalismo parte de esta intuición nietzscheana, omnipresente en el libro de Todd y, a la vez, apenas mencionada.

I

No es otro el trasfondo filosófico de este libro hasta ahora prácticamente censurado. Que sepamos, ni siquiera existe una versión para la esfera angloamericana. Giorgio Agamben fue quien lo dio a conocer en España. Curiosamente, en el conservador diario *ABC*, le dedicaba hace unos meses unas páginas inquietantes. Desde entonces, hasta un reciente artículo de Manuel Cruz, el silencio ha sido clamoroso. Adelantemos que lo grave no parece estar en que el libro de Todd pueda usar fuentes estadísticas discutibles, las utilice abusivamente o mal, en favor de las hipótesis de las que de antemano parte. Fuera del aparato estadístico, que el historiador y demógrafo usa con profusión,

lo preocupante de *La derrota de Occidente* es usar el concepto weberiano de *religión*, que incluye su potencia cognitiva, para un diagnóstico de nuestra actual decadencia cultural y social, demográfica, económica y moral.

Cruz tiene razón en que es el concepto antropológico de religión el eje de todo el libro. Muy lejos de Blumenberg o Löwitz, Todd analiza nuestra crisis actual como el resultado de una secularización que de ningún modo podía emanciparse de la trascendencia en categorías inmanentes, toda vez que procede de cosmovisiones religiosas simplemente degradadas. Acaban inevitablemente en una pérdida de fuerza de la religión, donde Todd —siguiendo a Weber— sitúa la savia de una nación y de toda sociedad civil. Es posible que en este punto nuestro antropólogo e historiador, como buen francés, sobrestime el papel del protestantismo norteamericano en menoscabo del catolicismo sureño. Pero la hipótesis no varía. Lo característico de la modernidad, y esto es lo que ahora ha entrado en crisis, es aferrarse a una religión siempre triunfante, con el agravante de que gradualmente la religión es reducida a un «estado cero» cuya consistencia no sirve para cohesionar una sociedad. No estamos ya en el relativismo escéptico de una posmodernidad donde han caído los «grandes relatos», pero cuya alta cultura aún conserva la ilusión del avance. Ese estadio sería todavía algo así como el *grado zombi* de nuestras sociedades. Ahora estamos en el *grado cero*, donde la inercia del *adelgazamiento* espiritual ha cristalizado en otro dogmatismo, en una redoblada ceguera ante la diversidad del mundo. La órbita *neocon* que toma cuerpo en la «oligarquía liberal» que gobierna Occidente ha optado por una duplicación de la violencia (p. 47) como forma de disfrazar su crisis de valores, su pérdida de influencia y el vértigo consiguiente.

Así pues, aunque *La derrota de Occidente* errase en las fuentes estadísticas, cosa que no es probable en tal rigor historiográfico, se mantendría

la provocación de un diagnóstico que ve en el desmantelamiento de la religiosidad la pérdida del vigor social, moral y económico. Para Todd es la liquidación de la energía religiosa, en una variante autista de lo que los escritores rusos del XIX llamaban *nihilismo*, lo que explica la impotencia de Occidente ante el mundo multifocal que actualmente se abre. El uso de la violencia en Ucrania, en Gaza y medio mundo —incluida la violencia suicida del *mass killer*— es la expresión de un agotamiento de los recursos morales, ideológicos y religiosos. El declive demográfico y de las estructuras familiares vendría de una crisis religiosa a manos de eso que se llamó nihilismo, que ahora Occidente, en el grado cero de su religión, quiere convertir en una especie de nuevo dogma, aunque carente de verdades comunes y vinculantes. Cuando el nihilismo se convierte en el sustrato social, insiste hasta el final Todd, todo es posible; cualquier cosa, incluido lo peor.

A la manera de un antropólogo maduro, Todd se sitúa muy lejos de la obsesión laica por encontrar una inmanencia correcta que nos salve del reto y la dificultad de lo trascendente. Un extraño y reciente *Manifesto conspiracionista*, libro mucho más agresivo que éste, pero también menos creyente en la posibilidad de corregir el curso antes de que sobrevenga la catástrofe, sostenía una tesis similar: mientras no aceptemos la trascendencia ínsita a cada ser, Occidente está condenado al fracaso *cultural* ante los mundos exteriores. De ahí el redoblamiento de una violencia genocida, que según Todd ha encontrado en el nihilismo de relevo ucraniano un combustible fatal. Es posible que el analista español Rafael Poch tenga razón al decir que el actual conflicto europeo sólo se explica como un intento por tener las manos libres en Oriente Medio y tapar la masacre de Gaza. En este punto, que atañe al nombre de Israel, Todd es prudente. De cualquier modo, insiste en que emprendamos *guerras que no se pueden ganar*, incluso con el férreo control del aparato informativo.

II

Adelantemos que el libro de Todd no carece de defectos. Tiene al menos dos bastante llamativos. El primero, y esto es muy «europeo», es una noción un tanto elitista y parcial de lo que es Occidente, con la ausencia destacada de referencias al universo latino y sobre todo hispano, esos seiscientos millones de personas que son cruciales en el mundo que se abre y que también desdibujan otra clave del libro, la hipótesis de una paulatina desaparición del Estado nación. La segunda carencia, más grave para un diagnóstico preciso de este estadio cero de la religión, es la extrema prudencia en el diagnóstico de la violencia israelí, epítome de la violencia occidental en esta era. *La derrota de Occidente*, de acuerdo con la biografía del propio autor y con los miedos actuales europeos, está recorrido por una preocupación constante en torno al judaísmo, también por un socorrido «antisemitismo» que sería índice de la salud democrática de una cultura. Habría que decir que aquí que, como buen francés y europeo, quizá Todd es extrañamente tímido. En el Epílogo de este libro se sigue hablando de un «conflicto palestino-israelí», habitual expresión que obvia una agresión furiosa de setenta años. Se olvida que la Alemania actual no es antisemita y, que sepamos, posee —no sólo en cuanto a Rusia y Palestina— una libertad de expresión y acción limitada. Se olvida también que el Israel actual no es exactamente antisemita, y sin embargo dista mucho de ser un modelo de democracia para los pocos —o los muchos— que disienten de su política mayoritaria.

Volvamos a unas magníficas e inquietantes novedades. El libro de Todd es «relativamente pesimista» (p. 24). Lo es relativamente porque, aunque los BRICS aparecen muy tarde (p. 243), la emergencia de una posibilidad *multipolar* es el motivo de fondo de su alerta y su virulencia crítica. Todd no se extiende en esto, pero en un momento genial parte de la base de que uno de los puntos débiles de su libro es presuponer que

Putin es inteligente. Para empezar, insiste Todd, Putin es el producto de un proceso de formación del liderazgo que, como ocurre en China, es muy superior al nuestro.

Parcialmente oculto en la proliferación de datos sorprendentes y anómalos, propios de un investigador histórico que ha buceado desesperadamente en cifras escondidas, lo más incómodo del libro de Todd es su ejercicio de antropólogo *sobre nosotros*. Con total impertinencia, nos trata como si fuéramos una *tribu*. Bajo nuestras pretensiones universalistas, somos para él una etnia local como cualquier otra, con todos los prejuicios, la mitología, los tótems y tabús propios de una cultura limitada en el dédalo de la tierra. Todd está muy lejos de intentar un brillante ejercicio meramente académico. Más bien se dedica a «simplificar» y «exagerar» para hacer visibles *tendencias ocultas* (p. 124 y p. 142). Las suyas son hipótesis difíciles de demostrar, pero que *necesitamos desesperadamente* (p. 104). No busca la perfección académica, sino *la comprensión de un desastre* (p. 190). Se diría que hasta las frecuentes referencias personales a su propia biografía, y a su anterior obra, remarcan lo que *La derrota de Occidente* tiene de libro *urgentemente moral*, de alegato contra un estadio peligroso de nuestra cultura, su casi completa ceguera con respecto al estadio actual del mundo.

También en el plano geopolítico, siguiendo a Weber y a Freud, lo *irracional e inconsciente* (p. 24) es para Todd eje de nuestra poderosa presencia en el mundo. La preocupación de quien ahora ejerce de «antropólogo estadounidense» de los años sesenta, es no salir nunca de la *matriz religiosa* de las sociedades (p. 24). En tal aspecto, es posible que este libro tenga algo que ver con aquel complejo e incomprendido trabajo de Huntington donde, muy lejos de Fukuyama, se analizaban los conflictos de finales del XX desde el punto de vista de las primarias líneas de empatía religiosa y cultural que recorrían el planeta. *El choque de civilizaciones* insinuaba que difícilmente la

fuerza militar podía compensar la decadencia cultural del espacio angloamericano.

La constante obsesión de este ensayo es estudiar lo grande, la sociedad y sus grandes emblemas, desde «lo pequeño»: lo comunitario, las estructuras familiares, las discretas prohibiciones y rituales que se repiten bajo las revoluciones culturales y sociales. Nuestra cultura *normativa* es destripada desde una oculta *cultura antropológica*: la sociedad (*Gesellschaft*), analizada desde el suelo comunitario, una más o menos enterrada *Gemeinschaft*. No hay referencias a Tönnies, pero es continuamente latente en estas casi trescientas páginas. Fijémonos en un caso que podría parecer nimio: ¿qué significa el avance de la incineración frente a las prácticas tradicionales del enterramiento? En suma, ¿qué significa hacer *desaparecer los cadáveres*, ¿que no quede rastro de la muerte y que esta no pueda tomar cuerpo en una tumba, un lugar donde mirarla de frente? Lo mismo con el matrimonio homosexual o las prácticas de transición de género. En ningún caso se trata, en este francés laico de origen vagamente religioso, de una vuelta nostálgica a valores tradicionales, sino de estudiar —por ejemplo— ¿qué significa antropológicamente que una sociedad haya de santificar, *contra natura*, un matrimonio completamente desligado de la descendencia? O una elección de sexo desarraigada del cuerpo real, de la herencia natal. Al margen de una ideología reaccionaria o progresista, el pensamiento de Todd no tiene ningún problema en analizar ontológica y antropológicamente los signos de nuestra deriva hacia la *moralidad cero*, la cultura cero, la religión cero; también, por cierto, un paralelo *humor cero* (p. 154).

Dicho sea de paso, Todd nunca explicita lo que debe en estos conceptos —el nihilismo de la religión *cero*— a un pensador que proviene de la seriedad con la que Bataille consideraba a lo simbólico: Jean Baudrillard, otra bestia negra de la secta progresista. Para una noción antropológica de la cultura la tierra está *viva*. En ningún caso parece

haber *mapa mudo*, pues los territorios y las poblaciones están recorridos por vectores simbólicos de fuerza. La geografía habla siempre a través de las poblaciones. La antropología debe estar atenta a los signos con los que una sociedad se expresa, precisamente a través de sus pequeñas pervivencias comunitarias. Lo oculto de una sociedad puede ser más importante que sus grandes manifestaciones espectaculares.

En ningún momento, sea con la religión tradicional o con su declive, esa furia religiosa —de religión cero— llamada nihilismo, Todd deja de poner en el centro de nuestra tribu el papel clave de las creencias. Y tampoco deja de analizar cómo ellas, en su crisis nihilista, han taponado lo que había que ver y oír, los signos reales a los que había que atender para que fuéramos inteligentes ante la complejidad real que vuelve, después de décadas de predominio de cierta ficción ilustrada. Aunque no se llega a hablar de Ilustración *activa*, *zombi* y *cero*, es normal que el ciudadano medio español, italiano o francés se enfade con este libro, al fin y al cabo en él nos están tocando la *religión laica* del consumismo en la que hemos trasmutado una vieja pasión religiosa, inevitable en todas las etnias. La humanidad siente miedo ante un exterior que no cesa, así que es normal que se defienda como puede. La religión es clave en ese punto, aunque sea en la forma de un nihilismo furioso. La decisión de oponerse o silenciar este libro es también la vieja furia inquisitorial en negar que tenemos miedo al demonio del afuera, que el rey está desnudo o que la tierra se mueve.

Todd no se extiende en esta categoría de lo religioso como empalizada de defensa, pero analiza nuestras pasiones laicas —el tamaño, el dinero, el espectáculo, el miedo al otro— como un resultado distorsionado de la centralidad de lo religioso. La tribu tiene miedo a los monstruos del pantano, así que es normal que distorsione todo lo que le recuerde ese exterior anómalo. Y sin embargo, dentro de su relativo pesimismo, *La derrota de Occidente* parece creer continuamente en la

posibilidad de que los herederos de Cristo despierten de su letargo, se liberen del velo estadounidense de furia y oscurantismo y consigan hacer pie en otra comprensión del mundo. Aunque los BRICS aparezcan muy tardíamente, aunque el paradigma de Israel nunca sea radicalmente cuestionado y el universo árabe apenas sea mencionado, los otros —con el nombre preferente de *rusos*— no dejan nunca de representar la posibilidad de otro Occidente y otra Europa, más atentos a una trascendencia que parece pedir la misma tierra.

III

La insistencia en el nihilismo que estaría detrás de nuestra decadencia, incluso económica, sigue significando la insistencia en poner en el centro las creencias. La última religión laica occidental, y esto nos enfrenta a casi el entero resto del mundo, significa apostar de continuo por una *nada segura* (Nietzsche) frente al algo incierto de la existencia. Hasta en los muertos tememos ese algo incierto, por eso es necesario tapar la lenta muerte cercana multiplicando los cadáveres destrozados de los otros. Entre nosotros hay que velar la muerte, haciendo desaparecer el cadáver del ser querido en la incineración. Nada que recuerde a una presencia viva de lo otro, en este orgulloso grado cero de nuestras creencias, es tolerable en nuestro tiempo lanzado, en una velocidad de escape (0/1) que se multiplica precisamente con un cero limpio, perfecto. El cero no existe, por eso es precisamente la base de una cultura empeñada en despegar a toda costa de la naturaleza.

Todd también insinúa que Occidente ha encontrado en el recambio perpetuo, en la movilidad continua, en la obsolescencia programada de toda certeza una forma de esquivar la realidad, cualquier relación con la verdad. Religión cero también significa moralidad cero y verdad cero. En un mundo donde basta que un hombre puede *sentirse* mujer para ser mujer, o viceversa, ¿qué queda de cualquier referente?

Por ejemplo, ¿cómo creer que un pacto con Irán no puede violarse al cabo de tres meses? En general, ¿qué lugar puede ocupar alguna noción de verdad en un mundo invadido de narcisismo, individual, nacional y «global»?

Es preciso insistir en que esta nueva visión de nuestra condición común no tiene nada que ver con el celebrado *Imperio* de Negri. Si bien Todd no niega que la nube de las abstracciones repetidas sea una de nuestras armas favoritas para escurrir la realidad, achaca continuamente la responsabilidad de esa huida ontológica a centros de poder bastantes precisos, particularmente, la sordera cultural de la insularidad angloamericana. Aislamiento imperial del que Europa, también la dulce Francia, lleva décadas endeudada, en parte para huir de lo trágico que es común a la especie. Todd insiste en que la decadencia cultural e ideológica de Occidente, el cénit del nihilismo, también ha significado redoblar su grado de violencia. En cierto modo, tenemos en el *mass killer* estadounidense —metáfora individual de lo que Chomsky consideraba el primer *estado delincuente*— la imagen de un nihilismo que sólo encuentra en la destrucción algún tipo de referente. Como si la liquidación de todo referente exterior, como hace Israel con sus vecinos, fuera la única posibilidad de que nuestra condición *democrática cero* no tenga espejos, ningún destello externo que le devuelva su marcha aberrante.

Occidente destruye los mundos exteriores, sataniza a Rusia y China, para *blanquear* su malestar, la intuición de que en realidad ya no tiene nada que ofrecer. Esto también es el nihilismo, una conversión íntima a la nada... que debe acompañar la reducción del otro a nada. Todd llega a mostrarse piadoso (p. 245) a la hora de seguir diagnosticando este nihilismo y ponerle más nombres. ¿Por cubrir a Israel, otra vez? De hecho, en su libro jamás se habla de un *judaísmo cero*, que tal vez sería una buena categoría para designar la nula relación con la alteridad de

la sociedad hebrea actual, esa verdad que un día fue el *maná* de una existencia peregrina.

Lo nuestro, parece decir Todd, es simplemente un *ombligo expandido* con el opiáceo de una violencia que hasta ayer ha sido impune (p. 272). Pues bien, ya no lo es, y el mundo pasa cada vez más la factura por ella. *La derrota de Occidente* centra en la Rusia de Putin nuestro odiado Otro, recordando que es una nación inmensa cargada con toda clase de recursos naturales. Recuerda incluso que hubo un momento en que la administración estadounidense, y la misma CIA, reconocía en los rusos una profunda diferencia cultural que había que atender, para tratarlos o combatirlos. Nunca, hasta la llegada maniquea de los neocon, se pretendió borrarla del mapa, anularla o fragmentarla. A veces Todd sugiere (p. 177) que hemos inventado a Rusia como chivo expiatorio ideal. Insiste en que la Federación Rusa es una región de la tierra vasta y despoblada, con un índice de natalidad bajo y aquejada de una dramática falta de hombres. Esto, junto con su admiración por Occidente, hacen ridículo el temor de que Moscú quiera adueñarse de Europa. Quizá no es tanto eso, se sugiere en este portentoso libro, como el temor europeo y occidental hacia un contagio *populista* que podría venir de Rusia. Esa sería la más temible invasión de esta «democracia autoritaria» que es la actual Rusia: facilitar tal vez que los pueblos europeos se subleven contra las élites correctamente minoritarias que los maltratan.

Sólo había tres reivindicaciones rusas innegociables (p. 84) frente a Ucrania: Crimea, la seguridad en el Donbass y la neutralidad de una Ucrania no nuclear, fuera de la OTAN. No es tan distinto a lo que pedía Kennedy en la crisis de los misiles cubanos. Pero la Francia actual, la Europa y los EEUU actuales no sólo han preferido ignorar esas tres reivindicaciones razonables. Todd repasa someramente toda la lista de agravios y agresiones que, mucho antes de Maidan y el apoyo europeo

a los neonazis, han forzado a Rusia a tomar la determinación de una operación militar que Todd insiste que es militarmente muy limitada. Sólo 120 mil soldados, una cantidad proporcional a las que empleaban las naciones occidentales en las guerras coloniales (p. 86). Antes, Minsk fue sólo una farsa donde todos necesitaban ganar tiempo.

El comunismo ruso, se insiste en este libro, el comunitarismo no nació de la mente calenturienta de Lenin, sino de la propia estructura de la familia jerárquica rusa, cosa que ya reconocían viejos análisis y que hubo un tiempo que la propia CIA entendió. El mismísimo KGB, ocupándose de todos al detalle, no dejaba de ser un remedo del viejo paternalismo familiar. Nunca entendimos, para empezar, que la URSS no cayó por las presiones externas de Occidente, sino por razones internas (p. 14). Por eso mismo la gigantesca nación, para sorpresa general, se hundió con Yeltsin. Es posible que ese hundimiento haya facilitado la ilusión óptica de un estallido ruso, dificultando la comprensión de que con Putin ha vuelto para quedarse una Rusia indestructible. Todd, sin ambages, repasa los logros de este hombre, a quien considera —insistiendo que este es el punto más débil de su libro— un político inteligente. Para empezar, tiene una relación íntima con el capitalismo de libre mercado. En segundo lugar, está atento —¿lo hace Von der Leyen?— a las reivindicaciones de la clase obrera y a las necesidades populares. Ha metido en cintura a la clase oligárquica de Moscú y San Petersburgo como, por cierto, el Estado ucraniano no ha hecho con sus oligarcas. Además de esto, Putin ha logrado un descenso en picado de la mortalidad infantil, una bajada drástica del índice de suicidios, del nivel de alcoholismo y de los homicidios (p. 30). Cualquier parecido con Stalin, insiste Todd, es un disparate. Dentro de los parámetros que en este libro se denomina una «democracia autoritaria», Putin permite además una libertad casi total para entrar y salir del país. Lo que para Todd es muy importante, ha logrado un índice muy bajo de antisemitismo.

Lo peor de todo, insiste *La derrota de Occidente*, es que Putin alimenta sin cesar un populismo peligroso para nosotros, pues nos recuerda sin cesar la forma despótica, propia de una oligarquía liberal, con que la UE y Occidente olvidan y maltratan a sus pueblos.

Menos mal que Putin es de extrema derecha y así sólo puede tener relaciones fraternales con China, India, Brasil, Cuba, Venezuela, Irán y Corea del Norte. ¿Es posible que tampoco a este hombre le perdonemos sostener una intransigencia común, tradicional y humanista que el progresismo minoritario, elitista y políticamente correcto, ha querido liquidar? En el análisis de Todd, Putin es uno de los nombres de una sensibilidad para lo común que el puritanismo de nuestra cultura insular, apoyada en el elitismo de unos medios que giran en bucle, ha bloqueado.

IV

Como antropólogo e historiador, aunque se muestre conocedor de la idiosincrasia eslava, Todd apenas entra en detalles del carácter de la cultura rusa, su pasado y su presente. Sólo recordemos que la abolición de la servidumbre en Rusia se produce en 1861, unos años antes que la abolición estadounidense de la esclavitud. Sólo recordemos que la ciencia y la literatura rusas son, desde el siglo XIX, de primer orden comparados con sus homólogos occidentales. *El Caramillo* de Chéjov, de 1887, dibuja ya el mapa completo de las preocupaciones actuales sobre la contaminación y la extinción de especies vegetales y animales en la tierra. *El beso*, del mismo médico rural llamado Anton Chéjov, es de tal complejidad, con un panteísmo anímico donde mal y bien se mezclan —la nobleza y la servidumbre, las mujeres y los hombres, la dicha y la desdicha—, que una mentalidad típicamente occidental naufragará cien veces antes de tener una visión final equilibrada. Toda la literatura de Dostoievski está asimismo recorrida, en esa tierra tan cristiana, por

un anti-puritanismo donde el Altísimo y lo Ínfimo se mezclan inextricablemente, haciendo casi de cada personaje una encarnación bifronte del endemoniado y el salvado. Estamos, no hace falta decirlo, a años luz de la predestinación protestante, muy lejos del maniqueísmo puritano que se ha adueñado en los últimos tres decenios de la cultura woke y anti-woke estadounidense.

Si nos asomamos a Limónov, sólo el retrato de Nueva York contenido en *Soy yo, Édichka*, nos desbordará por todas partes a la hora de reconciliar esa audacia cognitiva con los tópicos turísticos sobre una cultura atrasada y brutal. Hubo un tiempo en que la literatura y el teatro angloamericanos giraban en torno a los motivos y las formas rusas. ¿Qué sería de *El guardián entre el centeno* sin *Memorias del subsuelo*? ¿Y de la Calle 42 sin el *Tío Vania*? Etcétera, etcétera. Fijémonos sólo en un detalle cultural nimio, la diferencia en el diseño de dos armas de las naciones más poderosas de la tierra: el M-16 y el fusil de asalto AK 47 (*Kalashnikov*). Nada que ver, ni en la forma ni en la funcionalidad, entre uno y otro. En uno prima la limpieza del diseño; en el otro, capaz de hundirse en el barro y seguir disparando, prima una complejidad rústica que los rusos y sus aliados manejan muy bien. Es la misma diferencia que hay entre *El beso* y un relato occidental contemporáneo. De un lado, la rugosidad terrenal; del otro, la limpieza moral. Inmoral para nosotros, la irregularidad terrenal es parte de la pasión rusa por la forma, desde el constructivismo hasta la mística del cuadrado en Malévich.

Esto por no hablar del cine de Sokurov; por ejemplo en *Taurus*. De *Polustanok*, del bielorruso Sergei Loznitsa. Si escuchásemos con atención —no lo haremos— una reciente entrevista de Duguin con Tucker Carlson, asistiríamos a un «repaso» a los orígenes de nuestro individualismo que está a cien años luz de lo que Inglaterra y EEUU nos han vendido como modernidad, una dialéctica infernal entre el

aislamiento solipsista y su histérica conexión posterior. Todd no se extiende sobre toda esta constelación de señales, pero da la impresión que las tiene muy en cuenta en su toma de distancias con respecto a nuestro reciente —no tan reciente— racismo anti-eslavo. Revolotea por *La derrota de Occidente*, sin ser tematizado expresamente nunca, la idea de que nuestro furioso nihilismo no soporta la rugosidad panteísta de la cultura rusa, un laberinto terrenal, ajeno al maniqueísmo, donde bien y mal se mezclan sin cesar. El comunitarismo se vincula también con eso, pues supone la afectividad de un cara a cara personal que se asienta en un dédalo de herencias, de tierras, ríos, apellidos y linajes.

Religión cero, verdad cero, moralidad cero, humor cero: nuestra ortodoxia nihilista. ¿Cuál es la clave de la cultura rusa? La certeza, incluso matemática, incluso decimonónica y «nihilista», de que no existe el cero. En Chéjov y Tolstoi la vulgaridad mayoritaria está sometida a una intensa variación. Nadie es más que nadie; nadie es nada, tampoco en Limónov. De modo que toda nuestra cultura digital está allí envuelta por una poderosa cultura analógica de *alta indefinición*. Una mística del cero, en forma de llanura, de nieve infinita, de oscilaciones del rubor en los rostros, está detrás de la cultura rusa. Una mística del cero donde el vacío o la nada son siempre algo, al menos una cualidad real mínima, a veces casi imperceptible: las oscilaciones de la luz en *Taurus*, los estados de ánimo de los personajes en Dostoievski. El frío donde se puede pasear... o donde no se puede ni cazar.

Muy europeo, decíamos, el libro de Todd es también una larga queja por la hermandad que ha sido yugulada. El cero como ilusión occidental cualitativa, el cero que está tras la mitología redentora de la IA y de nuestro nihilismo. El cero del recambio perpetuo, el de la pantalla en nieve y el guarismo mágico de la multiplicación del uno. Vivimos en un nihilismo consumado. Aunque ese ideal sea una forma

de suicidio y lleve a la destrucción violenta de todo lo que encuentre a su paso. Todd insiste en que en el nihilismo todo es posible, hasta lo más inimaginable. Sin embargo, las ondas de expansión de este nihilismo ondulatorio se estrellarán una y otra vez contra el rompeolas ruso. Todd calcula cinco años ante la catástrofe completa de Occidente en el Este. Y su aliado privilegiado, un nihilismo ucraniano en cuya trampa ha caído Washington, no correrá mejor suerte. Las cosas han ocurrido como si el propio nihilismo ucraniano, paraíso hasta ayer de los vientres de alquiler, fuera una copia aguada del ruso. Una copia carente de raíces, lo cual ha impedido que ese nihilismo pueda volver sobre sus pasos. Las explicaciones de *La derrota de Occidente* sobre el suicidio lento de las élites ucranianas ante Rusia (p. 83) oscilan entre el masoquismo, la ceguera y un inconsciente paneslavismo que ha atrapado a Ucrania en una espiral de autodestrucción: «una necesidad de conflicto que revela una incapacidad para separarse».

Todd no es para nada un reaccionario, pero ve el cero del nihilismo en el descenso drástico de la natalidad; en la incapacidad para *descender*, apearse del supremacismo urbano-ilustrado y bajar a tierra. La conquista del matrimonio igualitario, donde la descendencia es imposible, nos iguala a todos en el cero. Desgajados de las raíces naturales, de la singularidad natal, personal y de género, se nos condena a flotar en la ficción un espacio virtual. Es el nihilismo llevado hasta los extremos suicidas de la intervención en el cuerpo.

En esta economía libidinal y nihilista el mismo Estado, frente al mercado, o la derecha frente a la izquierda, dejan de tener otro sentido que el meramente escénico. Igual que las diferencias entre los ciudadanos woke y anti-woke, pues todo es intercambiable en este fondo de indiferencia que nos arma. Es en este panorama antropológicamente transgénico donde los verdes alemanes pueden apoyar con argumentos de izquierda el sionismo y donde el ardor bélico feminista —al estilo

Kaja Kallas— se ha convertido en una fuerza nueva para las iniciativas armadas de un Occidente en estado terminal. Sin el racismo progre que ha alimentado la endogamia occidental, la indiferencia ante la matanza de Gaza sería incomprensible. Tanto en Israel como fuera, lo que asombra hoy, y hace a Occidente moralmente inferior, no es la sevicia de los malvados, sino el silencio de los justos y la ausencia de debate. No olvidemos que RT está prohibida en Europa.

Empujados a la indiferencia de la igualdad aritmética, Todd no tiene reparos en extenderse sobre una especie de racismo LGTBI. El vacío del nihilismo empuja a una variación espectacular. Si es el individuo aislado y estresado quien ha de multiplicar los contactos, no es tan difícil imaginar la relación entre la atomización social individualista y la histerización del contacto, sexualidad incluida. El espectáculo más o menos pornográfico —primeramente en la información media— es el cemento que vincula una atomización siniestra. Los hombres están separados por una versión tecnocrática de aquello mismo que les vincula. La derecha divide con el Mercado; la izquierda sistémica conecta los restos con el Estado. Una se alía con la otra para que el bloque resultante sea inapelable. Es en estas circunstancias, las de un complot político contra lo real, donde el choque con fuerzas exteriores es imprescindible para que Occidente despierte de su sueño. Minoritario y a la vez supremacista.

El capítulo VII, «Del feminismo al belicismo», no deja de ser la crónica de una versión perversa de la consigna «Lo personal es político». Ya hace mucho que los argumentos sensibles de la mujer tienen un papel impresionante en nuestro ardor guerrero, mucho antes de Golda Meir y Margaret Thatcher. Después de Condoleeza, Madeleine Allbright y Hillary, vinieron Kamala Harris, Sanna Marin, Úrsula y Kaja Kallas, la Viceministra europea que pidió, en nombre de los derechos humanos, partir a Rusia en trocitos. Esa ha sido nuestra estrate-

gia «feminista» con los estados y las culturas incómodas: balcanizar y fragmentar; devolver a la edad de piedra del enfrentamiento tribal y después, si acaso, confederar. Después de las bombas de fragmentación, McDonald's parece reunir. El progresismo vigilante aporta en el actual capitalismo sensible, *no weberiano* (p. 164), la fuerza que a la sola derecha le faltaría. Donde no llega Nancy Pelosi llegan Trudeau, Bono o Tarantino. Pensemos en Harari como modelo anglobal: joven y guapo, judío y progresista, homosexual y vegano, es ideal como fuerza «moral» de apoyo a la incesante campaña de Occidente sobre el exterior atrasado, despótico y heterosexual del mundo eslavo o árabe. Evidentemente, los tiempos están cambiando. Aunque no en el sentido que pensamos en los años sesenta, pues hoy un progresismo minoritario dirige la violencia militar de un capitalismo atomizador.

Verdad cero. ¿Qué sentido tiene mentir sobre la posibilidad de cambiar un par de cromosomas XY por otro XX? (p. 202). Si todo se puede elegir, ¿en qué queda la más mínima obligación de verdad? Si lo común tiende a cero, también lo harán la sexualidad, la seducción y el amor. ¿No es este panorama poshumano de nihilismo, donde el otro es sólo una punta estadística de nuestro capricho narcisista y donde se extiende el cultivo de mascotas como *avatares* ideales, gemelos de uno mismo? La libertad de expresión individualista ha pulverizado la igualdad, la fraternidad, y también la relación corporal y anímica con uno mismo. En este panorama, Todd pone a Rusia como el índice exterior de un iceberg fatal que nuestro Titanic masivo ha creado. Quizá debamos entender que en la invitación que hace este libro de atender a Rusia se nos está animando primeramente a atender de otro modo a nuestros pueblos, a la alteridad infinitamente minoritaria que constituye a las mayorías.

PEDAGOGÍA PARA UNA TAUROMAQUIA DEL FUTURO

Andrés Ríos

Escritor

«Un soneto me manda hacer Violante
que en mi vida me he visto en tanto aprieto...»

En mi caso, José Campos Cañizares me ofreció la posibilidad (ante mi insistencia) de escribir una reseña de su libro *Toreo Clásico Contemporáneo* —Ediciones Catay, Taichung, 2018— y me encuentro tan atribulado por la responsabilidad como el pobre Lope de Vega debió estarlo al escribir esos versos iniciales.

El motivo de mi preocupación no es otro que la dificultad de crear una reseña sin que se convierta en un «spoiler» de la obra. Un libro, más allá de su índice, debe ser abierto con la curiosidad de descubrir en cada una de sus páginas y capítulos sorpresas que retan nuestra inteligencia o nos deleitan. Dar un previo de explicaciones y argumentos detallados de lo que se va a encontrar el lector es un ejercicio, en el mejor de los casos, de reiteración y en el peor, de soberbia.

Por ese motivo he decido centrar mi escrito en dos perspectivas, una breve acerca de los espacios comunes que me unen con el autor, y una más amplia centrada en la importancia de la obra como puntal educativo de referencia en nuestra cambiante sociedad, e intentaré desvelar del libro sólo algún punto que sustente mis comentarios.

Empecemos por el escritor. Conocí personalmente a Pepe Campos hace relativamente poco tiempo, a través de nuestro común amigo Daniel Aníbal García, orgulloso representante del Tendido 7. Previamente había leído sus crónicas taurinas en el Blog «Salmonetes ya no nos quedan» donde tanto él como José Ramón Márquez y el aporte del fotógrafo taurino Andrew Moore, eran referencias clave para comparar nuestras opiniones de lo que fue la corrida con lo que ellos expresaban. Muy al estilo de lo que hacíamos antiguamente con el inolvidable Joaquín Vidal.

El conocimiento personal llegó en septiembre del pasado 2024 al acudir a una corrida donde se lidiaban los toros de Santiago Domecq en Aranjuez. Ya en ese festejo comprobé que a nivel personal compartíamos aspectos profundos en lo relativo al mundo taurino: la exigencia del toro íntegro y del toreo conforme a cánones, y nuestra pasión por Antoñete, elementos que a la postre y con una cerveza en la mano se resumían en la máxima «no tragar con piedras de molino».

Al poco tiempo, en una corrida de la madrileña Feria de Otoño Pepe me dedicó el libro objeto de esta reseña, que yo había adquirido y que leí con avidez en poco más de una semana.

Lo primero que llama la atención es el título, *Toreo Clásico Contemporáneo*. Ante él uno podría pensar que tiene delante el típico documento basado en los conceptos básicos de un tratado de tauromaquia, es decir, recuerdos estáticos y extáticos de lo que fue el toreo, con profusión de datos sobre los diestros y el manejo de las suertes clásicas. Pero no es así, el libro es un crisol de retazos de toda índole que van desde las artes, a la filosofía pasando por la historia y la mitología, hilvanados entorno al toreo, sus cánones y sus porqués. Todo ello conforma desde un punto de vista antropológico y sociológico, una de las piezas clave de la cultura milenaria de nuestro pueblo, el mediterráneo, situando al toro como mito, como fuente de poder y de vida, y presente en la rela-

ción con el hombre desde el inicio hasta hoy. ¡Qué mejor prueba que el Minotauro para identificar la simbiosis hombre toro!

Y eso me lleva a la segunda perspectiva de la reseña, el rol de esta obra como referencia educativa.

Pepe, a partir de ahora Profesor Campos, porque entramos en el terreno de lo doctrinal y la investigación, es un intelectual práctico y valiente, que dice las cosas de forma cercana y didáctica, elevando su afición taurina a un rango de disciplina académica.

Resulta maravilloso imaginarlo en su Universidad de Taiwán haciendo una tesis sobre toros, y al tiempo y muleta en mano, mostrar a un grupo de aplicados estudiantes orientales la verticalidad del toreo y la valentía de cargar la suerte. Más curioso resulta verle en otra foto con sus alumnos taiwaneses en la Plaza de las Ventas de Madrid, sin que estos salieran huyendo en el tercer toro como ocurre habitualmente con el turismo de tierras lejanas.

Esta experiencia me resulta impensable en la Universidad Española, donde el Pensamiento Único es como el Neotoreo en las plazas, la seña de identidad actual. ¿Cómo es posible que se pueda hablar de toros a los estudiantes de Taiwán, hacer que practiquen y vayan a una corrida y en España no?

Es comúnmente aceptado atribuir a Aristóteles la frase de que «el saber en la prosperidad sirve de adorno y en la adversidad de refugio» ¿Por qué traigo este aserto a colación?

Hoy por hoy, la Tauromaquia parece tener un mayor nivel de aceptación entre la juventud, seguramente porque los españoles en general y los jóvenes en particular tienen tendencia a hacer precisamente lo contrario de lo que se obliga de manera arbitraria e injusta. Nuestra mejor publicidad taurina es el Ministro de Cultura eliminando las ya parvas subvenciones e intentando prohibir y despreciar todo lo que

tiene que ver con el mundo del toro, pese a que le toca la responsabilidad de tutelarlos.

Por tanto, mayor aceptación sí, pero es muy peligroso dejar nuestra cultura taurina sólo al albur de nuestra tradicional capacidad de resistencia porque las modas «woke», la dictadura de lo políticamente correcto, la falta de debates serios y esa estigmatización de todo lo que choque con los paradigmas de nuestro actual Gobierno son una amenaza constante contra la cuál sólo cabe la Educación como Refugio, al socaire de Aristóteles.

¿Cómo hacerlo? El aficionado taurino debe tomar en sus manos la hercúlea responsabilidad de enseñar, concienciar e impulsar desde su ámbito por pequeño que él lo sienta. No se puede dar un paso atrás, dónde sea y cómo sea debemos estar apostolizando en las oportunidades que se nos ofrecen, y este libro es una de ellas.

Ahora bien, descartando al antitaurino furibundo, animalista que no es capaz de ver que la tauromaquia es uno de los pilares claves de la ecología en nuestro país, y con el que es bastante inútil perder el tiempo ¿a quién se debería formar, motivar o convencer?

En mi mente están tres grandes grupos:

- 1) El Taurino. Son los profesionales de este mundo, desde toreros, empresarios, ganaderos.
- 2) El público no aficionado que acude a las plazas con entusiasmo de ver un espectáculo pero que no lo entiende o conoce en su integridad.
- 3) La sociedad, neutra en general.

Respecto al primero, desde sus inicios la Tauromaquia se ha enfrentado con diversas vicisitudes, como prohibiciones de los monarcas, de la propia iglesia, la Guerra Civil española que causó una merma importante de las ganaderías, y un largo etcétera. Pero el mayor problema no

es ese, porque la Fiesta siempre ha sobrevivido, el problema se llama atonía, sopor, aburrimiento.

La Fiesta se basa en un riesgo real, y si eso desaparece se acabará convirtiendo en un espectáculo circense sin interés. El mundo taurino tiene que ser consciente de que el toro es el elemento clave de la Fiesta. Un animal encastado, bravo y con trapío es lo que hace que el público en las plazas no quite la vista de lo que está ocurriendo en el ruedo. Y para ello es necesario tener delante a un torero que sepa lidiar en base a su conocimiento y uso de los cánones clásicos del parar, mandar, templar y cargar la suerte.

No vale el ventajismo interesado y economicista de exigir ganaderías comerciales del «bobotoro» y luego encima montar bailes de corrales. Esto es un negocio romántico, desde el que cría sus toros con mimo, al público que va los treinta y dos días de feria con el ánimo ilusionado e infantil de creer en los Reyes Magos.

Y por eso no se puede aburrir al personal con faenas de sesenta pases y el sonido de los avisos continuamente. Los que hemos vivido tauromaquias más macizas, donde con veinte muletazos sacabas en volandas al torero por la Puerta Grande conocemos muy bien la diferencia. Hoy vemos faenas más afectadas que profundas, y que carecen de la emoción necesaria. Hay una frase en el libro del profesor Campos, comentando que el arte en los toros es lo que queda después de haber hecho las cosas bien y ligadas a los cánones.

Por todo esto precisamente los taurinos deben leer este libro. No puedo decir más de ellos.

Respecto a la educación del público que asiste a los toros, todo aficionado es un maestro del que tiene al lado. Yo tengo la suerte, junto con mi grupo de amigos, de poder contar con un palco en las Ventas al que solemos llevar a muchas personas que aterrizan en los toros por primera vez, jóvenes y no tan jóvenes, extranjeros que conocemos a

nivel profesional y que trabajan en España, personas que manifiestan curiosidad por ir, el colectivo es realmente muy variopinto.

Hemos tomado como costumbre hacer de esa experiencia algo didáctico, sin ser cargantes. Hablamos de la liturgia del toreo, pero también de las formas, del clasicismo al que hace referencia el libro. Resulta maravilloso cuando una persona te dice que ahora comprende mejor aquello que le gustaba a su padre y se refuerza así el vínculo con el progenitor, que a veces ya no existe; o que alguien manifieste que se le pone la carne de gallina al entender en directo lo que significa hacer pasar al toro cargando la suerte y rematando en la cadera para ligar el siguiente muletazo. Ya no digamos si ha sido una tarde triunfal de las de verdad, como la Corrida del Siglo de Victorino Martín, dudo de que cualquiera de los que pudimos verla en directo o por televisión, incluso ahora en YouTube, no sigamos defendiendo la integridad de la Fiesta.

Claro está que para emocionar tienes que contar con muchos ingredientes y anécdotas y referentes. El libro del profesor Campos nos ofrece todo esto con una lectura agradable y amena.

El tercer grupo es la sociedad neutra en general. La mayor parte de la sociedad no tiene una posición estrictamente definida. Oyes hablar a gente que dicen no gustarle los toros, pero que tampoco los prohibirían, otros dicen que no opinan porque no entienden, algunos nunca han ido a una corrida. No se trata de convencer, se trata de que las personas entiendan y respeten una opción, la taurina, respetuosa con la cultura, la tradición y la ecología.

Y eso se hace desde el Colegio y la Universidad. En nuestras aulas no se debería hablar de determinadas asignaturas sin hablar del aporte de los toros a muchas de ellas. Y hay que hacerlo con orgullo y sin miedo.

El capítulo «De Intrahistoria y Filosofías Taurinas» del libro del profesor Campos, objeto de esta reseña, profundiza precisamente en

dar una visión integral a nuestra educación, rescatando la vinculación de lo atávico, lo mítico y lo misterioso (Lorca asociaría el toreo con el concepto del Duende en su famoso discurso en Buenos Aires) con la historia, la antropología, la filosofía y la sociología de las masas (pensemos en los festejos del pueblo, esa efervescencia colectiva que mencionaba Durkheim).

Hay en el capítulo un interesante detalle de toda la bibliografía que cimenta estos puntos, con un mayor detenimiento en el libro *Metafísica Taurina* del profesor Cecilio Muñoz Filloi, que es un compendio maravilloso de todo tipo de conocimientos sobre la esencia de la Fiesta, en donde Muñoz «utiliza conceptos que sobrevuelan aparentemente las obras de Friedrich Nietzsche, o Sigmund Freud, y que arrancan del platonismo y del catolicismo».

El Profesor Campos hace un análisis profundo del libro de Cecilio Muñoz, centrando el mismo en temas tan fundamentales como la simbología y las metáforas de los toros, el instinto taurino que poseemos los seres humanos como una esencia general y sus causas y orígenes, las psicologías del toro y de la masa para culminar un brillante disertación centrada en las Bellas Artes, siendo su linde el dolor.

Como colofón de este tema me surgen algunas preguntas: ¿Por qué no integrar muchas de estas disciplinas bajo el título de Cultura Española? ¿Por qué no hablar de los grandes mitos que nos ensalzan?

La respuesta a todas estas preguntas es sencilla. En este mundo sujeto a la normativa del Gran Hermano, donde el posmodernismo lleva años relativizando los logros de la Nación para ir a una espíritu adocenado y colectivo, no interesa hablar de Héroes, hablar de Leyendas, hablar de nuestras hazañas o hitos históricos, es mejor tenernos a todos en el redil sin sacar la patita, disciplinados, pagadores de nuestros impuestos y sin protestar. Una vez más, esta vez desde dentro, nos

generan nuestra propia «Leyenda Negra» y lo malo es que hay gente que se lo cree.

Para luchar contra todo este estado de cosas existe este libro del Profesor Campos, todo un héroe homérico de los tiempos modernos.

La tauromaquia profundiza en el Mito y no hay mito sin héroes.





