Humano, creativamente humano

Filosofía y arte para la vida, a ras de suelo

HCH 10 / Mayo 2016

Humano, creativamente humano



Número 10

Mayo 2016

Madrid, España

Fundadores, directores y editores:

Antonia Tejeda Barros & David Cerdá García

Foto de portada y logo HCH 10: *No olvidemos a los armenios masacrados* / Antonia Tejeda Barros, Aix-en-Provence, 2014

© 2014–2016 Humano, creativamente humano

www.humanocreativamentehumano.com



HCH 10 / Mayo 2016

ÍNDICE

(Genios & ¿Genios?) Russell: un pensador brillante y mordaz, Antonia Tejeda Barros 4
Maya Angelou. A Brave and Startling Truth, Jennifer Prestholdt 18
(¿Dios ha muerto?) ¿Cómo es ser ateo? II (Badiou: matema contra mitema), Juan Antonio Negrete Alcudia 24
El enigma del fundamentalismo religioso, Manuel Fraijó 31
(Al desnudo) Educación para alienígenas, Víctor Bermúdez Torres 36
(Huevos revueltos) Recuperar el don: una perspectiva sobre la superación del capitalismo, María Santana Fernández 40
Adoctrinamiento en el cine infantil. Los Minions: un ejemplo más del poder de la industria cultural, Patricia Terino Aguilar 54
(Libros) Rilke nos escribe, David Cerdá 58
(El rincón del músico) Siknned alive, Tussah Heera 63
(El rincón del pintor) Emociones, razones. "Aire, metal", Daniel Gil Segura 69
Sobre la realidad y sus máscaras y otras consideraciones, Víctor Bermúdez Torres 79
(El rincón del poeta) Versos de lluvia y tierra, Cristina Martínez Chueca 82
Poèmes en prose, Ángel Repáraz 87
(El rincón del esteta) De la fragmentación y la experiencia, Jordi Claramonte Arrufat 89
(El rincón del fotógrafo), Air & Land, David Yifrach 98
(El rincón del documentalista) *Ce n'est qu'un debut* y *Entre maestros*. Dos documentales sobre educación, Mau Conill Purgimon 106
(El rincón del cinéfilo) Luis Buñuel: *La Voie Lactée* (1969), Eugenio Sánchez Bravo 115
(Rocking Philosophy) Mr. Tambourine Man (1965), David Cerdá 118

(Philo-tasty) Buttermilk pancakes with super delicious toppings,
Eyal Streett 122
(Destellos) Quotes by Bob Dylan, Viktor Frankl & Ortega 132
(Cumpleaños feliz & In memoriam) Happy 75th birthday, Bob Dylan!
(May 24, 1941) 134



HCH 10 / Mayo 2016

Russell: un pensador brillante y mordaz, por Antonia Tejeda Barros

"*I do not believe in God and in immortality*", Russell, *Why I am not a Christian*, p. 2

Bertrand Russell (1872–1970) fue un hombre polifacético: filósofo, matemático, lógico, activista y pacifista. Criticó la guerra y criticó a Dios.

Durante la 1ª Guerra Mundial, Russell estuvo encarcelado por sus ideales pacifistas. Gran defensor de la libertad de pensamiento, estuvo en contra de los totalitarismos, la religión dogmática y la política imperialista. En 1966 creó junto a Sartre el llamado Tribunal Russell-Sartre y denunció, junto a otros intelectuales, los abusos y crímenes de EEUU en la guerra de Vietman. Tras la muerte de Russell, el Tribunal Russell-Sartre siguió denunciando injusticias (denuncia del golpe militar en Chile –Roma, 1974–; denuncia de la guerra de Irak –Bruselas, 2004–; defensa de los derechos humanos en Palestina –Barcelona, 2010–).

Russell fue un defensor del desarmamento nuclear (publicó en 1955, junto a Einstein, el Manifiesto Russell-Einstein, un escrito a favor de la paz), de la libertad y de una sociedad sin religiones impuestas. En 1927 condenó las religiones inculcadas y el comunismo en su explosivo *Why I am not a Christian*: "*I think all the great religions of the world -Buddhism, Hinduism, Christianity, Islam and Communism -both untrue and harmful. It is evident as a matter of logic that, since they disagree, not more than one of them can be true*"[1]. El cristianismo no se diferencia del comunismo ni del nazismo: las tres son doctrinas que castran la libertad y castigan duramente. El daño

[1] Russell, , "Preface", *Why I am not a Christian*, p. xxii
[2] Russell, "Preface", *Why I am not a Christian*, p. 10

intelectual y moral que ha producido el cristianismo a la humanidad ha sido enorme y sigue siendo enorme, afirma Russell.

El hombre no escoge su religión, sino que sigue una religión impuesta por sus padres o su entorno. Las personas tienden a creer en Dios porque así lo han hecho desde niños. Tan simple como eso. Dios es impuesto por los padres, por la tradición, y casi nunca encontrado en libertad: "*What really moves people to believe in God is not any intellectual argument at all. Most people believe in God because they have been taught from early infancy to do it, and that is the main reason*"[2]. La libertad de elección, pues, en mínima o nula: "*With very few exceptions, the religion which a man accepts is that of the community in which he lives, which makes it obvious that the influence of environment is what has led him to accept the religion in question*"[3]. Las religiones excluyen, discriminan, castran la libertad e incitan a los fundamentalismos: "*I am firmly convinced that religions do harm as I am that they are untrue*"[4].

¿Y qué son los monoteísmos? Los monoteísmos son la manzana podrida de las religiones. Russell se pregunta cómo es posible seguir creyendo en un dios que ha sido indiferente a los horrores del Holocausto, el stalinismo y la bomba atómica. ¿No es acaso sospechoso que un dios omnipotente, omnisciente y benevolente permita tanta atrocidad? Precisamente esa es la pregunta fundamental de la teología después de Auschwitz: "*there is to me something a little odd about the ethical valuations of those who think that an omnipotent, omniscient, and benevolent Deity … would consider Himself adequately rewarded by the final emergence of Hitler and Stalin and the H-bomb*"[5].

Russell provenía de una familia aristocrática inglesa. Sus padres fueron muy modernos para su época: criticaron la religión y defendieron la

[2] Russell, "Preface", *Why I am not a Christian*, p. 10
[3] Russell, "Preface", *Why I am not a Christian*, p. xxii
[4] Russell, *Ibíd.,* p. xxiii
[5] Russell, *Ibíd.*

anticoncepción. Su madre murió a los 30 años y su padre, a los 36. Russell fue ahijado de John Stuart Mill, cuya obra influyó enormemente en Russell.

Russell confiesa en su *Autobiography* que su adolescencia fue muy solitaria y que sólo el deseo de saber más matemáticas le salvó del suicidio. Se casó 4 veces. En 1950 obtuvo el Premio Nobel de Literatura. Fue, junto al antisemita Frege y al genial Wittgenstein, uno de los padres de la llamada filosofía analítica.

Amante fervoroso de la lógica y la razón, concibió la lógica como un antídoto contra la locura. Dedicó 20 años de su vida intentando encontrar los fundamentos de las matemáticas. El resultado de esta lucha fue *Principia Mathematica*, una obra dificilísima, casi inteligible, escrita junto a su amigo Whitehead y publicada en tres volúmenes en 1910, 1912 y 1913. Aunque Russell consideró *Principia Mathematica* un fracaso, la obra es considerada una de las más influyentes del siglo XX. El joven Wittgenstein quedó fascinado con ella. Russell escribió en 1946 *History of Western Philosophy*, una obra al alcance de todos, entretenida y amena, que se disfruta y digiere como un pastel de chocolate. Luego, tenemos sus numerosos ensayos, brillantes y deliciosos, que hablan sobre temas profundos como el amor, la amistad, la religión, la ciencia o el conocimiento, y también sobre temas más mundanos, como la educacion, el sexo o el turismo.

Russell denuncia la idea de un dios omnipotente, omnisciente, antropomórfico y moral, y desafía la tesis de la causa primera. ¿Es realmente nuestro mundo el resultado de un genial diseño divino? ¿o es, por el contrario, el resultado de un torpe aprendiz, creador impotente y limitado, productor de injusticias, crueldades, atrocidades, muertes y pobreza? "*Do you think that, if you were granted omnipotence and omniscience and millions of years in which to perfect your world, you could produce nothing better than the Ku-Klux-Klan or the Fascists?*"[6].

[6] Russell, "Preface", *Why I am not a Christian*, p. 7

Russell no admite la idea de un ser necesario, idea en la que, ingenuamente, se apoyan la mayoría de los teólogos. Sartre dijo que somos seres contingentes, y que tanto nuestra vida como el mundo son contingentes. Russell tampoco comparte esta idea. "Contingente" o "necesario" son adjetivos que no tienen sentido. El mundo no es ni contingente ni necesario: está simplemente ahí, al igual que nosotros. ¿El universo tiene una razón de ser, una causa específica, un sentido? En absoluto. El universo sencillamente es y está ahí: "*I should say that the universe is just there, and that's all*"[7].

Todo ser humano existe gracias a una madre y a un padre (o, mejor dicho, gracias a un óvulo y a un espermatozoide). Creer en un dios creador del mundo y del hombre es, para Russell, tan absurdo como creer que la humanidad posee una madre común.

Russell denuncia las atrocidades de la Iglesia (la Inquisición, sus torturas, mutilaciones, asesinatos y prohibiciones) y las atrocidades llevadas a cabo en las llamadas "grandes épocas religiosas". Esta hipocresía histórica sigue existiendo hoy, en pleno siglo XXI. Las grandes épocas religiosas deberían llamarse las grandes épocas sangrientas. Los Reyes Católicos, unos locos fanáticos que masacraron a los nativos de América, expulsaron a los judíos de los reinos de Castilla y Aragón y bañaron sus reinos de terror y neurosis religiosa, son recordados con admiración aquí en España y venerados como ejemplo de orden, expansión y prosperidad. Existen cientos de calles y plazas que llevan sus nombres y apenas nadie es crítico hoy con las barbaries que cometieron, con el permiso y bendición de su dios. Russell no se calla y nombra los horrores de la Iglesia.

La utilidad de la religión es mínima, afirma Russell, puesto que la Iglesia se ha caracterizado casi siempre por ser retrógrada. La condena de Galileo (1633) es una de las vergüenzas históricas. En 1990, Ratzinger, entonces cardenal, dijo en la Universidad de La Sapienza en Roma que la sentencia de

[7] Russell, *The existence of God: A debate between Bertrand Russell and Father F.C. Copleston*, en *Why I am not a Christian, And other essays on religion and related subjects*, p. 134

la Iglesia contra Galileo fue razonable y justa. Esta torpeza le valió la renuncia a visitar la Universidad de La Sapienza en el 2008, ya disfrazado de papa Benedicto XVI, debido a las protestas de los estudiantes.

Russell condena este tozudez de las religiones monoteístas por destrozar cualquier intento de progreso que hace la ciencia. Cuando el hombre luchaba contra el racismo y el esclavismo, ahí estaban las religiones apoyando el racismo y el esclavismo. Cuando el hombre lucha por los derechos de todos los hombres, ahí están las religiones condenando a los homosexuales y a los infieles: "*every step towards better treatment of the coloured races, or every mitigation of slavery, every moral progress that there has been in the world, has been consistently opposed by the organised Churches of the world*"[8]. Russell afirma que la religión cristiana representa un retroceso continuo en la moral de la humanidad.

En su genial *An outline of intellectual rubbish,* publicado en 1943, Russell afirma que ha sido la locura del hombre la que ha traído la guerra y la destrucción. ¿Es realmente el hombre un animal racional? La Historia parece mostrar lo contrario. La crueldad, las persecuciones y las supersticiones han inundado el planeta. ¿Dónde está el hombre que reflexiona? se pregunta Russell. Hay hombres muy inteligentes que actúan inmoralmente porque siguen los dogmas religiosos. Russell afirma, explosivamente, que el mundo mejoraría si las locuras de la religión fueran sustituidas por la ciencia y la razón.

La fuerza de las religiones radica en el miedo a los castigos que éstas prometen. Russell afirma que la religión está basada en el miedo, y el miedo es la fuente de la crueldad: "*Religion is based, I think, primarily and mainly upon fear*"[9]. En el interesante ensayo *Has religion made useful contributions*

[8] Russell, "Preface", *Why I am not a Christian*, pp. 16,17
[9] Russell, *Why I am not a Christian*, p. 18

to civilization?, publicado en 1930, Russell define la religión como una enfermedad nacida del miedo[10].

El miedo colectivo despierta los instintos del rebaño, y produce violencia contra aquellos que no pertencen al propio rebaño. Tal es la discriminación que promulgan las religiones monoteístas: "*Collective fear stimulates herd instinct, and tends to produce ferocity toward those who are not regarded as members of the herd*"[11].

Las tres religiones monoteístas se basan en el macabro concepto del pecado. Russell se rebela contra tan absurdo concepto: "*The whole conception of 'Sin' is one which I find very puzzling (…) If 'Sin' consisted in causing needless suffering, I could understand; but on the contrary, sin often consists in avoiding needless suffering*"[12]. La religiones monosteístas condenan el aborto y la eutanasia, y prefieren que un enfermo terminal sufra indeciblemente a que ponga fin a su propia vida.

La Iglesia tiene reservada una lista innumerable de pecados. Pero el pecado más horrible y terrible, aquél por el cual la Iglesia, sus papas, sus curas y sus monjas tiemblan, es el sexo. ¡Qué habrá pensado la Iglesia del hereje John Lennon, haciendo el amor y no la guerra! Qué degenerado. Russell habla del pavor que tienen las religiones monoteístas por el sexo: "*Although there are many kinds of sin, seven which are deadly, the most fruitful field for Satan's wiles is sex (…) All intercourse outside marriage is sin, and so is intercourse within marriage if any measures are adopted to prevent conception (…) Venereal disease is God's punishment for sin*"[13].

Cuando el SIDA salió a la luz por primera vez en 1981 con el caso de 5 personas afectadas, se pudo respirar en los ambientes religiosos y

[10] "*I regard [religion] as a disease born of fear*", Russell, *Has religion made useful contributions to civilization?* en *Why I am not a Christian, And other essays on religion and related subjects*, p. 20
[11] Russell, *An outline of intellectual rubbish,* en *The Portable Atheist. Essential Readings for the nonbeliever selected and with introductions by Christopher Hitchens*, p. 205
[12] Russell, *Ibíd.,* p. 184
[13] Russell, *Ibíd.*, p. 186

retrógrados una sentencia de castigo merecida por homosexualidad y promiscuidad. Hoy, 35 años después, aún hay cretinos que piensan así, pero la gente mínimamente inteligente no asocia ya el SIDA a la homosexualidad y a la promiscuidad. En el 2014 había alrededor de 36,9 millones de hombres, mujeres y niños viviendo con VIH/SIDA. Hoy se intenta educar a los jóvenes para que usen el preservativo, aunque la Iglesia, desde luego, no ayuda. En el 2009, Ratzinger afirmó que el SIDA no podía resolverse con anuncios publicitarios ni con preservativos. Jorge Mario Bergoglio (de nombre artístico papa Francisco, un tanto modernillo a veces, retrógrado la mayoría de ellas), afirmó en enero de este año que el uso de anticonceptivos es un mal menor ("Evitar el embarazo no es un mal absoluto", dijo en italiano), aunque no apoya abiertamente la anticoncepción, por supuesto. También condena cruelmente el aborto y la eutanasia, ambos crímenes monstruosos, según él. Considera la homosexualidad una práctica inmoral y está en contra del matrimonio gay. Este grave y gigantesco retroceso que incitan las religiones monoteístas es el que denuncia Russell.

Russell critica que la sociedad de hoy siga una moral, una tradición y una religión creadas hace siglos por pueblos ignorantes. Freud ya apuntó en *Die Zukunft einer Illusion* (publicado también en 1927, el mismo año que *Why I am not a Christian*) que la religión se basa en principios ancestrales creados por hombres ignorantes, y que es absurdo que debamos creer en algo sólo porque nuestros antepasados –que eran más ignorantes que nosotros– lo creían. Esto es un gran impedimento para el avance de la sociedad.

Russell afirma que la moral es una combinación de reglas para vivir en paz en sociedad y un montón de tabúes originados por supersticiones prehistóricas. Así como la prohibición de matar o robar tiene sentido moralmente, la prohibición de comer cerdo o ternera es puramente histórica y se basa en tradiciones antiguas de pueblos ignorantes y no tiene utilidad alguna hoy en día.

Russell nos invita a que dejemos de inventar seres imaginarios y tengamos confianza en el hombre, y a que hagamos de este mundo un lugar digno de ser vivido, y no la prisión que defienden las religiones.

Considerado como uno de los grandes ateos del siglo XX, Russell se define como agnóstico. Aunque afirma que él no cree en Dios ni en la inmortalidad, confiesa que no puede probar la no-existencia de Dios; por tanto, su postura es agnóstica y no atea: "*my position is agnostic*"[14].

Para Russell tiene tan poca validez afirmar la existencia de Dios como afirmar la existencia del demonio o de las brujas. Las experiencias religiosas son siempre personales y pueden compararse a los delirios, afirma Russell. Freud afirmó en *Die Zukunft einer Illusion* que las religiones son ilusiones indemostrables comparables a las ideas delirantes.

Russell acaba su genial *Why I am not a Christian* con unas palabras llenas de esperanza. Hay que creer en el ser humano, hay que devolverle su dignidad, hay que conquistar el mundo con la inteligencia y darle la espalda al miedo. El hombre tiene que levantarse, sin terror y con confianza. El mensaje de Russell es un grito a la libertad: *"We must stand upon our own feet and look fair and square at the world –its good facts, its bad facts, its beauties, and its ugliness; see the world as it is, and be not afraid of it. Conquer the world by intelligence, and not merely by being slavishly subdued by the terror that comes from it*"[15]. Russell nos invita a ver el mundo como realmente es, y a hacer de este mundo el mejor mundo posible. Y aunque el mundo que creemos no sea un mundo pintado de rosa, con hadas, unicornios y una vida eterna, será un mundo real y sin castigos eternos. Y un mundo real, con el ser humano en el centro, siempre será mejor que el mundo que nos quieren vender las religiones monoteístas.

[14] Russell, *The existence of God: A debate between Bertrand Russell and Father F.C. Copleston*, en *Why I am not a Christian, And other essays on religion and related subjects*, p. 125

[15] Russell, *Why I am not a Christian*, p. 18

El mundo necesita, en palabras de Russell, inteligencia, conocimiento, bondad y valentía. El hombre debe mirar hacia delante y no hacia atrás. La religión ancla al hombre en un pasado podrido de ignorancia. El hombre debe usar su inteligencia para derrocar los dogmas impuestos y para preguntarse sin miedo y sin terror sobre el mundo, la vida y la muerte: "*a good world ... needs a fearless outlook and a free intelligence. It needs hope for the future, not looking back all the time towards a past that is dead, which we trust will be far surpassed by the future that our intelligence can create*"[16].

¿Acaso la religión rebaja al hombre? Según Feuerbach, Nietzsche, Freud y Russell, sí, lo rebaja; según Frankl, no: la religión da esperanza al hombre.

Y la filosofía, ¿para qué demonios sirve? La filosofía apenas nos da respuestas, puesto que las respuestas definitivas son imposibles, pero nos obliga a preguntarnos por el sentido de nuestra propia existencia y por el sentido del mundo. Lo importante no es la repuesta, sino la pregunta: "*Philosophy is to be studied, not for the sake of any definite answers to its questions, since no definitive answers can, as a rule, be known to be true, but rather for the sake of the questions themselves*"[17]. Russell afirma que esta búsqueda es la que enriquece nuestro intelecto.

Estos días he estado leyendo una novela gráfica muy entretenida e interesante sobre Russell, llamada *Logicomix. An Epic Search for Truth*. En el 2009 ganó muchísimos premios y, por extraño que parezca, fue un bestseller. Ahí se nos presenta a un Russell un tanto sufriente, honesto y valiente, defensor de la razón y de la paz, al mismo tiempo que se nos invita a saborear el complicado mundo de la lógica.

Existe un vídeo de apenas 2 minutos (un extracto de una entrevista a Russell realizada en 1959), donde el entrevistador le pregunta a Russell qué mensaje le gustaría decir a las generaciones futuras. Russell sólo desea decir dos cosas: una intelectual y otra moral. Intelectualmente, la respuesta a la verdad

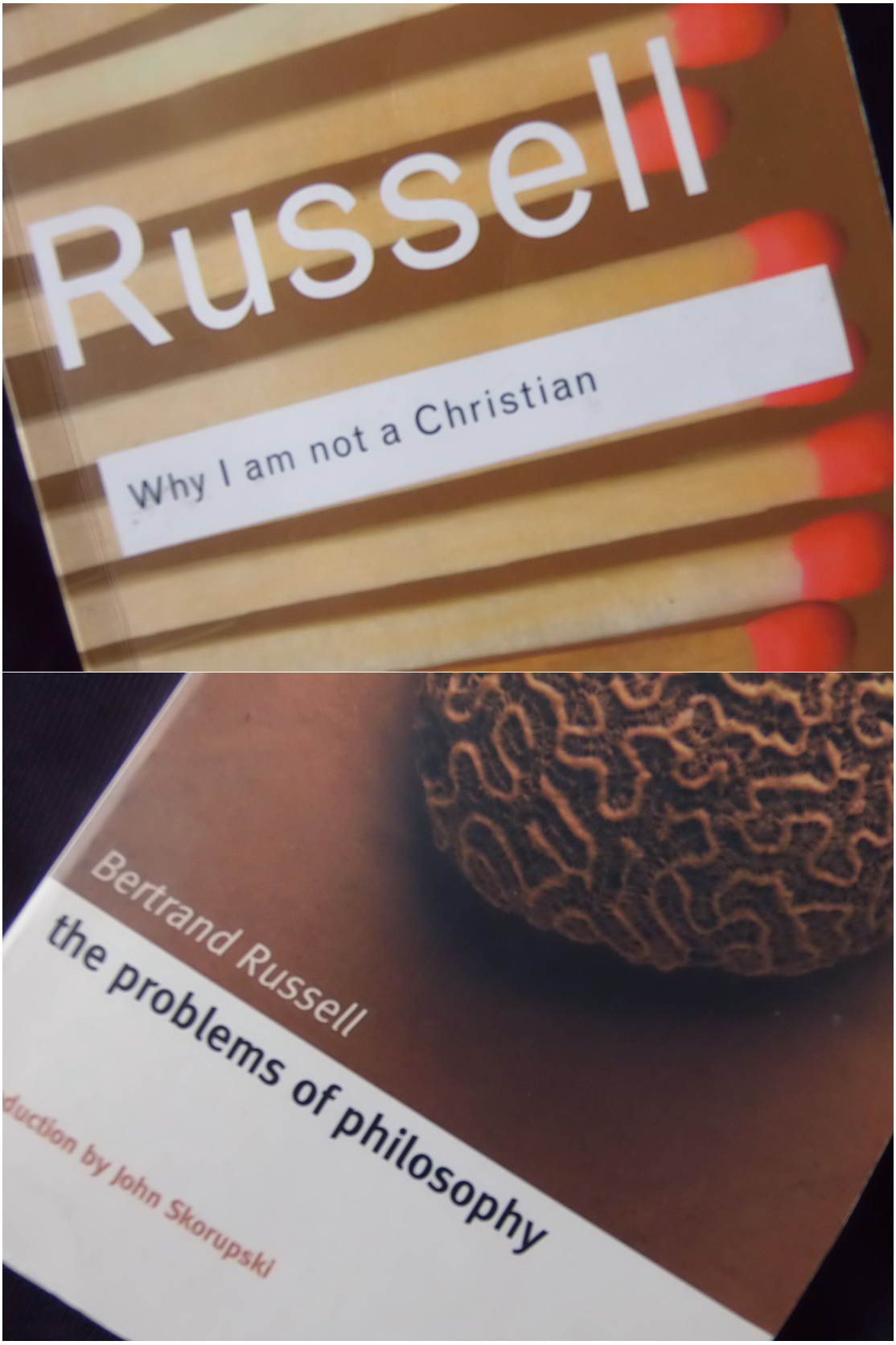
[16] Russell, *Why I am not a Christian*, p. 19
[17] Russell, *The Problems of Philosophy*, p. 93

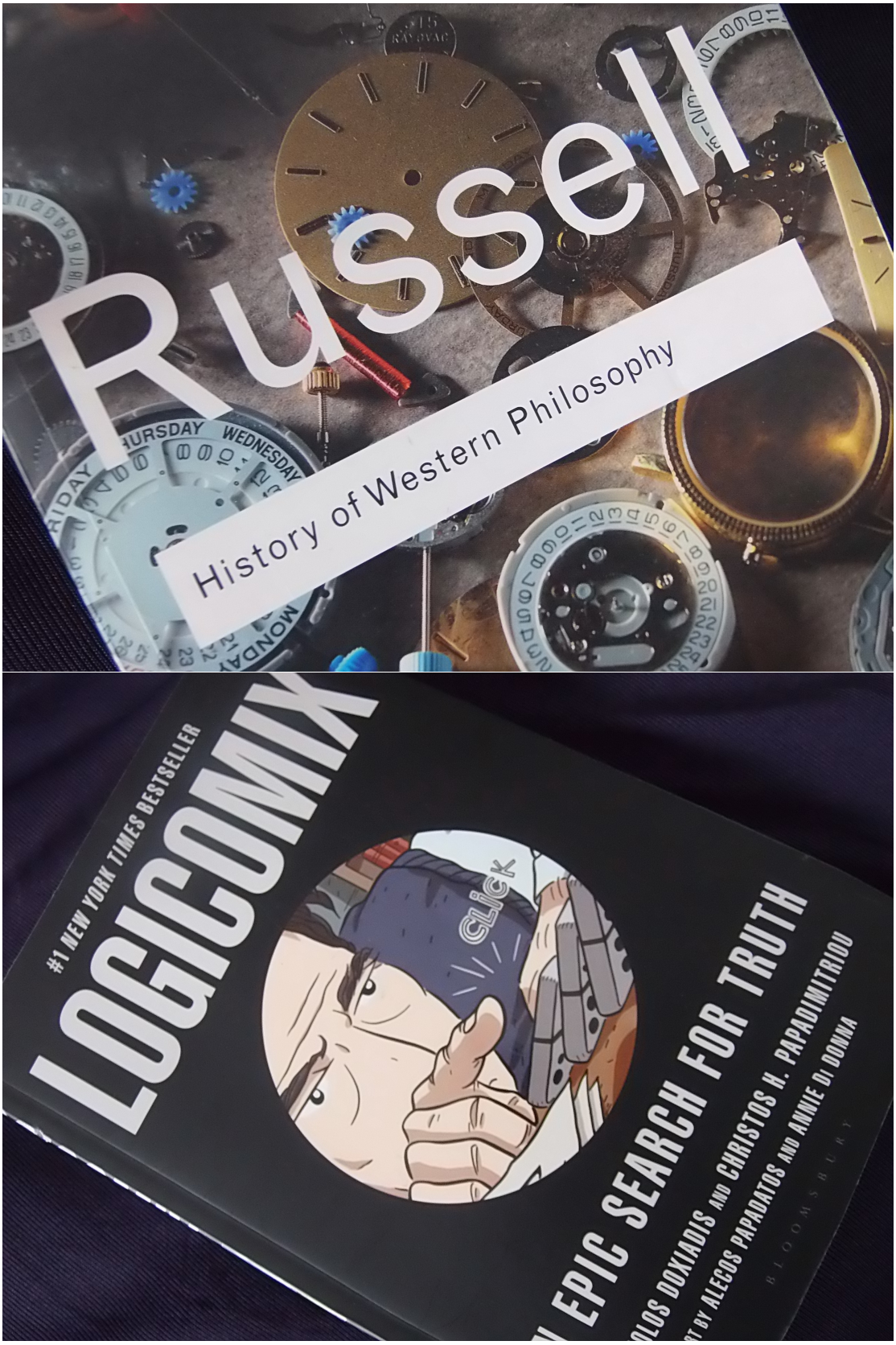
está en los hechos, y no en la imaginación. Y, moralmente, la respuesta está en el amor, la compasión y la tolerancia, y no en el odio. La caridad y el respeto son esenciales para que la humanidad sobreviva. Ojalá haya alguien que escuche sus palabras: "*I should like to say two things, one intellectual and one moral. The intellectual thing I should want to say is this: When you are studying any matter, or considering any philosophy, ask yourself only what are the facts and what is the truth that the facts bear out. Never let yourself be diverted either by what you wish to believe, or by what you think would have beneficent social effects if it were believed. But look only, and solely, at what are the facts. That is the intellectual thing that I should wish to say. The moral thing I should wish to say is very simple. I should say love is wise, hatred is foolish. In this world which is getting more closely and closely interconnected we have to learn to tolerate each other, we have to learn to put up with the fact that some people say things that we don't like. We can only live together in that way and if we are to live together and not die together we must learn a kind of charity and a kind of tolerance which is absolutely vital to the continuation of human life on this planet*"[18].

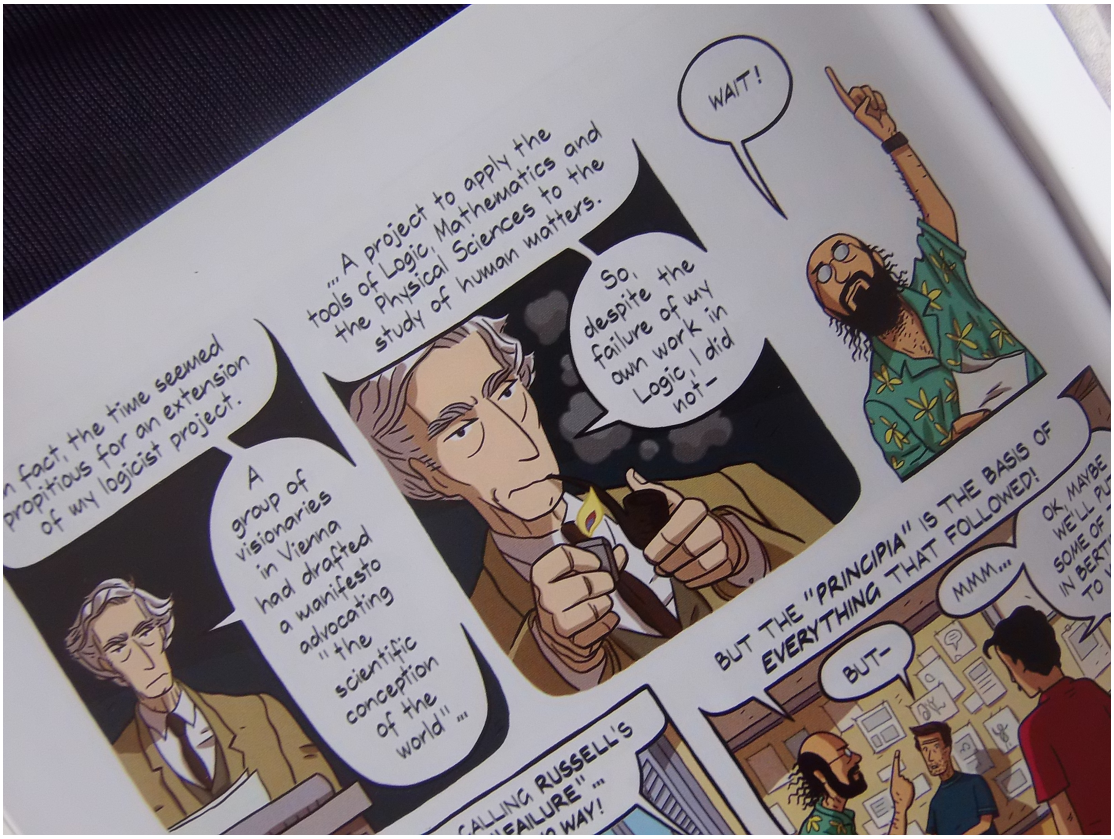

Antonia Tejeda Barros, Madrid, 5 de mayo de 2016

[18] Russell, "Face-to-Face", BBC, 1959


Russell
Why I am not a Christian
Bertrand Russell
the problems of philosophy
Introduction by John Skorupski
Russell
History of Western Philosophy
LOGICOMIX
#1 NEW YORK TIMES BESTSELLER
AN EPIC SEARCH
APOSTOLOS DOXIADIS
ART BY ALECOS PAPADA
click


Russell
Why I am not a Christian
Bertrand Russell
the problems of philosophy
duction by John Skorupski


Russell
History of Western Philosophy
#1 NEW YORK TIMES BESTSELLER
LOGICOMIX
AN EPIC SEARCH FOR TRUTH
APOSTOLOS DOXIADIS AND CHRISTOS H. PAPADIMITRIOU
WITH ALECOS PAPADATOS AND ANNIE DI DONNA
BLOOMSBURY



Leyendo a Russell / Antonia Tejeda Barros, Madrid, 2016

BIBLIOGRAFÍA

Russell, Bertrand. *Why I am not a Christian, And other essays on religion and related subjects*. London: Routledge Classics, 2007 (1957), pp. v–223

Russell, Bertrand, *The Problems of Philosophy*. London: Oxford University Press, 2001 (1912), pp. v–102

Russell, Bertrand. *An outline of intellectual rubbish,* en *The Portable Atheist. Essential Readings for the nonbeliever selected and with introductions by Christopher Hitchens.* USA: Da Capo Press, 2007, pp. 181–206

Doxiadis, Apostolos, Christos H. Papadimitriou (ilustraciones de Alecos Papadatos & Annie Di Donna). *Logicomix. An Epic Search for Truth*. New York: Bloomsbury, 2009, pp. 11–344



HCH 10 / May 2016

Maya Angelou. A Brave and Startling Truth, by Jennifer Prestholdt

Originally published on The Human Warrior on May 28, 2014

There are few voices that embed themselves in your heart and brain and deep-down soul like the voice of Maya Angelou. Of all her poems, the one that has embedded itself most deeply in my soul is the one that this grand dame of literature wrote for the fiftieth anniversary of the United Nations. The first stanza incorporates language from the United Nations Charter. The rest is pure Maya Angelou –the gorgeous description, the unwillingness to shy away from the ugliness that was part of her life and remains part of all human existence.

She was so brilliant! She will be missed, but we are better for her time –and her words– on this small and lonely planet.

A Brave and Startling Truth, by Maya Angelou

We, this people, on a small and lonely planet.

Traveling through casual space

Past aloof stars, across the way of indifferent suns

To a destination where all signs tell us

It is possible and imperative that we learn

A brave and startling truth.

And when we come to it

To the day of peacemaking

When we release our fingers

From fists of hostility

And allow the pure air to cool our palms.

When we come to it

When the curtain falls on the minstrel show of hate

And faces sooted with scorn are scrubbed clean

When battlefields and coliseum

No longer rake our unique and particular sons and daughters

Up with the bruised and bloody grass

To lie in identical plots in foreign soil.

When the rapacious storming of the churches

The screaming racket in the temples have ceased

When the pennants are waving gaily

When the banners of the world tremble

Stoutly in the good, clean breeze.

When we come to it

When we let the rifles fall from our shoulders

And children dress their dolls in flags of truce

When land mines of death have been removed

And the aged can walk into evenings of peace

When religious ritual is not perfumed

By the incense of burning flesh

And childhood dreams are not kicked awake

By nightmares of abuse.

When we come to it

Then we will confess that not the Pyramids

With their stones set in mysterious perfection

Nor the Gardens of Babylon

Hanging as eternal beauty

In our collective memory

Not the Grand Canyon

Kindled into delicious color

By Western sunsets.

Nor the Danube, flowing its blue soul into Europe

Not the sacred peak of Mount Fuji

Stretching to the Rising Sun

Neither Father Amazon nor Mother Mississippi who, without favor,

Nurture all creatures in the depths and on the shores

These are not the only wonders of the world.

When we come to it

We, this people, on this minuscule and kithless globe

Who reach daily for the bomb, the blade and the dagger

Yet who petition in the dark for tokens of peace

We, this people on this mote of matter

In whose mouths abide cankerous words

Which challenge our very existence

Yet out of those same mouths

Come songs of such exquisite sweetness

That the heart falters in its labor

And the body is quieted into awe.

We, this people, on this small and drifting planet

Whose hands can strike with such abandon

That in a twinkling, life is sapped from the living

Yet those same hands can touch with such healing, irresistible tenderness

That the haughty neck is happy to bow

And the proud back is glad to bend

Out of such chaos, of such contradiction

We learn that we are neither devils nor divines.

When we come to it

We, this people, on this wayward, floating body

Created on this earth, of this earth

Have the power to fashion for this earth

A climate where every man and every woman

Can live freely without sanctimonious piety

Without crippling fear.

When we come to it

We must confess that we are the possible

We are the miraculous, the true wonder of this world

That is when, and only when

We come to it.

 Jennifer Prestholdt, Minneapolis, May 28, 2014



HCH 10 / Mayo 2016

¿Cómo es ser ateo? II (Badiou: matema contra mitema), por Juan Antonio Negrete Alcudia

¿Cómo es ser ateo, auténtica y radicalmente ateo? En la historia del pensamiento occidental, marcado por una religiosidad de la trascendencia, el ateísmo se identifica con la negación de todo origen y valor del mundo que habite más allá de él. Se ignora así cualquier forma no trascendente de religiosidad: ¿es lo mismo religiosidad que trascendentismo, ateísmo que inmanentismo?, ¿no son religiosidades el animismo, la veneración de la naturaleza o de la “Madre Tierra”, el budismo? Esto queda pendiente de ser pensado.

Limitándonos a la identificación de religión y trascendencia, la muerte de Dios anunciada por el loco en la Ciencia Feliz significaría, sin embargo, algo más que la muerte del dios de los creyentes e incluso del dios de los filósofos, esto es, del dios “metafísico”: los teologemas cristianos, resumidos en el postulado de que el valor habita y procede de más allá del presente, seguirían, denuncia el personaje de Nietzsche, operando en los principales valores del moderno mundo secular, tanto en su concepción ético-política (democrática o socialista), aún fundada en la idea universal de Hombre y en la Igualdad, como en su concepción científica, aún fundada en la creencia en leyes universales y necesarias que rigen y por tanto niegan el devenir. Desde una perspectiva nietzscheana, pues, la mayor parte de nosotros, los ciudadanos modernos, si no todos, vivimos todavía atados al cristianismo.

Sin embargo, según veíamos, la muerte de Dios ha sufrido una torsión radical por parte de Heidegger y algunos pensadores de su inspiración. Según esta

lectura, que le pasa la factura de la sospecha al propio Nietzsche, el dios del que se anunció la muerte no es más que el dios de la metafísica, es decir, el que solo se deja entender como presencia, como luz, como parusía. Pero esto no afectaría en absoluto al auténtico dios cristiano, que no tiene nada que ver con la "superficialidad" griega de creer que el valor tiene que ser visible y conceptualizable, sino más bien con el dios judío, recuperado por Lutero, el dios de la distancia. Ese otro tipo de trascendencia sería irreducible a (y mucho más profunda que) la trascendencia del dios griego. Una nueva teología negativa rescata a Dios, no contra sino incluso a partir y con el impulso de la muerte de Dios, y lo presenta como casi inasequible-"a-priori" a cualquier análisis destructivo.

Si se quiere ser ateo, hay que estar en condiciones de rechazar tanto cualquier forma de secularización, es decir, de metafísica parasitaria, como cualquier forma de preservación de una posible distancia mística. Esto es lo que han intentado diversos pensadores actuales.

***

En su libro *Dificult Atheism* (Edimburgh University Press, 2011), Christopher Watkin recuerda y confronta los intentos de un pensamiento posteológico en tres de los principales filósofos franceses que dominan el debate filosófico hoy: Alain Badiou, Jean-Luc Nancy y Quentin Meillassoux. Aunque los tres pretenden pensar después de la muerte de Dios, siguen caminos distintos y se encuentran, cada uno, con dificultades aparentemente insuperables, señaladas por los otros. La dialéctica más estrecha se da entre Badiou y Nancy. Comencemos por el primero.

Badiou da por hecho que, efectivamente, Dios está definitivamente muerto, y la religión también. Su aparente resurgimiento o renovación de estos últimos decenios no es, piensa Badiou, más que un disfraz de trasuntos políticos. Ahora bien, ¿qué pensamiento hay tras la muerte de Dios? Para Badiou hay

tres formas de Dios, a las que les corresponden sendas formas de morir: el dios de la creencia religiosa, el de la metafísica y el de los poetas. El primero muere de hecho: la gente simplemente habría dejado de creer sinceramente. El dios de la Metafísica, en cambio, solo muere cuando a la ontología de lo Uno le sustituye una ontología de lo radicalmente Múltiple. Por lo que se refiere al dios de los poetas (el de Hölderlin) su muerte ocurre cuando abandonamos el romanticismo que lo produce.

Esa ontología de lo radicalmente Múltiple es la que Badiou habría desarrollado en varias de sus obras, especial y fundacionalmente en *L'Être et l'Événement*. Según Badiou, la ontología es lo mismo que la matemática, como ya habría descubierto la filosofía desde Platón. Pero la matemática anterior a Cantor no suministraba la forma adecuada para entender el ser como absoluta multiplicidad. La teoría cantoriana de los infinitos, en cambio, mostraría o permitiría entender al ser como lo mismo que la multiplicidad infinita.

No hay, más allá o por fuera del ser infinitamente múltiple y su eventualidad, lugar para Dios, es decir, para el ser uno fundamental. Según Badiou, la filosofía comenzó a matar a Dios desde que comenzó, en Grecia, a cambiar el mitema por el matema. Dejar atrás definitivamente a Dios es dejar definitivamente atrás cualquier veleidad con lo que no se avenga con la matemática, es decir, con unos conceptos que tienen la vocación y el derecho de abarcarlo todo, y que cuentan con una validez incondicional y ahistórica. Porque el matema es esencialmente ahistórico, atemporal. Badiou pretende "rescatar", así, cierto racionalismo, un racionalismo post-teológico y, en ese sentido, un racionalismo sin metafísica. De ese modo escaparía tanto a la secularización como (y es en lo que está especialmente interesado) al misticismo, que exige una instancia radicalmente más allá de lo inteligible.

Baidou cree que en los pensadores nietzscheanos de la diferencia, por ejemplo y sobre todo en Derrida, hay todavía un pseudo-ateísmo, una forma de ascetismo, porque la negación de la trascendencia va unida, en ellos, a la

idea de que algo queda irremediablemente no-presente: lo Totalmente Otro, siempre por-venir y nunca presente, que Derrida "profetiza" continuamente, y que despierta el irónico comentario de Badiou:

«Une pensée tout entière à venir! » Comme est irritant le style postheideggérien de l'annonce perpétuelle, de l'à-venir interminable, cette sorte de prophétisme laïcisée ne cesse de déclarer que nous ne sommes pas encoré en état de penser ce qu'il y a à penser, ce pathos de l'avoir-à-répondre de l'être, ce Dieu qui fait défaut, cette attente face à l'abîme, cette posture du regard qui porte loin dans la brume et dit qu'on voit venir l'indistinct! Comme on a envie de dire: « Écoutez, si cette pensée est encore tout entière à venir, revenez nous voir quand au moins un morceau en sera venu! » (Citado por C. Watkin, p. 9)

Para Badiou un pensamiento solo ha abandonado la teología cuando no está dispuesto a reconocer nada que lo limite, nada que le quede oculto o inaccesible. Cualquier pensamiento de la finitud sería un pensamiento religioso.

***

Mis objeciones detalladas al pensamiento de Badiou las dejo para más adelante: consisten fundamentalmente en el rechazo de a) su identificación entre Filosofía y Matemática; b) su consecuente inconsciencia respecto de la dialéctica y de la analogía, ausentes en la matemática y la ciencia en general, pero esenciales a la especulación filosófica; c) su fallida defensa de la prioridad de la multiplicidad. Por el momento, y como un asunto relativamente menor (aunque solidario con el tenor de mis principales objeciones), me parece evidentemente incorrecta la interpretación que Badiou hace de Platón: de ninguna manera para Platón la matemática es la *episteme* superior."El matemático –llega a decir Platón– no hace más que soñar, pues parte de supuestos que él mismo no se cuestiona, y se apoya en imágenes sensibles (esto es, desconoce la dialéctica).

Pero, ¿consigue Badiou, según sus compañeros de ultra-ateísmo, ser verdaderamente ateo, o, si se quiere, posteológico? No, según Jean Luc Nancy (y, podríamos decir, según cualquier nietzscheano medianamente ortodoxo). La pretensión de Badiou de una teoría perfectamente ahistórica que accedería al conocimiento de lo infinito es, para un heredero de Nietzsche, un evidente movimiento onto-teológico: la muerte de Dios tiene que ser, para un pensador de la muerte nietzscheana de Dios, el definitivo abandono de la aspiración a la Totalidad (aunque sea esta entendida en forma de Infinitud), y la aceptación (positiva) de la relatividad, la historialidad, la parcialidad, la finitud insuperables. Badiou, pues, seguiría preso de un teologema secularizado, parasitaría al Dios que pretendía dejar atrás, el de algún valor atemporal no sometido a la historia. El propio historicismo, arguye Nancy, es una creación metafísica, así que no se puede separar filosofía de historicismo, como pretende Badiou. Ahistoricismo / historicismo es una dualidad metafísica, como lo es sensible / suprasensible. (Ya veremos cómo puede dejarse atrás esa dualidad, según Nancy).

Otros autores han ofrecido otros argumentos que mostrarían que Badiou no alcanza un pensamiento posteológico. Para el teólogo derridiano J. Caputo, por ejemplo, lo incondicionado de Badiou, aunque sea inmanente, es un teologema, y su lectura del deseo es mesiánica. El Evento o Acontecimiento que teoriza Badiou como surgimiento de una singularidad en el seno de la multiplicidad, tendría su modelo, según Ranciere, en el acontecimiento de la Cruz. También se le ha objetado (por parte, por ejemplo, del teólogo y filósofo John Milbank) que sus axiomas en favor de lo Múltiple son una pura decisión no motivada racionalmente, en tanto que matemáticamente existen otras posibles axiomatizaciones de la Teoría de Conjuntos que no suponen el “axioma de infinitud” y la negación de la unidad fundamental.

Respondiendo a esto, Badiou admite que la elección de los axiomas no puede justificarse a su vez, de modo que, en cierto sentido, se trata, sí, de una elección indecidible. Pero –arguye- que los axiomas sean indecidibles no quiere decir que sean caprichosos: son, según Badiou, lo que exige el

pensamiento, al menos en el estado histórico moderno, que es, desde el Renacimiento, el movimiento de apertura a la infinidad de los mundos y el "afecto de la inmanencia".

Ahora bien -cabe contra-argumentar-, ¿son, el "afecto de la inmanencia" o la coyuntura moderna algo necesario, o bien algo contingente? Si son necesarios (como parece exigir Badiou), eso implica un valor supra-histórico, supra-fáctico, que la crítica radical de la secularización interpretará como parasitario del teologema de *causa sui*, etc; si, para evitar esto, se acepta que esa elección que Badiou hace es contingente, entonces tendrá que admitir que, en otra época histórica y en otras circunstancias, puede darse un pensamiento que, al contrario, pida o incline a postular lo divino. Este dilema, por lo demás, no podría afrontarse ya con recursos matemáticos: eso sería una petición de principio. La decisión por la que Badiou elige una axiomática que da la prioridad ontológica a la infinitud, no probaría nada, pues, y menos que cualquier cosa la no-existencia de Dios.

En resumen, a un pensamiento pretendidamente posteológico como el de Badiou, desde el lado del nietzscheanismo o "irracionalista" radical se le objetará que sigue siendo teológico-metafísico en cuanto sigue creyendo en una validez universal. Y esta objeción le será hecha, por cierto, tanto por el ateísmo "irracionalista" o "sinracionalista" (Nancy) como por el teísmo irracionalista (Jean-Luc Marion).

Pero ¿quizás entonces desde el lado racionalista de corte clásico (el de la filosofía perenne) sí se le admitirá ser un pensamiento ateo, en cuanto niega radicalmente lo Uno y defiende que el Ser es la pura multiplicidad? Tampoco: un pensamiento racionalista de corte clásico (como el de, por ejemplo, J. Milbank) objetará, cuando menos, lo siguiente: a) el pluralismo radical de Badiou está injustificado; y b) en cualquier caso, no escapa a lo más nuclear de la filosofía perenne y, "por tanto", a la teología-metafísica cristiana: la necesidad de una axiología universal y necesaria, que está en dialéctica con la historia pero no se reduce a ella ni la niega.

(Continuará)


Juan Antonio Negrete Alcudia, Sax (Alicante), 12 de febrero de 2016

Publicado en Dialéctica y Analogía el 12 de febrero de 2016



HCH 10 / Mayo 2016

El enigma del fundamentalismo religioso, por Manuel Fraijó

La fe de los credos monoteístas se desliza con relativa facilidad hacia convicciones absolutas. Es lógico volver a los fundamentos, pero hay que hacerlo sin rigidez, sin negar la historia; con una aproximación abierta y dinámica.

El fundamentalismo petrifica la Biblia y la convierte en autoridad absoluta". Así se expresa, pensando en el cristianismo, el teólogo J. Moltmann. Identifica de esta forma una de las tentaciones de las religiones monoteístas: su fe puede, con relativa facilidad, deslizarse hacia convicciones absolutas. Intentemos una mínima clarificación.

Desde luego, nadie reprochará a las religiones que retornen una y otra vez a sus fundamentos. Sus fundadores y el credo al que ellos dieron lugar no puede ser un mero punto de partida que caiga en el olvido. Los orígenes no se marginan impunemente. Las religiones, como las personas y los pueblos, tienen grandes obligaciones contraídas con el *recuerdo;* sin él se perece. "Qué sea el hombre", escribió el filósofo W. Dilthey, "solo se lo dice su historia".

Es necesario, pues, que las religiones siempre vuelvan —sobre todo en tiempos convulsos— a su primera hora, a sus fundadores, a sus libros sagrados en busca de la anhelada identidad. Pero la identidad no es algo cerrado ni *enlatado* que se acumule solo en los inicios y condene a los nacidos después a ser meros repetidores. El momento fundacional no agota las posibilidades de configuración de los proyectos religiosos. El tiempo

añadido, la tradición, los siglos transcurridos ayudan a perfilar la intuición originaria. Esos pasos intermedios reclaman también vigencia y cierta normatividad. Es más: se impone incluso una consideración amable del momento presente. Las religiones son comunidades narrativas de acogida que ayudan a vivir y morir digna y esperanzadamente. Cuando una religión margina alguno de estos tres estadios —los orígenes, la tradición y el momento presente— y se aferra a que el velo se rasgó por completo en los mitificados momentos iniciales surge el fundamentalismo. Su *pecado* no se localiza, pues, en la búsqueda de fundamento; es humana y necesaria, sin ella se camina a la deriva. El fundamentalismo se hace fuerte cuando las religiones, además de afirmar legítimamente su trascendencia, niegan, ya sin legitimidad para ello, su contingencia histórica y las heridas que el paso del tiempo ocasiona. La negación de la historia es una invitación solemne al fundamentalismo.

El peligro fundamentalista afecta a múltiples ámbitos de nuestras sociedades. Sin embargo, resulta extraño que esté tan presente en las religiones, sobre todo en las monoteístas. Y es que, en palabras del teólogo W. Pannenberg, "el fundamentalista es el hombre de la cosa segura". Pero ¿qué es *lo seguro* en las religiones? ¿No es la fe confiada, sin certezas ni evidencias, su seña de identidad? El mundo al que se asoman los creyentes es tan misterioso, tan tremendo y fascinante, que debería resistirse a la chata objetivación fundamentalista. La experiencia religiosa se forja en contacto con símbolos, mitos, ritos y leyendas.

Se podría afirmar, con P. Ricoeur, que es "el reino de lo inexacto". ¿Cómo se puede ser fundamentalista en un escenario tan resbaladizo, en un universo tan cargado de misterio e incertidumbre? Más bien parece que la persona religiosa debería estar familiarizada con el espesor de lo inefable, con los muchos nombres y rostros de lo divino. Todas las religiones saldrían ganando si incluyesen en su biblia pequeña el verso de José Ángel Valente: "Murió, es decir, supo la verdad". Pero hasta entonces, hasta que no doblemos la última curva del camino, la verdad será una criatura huidiza, especialmente para el

fundamentalista.

El filósofo H. Bergson abordó estos interrogantes distinguiendo dos clases de religión: la estática y la dinámica. La primera se agota en la búsqueda de seguridades. Su problema es el miedo, que intenta esquivar acumulando certezas doctrinales y pautas inmutables de conducta que defiende con ira, intransigencia y fanatismo. En definitiva, la religión estática rechaza las fatigas de la duda y el ejercicio de la razón crítica.

En cambio, la religión dinámica está familiarizada con las preguntas que "el terror de la historia" (M. Eliade) suscita. Sabe que preguntar es ser piadoso. De ahí que, según Bergson, la religión dinámica culmine en la mística. "Superhombres sin orgullo" llama a los místicos, cuya cima son para él san Juan de la Cruz y santa Teresa de Jesús. No puede extrañar que este gran europeo muriera (1941) pidiendo "un suplemento de alma" para un mundo en el que ya se vislumbraba que la mecánica estaba ganando la partida a la mística.

Destacados conocedores de la historia de las religiones monoteístas señalan dos ámbitos especialmente sensibles al fundamentalismo. En primer lugar, la comprensión e interpretación de sus textos sagrados. Casi tres siglos lleva el cristianismo a vueltas con la exégesis de su Biblia. La aplicación del método histórico-crítico a los textos bíblicos no ha supuesto su debilitamiento, sino una mayor fortaleza. Algo parecido se espera de la incipiente exégesis crítica del Corán. El libro sagrado de los musulmanes determina rígidamente todos los aspectos de su vida religiosa y social. Según el islam, el Corán fue dictado íntegramente al Profeta Mahoma por un ángel en el cielo. Tal vez esta procedencia divina tan directa esté en el origen del temor a someter el Corán a los rigores de la exégesis histórico-crítica. Un temor que no es unánime: existe un islam fundamental que empieza a asomarse a la exégesis crítica del Corán; menos propenso a esta tarea es el islam fundamentalista, siempre volcado en la interpretación literal del texto sagrado; y ajeno a las fatigas de la interpretación histórico-crítica es el fundamentalismo islámico, de

triste actualidad por los fines bastardos con los que lee y aplica determinados pasajes del Corán. No existe, pues, un único islam, como tampoco existe un solo cristianismo o un único judaísmo. Sería injusto no diferenciar cuidadosamente.

En segundo y último lugar: a todas las religiones les cuesta separar lo sagrado de lo profano. Muchos musulmanes defienden que, por el honor de Alá, no debería haber zonas francas seculares. Sin embargo, los estudiosos del islam están convencidos de que en algunos países musulmanes el islam está evolucionando y terminará percatándose, como le ocurrió al cristianismo, de que en la vida no todo es religión.

Al comienzo de este siglo, profetas de mal agüero aseguraron que el siglo XXI sería “el siglo de Jesús contra Mahoma”. Es de esperar que aún estemos a tiempo de evitarlo. Y el mejor camino es el de la aproximación mutua, serena y reflexiva, más atenta a lo que une que a lo que separa. En su viaje a Centroáfrica el papa Francisco acudió a una gran mezquita musulmana a orar. En realidad, así fue al principio. Las crónicas narran que, tras cuatro meses de asedio, el califa Omar (632) conquistó Jerusalén sin ningún género de violencia. Entró como un peregrino, a lomos de un camello y vistiendo un manto usado. A la hora de la oración, el patriarca de Jerusalén, Sofronio, le ofreció su iglesia para que rezase en ella; pero Omar declinó la invitación con estas o parecidas palabras: mejor no, no sea que el día de mañana, después de mi muerte, algún musulmán te la arrebate diciendo: “Aquí oró Omar”. Un comienzo de diálogo prometedor.



Manuel Fraijó, Madrid, 24 de marzo de 2016

Publicado en El País el 24 de marzo de 2016

© MANUEL FRAIJÓ / EDICIONES EL PAÍS, SL 2016



HCH 10 / Mayo 2016

Educación para alienígenas, por Víctor Bermúdez Torres

El hombre no nace, sino que se hace. Y se hace fundamentalmente a través de su trabajo, que es su hacer principal. Cuando no conocemos a alguien la pregunta típica es: "¿Y tú qué eres?" Todo el mundo entiende que se pregunta por la profesión o actividad principal. "Yo soy médico, jardinero, escritor, estudiante..." El trabajo no solo proporciona autonomía económica; también, y sobre todo, nos dota de identidad. Con él desarrollamos nuestras capacidades humanas, nos expresamos, nos sentimos valorados, nos reconocemos en la obra producida. En una palabra: nos realizamos como seres humanos.

Ahora bien. El trabajo es la actividad mediante la que el hombre se realiza (dice Marx) solo cuando no es *alienante*. En caso contrario en lugar de hacernos personas, nos deshumaniza, nos embrutece, nos convierte en meros objetos o mercancías.

La alienacion es el estado por el que uno *no se reconoce a sí mismo en lo que hac*e, porque ese hacer suyo no es suyo, sino que es un *hacer* diseñado por otros, para los fines de otros (y con respecto a los cuales uno es mero instrumento o medio). Como *somos lo que hacemos*, un hacer que sentimos constantemente como "extraño" a nosotros y a nuestros intereses (que "ni nos va ni nos viene") nos produce un *extrañamiento* íntimo: *no estamos en lo que hacemos*. El trabajo alienante, mecánico, en el que no ponemos el alma, nos deja vacíos, nos cosifica y nos convierte en extraños para nosotros mismos (porque, en el fondo, ni somos ni podemos ser *cosas*). Nos vuelve,

en suma, *alienígenas*. "Alien" (de donde "alienado") significa en latín justamente eso: "extraño, ajeno, extranjero".

Cuando Marx habla de alienación estaba pensando en los obreros industriales del siglo XIX. Todo lo que constituye el trabajo del obrero es ajeno al propio trabajador: la materia que manipula, las máquinas que usa, el diseño de lo que fabrica. El obrero no se puede desarrollar o proyectar como ser humano en su trabajo. Lo que produce no es "obra suya", sino mera mercancía para el provecho de otro. El *propio trabajo* es una mercancía más, sujeta al mercado. Incluso las relaciones sociales dadas en el trabajo son alienantes: el obrero es poco más que una "pieza" entre otras de un inmenso y anónimo mecanismo productivo.

Pues bien, para que mis alumnos de Enseñanza Secundaria comprendan todo esto de la alienación no tengo que complicarme nada la vida. Simplemente les pido que miren alrededor y después... ¡Que se miren a sí mismos!

Los colegios e institutos de enseñanza pueden recordarnos muchas cosas: museos, cuarteles, con frecuencia cárceles, en los peores momentos hasta zoológicos. Lo que a mí siempre me parecen son *fábricas*. Talleres inmensos en los que, a toque de sirena, los obreros-alumnos ocupan sus pupitres enfilados frente a pizarras y ordenadores, mientras el patrón-profesor se pasea supervisándolo todo.

Recuerdo después sus miradas perdidas al oír las lecciones, sus gestos mecánicos al escribir lo que les dictan, su resignado encorvarse sobre la hoja del examen diario, hora tras hora, semana tras semana, año tras año... Ni lo que hacen en cada una de esas horas de su vida es elegido por ellos, ni (por lo general) las actividades de clase expresan su subjetividad o tienen apenas relación con sus intereses reales. Ni sé si se esfuerzan realmente por sí mismos o más bien por otros: para satisfacer a *otros*, o para lograr las

recompensas con las que han sido adiestrados por *otros* (padres, profesores, la sociedad entera).

¡Qué torpes los que los califican a veces de vagos! Yo todavía no he conocido a un alumno vago; todos están deseando siempre hacer cosas; cosas *interesantes*, claro. En realidad, a los alumnos solo los conozco de dos clases: los que han aprendido ya a disimular su desinterés (o han sido educados en la marcialidad del esfuerzo sin preguntas), y aquellos, más *sanos*, que no saben disimular y se niegan, a las claras, a malgastar su energía en aquello que no les importa un pimiento. Pero también estos últimos están alienados, *sin estar en lo que están*, malviviendo de la mínima ración de autenticidad que son la ensoñación en clase, las fugas clandestinas, las pequeñas bromas...

Y para colmo también en las aulas se propicia la alienación social: la competencia entre alumnos, las relaciones no elegidas (disponiendo junto a quién se sientan "para que no hablen"), la segregación por notas, y hasta, en algunos centros, la separación de sexos en aras del *rendimient*o. Pues los alumnos no son una excepción con respecto a otros productos. Se fabrican para que den beneficios. Para venderse después, como mercancías, en el mercado de trabajo.

Algunos dicen que la escuela que tenemos es una excelente "educación para la vida"... Pero esto es cierto solo si asumimos que las cosas más nobles y humanas (la creatividad, la libertad, las relaciones desinteresadas con los demás, la realización mediante el trabajo vocacional, el placer del conocimiento...) son cosas inútiles e improductivas. Si asumimos, también, que el trabajo es una *maldición bíblica* (de la que nos libramos cada viernes para sumirnos en la –otra– rutina del ocio), y que la búsqueda del conocimiento es algo insufrible de lo que hay que escapar cuanto antes... Siempre que asumamos, en fin, que eso que nos quieren vender como lo "bueno" de la vida (el pan, el circo, el consumo, las distracciones –cuanto

más caras mejor–) está siempre a mano (un poquito menos en las crisis), sin otro coste, ay, que la vida misma, *la de verdad*...



Pink Floyd – The Wall (dir. Alan Parker, 1982), MGM & Tin Blue



Víctor Bermúdez Torres, Mérida, 22 de febrero de 2016

Publicado en El Correo Extremadura el 22 de febrero de 2016



HCH 10 / Mayo 2016

Recuperar el don: una perspectiva sobre la superación del capitalismo, por María Santana Fernández

Tras el proceso de estandarización, trabajo en cadena y automatización de las fábricas, el obrero ha sido progresivamente liberado de las tareas más pesadas que "mortifican su cuerpo y arruinan su espíritu", tal y como describía Marx el trabajo en los *Manuscritos de economía y filosofía*[19]. La consecuencia inmediata ha sido la propia transformación de la función del trabajo, que ha acabado por centrarse en nuestras sociedades desarrolladas en los procesos menos productivos como son el sector terciario, dedicado a los servicios, la venta, el márketing, la burocracia o los cuidados. A excepción de algunos pensadores y sociólogos de tradición marxista, el trabajo ha acabado por considerarse un asunto secundario y, en todo caso, aparece unido a la cuestión del paro como factor de malestar y marginación actual. Sin embargo, podríamos decir que junto con la progresiva transformación del trabajo se ha producido la expropiación de una parte esencial del ser humano, de su capacidad transformadora y de la proyección de una libido a la que hacía referencia Herbert Marcuse de la siguiente forma:

> La mecanización también ha "ahorrado" libido, la energía de los "instintos de vida" esto es, la ha sacado de sus formas anteriores de realización. (…) Es cierto que este romántico mundo anterior a la técnica estaba lleno de miseria, esfuerzo y suciedad y éstos, a su vez, eran el fondo de todo el placer y el gozo. Sin embargo, había un "paisaje", un medio de experiencia libidinal que ya no existe[20].

[19] MARX, Karl (2001), Manuscritos de economía y filosofía. Madrid: Alianza Editorial p. 109.
20 MARCUSE, Herbert (2010), El hombre unidimensional. Barcelona: Ariel p. 103.

De este modo, unido al aumento de la automatización se ha perdido de manera definitiva la pequeña autonomía que el trabajador atesoraba durante el proceso de producción y que le permitía controlar el funcionamiento de la fábrica y concebir su tarea como algo valioso, pues siempre requería un mínimo grado de especialización o conocimiento técnico. Por ello, la reflexión que realizo en las siguientes páginas parte de la noción del ser humano como animal transformador, productor, trabajador. Eso sí, tal y como se preguntaba Anselm Jappe en su obra sobre Guy Debord, incluso la idea clásica del trabajo es problemática, pues:

> Si el concepto de trabajo se entiende como "intercambio orgánico con la naturaleza", entonces es tan verdadero y tan inútil conceptualmente como la afirmación de que el hombre tiene que respirar. Si se entiende, en cambio, como una modalidad de organización de dicho intercambio, el trabajo se convierte en un dato histórico potencialmente superado por el propio desarrollo del capitalismo[21].

En cualquier caso, no considero que la cuestión del trabajo y su potencial productor se hayan convertido en un factor residual a la hora de entender el mundo en el que vivimos. Primero porque en nuestra sociedad aún se trabaja en las fábricas y en los talleres, por lo que no podemos decir que haya desaparecido completamente la producción industrial y manual. Además, el hecho de que esta producción se haya desplazado a otros países no quiere decir que no lo haga nadie, solo que lo hacen otras personas, con tan pocos derechos laborales que su situación nos recuerda a las peores descripciones de las primeras fábricas de la revolución industrial (trabajo infantil, ausencia de seguridad, jornadas interminables...). Por otro lado, el modo en el que se ha desarrollado ese sector terciario, al que se dedica la mayor parte de los trabajadores de los países desarrollados, también tiene interés para comprender cómo es nuestra vida cotidiana. A esto se añade que la dualidad trabajo-paro ha marcado la conciencia de todos los ciudadanos introduciendo

[21] JAPPE, Anselm (1999), Guy Debord. Barcelona: Anagrama, p. 171.

un factor sumamente perturbador y de chantaje social que funciona como mecanismo de control de lo que se ha denominado "paz social". Por último, en virtud a las crisis financieras que hemos sufrido en estos años, se ha asentado en nuestras mentes la idea de que el actual sistema económico se asienta sobre la pura especulación monetaria, sobre la fluctuación caótica del dinero que corre de unos lados a otros y, aunque estemos sufriendo las consecuencias de este juego financiero, la inmensa mayoría de la sociedad permanece ajeno a él. En definitiva, el ciudadano medio continúa viviendo bajo las reglas clásicas del capitalismo, es decir, más allá de los fraudes bancarios y brokers ambiciosos, pues el mantenimiento de nuestro sistema se sigue basando en la producción y el consumo de grandes cantidades de mercancías.

Por todo ello, debemos tener claro qué es el trabajo, y podemos decir que:

> todo trabajo es expropiación del individuo, se le roba su actividad, su tiempo, su esfuerzo físico e intelectual a cambio de dinero. Si este no es el clima en el que se encuentra imbuido el trabajador, entonces no trabaja, sino que desarrolla una vocación, una dedicación o, posiblemente, una actividad productiva que considera satisfactoria (tareas de carácter doméstico o que repercuten en la manutención y el bienestar de la persona)[22].

Evidentemente, todos los seres humanos aspiran a desarrollar su vocación y *huyen del trabajo como de la peste*[23]*,* pues éste siempre genera alienación no sólo en la medida en que el ser humano es expropiado de aquello que produce (ya sabemos que hoy muchos trabajadores ni siquiera generan objetos que puedan ser entendidos como productos), sino en que está mal pagado, nos evita realizar otras actividades más placenteras, nos cansa, nos explota, nos usa.

[22] SANTANA, María (2003), *La abolición del trabajo* en la revista Laberinto Minos. Situaciones. Sevilla, p. 19.
[23] MARX, Karl (2001), Ibid.

El momento de inflexión, a partir del cual el sistema de producción capitalista va forjando una cotidianidad alienante, será la particular relación que se crea entre el valor de uso y el valor de cambio del producto del trabajo, a través de la introducción del dinero como mediador. Es en este momento cuando todo lo existente se va convirtiendo progresivamente en mercancía. Tal y como señala Jappe, recogiendo las bases de la crítica al valor realizada por el grupo alemán Krisis, "En una economía de mercancías no cuenta la utilidad del producto, sino únicamente su capacidad de venderse y de transformarse, por mediación del dinero, en otra mercancía. Por consiguiente, sólo se accede a un valor de uso por medio de la transformación del propio producto en valor de cambio, en dinero[24]". La mercancía sigue manteniendo parte del valor de uso del producto (en unos casos más, en otros menos), sin embargo, conforme hemos avanzado en el desarrollo del capitalismo y la extensión del valor de cambio como valor absoluto, nos acercamos cada día más a una sociedad en la que rige lo inútil. Lo único importante es que se pueda vender. Las necesidades reales de las personas acaban yendo por otro lado y solo accidentalmente se satisfacen a través de la compra.

Se recupera aquí la noción de fetichismo de la mercancía, que acuñó Marx, con las consecuencias que dicha adoración ha obrado en la transformación del ser humano en un animal económico. El culto a la mercancía tiene sus propios templos, que son los supermercados por los que transita el trabajador extasiado en la contemplación de potenciales productos de compra. El lujo es hoy la pura acumulación de mercancías que se tiran y renuevan constantemente. En palabras de Jappe, el fetichismo podría resumirse de la siguiente forma: "en lugar de controlar su producción material, los hombres son controlados por ella; son gobernados por sus productos que se han hecho independientes, lo mismo que sucede en la religión[25]". Este fetichismo de la mercancía ha llegado a un grado de sofisticación máxima con el desarrollo de las nuevas tecnologías. De este

[24] JAPPE, Anselm (2010), El absurdo mercado de los hombres sin cualidades. Logroño: Pepitas de Calabaza, p. 67.
[25] JAPPE, Anselm (2010), El absurdo mercado de los hombres sin cualidades. Op. Cit., p. 69.

modo, hoy nos encontramos con la veneración a unos bienes muy particulares, como son los ordenadores y teléfonos móviles, así como a los mismos dispositivos de información y control, en el caso de internet. Todo ello dando lugar a una sumisión humana creciente y, aparentemente, ilimitada. Es decir, dentro de la autonomización del valor de cambio que se ha realizado, el mejor ejemplo que tenemos es el de las nuevas tecnologías, cuyo valor de uso es en muchas ocasiones dudoso y que permiten la pura especulación económica. El resultado es que aquellos objetos que hoy son más codiciados están dedicados al ocio e intercambio de información.

Al fin y al cabo, la tecnología no es una mercancía consumible en sí misma, pues debe ser entendida más como un instrumento para facilitar nuestras tareas en la era de las comunicaciones. Estas herramientas tienen como fin el crear y transmitir información y, como subproducto, entretener durante el proceso. La tecnología se convierte en el medio de acceso a lo real, mediatización de nuestro conocimiento y máquina trituradora de nuestras existencias, las cuales acaban reducidas a datos que transmitir a través de la red, para ser compartidos por un potencial infinito de consumidores. Este proceso vertiginoso, perfectamente integrado en la lógica del capitalismo, tiene su base en la creación de un inconsciente social, un Ello espectacular, que estructura las relaciones sociales y de producción. Guy Debord anunció esta idea cuando comentaba que: “El espectáculo señala el momento en que la mercancía ha alcanzado la *ocupación total* de la vida social. La relación con la mercancía no sólo es visible, sino que es lo único visible: el mundo que se ve es su mundo[26]”. Cuando las personas traducen sus vidas cotidianas a imágenes, sus estados de ánimo a emoticonos, sus vínculos personales a estados de Facebook, etc., lo que hacen es insertarse a sí mismos en la lógica del mercado, convertirse, pues, en mercancías que se miran, se comparten y se tiran a la papelera.

[26] DEBORD, Guy (1967), La sociedad del espectáculo. Archivo situacionista hispano.

Es decir, si somos capaces de ir más allá del impulso irracional que nos empuja, como simples *voyeurs*, a espiar la vida de los demás en esta sociedad de la transparencia, lo que seguimos teniendo es una inmensa lógica de consumo, un mercado creciente de deseos, sueños y vivencias. Dejando al margen el debate sobre lo real y lo virtual, internet se descubre como la sofisticación de un sistema que se centra en el valor de cambio para consumir las vidas de las propias personas, en una especulación constante de pseudo-acontecimientos. Y sin olvidar que este abandono de lo real no es más que una vuelta de tuerca del sistema capitalista. Jappe lo indica con las siguientes palabras: "Detrás de tantos discursos sobre la desaparición de la realidad, no se esconde sino el viejo sueño de la sociedad de la mercancía de poder librarse del todo del valor de uso y los límites que éste impone al crecimiento ilimitado del valor de cambio[27]". Pensar que todo este nuevo intercambio es gratuito no es más que otra de las trampas para incautos de la ideología del sistema.

Se realiza, de este modo, un reduccionismo sobre cualquier actividad humana que deberá tener un correlato económico para ser considerada como valiosa. En definitiva, todo se consume y para referirnos al consumo hoy usamos muchos términos que acaban siendo sinónimos, pues establecen una misma forma de relación breve y utilitaria: comprar, piratear, pagar, mirar, espiar… En cualquier caso, parece que ya no queda espacio para otro tipo de trato basado en el don o la gratuidad, pues todo se rige por el cálculo.

Entendemos que la única manera de establecer un límite en este proceso es señalar aquellos aspectos que siguen siendo irreductibles a las cuantificaciones económicas. En el mismo sentido en el que se aferra Jappe a esta posibilidad cuando indica que: "hay multitud de aspectos de la vida, y aspectos además sin los cuales dicha vida no sería posible, que no se desarrollan bajo la forma de un intercambio de equivalente, que no son mensurables como cantidad de trabajo abstracto, que no sirven

[27] JAPPE, Anselm (2010), El absurdo mercado de los hombres sin cualidades. Op. Cit., p. 79.

inmediatamente a los intereses materiales de sus autores[28]". Se trata de mantener a salvo la esfera de no valor, incuantificable, que son, por ejemplo, el amor, la amistad, los sueños, los juegos o lo imaginario. Reivindicarlas como algo irreductibles al sistema de producción y consumo que las inserta en las redes sociales. De esta forma, resultan repugnantes las prácticas internautas en la que se aspiran al mayor número de "me gusta" de nuestro nuevo estado emocional o a la cuantificación de las calorías ingeridas y las quemadas en el deporte (sea gimnástico o sexual, tanto da). Es lo que se está denominando como *datasexual* o el movimiento del *yo cuantificado* que describe Evgeny Morozov en *La locura del solucionismo tecnológico*[29] y que acaba por convertirse en una suerte de taylorismo interno en el que todo lo que hacemos resulta aprovechable como información, cuantificable, fotografiable. De esta forma, por ejemplo, un tal Nicholas Felton hace un informe personal anual que publica en internet y gracias a ello podemos averiguar que "en 2007 recibió trece postales, perdió seis partidos de pool y leyó 4736 páginas de libros (…). En 2011, ingresó 45 visitas al gimnasio y tan solo nueve visitas a la licorería.[30]" Información relevante donde las haya que viene a aumentar el ruido y la estupidez de la red, la transparencia y obscenidad con la que se nos presiona en las relaciones informatizadas.

Con la intención de generar un retrato exhaustivo de quienes somos, de convertirnos en transparentes ante los demás, sinceros y auténticos, el ser humano explota su propia existencia reduciéndola a números vacíos de sentido e intercambiables. Poco importa si el tal señor Felton invierte las visitas hechas al gimnasio y la licorería, quizás sea incluso mejor, pues su debacle personal puede acumular un número mayor de visitas morbosas a su informe. Se trata de una falsa vuelta a la intimidad perdida a la que ya hacía referencia Marx en los *Manuscritos de economía y filosofía*. Cuando el ser humano se encuentra siempre volcado hacia las cosas a través de la relación utilitaria del trabajo, es decir, cuando el mundo se convierte en un medio para

[28] JAPPE, Anselm (2010), El absurdo mercado de los hombres sin cualidades. Op. Cit., p. 156.
[29] MAUSS, Marcel (2009), Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas. Buenos Aires: Katz Editores, p. 257
[30] MAUSS, Marcel (2009), Ibid.

la satisfacción de las necesidades o, simplemente, para la ganancia económica, entonces se intenta alcanzar de cualquier forma la intimidad, la interioridad que le ha sido arrebatada en esta alienación.

Esta dualidad, entre la exterioridad del trabajo sobre un mundo útil y la interioridad preservada, ha quedado obsoleta a partir de la superación de la diferencia entre valor de uso y valor de cambio. De hecho, esta separación era la única garante de cierta racionalidad en el capitalismo, el cual ha acabado por generar un juego especulativo, difícilmente comprensible, basado en la absolutización del valor de cambio. Nos alejamos cada vez más de ese mundo de productos que oprimía al trabajador a través de la alienación y cosificación, pero el resultado de este proceso es más que dudoso. Pues con la separación no se ha logrado la liberación de la interioridad del ser humano, sino que, por un lado, seguimos rodeados de cosas que en muchos casos no tienen un valor de uso y, por el otro, hemos generado una serie de virtualidades fundadas en nuestra intimidad a las que convertimos en pseudo-objetos con valor de cambio. Pero ya Georges Bataille nos decía que: "La vuelta del hombre a sí mismo no puede ser confundida con el error de quienes pretenden asir la intimidad como se coge el pan o el martillo[31]".

Llegados a esta situación desastrosa, la pregunta es cómo ser capaces de invertir esta dinámica y reivindicar el don y lo no-utilitario. La tarea no es sencilla, pues, en primer lugar, se debería abandonar la noción de interés que parece guiar cada actividad humana y la reducción del ser humano a animal económico que ha efectuado el capitalismo. En este sentido, podríamos seguir a Allain Caillé, sociólogo del Grupo Mauss, quien indica que es precisamente lo no interesado aquello que nos define como humanos y nos dice: "Por aspirar más a ser reconocidos que a acumular, los hombres no pueden ser reducidos a la figura utilitarias del Homo Oeconomicus[32]". El reconocimiento, que constituye la identidad del sujeto, se

[31] BATAILLE, Georges (1982), La parte maldita. Barcelona: Editorial Icaria, p. 172.
[32] CAILLÉ, Alain (2010), Teoría anti-utilitarista de la acción. Buenos Aires: Waldhuter Editores, p. 15-16.

realiza a través de acciones gratuitas que van más allá del interés (sea la supervivencia o ganar prestigio). Y esto introduce lo no mensurable en las relaciones, lo que no puede ser sencillamente comprado o valorado económicamente. Así continúa Caillé: "Solo hay sujeto en lo que excede, sin negarlos ni olvidarlos, el interés por sí mismo, la obligación y la amancia, en lo que se encuentra en la articulación del yo, del tú, del nosotros, del ustedes, del él y del mundo. Sólo hay sujeto cuando existe subjetivación, es decir, individuación, es decir, acceso la libertad-fecundidad-generatividad, a la creatividad y a la espontaneidad[33]".

Caillé indica que ya entre las otras especies animales se establece una lucha por la supervivencia de carácter egoísta a la par que se dan la empatía y el altruismo. De tal forma que aquello que define al ser humano es mucho más complejo que el mero interés, pues "entran en juego también y por principio, la empatía (o simpatía), la imitación (las neuronas espejo), la reciprocidad y cierto sentido de la justicia, aunque sea embrionaria[34]". Dentro de esa búsqueda de una explicación más rica sobre la economía como constructo cultural, hay que entender que el recurso a la teoría del potlatch[35] no es un añadido meramente estético, tratando de evocar el bucólico mundo perdido de las culturas primitivas. Sino que el don es propiamente el origen de un intercambio que fuerza a los individuos, que genera vínculos de un tipo muy determinado y una obligación de reciprocidad sociales. Ya Marcel Mauss nos decía que la economía no podía ser entendida solamente como la relación entre producción y consumo, sino que debía tener en cuenta elementos como la prestación y la distribución basado en unas relaciones sociales más sólidas[36].

De hecho, aún podemos reconocer prácticas ligadas a esta tradición del don en el cuidado que proporcionamos a las personas dependientes, sean niños, enfermos o ancianos. Una labor que no es estrictamente

[33] CAILLÉ, Alain (2010), Teoría anti-utilitarista de la acción. Op. Cit., p. 90.
[34] CAILLÉ, Alain (2010), Teoría anti-utilitarista de la acción. Op. Cit., p. 67.
[35] Práctica de intercambio de bienes a través de regalos realizada por algunos grupos de indios de América del Norte y que implicaban un grado creciente y en ocasiones ruinoso de generosidad.
[36] MAUSS, Marcel (2009), Ensayo sobre el don. Op. Cit., p. 70.

productiva, que se desarrolla en el marco de un vínculo afectivo y una responsabilidad ética y que implican un alto grado de intimidad y compromiso personal. Estas tareas aparecen ya en los comienzos de la civilización como una de las herramientas clave para el establecimiento de lazos entre los miembros de grupos sociales. Sin embargo, la lenta erosión de las bases sociales y de convivencia que ha efectuado el capitalismo las ha puesto en peligro, hasta el punto de tener que ser apoyadas por los sistemas socialdemócratas con una remuneración económica (sea el cheque bebé, las desgravaciones fiscales o la ley de dependencia). No obstante, el carácter de ofrecimiento de estos trabajos domésticos no se ha eliminado del todo, impidiendo que sean absorbidas completamente por el sistema capitalista: primero, porque la remuneración suele ser pequeña (incluso para las mujeres que se dedican profesionalmente a ello) y, segundo, por la naturaleza misma de la tarea, que acaba por generar un vínculo afectivo muy fuerte entre las personas implicadas.

Y en este contexto es en el que hay que entender el papel del don, como una forma de intercambio que no está guiado por el interés de obtener un objeto concreto, sino de organizar o afianzar una alianza que dará lugar a un tipo específico de sociedad. El don no es estrictamente desinteresado, pero su interés económico tampoco es el de la usura o acumulación, sino el de generar una deuda que pueda beneficiar al grupo. Mauss explicaba cómo se trata, en realidad, de un regalo forzado: "Éstas casi siempre han adoptado la forma del presente, del regalo que se brinda con generosidad, incluso cuando en ese gesto que acompaña la transacción sólo hay ficción, formalismo y mentira social y cuando, en el fondo, detrás de él hay obligación e interés económico[37]". Pero quien inicia el regalo, quien ofrece ese don, lo hace de manera libre, guiado por la voluntad de existencia, la creación constante y la acción autónoma, por eso puede surgir de este constructo social la identidad personal a la que hacía referencia Caillé. Además, todo este proceso implica una enorme fragilidad, pues el don es imprevisible y la devolución del regalo nunca colma los intereses de quien dio en primer lugar.

[37] MAUSS, Marcel (2009), Ensayo sobre el don. Op. Cit., p. 70.

La deuda permanece siempre entre quienes se han regalado, de forma que el intercambio de convierte en una práctica constante que nunca acaba de saldarse, pues nunca se consigue la exacta equiparación de las riquezas ofrecidas. Y, en definitiva, ese interés económico que les ha empujado en un inicio a ser desinteresados acaba por mostrarles como puramente altruistas, pues solo así tiene valor el intercambio.

Para mantener el enriquecimiento de una cultura a través de este sistema de prestación y distribución no se han de intercambiar meramente bienes o riquezas, es decir, objetos puramente útiles. Mauss indica que en los grupos sociales observados éstos se "intercambian, ante todo, cortesías, festines, ritos, colaboración militar, mujeres, niños, danzas, fiestas, ferias en las que el mercado no es más que uno de los momentos y la circulación de riquezas no es más que uno de los términos del contrato mucho más general y mucho más permanente[38]". Se trata de un sistema de prestaciones totales, en el que las diferentes culturas se van filtrando para generar alianzas y fortalecer las comunidades. Algún tecnófilo despistado, al leer esta última idea, podría llegar a sugerir que este mismo modo de intercambio cultural se realiza constantemente en internet. Pero ofrecer un archivo con una película o un libro a un desconocido a través de la red no es más que una derivación empobrecida del don, el cual implica un intercambio de riquezas concretas, elementos valiosos de la cultura, generando un contacto directo con otro ser humano al que nos vinculamos y con quien establecemos una deuda de reciprocidad. Es obvio que el intercambio de productos culturales a través de la red es una manera barata (y tendente a la banalización) de acceder a éstos, aunque también sabemos que el uso fundamental de la red no es el de la difusión de la cultura. Pero lo más importante es la posible repercusión que estas prácticas tengan en el mundo cotidiano, es decir, lo que sucede cuando el archivo llega a un nuevo usuario. Éste se puede sentir en deuda o no con ese otro usuario anónimo, pero, en cualquier caso, no tiene la obligación de generar un vínculo personal y no va a dar lugar a ningún tipo de mejora social

[38] MAUSS, Marcel (2009), Ensayo sobre el don. Op. Cit., p. 75.

o convivencial. Las consecuencias políticas y sociales se pierden y el don se convierte en una forma cómoda de consumo.

Hay ocasiones excepcionales en que el don se convierte en potlatch y puede llegar a ofrecer como regalo al otro la propia destrucción de esa riqueza, en un *crescendo* de absoluta fastuosidad y dando un sentido agonístico a la producción. Mauss lo explica con las siguientes palabras: "También se llega hasta la destrucción puramente suntuaria de las riquezas acumuladas para eclipsar al jefe rival, que al mismo tiempo es alguien asociado (por lo general, abuelo, suegro o yerno)[39]". Evidentemente, en el momento en el que Mauss dio a conocer estas costumbres tan alejadas del esplendor de la mercancía que se vivía en la Francia de los años 50 y de la ideología burguesa del ahorro, muchos pensadores como Debord o Bataille se sintieron absolutamente fascinados y retomaron parte de la teoría como base para su crítica al capitalismo. En cualquier caso, el potlatch sigue siendo un elemento de transgresión dentro de la dinámica que diferencia el valor de uso y el valor de cambio, pues destruye cualquier racionalidad y es imposible de asimilar dentro de la lógica de la mercancía.

Bataille explica el potencial anticapitalista del potlatch en sus escritos políticos *La noción del gasto* y *La parte maldita*. En ellos resalta en primer lugar el odio que se ha extendido en la cultura burguesa a la noción de gasto, que les permite legitimar la carrera hacia el enriquecimiento ilimitado basado en la avaricia. La burguesía hipócrita prescribe el ahorro a su propia clase y a los trabajadores, mientras se permite objetos de lujo con los que adquirir prestigio social, pero que no son más que una mísera sombra de la excitación que produce el verdadero gasto. Aún así ese placer que solo es capaz de descargar el potlatch más ruinoso continúa agazapado en la conciencia humana y acaba descontrolándose en diferentes manifestaciones, que resultan incomprensibles a la moral burguesa. Bataille lo explica del siguiente modo en *La noción de gasto:* "En su forma intensificada, los estados de excitación, que son asimilables a estados tóxicos, pueden ser definidos como impulsos ilógicos e irresistibles al rechazo de bienes

[39] MAUSS, Marcel (2009), Ensayo sobre el don. Op. Cit., p. 77.

materiales o morales que hubiera sido posible utilizar racionalmente (…)[40]". Se trata de la posibilidad de destrucción de algo que excede nuestras necesidades, pero que podría ser objeto de ahorro o usura.

En toda vida hay un principio de excedencia que le permite crecer y engendrar, aplicado esto a la relación del ser humano con la naturaleza, se tienen dos posibilidades: la acumulación o el gasto. La acumulación es el principio de la moral burguesa, fundamentado en la noción de progreso y de un crecimiento ilimitado. El gasto es el origen de una comunidad regida no por la rutina de la producción, sino por la excepcionalidad de la fiesta que da un sentido profundo, sagrado al trabajo cotidiano. Aunque el capitalismo ha tratado de eliminar ese gasto, su impulso acaba perviviendo, tal y como nos decía Bataille más arriba, en determinados comportamiento de destrucción o autodestrucción irreflexivos e, incluso, incívicos o criminales. Es cierto que se ha sustituido la excepcionalidad de la fiesta, en la que se dilapida la riqueza, por la gestión del tiempo de ocio, en el que las personas se acomodan perpetuamente, en nuestras sociedades del paro y el tiempo libre. No obstante, la solución podría ser peor, pues Bataille señala cómo las dos Guerras Mundiales fueron el modo en el que la burguesía occidental decidió eliminar ese exceso de riqueza, destrozando poblaciones y arruinando economías.

Para que esta fastuosa destrucción vuelva a ser posible y se convierta en un mecanismo de equilibrio social, Bataille incide en que el potlatch ha de estar ritualizado, pues los bienes destruidos (sean objetos, poblados o personas) han de ser considerados como sagrados. Estos objetos son cargados durante el ritual con un valor que supera su posible valor de uso, permitiendo una transvaloración de consecuencias ontológicas (del fetiche de la mercancía al objeto sagrado). Por eso escribe que "el sacrificio devuelve al mundo sagrado lo que el uso servil ha degradado, profanado (…) No es necesario destruir propiamente hablando el animal o la planta que el hombre convirtió en *cosa* para su uso. Basta, al menos, destruirlas en tanto que

[40] BATAILLE, Georges (2003), La conjuración sagrada. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, p.159.

cosas, *en tanto que se llegaron a convertir en cosas*[41]". Tampoco se trata de una operación económica exacta, que se pueda cuantificar y organizar racionalmente, sino la mezcla de lo económico con lo social y lo ritualizado, es decir, de la intimidad con el mundo de las cosas, para dotar de un sentido profundo a nuestras existencias habitualmente productoras y consumidoras.

Esa "parte maldita" a la que se dirige el discurso de Bataille pervive aún en cada ser humano y es ese mundo íntimo que se opone al mundo de las cosas y del valor de cambio. Es la vuelta a la desmesura, la sinrazón y la embriaguez para equilibrar nuestra parte racional laureada por la moral burguesa. Por eso nos dirá: "El mundo del sujeto es la noche, esa noche agitada, infinitamente sospechosa, en la que el sueño de la razón *engendra monstruos.* Sostengo, en principio, que del "sujeto" libre, no subordinado en absoluto al orden "real" y que no se ocupa más que del presente, la misma locura da una idea edulcorada[42]." El esplendor de la gloria no espera a aquellos que acumulan sus riquezas, sino a quienes son capaces del don sin pensar en el futuro, a quienes aún son capaces de "la poesía, la profundidad o la intimidad de la pasión".



María Santana Fernández, Argamasilla de Alba, marzo de 2016

[41] BATAILLE, Georges (1982), La parte maldita. Op. Cit., p. 52.
[42] BATAILLE, Georges (1982), La parte maldita. Op. Cit., pp. 94-95.



HCH 10 / Mayo 2016

Adoctrinamiento en el cine infantil. Los Minions: un ejemplo más del poder de la industria cultural, por Patricia Terino Aguilar



Minions. Universal Studios & Illumination Entertainment, 2015

Las críticas que leí sobre esta película, antes de ceder a la insistencia de mis hijos por llevarles al cine a verla, hablaban de un largometraje divertido (ambientado en la maravillosa década de los sesenta) acerca de las aventuras que viven estos seres ancestrales en busca de un supervillano para el que trabajar como esbirros.

Lo que no mencionaba ninguna de estas reseñas es el funesto mensaje que de manera absolutamente explícita transmite la película a nuestras generaciones futuras, haciendo una apología descarada y sin ningún tipo de pudor del servilismo, del poder establecido y de la necesidad vital de doblegarse ante el líder, culminando todos estos *valores* en una defensa sin disimulo de la monarquía británica en este caso. La reina Isabel II se erige, con la ayuda de los simpáticos Minions, como reinstauradora de la paz y el orden perdidos, haciéndolo a través del modo en que sucede también en el mundo real: la concentración del poder jerarquizado e institucionalizado. Y para que no nos olvidemos en ningún momento de quiénes son estas minorías que ostentan este poder, la película nos deleita con medios planos de placas con la tradicional leyenda "*God save the Queen*" en alguna que otra escena.

A mi juicio, uno de los tintes más sorprendentes de estos mensajes que se transmiten sin ningún tipo de contemplación es la presentación que se hace de esta defensa del servilismo como fuente de la felicidad. En palabras del propio narrador se afirma literalmente, y casi en términos filosóficos me atrevería a decir, el hastío ante la vida y el vacío existencial en el que quedan inmersos estos pequeños protagonistas sin un líder ante el que rendir cuentas y al que obedecer, el cual otorga sentido a su quehacer cotidiano.

El planteamiento básico de este mensaje es la alienación a la que nos conduciría la libertad sobre nosotros mismos o como colectividad para tomar nuestras propias decisiones sobre los asuntos que nos incumben; el extrañamiento interior al que sucumbiríamos sin la referencia a una entidad superior ante la que someternos y encontrar seguridad. Pero las

interpretaciones y consecuentes repercusiones de estas ideas requerirían un análisis exhaustivo desde la óptica filosófica y política más allá de estas líneas.

En un escenario como este resulta imposible no establecer paralelismos con el mundo real y su funcionamiento en materia de dominio y control sobre la ciudadanía. Este largometraje representa un ejemplo más de los mecanismos de adoctrinamiento a los que de manera tan sutil nos somete el sistema, pues, a pesar de la evidencia que para un adulto suponga la transmisión de este tipo de mensajes, estos aparecen recubiertos de imágenes atrayentes y de aventuras que protagonizan estos simpáticos e inocentes seres (que en ningún caso pueden engendrar mal alguno, aunque su afán sea servir a los villanos).

Como bien denunciaron algunas de las principales corrientes de pensamiento crítico cuando la industria cultural institucionalizada comenzaba su andadura en el s. XIX (1), las estrategias de control sobre la población debían ser cada vez más sofisticadas dada la mayor complejidad del sistema que ya en ese contexto decimonónico quedaba instaurado.

La proclama de este tipo de mensajes nos invita a la reflexión acerca de la influencia que ejerce la cultura instada y dirigida por el orden establecido, justamente en tiempos tan convulsos como los que vivimos en la actualidad, donde el sistema se siente amenazado por el despertar de la ciudadanía al que asistimos hoy, por las viejas reivindicaciones sociales y políticas que hoy también hacemos nuestras. Y al igual que ha ocurrido a lo largo de toda nuestra historia, los que ostentan el poder intentan por todos los medios mantener el *status quo* dominante. Para ello, la industria cultural se ha convertido en su mejor aliada, resultando en las sociedades occidentales actuales una herramienta más eficaz que las intervenciones violentas para destruir cualquier atisbo de soberanía popular o empoderamiento ciudadano.

Pero, afortunadamente, la ciudadanía a la que se dirigen los mensajes apologéticos del poder establecido ya no está dormida, ya no calla, y seguirá

respondiendo a los envites del sistema con la toma de conciencia, con la crítica y con el cambio de paradigma al que irremisiblemente nos dirigimos al aunar nuestras voces.


Patricia Terino Aguilar, Sevilla, 13 de julio de 2015

Publicado en La Esfera Gris el 13 de julio de 2015

NOTA

1. Especialmente relevante a este respecto fue la crítica elaborada por T. Adorno y M. Horkheimer, miembros de la llamada Escuela de Frankfurt, en su obra *Dialéctica de la Ilustración* (1944), donde analizan de forma magistral el poder de la incipiente industria cultural (radio, cine, televisión, arte, publicidad) como nueva y más eficaz herramienta del sistema capitalista para el adoctrinamiento, control y dominio de la población.



HCH 10 / Mayo 2016

Rilke nos escribe, por David Cerdá

Como Kafka, con quien comparte intemporalidad, Rilke es un praguense en el panteón de las letras germanas. Irrumpe en el mundo en 1875. Precoz y prolífico, pasa de garabatear letras a componer poemas sin solución de continuidad. Aúna el don y el esfuerzo sin descanso. De 1894 es su primer hito poético, *Vida y canciones* (*Leben und Lieder*); de 1905, su primera gran obra, *El libro de horas* (*Das Stunden-Buch*), que Stefan Zweig tuvo por la más pura exaltación religiosa lograda por un poeta de su tiempo.

Asceta desde la estética, Rilke concibió el arte como una «pasión de la totalidad». Escogió la senda del artista absoluto, y se codeó con muchos otros creadores; su magnetismo fue notorio. Se casó con una escultora, Clara Westhoff, y fue secretario de Auguste Rodin, que apuntaló su inclinación al trabajo y la paciencia. En París se enamoró de la pintura de Paul Cézanne y conoció a nuestro Ignacio Zuloaga. De su época parisina son los *Nuevos Poemas* (*Neue Gedichte*), el *Libro de imágenes* (*Das Buch der Bilder*) y *Réquiem* (*Requiem*). Este tiempo acaba desembocando, en 1910, en una severa crisis creativa. Testimonio de ese trance serán *Los cuadernos de Malte Laurids Brigge* (*Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge),* principal obra en prosa, cuajada de apuntes biográficos. Su protagonista danés acaso sea un homenaje a Kierkegaard, a quien con tanta admiración leyó.

Tuvo que esperar doce años para publicar su siguiente composición, las *Elegías de Duino* (*Duiniser Elegien*), cuyos versos iniciales le asaltan durante un paseo: «¿Quién, si yo gritase, me oiría desde las instancias angélicas?».

Entre medias, visita repetidamente nuestro país: Sevilla, Córdoba, Toledo, donde le extasiarán los ángeles de El Greco. Hubo de vivir el desgarro de la Primera Guerra Mundial; incluso se le llamó a filas, aunque fue rápidamente licenciado debido a su salud quebradiza. Esta se agravaría tras completar las *Elegías*, teniendo que ingresar una y otra vez en sanatorios y balnearios.

Supo, tras cada cénit creativo, vislumbrar el peligro de encasillarse en lo logrado. En cada ocasión se dio a la fuga; mudó de registro como los reptiles de piel, para seguir creciendo. Buscador incansable, tras tocar techo en *Los sonetos a Orfeo* (*Die Sonette an Orpheus*), completados en pocas semanas en un rapto de inspiración, se entregó a la creación de una extensa obra lírica en francés. Anhelaba ser «el profundamente vencido por algo cada vez mayor». Nos dejó el 29 de diciembre de 1926 en el sanatorio suizo de Val-Mont.

Rilke probó con su obra que la poesía es música infiltrada en las filas de la literatura. Su poesía suena y se palpa; está preñada de ideas (que no de mensaje). En su *Malte Laurids Brigge* escribe que los versos no son, como la mayoría cree, sentimientos, sino experiencias. Dijo además que para escribir hay que tener memoria y haber vivido; solo así se puede escribir con palabras llenas. Intentó crear una realidad suficiente a base de versos, impregnando de belleza cada cosa en la que posó su mirada. Para él hacer poesía no era emocionarse, sino emocionar.

¿Cómo era Rilke? Tímido y taciturno; pulcro, de andar pausado y siempre como con sordina; nunca superfluo, enigmático a menudo. Naturalmente modesto e intensamente humano, sufría de brotes de generosidad extemporáneos. Así lo describía Hölderlin: «divinamente educado, inactivo y ligero, más contemplado por el éter, y creyente». Era alguien que valoraba enormemente la autenticidad de las emociones; alguien que viviría espantado nuestra ampulosa insinceridad de hoy («Cómo me cansa la gente que escupe sus sentimientos como si fuera sangre», comentaba). ¿Y cómo habría encajado nuestras profusas *virtualidades* quien todo lo fio a su vida interior?

Él, que se apartó sin cesar de las noticias para concentrarse en el ser, en su propio efecto sobre el mundo, más allá de toda autocomplacencia.

Rilke personificó la independencia de espíritu. De una sensibilidad colosal, le conmocionarán la guerra y la barbarie. Pocos se han tomado más en serio el amor; y así escribía: «En el porvenir lejano conservará valor/ únicamente la llama ferviente de nuestro corazón». Fue el aedo de lo enorme y lo infinito, de los afectos humanos, la mística, la dicha y el temblor. Su fervor por la vida se manifestó en alegrías arrasadoras a destiempo (esa marca de la felicidad). Fue la voz cálida que señaló lo implausible de nuestras certezas, el inadvertido milagro que asoma por cada poro de nuestras vidas. Fustigador de cuantos pretendían denigrar y empequeñecer el espíritu, se erigió, como dijo Marina Tsvietáieva, en contrapeso de su tiempo. Y aún puede serlo del nuestro.

Fue Goethe quien dijo que no se llega a conocer a un amigo hasta que uno se escribe con él. Rainer Maria Rilke redactó unas dieciocho mil cartas, es decir, tantas como días pasó sobre la faz de la tierra. En tal tarea se condujo como un ser humano cercano, como un artista sin ínfulas: se carteó durante años con una empleada de correos a la que nunca vio, y con un cura de pueblo con el que solo coincidió en un autobús, en una ocasión.

Todo el que ha pasado por Rilke atesora un pedazo suyo que ama. Los filósofos solemos admirarle por estas *Cartas a un joven poeta* (*Briefe an einen jungen Dichter*), que conforman un manual de vida, un artístico *Enchiridion*: un canto a la vocación, a la entrega, al riesgo espiritual; una llamada a volcarse hacia el interior. El coraje intelectual que Rilke despliega resulta impactante incluso —o sobre todo— en nuestros días: lo que nos dice sobre la mujer, sobre la fertilidad de lo arduo o la inanidad de la crítica, sobre la muerte o el amor, sigue pareciéndonos lucidísimo y, en su mayoría, todavía por comprender e implementar. Sus desafíos para el pensamiento, su coherencia y su originalidad permanecen intactos, sin que los haya ajado ni una pizca el paso de este primer centenar de años.

Esta valentía rilkeana se cimenta muy esencialmente sobre la soledad, «el lugar al que pertenezco», según apunta en *El testamento* (*Das Testament*). Soledad como actitud vital que hoy tanto echamos de menos, acosados como estamos por una multiplicidad de estímulos, y por los múltiples ámbitos en los que hemos de despuntar. Soledad como puerta de entrada a lo profundo, que cada vez con más dificultad atisbamos. La voz de Rilke se elevó contundentemente contra la trivialidad y el cinismo, de ahí su actualidad, y el mucho bien que pueden hacernos estas cartas. En ellas aboga por adherirse a la realidad en sus más candentes términos, por abrazar su riesgo y sus frágiles costuras, por amarla tal cual es como medio de dar con Dios; por tomarse en serio la vida, rasgo distintivo del filósofo y el artista; por negarse a ser un mero espectador.

Por muy personal que se mostrase, un ser que contenía universos, cual fue el caso de Rilke, difícilmente escribiría para dejar su impronta en un solo individuo. Cabe suponer que no tenía en mente al muy distinguido señor Kappus como único destinatario de sus misivas; que también pensaba en usted y en el resto. De modo que ya le dejo con Rainer Maria. Es su amigo, y tiene cosas muy importantes que contarle.


David Cerdá, Sevilla, noviembre de 2015

Prefacio a las *Cartas a un joven poeta* (traducidas para la editorial Rialp). Publicado por gentileza de la editorial


Rilke
Cartas a un joven poeta
selección doce uvas
RIALP
cegal



HCH 10 / May 2016

Skinned alive, by Tussah Heera

What constitutes a fulfilled day? For some it's achieving one simple goal, like exercising a little bit every day. For others, it's achieving a multitude of simple goals. Some are consumed by their work, thinking about their goals even when they are not doing anything. Welcome to my world...

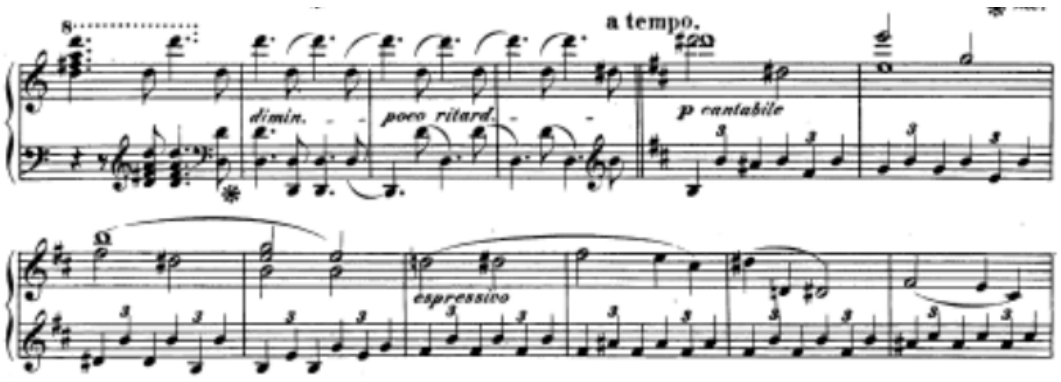
Cue the Obsessed Piano Girl, who lives to willingly sacrifice hours of her life over just minutes of precious music. Today, a couple weeks after giving concerts and having a slightly-above-sufficient break, she can be seen practicing with a (mostly) unwavering, expressionless concentration. There's a half-eaten cupcake on one side of the piano, a cup of coffee on the other, and all around a mess of miscellaneous papers, several to-do lists, and score notes that looks like a tiny ecological disaster - all the hallmarks of someone mentally absorbed.

I remember how an important realization dawned on me in the most obvious way when I was younger: **a dead man is a living man's slave**. This may sound silly at first, but think about it - a living man is free to paint whatever image he wishes of a dead man without any fear of rebuttal. For example, it became okay for Lady Hope to make it look like Charles Darwin "repented" at his deathbed in front of her, regretting the presentation of his theory of evolution and apologizing to God for being too science-y in general. Since Darwin was too dead to deny it, the fact that this didn't happen, let alone the fact that Darwin didn't really *know* Lady Hope, became just a tiny inconvenience that could be thrown right out the window. Fast-forward to today, Uncyclopedia has made dead-shaming a funny sport, claiming that Bartok flushed Debussy down the toilet (quite an impressive feat, even for someone like Bartok) and that both Berg and Webern would've killed to have a sizzling hot love affair with Schoenberg. Isn't it fun to regard facts

as useless and just make life up? Hey, at least they have the humility to call themselves "the content-free encyclopedia" - people like Lady Hope didn't.

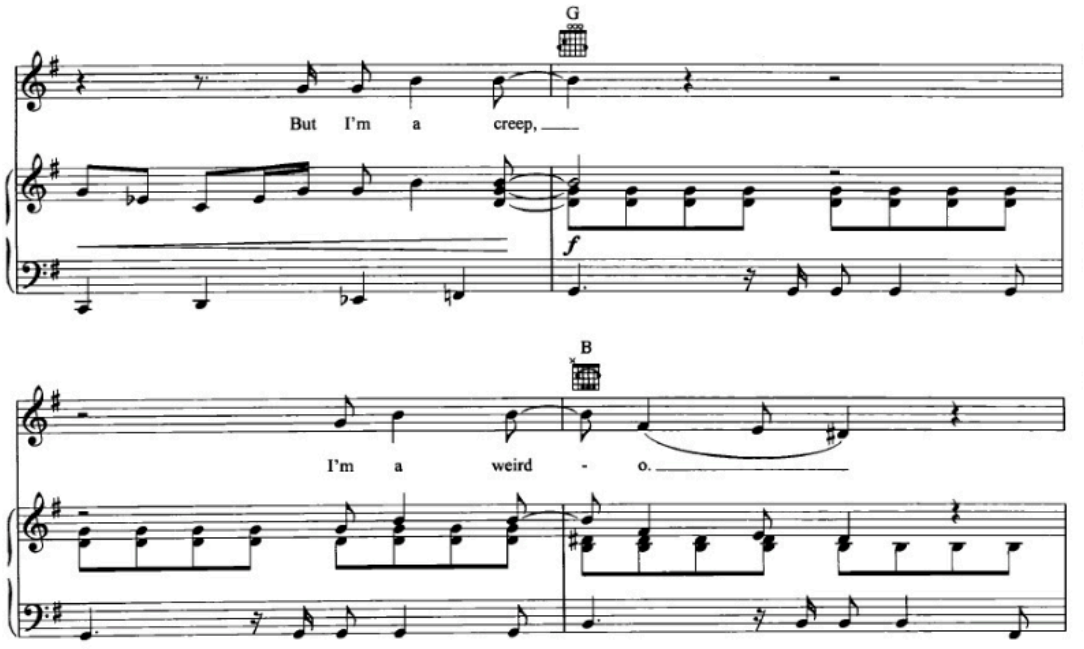
Some people might suggest that a performer is a composer's slave, doomed to do his/her bidding, but I'd say just the opposite. As a performer, I'd say you become a de facto "dead man's master" when reproducing the works of composers. Sure, if the composer is still alive and you get to collaborate with him/her (a rare scenario), then fair idea exchange occurs (far from servitude), but in the absence of composers, you are automatically assuming authority over them, in terms of interpretation, style and thought. It's up to you whether to use this power for good or evil. The greatness of your interpretation depends on how informed you are of both the composer's ideas and your own, and the decisions you make to reconcile the two equally. This leads to a virtual Tom and Jerry-style relationship with the composer that lasts for weeks on end. *Your move, Beethoven.*

Recently, one of many personal experiences of this occurred for me, while working on the *Hammerklavier* sonata. In the first movement, there is an extremely creepy part that modulates to B major right before the recap. It's almost downright eerie if played in the right mood, especially because of the E minor parallel created through the flat sixth harmonies. For audio, click here and forward the video to 6:20...



I played this piece for Mr. David Louie a couple months back, and he told me that Beethoven was deeply afraid of both B major and B minor and the B major part is an instance of the composer overcoming one of his biggest fears. This information gave me more insight into Beethoven's intent for that part and how much it meant to him, which inspired me to play it in such a way that it *scares the hell out of people.*

Here's a fact that only a music nerd would tell you: Radiohead's song *Creep* features the exact same B major/flat sixth exchange on the word "weirdo". Check it out here. I'm not surprised at all. Great musicians get weird alike...



From my experience, creepiness is a fringe emotion that somehow makes it into every composition, and usually requires more attention from the player in order to make the piece super-cool. Each composer displays it, albeit quite differently - one just has to look for it. Ligeti is a great example as a polar opposite to Beethoven. While Beethoven becomes soft, withdrawn, and plaintively scary, Ligeti gets loud, unabashed, and macabre. You could say that Beethoven's creepiness is like befriending a disturbingly shy weird kid out of pity, who later hugs you and softly whispers "I'm going to kill you in your sleep" into your ear,

while Ligeti's is like a relentless, bloodthirsty axe murderer wearing noisy, spiked shoes pursuing you up a dark iron staircase leading to nowhere.

But I don't think that any work's creepiness could possibly surpass that of Omar Daniel's *The Flaying of Marsyas*. Click on the link to listen to it. Unfortunately, I left a copy of the score I had in Toronto and couldn't find it anywhere on the internet. This piece requires utmost dedication to the composer's vision, if a performer ever wants to play it. If Beethoven and Ligeti's creepiness makes you feel like running away as quickly as possible, this piece will make you want to down three fingers of whiskey in order to blot out the sheer force of (literally) head-over-heels bizarro, and then run away as quickly as possible.

So this piece is written for a violinist and a "suspended musician with live electronics" (Confused? Don't worry, I'll get to that in just a second). It is based on Titian's painting "*The Flaying of Marsyas*", depicting the legendary Greek flautist Marsyas who had challenged Apollo to a music contest. The condition of the contest was that the winner can do whatever he pleases to the loser. Marsyas won the first round, but in the second round Apollo tried to turn the tables and started to sing while playing his lyre. Marsyas lost his shit at this, and argued that this was totes unfair for an instrumental competition (a stance with which I completely concur), but Apollo somehow justified himself by likening his use of breath to make music with Marsyas' use of breath to play his flute (logic, right? *Right*?!). The Muses, who were judging the contest, viewed that as an adequate explanation and rewarded Apollo for his sneaky creativity, ultimately crowning him the winner. Now, he could have been content with making Marsyas pay him a couple hundred bucks like everyone else who loses a bet, but *nooooo* - he had to order him to be tied upside down to a tree and skinned alive, or flayed, as punishment for his pride. The Ancient Greeks actually thought his treatment was well deserved. Moral: it's perfectly okay to be a twisted psychopath as long as you're a god.

Anyways, much to my surprise (and consequently yours), the "suspended musician" is literally meant to be suspended - stripped down to the waist and tied upside down, just like Marsyas, on a contraption resembling the monkey bars at a playground, which the composer named a "rack". He's also supposed to wear

electromagnetic sensors on his wrists, and move them closer to the sensors on the rack to make a harsh, grating sound unlike anything I've ever heard. At certain points in the piece, it sounds like extremely long fingernails being raked down a slate chalkboard. As painful as they seem (sorry for making you imagine this), these sounds effectively convey the pain of Marsyas' cruel ordeal. While the "suspended musician" cavorts on the rack to create the sounds, the violinist (representing Apollo, perhaps?) stands and plays jarring, dissonant melodies while laughing maniacally, because how can you NOT laugh maniacally if you're playing the violin while watching someone writhe upside down and almost black out from too much blood to the brain?

Usually, for all music, the amount of physical fitness required to play a piece never surpasses the amount of musical skill required. For this piece, it's just the opposite. Practically anyone could operate the electronics, provided they are physically fit enough to remain upside down for the duration of the piece (about fifteen minutes). Even though the composer himself takes on the role of the "suspended musician" (phew), the most evil thing I can imagine is if two violinists were assigned this piece - how would they decide who plays which part? Most likely fight it out in another psychopathic music contest...

How far can someone go in order to explain a composer's vision? Unlike *The Flaying of Marsyas*, where what the composer wants to project is clearly delineated in form of theatrics, most compositions are rife with grey areas, sources for many arguments about interpretation. So far, my creed is to try my best to showcase the sentiments of the composers I play, without sweating the small stuff or losing my own vision. There are many deluded idolaters who vehemently insist that the performer should completely surrender to the demands of the composer, and subsequently give up their identity to take on the composer's image. They talk of a "universal vision", an idea that music isn't anything to do with the performer but an entity encompassing the world. The performer's role is nothing more to them than that of a mindless vessel in which the composer and his ideas should feed like a parasite.

These individuals can usually be identified a mile away: Cadillac-driving, uppity creatures who still reek of sherry drunk god knows how long ago at concert

receptions, and whose ears lie to them constantly, assuring them that Cortot's Chopin etudes are perfectly clean and Lang Lang is a disgrace to music. How will performers bring something fresh to the table if they constantly feel the need to quash their signature ideas of interpretation, and play with the weight of the "universe" on their shoulders? The greats of the past would not have become so great if all they did was sit around scratching their heads finding ways to kill their own instincts of how pieces should be played in testament to the aphorism "honor thy composer". Though it is paramount to musically empathize with the composer's feelings and wishes as described on the score, it should not become a dogged chore. Much like my experience with the *Hammerklavier*, it should be a fun as well as enlightening experience to fuse composers' ideas with your own - not a Sisyphean state of permanent subservience leading to a kind of masochistic martyrdom.

Having written all this, I look around the room. There's still a mess to clean up, and pages upon pages of music to learn. I wonder what new musical conundrums I will face this coming year...



Tussah Heera, Toronto, May 20, 2014

Originally published on Tussah and the Wolf on May 20, 2014



HCH 10 / Mayo 2016

Emociones, razones. "Aire, metal", por Daniel Gil Segura

Hace unos años, di casualmente con un documental sobre la violencia de género y el feminicidio en Centro América. Contaba, entre otros, el caso de una joven que, con mejor fortuna que muchas, había sobrevivido a una agresión de su pareja. Su rostro sin embargo había sido terriblemente desfigurado. El intento de reconstrucción mediante cirugía tuvo como resultado una extraña mezcla de cara y máscara.

La emoción, la rabia que sentí, no me abandona y es el primer germen de esta serie de imágenes (y en concreto de *Doctrina*). Los otros razonamientos, las otras ideas que fueron acudiendo para generar "Aire, metal" no son más que máscaras para vestir esa rabia, para disfrazar esa crueldad puntual, mínima muestra de la crueldad estructural mantenida por las creencias erróneas y las costumbres, por la negligencia y la falta de voluntad de toda una sociedad.

Pensé que contando un cuento menos horrible que esa realidad quizá consiguiese que el espectador no apartase con disgusto la mirada. Y que en busca de su propia interpretación pudiese encontrar al menos (con la emoción o la razón) alguna pregunta que valiese la pena.



Máscara y tiempos. Técnica mixta (óleo y acrílico), 50 x 50 cm, 2012



Músico aerostático y musiciclo. Técnica mixta (óleo y acrílico),, 203 x 72 cm, 2012



Bombílidos. Técnica mixta (óleo y acrílico), 50 x 50 cm, 2012



Músico aerostático. Técnica mixta (óleo y acrílico), 203 x 72 cm, 2012



Ciencia, tecnología, hogar. Técnica mixta (óleo y acrílico), 191 x 72 cm, 2012



Músicos. Técnica mixta (óleo y acrílico), 210 x 160 cm, 2012



Musiciclo. Técnica mixta (óleo y acrílico), 150 x 62, 2012



Doctrina. Técnica mixta (óleo y acrílico), 131 x 100 cm, 2012



Daniel Gil Segura, Plasencia, 2012 & 2016



HCH 10 / Mayo 2016

Sobre la realidad y sus máscaras y otras consideraciones, por Víctor Bermúdez Torres

Estoy mirando otra vez los cuadros de Daniel Gil, como desde dentro, tirado en una de esas rocas, junto a los músicos que siguen a lo suyo, y frente a un atardecer crónico.

Sería fácil decir que Daniel ha creado un mundo surrealista o fantástico, pero esto, como todo lo fácil, es falso. Sus imágenes serían surrealistas si tuviéramos alguna idea válida de lo que es la realidad. Como esta idea brilla (o es pintada) por su ausencia, diremos que su pintura es, eso, un fiel reflejo de lo que no se sabe. ¿Cómo que fiel? Una imagen es fiel a la misteriosa realidad cuando mirando por sus ventanas (toda buena imagen las tiene) oteamos más allá de lo que vemos. Es decir: cuando, gracias a ella, comprendemos mejor el mundo. Y es obvio que el mundo no se comprende mejor reproduciéndolo tal como parece ser, sino interpretándolo o, lo que es lo mismo, desenmascarándolo, o, lo que es igual, descubriendo sus máscaras.

La máscara primaria, la más apegada a la apariencia, es la luz, la materia que el pintor deforma y descompone en manchas y colores para mostrar su ausencia y romper su silencio. La luz solo habla si es alucinación o lucidez de pintor. La luz de Daniel es luz de lubricán venusiano, la de ese instante del crepúsculo o el alba en que los colores no parecen ser lo que parecen, y la sombra es tan clara que nos asombra descubrir que existe, como asombra descubrir otros mundos tras la mascarada de éste (¿de cuál?).

La segunda máscara: la figura; nada hay que parezca hacer más creíble (y por eso más increíble) lo que vemos. Las figuras de Daniel Gil vienen del jardín leonés del Bosco y han mutado en una fauna nueva de seres, aún más cierta que la de los ángeles o los átomos. Son seres que calladamente cuentan lo que en el fondo somos; por eso son tan increíblemente creíbles.

¿Y qué somos, qué es todo esto? Esta es la tercera máscara: la del sentido... Somos, por de pronto, mascarada, carnaval. Pero carnaval no es caos, sino orden: un orden inverso, una mascarada que desenmascara el mundo aparente de la figura, mostrándolo como reflejo en un espejo invertido, como el revés del mundo al derecho, como un darle la vuelta a las cosas para verlas por detrás de los ojos…

Por todo esto, el mundo que nos pinta Daniel Gil es realmente realista, mucho más real que la realidad: carnaval del carnaval, reflexión frente a un espejo que se curva sobre sí mismo, lucidez, revelación… En ese mundo que ahora, gracias a Daniel, es también el nuestro, hay orden, vida, mecanismo, jerarquía, música. Pero sobre todo hay reflexión: tiempo que se para a mirarse a sí mismo y da a luz ese instante lúcido, quieto e infinito que es una obra de arte.

Por eso, porque en ese mundo que Daniel Gil ha pintado hay arte, este mundo que es su máscara, o su reflejo pervertido, es un poco mejor: en él hay artistas, sin duda, sin máscara.


Víctor Bermúdez Torres, Mérida, 2012



Daniel Gil Segura, Musiciclo. Técnica mixta (óleo y acrílico), 150 x 62, 2012



HCH 10 / Mayo 2016

Versos de lluvia y tierra, por Cristina Martínez Chueca

¿ESTÁS contenta?

Hace unos años saltabas

buscando siempre sorpresas,

hoy te veo deambulando por tierras secas,

con mil luces estrelladas,

vestida siempre de negro sin llevar luto en el alma,

¿es porque no te desnudas

y resbalas en palabras?

Intuyo que no estás triste

mas no te veo las ganas,

¿es que ya no sientes nada?

(28 de diciembre de 2015)

COMO no sabes amar

te compadezco,

porque no sabes rendirte

ni triunfar en la batalla,

porque confundes un beso con la más recia muralla,

... te compadezco,

porque no sabes gozar

el brillo de la mañana,

ni perderte en una noche,

ni acertar en la diana,

que no supiste en la vida ser de nadie veterana,

... te compadezco,

ya que nunca comprendiste

que peor ciego que tuerto,

y jamás retrocediste

ni te arrimaste a los fuegos,

nunca pisaste el infierno

ni descubriste los cielos,

... te compadezco

(28 de diciembre de 2015)

QUIERO COMPRENSIÓN para todos mis muertos,

exijo redención para todos mis errores,

conseguí manumisión en más de mil de mis fallos,

te aseguro que me salvo,

nunca usé pecados caros.

Recuerdo maldecir y bendecir al mismo tiempo,

llegué a ver más de mil caras de un dado que no comprendo,

en mis aciertos no espero,

te quiero igual que te pierdo,

hasta ahora siempre duermo, me escabullo y me despierto.

(28 de diciembre de 2015)

SI TUVIERA que contarte un cuento bello,

bello, bello y más bello (hasta agotar la palabra),

escribiría tu nombre pero la última letra sin acabarla,

para nunca poner Fin y hacer la historia más larga.

(que tu nombre lo merece, ¡por ser tuyo!

y algo nuestro porque ¡tanto, tanto te queremos!).

Te queremos tanto que ten por seguro

que siempre habrá cuentos al pie de tu cama,

aunque no hace falta porque tú ya eres

las más grande historia jamás inventada.

Si tuviera que contarte un cuento bello,

bello, bello y tan bello que hay que usar otra palabra,

escribiría tu nombre, y de él saldrían destellos,

y pediría tu ayuda que tú sí que sabes contar bellos cuentos,

(ssshhh... ¡ahora hay que guardar silencio!

Noa duerme en su sonrisa con un cuento entre los sueños).

(28 de diciembre de 2015)

DÉJAME colarme algún ratito en tu camisa,

deja que me mate por un día, que mañana resucito,

tú deja que busque algún descanso en tu mejilla,

hoy te dejo y te quiero, y más tarde te repito.

Tengo que sentarme y calentar mis manos frías,

vamos encendiendo la caldera, saco vino,

ya bien me conozco de tu mundo la salida,

sé saltar sin daño del exceso de tu abismo.

Debo protegerme de estos infernales días,

aunque después me arrepienta tolero tus desatinos,

hoy pretendo exonerarme de mi realidad perdida,

hoy quiero gritar bien fuerte

yo grito, tú también grita.

(28 de diciembre de 2016)



Cristina Martínez Chueca, Madrid, diciembre de 2015



HCH 10 / Mayo 2016

***Poèmes en prose*, por Ángel Repáraz**

Al término de las deliberaciones del Consejo en la Sala Verde ('de los lagartos'), el representante de los huérfanos leyó con voz aguardentosa y tropezando suficientemente con las palabras el siguiente comunicado, bien oiréis lo que decía: “Imposible la pignoración del dolor que pretenden manifestar vuestras lágrimas, tan resecas cuanto forzadas, impensable cualquier transacción sobre la base de documentos desventrados por el viento, simplemente intolerable vuestra mera existencia, una desviación ontológica que la Serenísima sabrá corregir en cuanto se agiten al viento en nuestros muelles las grímpolas de la flota de Chipre, de vuelta ya de su campaña otoñal de exacciones”.

***

Pero aquel día tenía ella cuerpo de taberna: contra lo cual no prevalecerán las puertas broncíneas del deber.

***

Ni antropofagia atenuada ni operadores de Hamilton ni hostias, emitió con esa ira inoperante que tan bien conocen los arcángeles caídos en desgracia cuando se les impone *manu militari* la actuación con sus tubas ante un público impregnado de polvo de oro.

***

La cita había sido en Marburg, y Heidrun no habría sido Heidrun si no nos hubiera preparado subterráneamente para la decepción.

***

“Componendas con las víctimas pocas”, es cuanto acertó a añadir el pontífice de orejas violáceas en la ocasión. Exceso de ropones dorados sobre sí, solemnidad como disecada, manos pequeñas, unas histerias como laminadas por el tiempo, discretas tiranías con los camarlengos –y por el fondo de las memorias y de la historia discurriendo la sangre vieja, una sangre que ya apenas nadie se atrevía a cohonestar con la escritura apócrifa de las cartas de Pablo: muy comprensible en consecuencia que la solemnidad del encuentro se degradara como el agua en la arena. No tardó en retirarse tácticamente el titular de las llaves, dejando a su paso la sonata cerrada de un incancelable tufo de mierda y refritos. Y es fama que con su muy comentada sonrisa de lémur iba escanciando una de sus extrañas aleluyas: “Por algo me he calado hoy la careta del monosabio. Y el que quiera interpretar que pase por las instalaciones del Santo Oficio en horas de oficina.” El resto, por lo demás, lo de siempre: penas de amor mal pasadas por la batidora del desacierto, la incuria y la sordera, esperanzas de vencimiento no acordado, la búsqueda febril, en fin, por toda la ciudad levítica de una capucha de realengo (y aterciopelada) para el pontífice. De todos modos, y toda vez que tú te habías ausentado antes porque, como dijiste, el granizado de limón no esperaba, te perdiste lo mejor: el lavatorio de pies a los libertos que quedaban en palacio y las insólitas danzas de clausura de la sobrina exclaustrada.



Ángel Repáraz, Madrid, 18 de febrero de 2016



HCH 10 / Mayo 2016

De la fragmentación y la experiencia, por Jordi Claramonte Arrufat

El futuro es un invento, que sea instituido o instituyente dependerá en parte de la noción de experiencia de la que nos dotemos.

Lo dicho, el futuro, lo toméis como lo toméis, es un invento. Y lo es en casi todos los sentidos en los que tal palabra puede plantearse, puesto que un invento -etimológicamente- es algo que nos llega, que se nos viene encima y, por supuesto, también algo que nosotros u otros podemos construir, hacer que suceda. Por eso la clave está es saber que el futuro puede ser un buen invento, si lo inventamos entre todos y nos acoplamos bien con él, o un mal invento si nos lo inventan otros –o lo inventa a su medida el sistema de relaciones de producción hegemónico- y nos lo echan encima por mal que nos parezca.

Este dilema, el que establece la tensión irresoluble entre lo instituido y lo instituyente puede rastrearse en la filosofía política, la filosofía del derecho y por supuesto en el ámbito de la estética. En este dominio, desde las primeras vanguardias y de modo prácticamente ininterrumpido hasta hoy se ha postulado la necesidad de que tanto lo estético como lo artístico deje de ser un invento instituido y ajeno al despliegue de nuestra vida, de modo que se conciba como elemento fundamental y constituyente de nuestra experiencia. Ya Dewey en 1934 recurrió a ese procomún constituido por nuestras experiencias para intentar construir una estética basada en ellas. Con ello se insertaba, quizás sin quererlo del todo, en una línea de tiempo que, desde los improvisados cabarets de los dadaístas a la construcción de situaciones vindicada por la IS, parece haber convertido esa misma noción de experiencia en una de las palabras claves del futuro de lo estético; poniendo de manifiesto que sólo como experiencia, es decir, de un modo situado, in-corporado, cabe pensar y hacer fluir la sensibilidad. Ahora bien, la noción de experiencia no siempre ha significado lo mismo ni

siempre ha tenido la misma carga que quizás ahora pueda estar teniendo. De hecho igual que se ha hablado de un proceso de estatización, podemos hablar de una expansión inmoderada de la centralidad de la idea de experiencia. Para elucidar el futuro de lo estético, por tanto, bueno será que indaguemos en las vicisitudes del concepto de experiencia.

De cómo la experiencia ha pasado de ser un medio homogéneo e internamente solidario a convertirse en un pobre agregado de fragmentos vendido al por mayor

Algunos de los gurús económicos de los 90 –como Joseph Pine- tuvieron buen cuidado en asegurarse su lugar al abrasador sol de las modas gerenciales, proclamando que del mismo modo que a la economía agraria y pastoril basada en las cosas le había sucedido, con el primer capitalismo, una economía de los productos y que a ésta le había sucedido, ya en un capitalismo más desarrollado, una economía de los servicios se estaría dando ahora una transición hacia una economía de la experiencia. Según Pine, los consumidores ya no nos conformamos con tener acceso a productos o a servicios; lo que queremos –como locos- son experiencias. Y sólo las empresas que nos las proporcionen "meticulosamente ingenierizadas hasta en su último detalle" y asesoradas por él, podrán sobrevivir… y hacer caja del modo más jugoso. Por eso, dice Pine, un puñado de granos de café en tanto cosa material que ha cultivado un campesino no cuesta más que unos 3 ó 4 céntimos de dólar. Cuando lo tostamos y lo envasamos, cuando lo convertimos en producto ya cuesta sus buenos 50 céntimos. Cuando lo convertimos en servicio, al tomarlo en una cafetería cualquiera, cuesta un dólar y cuando lo convertimos, por fin, en experiencia y lo tomamos en un Starbucks pagamos muy a gusto 4 ó 5 dólares por él. Ese incremento de precios expresa objetivamente (risas) la evolución del capitalismo y ese diferencial da una idea de cuál puede ser el precio de la experiencia.

Para estudiar en qué puede consistir esto de la experiencia, el ejemplo que Joseph Pine, Tim Brown y otros entusiastas del capitalismo experiencial ponen una y otra vez es nada menos que Disneylandia: bien es cierto –dicen- que la comida es intragable, las colas larguísimas y el alojamiento un horror… pero con

todo les parece indiscutible que visitar Disneylandia es una de las experiencias fundamentales de toda vida familiar. A todo esto, es bien posible que aquí ya no estemos hablando del mismo orden de experiencia que la que el pensamiento estético vanguardista ha estado pugnando por establecer. A no ser que los dadaístas, los fluxus y los situacionistas fueran agentes encubiertos del mismísimo Walt Disney, habrá que pensar cuáles son las características de esos diferentes órdenes de experiencia y qué las distingue. O mejor, habrá que indagar qué le puede haber pasado a la noción de experiencia para poder ser utilizada sin rubor para aludir a lo que le pasa a una familia de clase media cuando visita Disneylandia... Para ello podemos empezar revisando los escritos de uno de los ensayistas que ya en los años 30 señalaron ciertos síntomas de crisis que hacían que la experiencia ya no fuera lo que había venido siendo.

Así, Walter Benjamin, en 1933, en su texto *Pobreza y experiencia*, cuenta cómo los hombres han vuelto de los campos de batalla de la 1ª Guerra Mundial no enriquecidos con la "experiencia" sino mudos e incapaces de contar nada. No era extraño, dice Benjamin: una generación que había ido al colegio en un tranvía tirado por caballos se encontró de repente con su quebradizo cuerpo en medio de un campo de explosiones y corrientes destructivas.

Lejos, muy lejos, quedaba aquel tiempo en que uno se iba de viaje, Goethe a Italia por ejemplo, y volvía cargado no sólo de cosas que contar, sino también y fundamentalmente de experiencias, que lo eran en tanto que se engarzaban y completaban una gramática cultural compacta y coherente, un repertorio de posibilidades que se postulaban constitutivas de lo que suponía ser humano.

¿Qué diferencia hay pues entre el viaje a Italia de Goethe y el de un turista del siglo XXI? ¿Qué diferencia entre la experiencia de la guerra que tiene Tolstoi y la que tuvieron los mudos combatientes de la 1ª o la 2ª GM?

La experiencia en Goethe tiene como uno de sus rasgos más sobresalientes el constituirse como un continuo, un conjunto coherente e internamente solidario, una colección de elementos cercana a lo orgánico, que se acopla y continúa –así sea de modo crítico- con una tradición, una cultura clásica que le da base y perspectiva. Por eso, dice Goethe, "todo lo que el hombre se dispone a hacer, ya

sea fruto de la acción o la palabra, tiene que nacer de la totalidad de sus fuerzas unificadas; todo lo aislado –sostiene Goethe- es recusable" . Para la noción clásica de experiencia lo fragmentario será índice de lo condenable; pero esta era de la unidad, de las totalidades orgánicas estaba llamada a extinguirse –si es que alguna vez existió fuera de las olímpicas mentes de Goethe y Winckelmann.

El capitalismo se había ido encargando, tal y como mostró Marx al hablar de los cercamientos, de organizar la nueva sociedad a partir del expolio y fragmentación de las comunidades agrarias, cuyos pedazos se liquidarían o se volverían a animar a conveniencia del nuevo sistema de relaciones productivas y casi siempre de modo desgajado y despojado de potencia instituyente. Otro tanto hará el capitalismo con los cuerpos tanto de sus trabajadores como de sus soldados. Tanto la producción como la destrucción se organizarán industrialmente al modo fordista o taylorista, desde la fragmentación y la recomposición parcial y selectiva de esos fragmentos de las comunidades y los cuerpos. En términos clásicos ya no habrá ni sociedad, ni cuerpo productivo, ni cuerpo combatiente, sólo fragmentos, añicos de aquello que alguna vez acaso fue.

De hecho, el mayor de los miedos que tenían los combatientes no era el miedo a la muerte o las heridas, al fin y al cabo parte de su cotidianeidad, sino el miedo a ser mutilados o triturados, despedazados por los proyectiles o las explosiones, a ser fragmentados más allá del nivel en que es concebible cualquier posibilidad de reorganización de la experiencia y el cuerpo. No era vano ese miedo, puesto que el 80% de las bajas en ambas guerras fueron –efectivamente- los muertos y heridos "por fragmentación", deshechos por artillería de largo alcance, morteros o granadas.

El fin de la posibilidad de la experiencia sucede entonces del mismo modo que el de los cuerpos: por fragmentación, por la descomposición de las unidades de sentido mínimas de las que nos habíamos dotado. También el fin de los ejércitos mismos se pensará ya no tanto a través de su aniquilación total como de su fragmentación. La teoría operacional soviética –acaso el pensamiento estratégico más desarrollado y lúcido del siglo XX- se centrará en pensar las batallas de profundidad necesarias para penetrar (*deep, close and rear*), quebrar

las comunicaciones y socavar las bases de un ejército, descomponiéndolo de modo que deje de serlo y se convierta en un informe mosaico, en un vidrio roto cuyos fragmentos ya no pueden volver a recomponerse. Algo parecido, por cierto, a lo que han hecho los israelíes en Cisjordania.

¿Cómo hacer para asumir esa condición fragmentaria y construir desde ahí algo cercano a una vida digna e inteligente?

"Traicionemos, traicionemos al pensamiento traidor" (Samuel Beckett, *Molloy*)

¿Qué es lo que hace un ejército cuando ha sido consistente y sistemáticamente penetrado, socavado y fragmentado? Si intenta volver a reagruparse y lo hace a través de las vías de comunicación y de las jerarquías que tenía establecidas seguramente caerá en una trampa de la que no podrá salir. Precisamente esas vías y esas jerarquías son las que el enemigo habrá tenido mayor cuidado de minar e inutilizar… La única opción, seguramente, que le queda es la de asumir parcialmente su condición fragmentaria, redefinirse en una nueva escala y reacoplarse con el paisaje adecuado a esa escala: convertirse en partisanos, en guerrilla. De ese modo su acción se centrará en identificar y atacar las líneas de aprovisionamiento y comunicación del ejército enemigo, de aquel que lo ha fragmentado. Diríase que lo que hace una guerrilla –y no puede hacer otra cosa- es fragmentar al fragmentador.

Por eso Benjamin en su pequeño ensayo sobre la pobreza y la experiencia concluye –y en eso sigue, como en tantas otras cosas, al Lukács de los años 20- que el fragmentado, el mutilado –y todos lo somos bajo el capitalismo- no puede ya seguir funcionando como si fuera el mismísimo Goethe camino de Nápoles, sino saberse y redefinirse como pobre, como bárbaro dice Benjamin, y proceder –en palabras ahora de Lukács- “conscientemente por el camino del desgarramiento y la fragmentación”. La totalidad –ya lo sabía Hegel- no será posible más que por restauración a partir de la separación suma, pero se tratará ahora de otro tipo de totalidad, de una totalidad un tanto frankensteiniana que ya no dará por sentado ningún tipo de orden inmutable; una totalidad que sabrá de su provisionalidad y sobre todo de su carácter y potencia instituyente,

susceptible por tanto de instaurar las costumbres y de cambiarlas, de rehacer los sistemas de relaciones de las que somos tanto productores como productos.

Ese constructivismo radical compuesto a partir de la recuperación de nuestra materialidad relacional y de nuestra potencia instituyente será la base de toda estética futura. A no ser que queramos quedarnos a vivir en Disneylandia…

¿Cómo buscarle pelea a Mickey Mouse, más acá de lo ontológico, es decir, sabiendo que en realidad es un tipo disfrazado con un cabezón de peluche?

Según Joseph Pine, cuando cuenta en Europa sus propuestas para una economía de la experiencia y pone como ejemplo Disneylandia, se le recrimina que los americanos parecen especialmente proclives a dar por buenos simulacros simulacros como ese, que no son "experiencias reales". Pine los desmiente con el gran argumento de que las experiencias al cabo son subjetivas, suceden desde cada cuerpo y ese carácter situado es lo que las define. Por lo demás no hay tal cosa como una naturaleza primigenia –dice Pine- que experimentar, por lo que es fútil rechazar Disneylandia por un supuesto carácter artificial que comparte con grandes jardines como Versalles, ciudades como Venecia o países enteros como Holanda.

Ahora bien, en el juego del maniqueo tonto que despliega Pine no se da cuenta de otra línea de argumentación que a nosotros nos resulta mucho más inquietante. Se trata de la ingenierización de la experiencia que tanto Pine como Brown reclaman, es decir, su resolución en una serie de acoplamientos tan previstos y cuidadosamente acotados como los que suceden en las playas cercadas de los resorts vacacionales. Es obvio que la experiencia de la que habla Pine ha sido fragmentada y vuelta a armar teniendo buen cuidado en que no quede ningún cabo suelto, ninguna disposición incómoda a la búsqueda de acoplamientos imprevistos, ningún área ciega donde puedan suceder encuentros extraños. Se trata de una experiencia a la que se la han amputado las posibilidades de lo instituyente y que por eso no merece ya el nombre de experiencia.

¿Cómo construir a base de los fragmentos que somos y los que encontramos un conjunto de modos de relación plural, abierto y sin embargo dotado de potencia crítica?

Toda gramática cultural se construye mediante un conjunto relativamente estable y coherente de objetos de conocimiento, de formas básicas de la sensibilidad o el deseo... Cuando todos estos elementos funcionan de modo solidario y tienden a dar cuenta de lo que supone ser humano en unas circunstancias determinadas, decimos que constituyen "repertorialidad".

Todo elemento repertorial existe sólo a través de su acoplamiento con las disposiciones concretas, situadas, que cada cuerpo a cada momento es capaz de desplegar. Un sistema social, así sea un sistema de producción poética, un ejército o un individuo, está vivo cuando es capaz de ejecutar de modo generativo (no mecánico ni preestablecido) sucesivos acoplamientos entre sus disposiciones y los elementos repertoriales con los que le es dado contar. El gradiente de vida de ese sistema crece cuando quiera que el sistema en cuestión muestra la capacidad no sólo de ejecutar acoplamientos discretos de carácter generativo, sino también de producir modificaciones sobre los repertorios dados, redefiniéndolos en tensión con sus propias disposiciones -acaso infrautilizadas en las combinaciones repertoriales instituidas- y con el paisaje donde se encuentran y en el que ocasionalmente se enfrentan diferentes órdenes de acoplamiento.

Lo que este juego de conceptos define es policontexturalidad, y no un completo relativismo. Esto es importante. La policontexturalidad asume que inevitablemente –y más nos vale que así sea- va a haber una multiplicidad de lógicas de sentido, de razones operativas en un mismo paisaje. Asume que esas lógicas van a organizarse según diferentes repertorialidades, que ofrecerán diferentes grados de acoplamiento a diferentes sujetos disposicionales… Mediante esos diferentes acoplamientos modales obtendremos, por tanto, diferentes extensiones e intensiones del mundo, del que daremos cuenta en sentidos y direcciones diferentes. Ahora bien, esto no supone admitir que "todo vale" o que todo vale lo mismo. Para empezar, la noción de repertorialidad introduce un insoslayable matiz sobre el nivel de exhaustividad con el que una

gramática cultural determinada (un sistema poético, un arte marcial, una constitución política) da cuenta de las posibilidades de ser humano en un momento dado de nuestra historia: una poética como la del rasa hindú con sus ocho emociones básicas seguramente ofrezca una repertorialidad más completa que la poética del gangsta rap, por ejemplo. Seguramente y mediante su lento despliegue el gangsta vaya generando matices repertoriales que ofrezcan acoplamiento a disposiciones diferentes de las que ahora encuentran acomodo, o bien puede suceder que el gangsta como poética se integre en un sistema modal más amplio, el del hip hop en su conjunto por ejemplo, que sí ofrezca esta repertorialidad más amplia.

En cualquier caso, lo que nos parece relevante es que mediante la noción de repertorialidad tenemos una herramienta abierta de comparación y discusión –en los términos antropológicos que Marx sugiriera en su *Sexta Tesis sobre Feuerbach*- de diferentes gramáticas culturales.

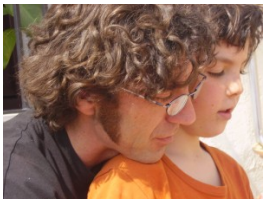
Otro elemento de indudable calado crítico es el que nos aporta la noción de "desacoplamiento relativo" o su inversa de "hiperacoplamiento". Veámoslas. Dada una repertorialidad cualquiera, un sistema objetual o un léxico cualquiera, es inevitable que se generen acoplamientos con los diferentes agentes que entren en relación con el mismo. No olvidemos que esos agentes no pueden ni siquiera concebirse fuera del acoplamiento con una o más repertorialidades y que las repertorialidades necesitan a su vez de agentes disposicionales que se acoplen con ellas para existir. Pues bien, en cualquiera de estos acoplamientos lo más normal es que haya disposiciones del agente que queden desocupadas, funciones posibles que no hayan sido saturadas. Igualmente es muy posible que haya elementos, objetos de esa repertorialidad para los que no encontremos acoplamiento, que acaso no sepamos descodificar y que por tanto queden como en la reserva.

Ese relativo desacoplamiento, ese encaje incompleto de sujetos y objetos, por el cual quedan tanto disposiciones como elementos repertoriales "sueltos", no actualizados o definidos genera un relativo malestar en la cultura modal en que habitamos, una inquietud, una necesidad de mover esas disposiciones ociosas y de encontrar un acoplamiento acaso imprevisto o desviado para esos elementos

repertoriales que habían quedado en reserva. Es muy posible que de esos relativos desacoplamientos y de las redefiniciones modales que producen surjan nuevas composiciones repertoriales, nuevos modos de relación o bien que se actualicen y afinen los ya existentes.

Por el contrario, cuando lo que se produce es un acoplamiento tan perfecto que no queda clavija alguna suelta, entonces parece que el sistema modal en cuestión se acerca a la extinción o mejor dicho a la más completa y aburrida esterilidad. Se hace difícil evitar pensar en Suiza, las sociedades escandinavas o en Disneylandia sin ir más lejos al hablar de estos hiperacoplamientos donde todo sucede para que nada suceda. De aquí la mala fama, en general, de la felicidad, de cierta felicidad un tanto ñoña que se obtiene a base de cegar las grietas, los desacoplamientos que –en última instancia- nos permiten ser instituyentes.

De eso se trata precisamente. Tampoco se trata de convertirnos todos en existencialistas o cowboys desacoplados galopando solitarios por el desierto. La medida en que cualquier desacoplamiento resulta fértil es la medida en que nos permite desplegar nuestras potencias instituyentes, nuestra capacidad para organizar nuestro entorno y nuestras vidas con la máxima autonomía. Y ahí te quiero ver.


Jordi Claramonte Arrufat, Molino Donace, Barajas de Melo, Cuenca, 5 de julio de 2010

Publicado en el Blog de Jordi Claramonte el 5 de julio de 2010



HCH 10 / May 2016

Air & Land, by David Yifrach





















I. Blackstart / Cercomela melanura, Ein Prat, Israel

II. Camel / Camelus Camel, Horkania Valley, Judean Desert, Israel

III. Common Linnet / Carduelis cannabina, Western Judean Desert, Israel

IV. The Painted Lady, Vanessa (Cynthia) cardui, Jerusalem, Israel

V. Nubian Ibex/ Capra nubiana, Dead Sea, Israel

VI. European Robin / Erithacus rubecula, Judean Hills, Israel

VII. Ocnogyna loewii, Qumran Stream, Israel

VIII. Sardinian Warbler / Sylvia melanocephala, Etzion, Israel

IX. Fat Sand Rat / Psammomys obesus terrasanctae, Horkania Valley, Judean Desert, Israel

X. Ortolan Bunting / Emberiza hortulana, Lachish, Israel


David Yifrach, Jerusalem, 2016



HCH 10 / Mayo 2016

Este pretende ser un rincón para hablar de documentales y documentalistas. Me gustaría que fuera un lugar para inspirarse, para conocer y para descubrir; un sitio en el que cupieran desde las películas documentales más conocidas a las más *indie*. La idea es que este rinconcito se vaya convirtiendo en una guía útil para descubrir documentales, nuevos temas y directores. En definitiva, para quien se quiera dejar seducir por este rincón del cine. Pasen y vean.

***Ce n'est qu'un debut* y *Entre maestros*. Dos documentales sobre educación, por Mau Conill Purgimon**

Título original: *Ce n'est qu'un debut*
Año: 2010
Duración: 102 min.
País: Francia
Director: Jean-Pierre Pozzi, Pierre Barougier
Guión: Jean-Pierre Pozzi, Pierre Barougier, Cilvy Aupin
Fotografía: Jean-Pierre Pozzi, Pierre Barougier
Productora: Ciel de Paris Productions / Le Pacte
Tags: #Documental #Enseñanza #Infancia #Filosofía #Aprendizaje #Pensamiento crítico



Ce n'est qu'un debut. Página oficial

SINOPSIS

En el colegio Jacques Prévert de una zona rural de Francia a unos 60 km de París, se detectó una necesidad en los alumnos de Infantil: un tiempo y un espacio para pensar y reflexionar. A partir de ahí, se propusieron enseñar

filosofía, materia por ley reservada a los alumnos de Bachillerato, a niños de 4 y 5 años. *Ce n'est qu'un debut* es el seguimiento de este taller de filosofía con los más pequeños.

Durante hora y media, Azouaou, Shana, Yanis y todos sus compañeros –dirigidos por su profesora Pascaline– empiezan a reflexionar, a hacer y hacerse preguntas, desplegando su forma de pensar espontánea, sin prejuicios, sin medir las palabras… Esa forma en la que los adultos ya no pensamos.

RESEÑA

En medio de una sociedad cada vez más infantil que tiende a sustituir el texto por las imágenes y el grafismo, que piensa en titulares y *tweets*, en una pequeña escuela de un pequeño pueblo francés deciden dar un giro radical a esta tendencia y enseñar filosofía a los más pequeños ¿Qué pasará?

La clave está en la mirada; Pascaline, la profesora, no les habla a sus alumnos como a niños de 4 y 5 años, sino que los trata como personas adultas. Sin condescendencia, sin quererles imponer un modelo, les lanza una pregunta y escucha; ellos discurren y construyen su discurso: “Los pobres están afuera con la tormenta. Y la tormenta da miedo”. Pero ella no lo deja ahí, sigue tirando del hilo para que ellos desplieguen su pensamiento y de repente salen joyas como esta: “La libertad es cuando puedes estar en tu espacio, respirar y ser amable”. Y es que de cada afirmación surge una nueva pregunta y Pascaline no desestima ninguna respuesta, como un perro de presa; si no entiende algo vuelve a preguntar, busca conexiones en el pensamiento de sus alumnos y reflexiona; y, juntos, reflexionan.

El primer pensamiento que me vino a la cabeza fue: ¿cómo lo han hecho para que niños tan pequeños actúen con tanta naturalidad ante la cámara? Pero los niños son espontaneidad pura, pasión y libertad sin filtros y –además– las cámaras y las grabaciones no les son ajenas; forman parte de

su día a día. Lo que más atrapa es la dinámica que se crea a raíz de la clase de filosofía, las ganas que tienen todos de participar, cómo se escuchan unos a otros y se respetan.

Aunque se trata de una interesantísima propuesta a nivel de contenido, formalmente adolece de algunos problemas; como una estructura demasiado indefinida y un montaje poco ágil que puede terminar resultando monótono y llevar al espectador a desconectar en algunos momentos. La utilización de los pocos recursos de los niños fuera de la escuela tampoco es del todo acertada porque no está tratada como elemento dramático dentro de la narración: nos muestra a alguno de los niños con sus familias pero no sabemos nada de ellos fuera del aula, no sabemos cómo es su vida, cuáles son sus conflictos… Los personajes no están definidos y eso hace que empaticemos un poco menos con ellos. Se desaprovecha así la oportunidad de mostrar realmente cómo han aprovechado los niños las clases de filosofía aplicándolas en la resolución de conflictos de su vida cotidiana.

En cuanto a la realización, quizá es demasiado obvia, se quiere poner tanto de relevancia que los protagonistas son los niños y sólo los niños, que se abusa del primer plano sobre sus caras en el 90 % del documental hasta el punto que termina resultando asfixiante.

Pero a pesar de la técnica, el documental consigue que la escuela trascienda, pues las pocas veces que vemos a los padres interactuando con los niños (les hacen preguntas, les escuchan) se ve que quieren aprender a través de sus hijos, de lo que ellos han aprendido. Uno se pregunta entonces si esta forma de escucharles, de preguntarles no será el principio de una nueva forma de relacionarse con los niños, de una nueva forma de educar.

Título original: *Entre maestros*

Año: 2012

Duración: 85 min.

País: España

Director: Pablo Usón

Guión: Pablo Usón, Daniel Hernández, Silvia Quer

Música: La Crem

Fotografía: Carles Mestres

Productora: Alea Docs & Films / ICAA / TVE (La caja de Pandora)?

Tags: #Documental #Enseñanza #Colegios & Universidad #Fracaso escolar #Epoderamiento @Carlos González Pérez



Entre Maestros. RTVE. A la carta

SINOPSIS

Otro documental sobre educación, en este caso español, es el que dirige Pablo Usón, que se estrena como director en *Entre maestros* después de más de 30 películas como productor.

Carlos González Pérez, profesor de física y matemáticas en un Instituto durante más de veinte años, propone un reto a un grupo de 11 adolescentes

que –de una forma u otra– no han encajado en la educación convencional: aprender a estudiar de otra manera en 12 días.

Pero éste es, en realidad, un doble reto porque en estos 12 días él –por su parte– pone en juego de forma empírica la teoría desarrollada en su libro *23 maestros de corazón. Un salto cuántico en la enseñanza*, que consiste en educar *empoderando*; ayudando a los alumnos a que recuperen su autoestima y confíen en ellos mismos. Este documental hace el seguimiento de esta innovadora propuesta pedagógica.

RESEÑA

Planteado como un experimento, este documental parte de una hipótesis: todos tenemos un sabio dentro, sólo hay que encontrar nuestras fortalezas y usarlas para conseguir lo que nos propongamos. Este punto de partida que puede sonar a libro de autoayuda o, como dice Pol Pérez (uno de los protagonistas del documental) a personaje de gurú de secta, desencadena una serie de situaciones y reacciones muy interesantes para el espectador e incluso para los propios protagonistas.

Pero Carlos, el "maestro", no lo va a tener fácil: "Imaginar es arriesgado" dice uno de los "alumnos" casi al principio del documental. Todos vienen de un cierto desencanto académico, cada uno con sus creencias y carencias, con sus vidas a cuestas y algunos están menos dispuestos que otros a abrirse…

Partiendo de una estructura clásica (planteamiento, nudo y desenlace) sorprende la frescura que tiene el documental teniendo en cuenta que prácticamente todo sucede en una sola localización: un aula. Y es que la austeridad en los elementos formales contrasta con el amplio abanico de recursos narrativos como la utilización de los silencios, el fuera de campo o el meta-comentario del propio documental.

"La geometría es la música del silencio" dice uno de los alumnos, y es que los silencios juegan un papel casi físico en este documental; son parte del espacio imprescindible para que se dé el pensamiento, para que las cosas sucedan. Y al mismo tiempo, el director utiliza los silencios para subrayar la tensión de los momentos más duros, haciendo cómplice al espectador de lo que el grupo está viviendo, convirtiéndolo en un personaje más del aula que también se conmueve y se queda en suspense en cada silencio.

Destaca también el oportuno uso del fuera de campo; como el director nos sitúa en cada momento exactamente donde él quiere que estemos, cuando suceden dos acciones simultáneas en dos espacios diferentes, él decide que nos quedemos o nos vayamos, y elige hacernos presente la otra acción –aunque sea en *off*– o dejarnos fuera de ella.

Es un acierto utilizar el doble nivel de narración: el desarrollo de la acción, del experimento y del propio documental por un lado y el meta-comentario del mismo por parte tanto de los alumnos como del "profesor" que, puntualmente, se va intercalando. Esto le permite al director transmitir alguna información que –de otro modo– no tendría cabida en el documental a la vez que, y sobretodo, ayuda al espectador a conocer más a los protagonistas, a irlos convirtiendo en personajes, y a presenciar desde una distancia más íntima la evolución que cada uno va haciendo a lo largo de los 12 días en los que transcurre la historia.

Y todo lo anterior está sostenido por una realización tan bien planificada que parece que es casual y por un montaje sobrio y actual que consigue situarse en el difícil término medio entre entretener y respetar el *tempo* de los hechos.

Y en poco más de una hora, los chicos y chicas hablan del futuro, de sus miedos, de la necesidad de reconocimiento, del miedo al ridículo… y el profesor reconoce sus inseguridades, la inutilidad puntual de alguno de sus métodos y, sobretodo, lo que están aprendiendo unos de otros, incluido Carlos, el profesor, que llega a referirse a ellos como "maestros".

Finalmente se agradece un cierre poético y metafórico a través del fuego como símbolo del pensamiento y la sabiduría. Elemento también presente en *Ce n'est qu'un debut* con la vela que enciende Pascaline cada vez que empiezan a hablar de filosofía. Aquí Pablo Usón, el director, persigue esa llama que va de cerilla en cerilla, que pasa de mano en mano y que todos y cada uno se esfuerzan en mantener viva. Es un final sin grandes conclusiones. Se agradece.



Mau Conill Purgimon, Madrid, 22 de abril de 2016



HCH 10 / Mayo 2016

Luis Buñuel: *La Voie Lactée* (1969), por Eugenio Sánchez Bravo

Humor surrealista y profundas reflexiones teológicas se dan la mano en una de las últimas películas de Buñuel. El argumento es mínimo: dos mendigos parten de Francia, inspirados por Dios Padre, para hacer el camino de Santiago. A lo largo del viaje se les van mostrando las atrocidades, herejías, supersticiones y fanatismos en los que ha estado implicada la religión católica a lo largo de su historia. La doctrina de una de las variantes que compitió durante siglos con el cristianismo oficial es el gnosticismo. Según éste, el hombre se compone de un principio luminoso, el alma, y un principio oscuro y malvado, el cuerpo. Como decían los órficos y Platón, el cuerpo es la cárcel del alma. Sin embargo, en lugar de una moral represiva, la consecuencia que los gnósticos extraen de este dualismo radical es que cuanto más se entregue el cuerpo a imperfecciones como la lujuria más brillará en su toda su pureza el principio divino, el alma. Sus costumbres eran, por tanto, bastante libertinas, tal y como se muestra en el fragmento que puedes ver más arriba. Por desgracia, Prisciliano, el líder de la secta, fue condenado por hereje y decapitado en 385.

A lo largo de la película, además de justificar el ateísmo en variadas ocasiones, Buñuel deja traslucir cierta ambigüedad respecto al tema religioso. Dice odiar tanto la ciencia y la tecnología que teme terminar por creer en Dios. El positivismo científico, que reduce el mundo a la mera realidad empírica, era algo que a Buñuel le horrorizaba. Entendía que la sensibilidad religiosa o artística eran imprescindibles para completar nuestra experiencia del mundo dando cabida a lo irracional, los sueños, lo espiritual, el caos…

En definitiva, una lección magistral de teología y filosofía que no debes perderte. Otros temas que Buñuel trata con rigor y claridad son la predestinación, el

pecado original, la gracia, la transubstanciación, la naturaleza humana o divina de Cristo y la Inquisición.



La Voie Lactée. Greenwich Films Production & Fraisa

FICHA TÉCNICA

Título: *La Voie Lactée*

Dirección: Luis Buñuel

Producción: Serge Siberman

Guión: Luis Buñuel, Jean-Claude Carrière

Reparto: Paul Frankeur, Laurent Terzieff, Alain Cuny, Edith Scob, Michel Piccoli, Jean-Claude Carrière

Países: Francia-Italia

Año: 1969

Duración: 95 minutos

Compañías Productoras: Greenwich Films Production (Francia) y Fraisa (Italia)



Eugenio Sánchez Bravo, Plasencia, 24 de noviembre de 2009

Publicado en Aula de Filosofía el 24 de noviembre de 2009



HCH 10 / May 2016

Mr. Tambourine Man (1965), by David Cerdá

Poets say more than the average guy, then less, ocassionally maybe nothing, sometimes too much. If you need crystalline, written-in-stone truths, maybe poets are not for you. But if you can cope with open assertions and suggestions, and feel comfortable with the music of words, you'll probably love Bob Dylan. This song can serve you as a test to find out.

It seems Mr. Tambourine Man is a sort of Hamelin Pied Piper oneself invokes to get kidnapped by. Why would someone do something like that? Well, there're plenty of reasons. Unhappiness. Boredom. Fear. Unhappiness is a primary source of alienation. Boredom leads us to the most stupid behaviours: Graham Green tells us in his autobiography that he used to go to the dentist and extract perfectly healthy teeth just for something to happen to him. And fear makes us prefer a sure unhappiness over an uncertain happiness.

Hence the flight, hence the calling.

Hey! Mr. Tambourine Man, play a song for me

I'm not sleepy and there is no place I'm going to

Hey! Mr. Tambourine Man, play a song for me

In the jingle jangle morning I'll come followin' you

Meaning is not a walking stick for humans, it is their very legs. If you've got a meaning, you can handle everything; If you don't, you cannot tolerate

anything. Viktor Frankl saw it quite clearly: in this all-time masterpiece called *Man`s Search for Meaning*, he echoes the great dictum Nietzsche uttered some years before: man is this animal who can support any How if he has a Why.

The question about who's responsible for that Why has already been answered after the Existentialism Cyclone: it's up to us. Nobody's gonna tell us; humans don't come to Earth with a manual. And that's a hell of a burden, a burden that may be too much for some people; a burden many of us may be wanting to be released of.

Take me on a trip upon your magic swirlin' ship

What if you don't have a Why, and you're so weak you cannot quest for any? Then you choose an illusion. Art is an option. Remember Adorno: art as a promise of happiness. Woody Allen, in that wonder called *Annie Hall* points to this: he says we throw ourselves into art because there we can build a happiness which just does not work on real life. And naturally, we've got at reach other possibilities, much more gloomy or at least risky, like drugs, alcohol and other artificial paradises, whose constitution is not stronger than sand castles.

Though I know that evenin's empire has returned into sand

Vanished from my hand

Left me blindly here to stand but still not sleeping

This is indeed the traditional interpretation of *Mr. Tambourine Man*, that it is an ode to a dealer. I guess Dylan had to face the same question for decades. Anyway, asking if a song or a book is biographical is always a silly question. First of all, because it automatically reduces the span of any art, taking for granted that a single source is to be contemplated. Second, because it considers art as a mere personal catharsis, a way to get liberated from

personal monsters, period. But that is how non- artists express themselves, while artist always look for something more, and that is why (provided they have some genius) we distinctively call them *artists*. Is it a song Dylan addresses to his muse? Is it a call for religion? Well, who cares? It's an opportunity to think and feel, and and that, on it's own, is quite a lot.

The final doomed product of lacking-a-meaning (and also, its by-product) is loneliness.

I have no one to meet

And the ancient empty street's too dead for dreaming

We do not even grasp how many people go to therapy simply because they're *lost* and *alone*. We have this categorical, scientific image of people getting psychoanalyzed because they have problems and thus real illness, real blemish, true handicaps. And in a lot of cases it doesn't work like that. Some people are just lost and alone. So they face a dilemma. They may fight or surrender. They may get a shrink, some helping hand, some philosophy. Or they may call the Hamelin Pied Piper.

I'm ready to go anywhere, I'm ready for to fade

Into my own parade, cast your dancing spell my way

I promise to go under it

And sometimes (just sometimes) the clouds are so dark that transitional solutions (or even dissimulated failures) are enough. Sometimes painkillers and relieves buy you some time, and that's all you need to rebuild. Sometimes, just one more sun makes the difference.

With all memory and fate driven deep beneath the waves

Let me forget about today until tomorrow



David Cerdá, Seville, April the 19th, 2016



HCH 10 / May 2016

Buttermilk pancakes with super delicious toppings, by Eyal Streett



Hi there all you cooking lovers, hope you're doing well!

The search for the perfect pancake is constant in our household. Some of us like them thin, others spongy, others airy, others golden....

I can assure you one thing: never mind how I won't make them, one or two will always be a bit burnt. That's one of the main reasons for this issue's recipe: I want my wife to try and cook them according to this recipe –then I can be sure that not even one will burn!

I find buttermilk much better than "ordinary" milk. The texture of the batter is quite different and not as liquid. Stir the ingredients well, but don't try and make an even batter it's right when it looks a bit messy.

A note regarding flour: as you'll see I mixed plain white all-purpose flour with corn meal. Either yellow or white corn meal will do. In case you don't have any corn meal at home you could simply make the recipe with 500 grams all-purpose flour.

By the way, this recipe makes around 20 pancakes. You could either make them all or keep the batter in the fridge (and have them for breakfast and dinner!)
So, enough talking. Let's cook!

Ingredients

350 grams all-purpose flour
150 grams corn meal (I used white)
4 Tbsp. sugar (I used white)
2 tsp. bsking powder
1 tsp. baking soda
pinch of salt
3 eggs (slightly beaten)
1 tsp. vanilla extract
4 Tbsp. melted butter (= around 70 grams)
1 liter buttermilk
1 tsp. butter for greasing the griddle
---
large mixing bowl
smaller bowl for beating eggs
small saucepan for melting butter
ladle
griddle or large pan
spatula

Super delicious toppings

bluberries
raspberries
maple syrup
Nutella
Peanut butter
chocolate sprinkles (preferably: hagelslag)
whipped cream

Instructions

1. In a mixing bowl: Mix well the flours, sugar, baking powder, baking soda and salt.
2. Melt your butter and beat your eggs.
3. Add eggs, vanilla extract, melted butter and buttermilk. Mix together but don't worry about getting it all nice and even, as long as it's all mixed together that's good enough.
4. Grease your griddle and heat it to medium-high.
5. Get your batter on the griddle using a ladle.
6. After about 1.5 minutes you should turn your pancakes over with a spatula and cook them for another minute or until golden. Don't burn them!!! (that's my job)
7. Pile them up and serve with your favorite toppings!



Mixing the dry ingredients



My special assistant!



My special assistant mixing it all together



Adding the eggs



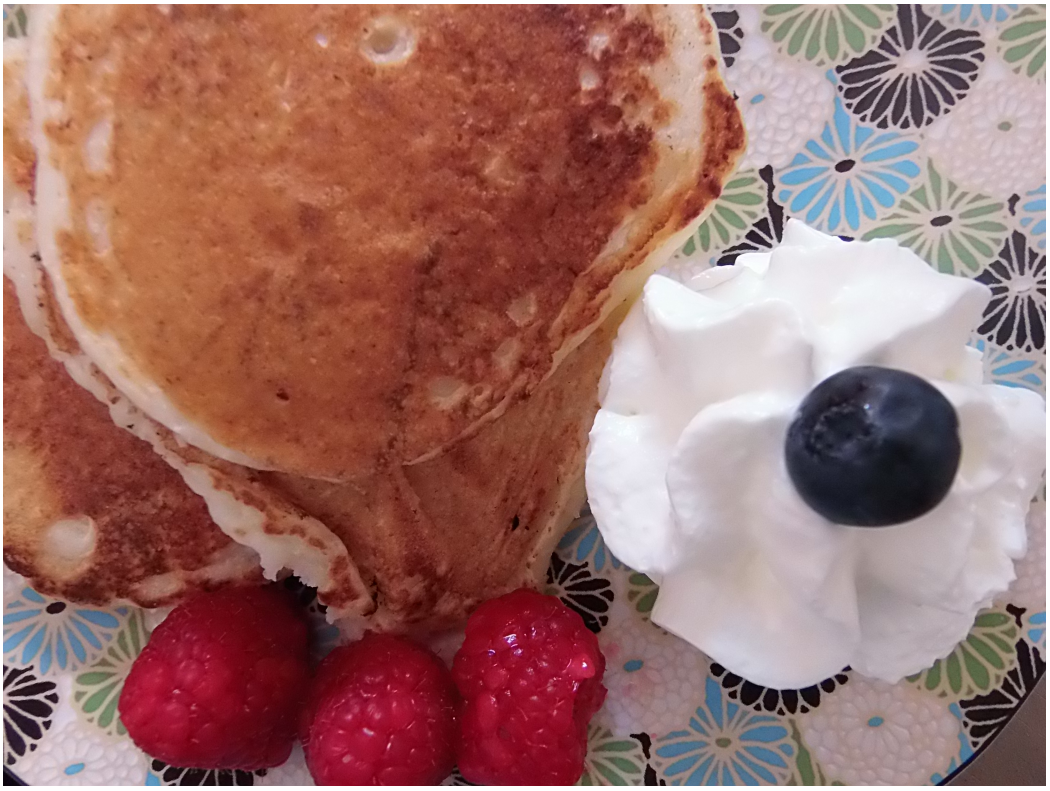
Adding the buttermilk



This is the texture you're looking for



On the griddle



Here we go!



Mmm...



Let's eat!



My assistant enjoying her pancake!



Superman enjoying a super-breakfast



Our beautiful photographer having one with Nutella



Eyal Streett / Photos by Yael Streett Tejeda / Madrid, April 2016



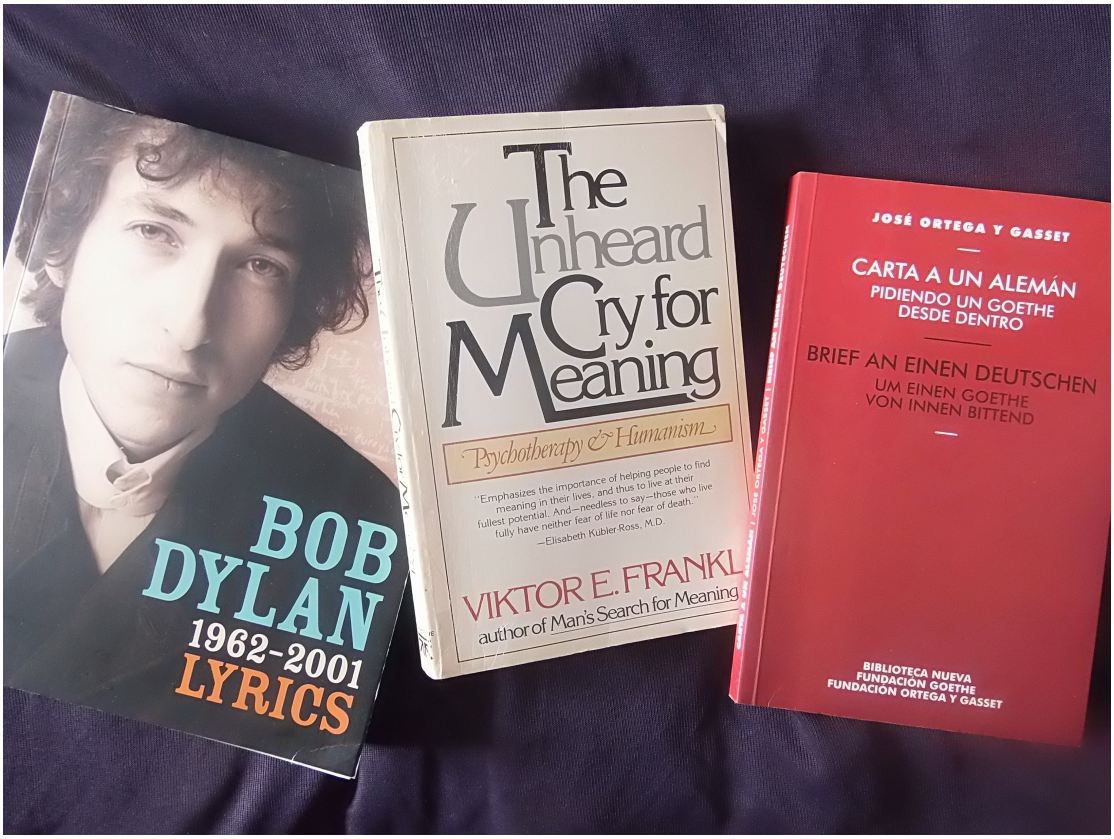
HCH 10 / May 2016

Quotes by Bob Dylan, Viktor Frankl & Ortega

BOB DYLAN: "How many roads must a man walk down / Before you call him a man?". Blowin' in the Wind. *Bob Dylan Lyrics 1962-2001*. London: Simon & Schuster UK, 2006 (2004), p. 53

VIKTOR FRANKL: "What counts is not our fears and anxieties as such, but the attitude we adopt towards them", *The Unheard Cry for Meaning*. New York: Touchstone, 1978, p. 49

ORTEGA: "Vivir es la inexorable forzosidad de determinarse", *Pidiendo un Goethe desde dentro. Carta a un alemán. Um einen Goethe voninnen Bittend. Brief an einen Deutschen*. Madrid: Biblioteca Nueva, Fundación Goethe & Fundación Ortega y Gasset, 2004 (1932), p. 77



Ortega, Viktor Frankl y Camus / Antonia Tejeda Barros, Madrid, 2016



HCH 10 / May 2016

Happy 75th birthday, Bob Dylan! (May 24, 1941)



Dylan's Art / Photo by Itay Streett Tejeda, Madrid, 2016



Bob Dylan, 1963