

## El juego del conocimiento (o “la perversa sociología de la Academia social posmoderna”)

Hubiera querido que este fuese un ejercicio (ahora habitual en literatura) de recordar el futuro; o, mejor, de recordarlo tal como me hubiese gustado que fuese. (Lamento la aparatosa frase –los tiempos verbales nos enjaulan tanto como nos liberan). No sé si lo sea –para el caso, no sé lo que es. Pero, como suele suceder, surgió independientemente de mi «voluntad» (si todavía creemos en esa falacia); y había de escribirlo. Esta línea de pensamiento se me impuso lenta y progresivamente; ahora no puedo menos que perseguirla. No sé a dónde pueda llevar –no puedo anticipar sus conclusiones; pero sé que el viaje es atractivo, para mí al menos.

En cuanto a qué tan es «verdadera» es esta descripción, decidirlo es cosa del lector. A veces se me impone de manera apabullante; otras, me parece que la he fraguado de principio a fin. Ambas cosas son ciertas, sin duda; y torpe la costumbre de oponerlas.

Recuerdo una anécdota que me contó una de mis psicólogas supervisoras, formada en el psicoanálisis (igual que yo). Hace años, asistía (junto con sus compañeras) a los carteles de la escuela lacaniana, liderados por una vaca sagrada, un analista que había sido discípulo del mismo Lacan. Las reuniones convocaban a la crema y nata del psicoanálisis de la ciudad alrededor de una mesa bien provista de café, dulces y bocadillos, a cuya cabeza se sentaba la vaca –que, poco después del ágape, predicaba su homilía sobre el texto correspondiente (los *Seminarios* o los *Escritos* de Lacan). (No hace falta decir que *no* eran gratuitas, ni siquiera baratas). Mi supervisora, recién graduada, apuntaba cuidadosamente cada frase –sin entenderla, pero guardándose mucho de revelarlo y sufriendo por su «ignorancia» y su «estupidez». Un buen día, la vaca no pudo asistir y el seminario se canceló; mi supervisora y sus compañeras decidieron pasar la tarde en una cafetería. Mientras comían (bocadillos menos primorosos), una de ellas, la estudiante más «aplicada», dijo inocentemente:

-Este... ¿Sabes una cosa? No entendí muy bien lo que P... dijo la última vez sobre «el fantasma»...

Se hizo el silencio; las demás se miraron de hito en hito; por fin, otra dijo:

-Pues... yo tampoco.

-Ni yo –saltó otra. Y, una por una, todas admitieron lo mismo. Mi supervisora olvidó sus autocríticas y, en aras de su salud mental, dejó de asistir.

Vine aquí en primer lugar huyendo de cosas como estas: de la vaguedad sistemática de mi lugar de origen; de Lacan, Deleuze, Guattari y su conjunto; y de la gente que los empleaba más por crear una imagen que por mejorar su pensamiento.

Y, al llegar, descubrí para mi sorpresa que no se trataba de un fenómeno aislado, típico de la burguesía intelectualoide y autocomplaciente de un país tercermundista: era una marea extendida, incluso aceptada. Y era *yo* el que quedaba excluido de ella. Se me dijo que mi negación a admitirla expresaba mi «rigidez» ante «otras inteligibilidades», mi «modernismo, realismo y positivismo», mis «prejuicios». En suma, me sentía *démodé*.

Y comencé a preguntarme *por qué* rechazaba esas ideas en primer lugar. No porque sí, o porque me incomodase su verborrea abstrusa e impenetrable (algo hay de eso), o porque quienes las defendían tendieran a caer en ciertos patrones (que luego discutiré). Mi razón era mucho más pedestre y profana, casi vulgar (y además políticamente incorrecta): *no las entendía*. Así de sencillo.

Desde luego, hay muchísimas cosas que no entiendo, y no por ello las descarto. Mas en este caso *siento* (y es pura intuición) que podría entenderlas con algo de esfuerzo: al fin y al cabo, he comprendido la teoría de la relatividad, la filosofía de Spinoza y los libros de Krishnamurti. (Otra cosa es saber si lo he hecho *bien*). En cambio, a Lacan, Deleuze, Vattimo y compañía no los entiendo –y siento que no podría; mejor dicho, siento que poco hay que quepa entender detrás de sus fachadas. (Cabe la posibilidad de que para hacerlo tuviera que demoler gran parte del resto).

Se me ocurrió en este punto un curioso paralelismo. Como he dicho, un texto puede *parecer* incomprendible sin *serlo* (me tomo libertades con estos verbos): puedes carecer de los conocimientos necesarios para interpretarlo, puede estar muy mal escrito, etc. Existe en matemática un problema similar: no hay forma de determinar si una secuencia dada de números *es* aleatoria (porque siempre puede construirse una regla de la que se derive). Tan sólo puede afirmarse que *no* sigue ciertas secuencias evidentes; o que el proceso usado para construirla ha sido aleatorio (aunque el resultado no necesariamente lo sea: puedes lanzar un dado sin cargar miles de veces y obtener series de “1, 2, 3...”; es sólo extremadamente improbable).

Paralelamente, no puede decirse que una secuencia de palabras o frases *sea* un sinsentido, *sea* incomprendible; quizá sí que no se la puede entender (bajo los criterios habituales), o que ha sido construida con un método sin sentido (como un generador de frases); pero jamás que *es* un absurdo. Piénsese en Joyce, o en Tzara.

Por otra parte (siguiendo la paradoja de Wittgenstein, una extensión de este principio), jamás tendremos la seguridad de haber atrapado *el* sentido de una frase –porque también puede siempre construirse una nueva regla para delimitar su empleo.

Por tanto, siempre puede afirmarse que, *en realidad*, no se quería decir eso, o que el *verdadero* significado es otro (cosa que viene a medida cuando uno ha vomitado un sinsentido).

En esta vaguedad se apoyan muchos textos y teóricos (“se trata de *otra* inteligibilidad”, etc). Y me preocupaba recordar que los beneficiarios directos de la vaguedad y la ambigüedad suelen ser los estafadores.

La anécdota, y otras parecidas, me dieron más seguridad. Tengo la impresión de que estos autores son excelentes salidas de emergencia cuando uno no sabe qué decir y está en juego su papel de «conocedor». Quienes los esgrimían armaban un discurso omnicomprendible inexpugnable –que, a la postre, nada decía. (Mis compañeros y yo nos hicimos expertos en eso). Y comencé a percatarme de que, para tener éxito en la Academia, no era necesario ser riguroso, original, ni siquiera esforzarse en decir cosas con sentido; bastaba citar uno o dos autores crípticos, una o dos palabras mágicas («deseo» entre los analistas, «discurso» entre los construccionistas) y evitar otras, tabú («realidad» entre los posmodernos, «conducta» entre los analistas); y todo, con estilo y convicción (la convicción es primordial).

Luego observé otros detalles. Las cosas que no entendía se alineaban en dos clases:

- Fórmulas altisonantes que, descifradas, revelaban un lugar común; y
- Propuestas radicales, revolucionarias o utópicas (sobre todo en el plano del conocimiento).

Estas características eran comunes a los discursos de mis compañeros a ambos lados del océano.

Ahora veía un poco más claro. Una frase críptica y utópica cumple de maravilla dos funciones: asegurar el *status* de quien la emplea (porque «sabe») y enamorar a su audiencia (tal vez incluso a él) del ambicioso proyecto que promete.

Procuré observar las discusiones bajo este lente. La gente que mencionaba a estos autores (y otros menos crípticos) tendía a hacerlo en el contexto de frases radicales, ambiciosas y hasta un poco megalómanas; siempre, irónicamente paradójicas<sup>1</sup>: «hay que acabar con el pensamiento

---

<sup>1</sup> En términos generales, una paradoja requiere de una clase que se incluya a sí misma, de un cuantificador universal – de esos que se emplean (explícita o implícitamente) para zanjar las discusiones señalando «el fondo de la cuestión»: «siempre que...», «todos los...»; o también «deberíamos...», «hay que evitar...» Esta naturaleza de la paradoja explica que vaya de la mano de la megalomanía.

dicotómico» (propuesta harto dicotómica); «romper los límites del lenguaje» (¿con el propio lenguaje?); «apelar al conocimiento situado» (¿siempre y en todo lugar?); «dar voz a los que no la tienen» (¿que serán quienes *yo* decida!) Escuché incluso propuestas pseudomísticas: «x (aquí el nombre de una teoría) no *es*, sino que *está*; y como *está*, hace cosas, que no son las cosas que hacen otras».

¡Qué gracioso, todo esto! Tanto como «cultivar la espontaneidad» o «matar el ego». Formé (y todavía lo hago) parte de este juego: apelé a otras fuentes, al budismo y al taoísmo; y parodié sus actitudes inexpugnables de «yo soy el que soy». Era delicioso, apabullar así a tu audiencia.

Mas el gusano de la estupidez –que me impedía *entender* a Lacan y Deleuze– volvió a picarme. Sí: podía citarlos, y jugar con palabras rimbombantes, y creer en «nuevas inteligibilidades»; pero no los entendía –esto es, no los podía *vivir*; no iluminaban mi vida diaria, ni me ofrecían nuevas y sólidas ideas; sólo promesas etéreas. Eran un traje de niebla: me cubrían sin que las pudiera asir.

Atrapé en mi propia carne el descubrimiento siguiente: que jugar este juego implicaba volverse un poco psicótico. Estaba muy bien esto de rizomas, redes y deseos en la hora de clase; pero mi vida diaria seguía la misma rutina de siempre –y yo era más o menos el mismo tipo de siempre. Mis relaciones progresaban –pero *no* de acuerdo con la teoría, ni gracias a ella. Había que crear compartimentos estancos: mal te iba a ir, si dejabas que uno se filtrase al otro. Y así veía profesores profundamente autoritarios pero «críticos»; razonamientos «no euclidianos» pero limitados; ideas «posmodernas» pero inútiles. De esto ya estaba lleno el mundo, antes de la psicología...

Conque no se trataba de reflexionar, investigar, resolver, dudar y exponer; sino de publicar (en las revistas adecuadas), viajar (a los congresos importantes), conocer (a la gente que estaba en la cumbre), redactar (de manera que los colegas no encontrasen asideros para la crítica), incluso coquetear. Seguíamos siendo un gremio, en el que progresabas por la gente a la que conocías; ingresabas por la imposición de manos de tu padrino (tutor); debías comportarte de acuerdo con tu membresía («críticamente» o «científicamente»). Sólo que *no lo sabíamos* (o lo fingíamos); y eso nos permitía comportarnos como si jugásemos otro juego, el de «crear conocimiento social». Nadie decía: «bienvenido a este congreso, en el que, si eres listo, conocerás contactos útiles de otras universidades, dejarás ver tu buena dosis de personalidad, erudición y perspicacia, y visitarás la ciudad». No: «Bienvenidos. En este congreso discutiremos...»

Yo había leído a Sócrates: confiaba en que la única prueba del «saber» era el vivir. Mas nadie te pedía que vivieras como si Lacan tuviese razón: sólo discutíamos sus implicaciones, de manera más bien abstrusa. Aprendíamos a *hablar de* algo, no a *tratar con* ello. (Más rigurosamente: aprendíamos a hablar de lo que otros hablaron en función de lo que habían hablado aún otros: «¿qué podrías decir del concepto de *poder* en Foucault desde la perspectiva del análisis discursivo de Parker...?») Pero también aprendíamos a *tratar con la situación «hablar-de»*; a dar brincos, pegar y esquivar en el cuadrilátero de la Academia. «Yo», el que hablaba, nunca salía a flote (salvo para evitar la posible réplica diciendo: «a *mí* me parece que... [pero es *sólo mi opinión*]»); tampoco mis sensaciones, mis sentimientos, lo que las teorías hacían con mi vida.

Pero yo quería usar la filosofía para explicarme. «¿Por qué soy como soy? ¿Por qué existe el mundo? ¿Qué debo hacer?» «No importa», parecían decir; «límitate a seguirnos la corriente, y te sentirás mejor».

No sucedió. Nunca me sentí mejor; más bien, notaba que la brecha entre teoría y práctica se ampliaba cada vez más; y me sentía aislado por momentos («¿seré yo el único que se percató de la absurdidad de todo esto?») Escribo esto, en parte, para salir al paso de ese problema –que no es «teórico» ni requiere una respuesta «fundamentada»: es una emoción, si cabe; una sensación, una forma de vivir.

Por si fuera poco, una incómoda y pertinaz idea se me insinuó lentamente. Comenzó como una sensación, esa que llamamos *aburrimiento*. Me aburría en clases, en las discusiones, en las lecturas; sólo eventualmente descubría una idea verdaderamente interesante. «¿Por qué me aburro?», pensé; «debería interesarme, supongo». Y me percaté de lo que sucedía.

Ahora correré el riesgo de decirlo, a sabiendas de que puedo ser tachado de «ególatra», «arrogante» y «narcisista». Yo mismo me he llamado así en mis peores momentos (¿o acaso los más lúcidos?)

*Estábamos discutiendo pseudoproblemas, y dando pseudosoluciones.*

Pero ¿cómo había llegado a esto?

Mi relación con el conocimiento ha sido siempre, digamos, *estética*; he leído a Wittgenstein y a Spinoza como se leería una buena novela, una que reclamase mayor esfuerzo del habitual. Lo que más me impresionó del *Tractatus* fue la proposición final, y algo del prefacio; recordaba haber leído

(¿en *La Viena de Wittgenstein?*) que Wittgenstein consideraba a este un libro de ética, aunque sólo mencionaba la ética en una frase. Pero eso de «señalar los límites del pensar desde dentro», y lo de «de lo que no se puede hablar, hay que callar», eso era magia en palabras; y leerlo me provocó un intenso éxtasis estético (cosa brutalmente física, dicho sea de paso). Lo mismo me sucedió con el *Tao-Te-King*, con algunas cosas de Chesterton y Poe, con Borges y Ende, y (últimamente) con Robert Graves (Y muchos otros, cuya mención sería aburrida. Pero yo no me aburro...) Así que respeto mis sensaciones, y las considero mi principal guía en la bruma de la sabiduría; de hecho, mis mejores ideas han nacido como bromas. Si quieres hacer una buena crítica, piensa en una buena broma; mucho mejor si surge por sí misma...

En fin: todo esto para decir que me aburría, y que la respuesta al aburrimiento solía ser una broma; y que esas bromas solían basarse en invertir las premisas de la discusión, en reducirlas al absurdo, en extrapolarlas o en hacer de ellas una paradoja. Comencé a preguntarme si mis bromas no tendrían más fondo del que yo suponía: si las paradojas que revelaban no eran accidentales sino que estaban profundamente imbricadas en la estructura de las discusiones.

Y concluí que sí. Discutíamos pseudoproblemas y los pseudosolucionábamos. «¿Cómo intervenir sin ejercer poder?» (porque el poder es malo; todos lo sabemos, desde que leímos –mal– a Foucault). «Mediante la *mediación* (o la *investigación-acción*, o el *empowerment*, o la *reflexivity*, o el *conocimiento situado*)». «¿Cómo escapar de las dicotomías?» «Mediante el *pensamiento complejo* (o los *rizomas*, o los *fractales*, o las *redes*, o la *reflexivity*)». «¿Cómo evitar la reificación?» «Mediante... (seguro que también la *reflexivity*; es un excelente comodín hoy en día)». «¿Cómo justificar éticamente una intervención (dado que ya no podemos conocer la realidad)?» «Mediante el *pragmatismo* (o el *compromiso*, o el *conocimiento local*, o –¡adivina qué!– la *reflexivity*)».

Por cierto que las paradojas tienen un carácter curioso; como los virus, nunca podemos inmunizarnos contra ellas. Algunas ya no nos pierden; pero sólo hace falta que se presenten bajo una forma nueva para que caigamos en su hechizo. Ya nadie habla hoy de «cambiar el sistema» («sistema» es una palabra prohibida); pero sí de «modificar las prácticas» o «los discursos». Nadie dice «debemos asegurarnos de que todos sean libres» (la «libertad» es una ilusión de la Ilustración); pero sí «conseguir la multiplicidad de las voces», que «aquellos que no hablaban entren en diálogo». No podemos «cambiar de forma de pensar»; pero sí «acabar con las dicotomías» o «instaurar la complejidad». Sabemos que *algo* debe hacerse; pero no sabemos *cómo*. Es aquí donde caen por su propio peso, y se transforman en discursos vacíos y mistificadores. Queremos cambiar la

racionalidad instrumental aplicando la propia racionalidad, nuestras subjetividades mediante la misma subjetividad, nuestro discurso a partir del discurso, el sistema siendo parte del sistema. Y no bastan los cambios pequeños; no, hemos de hacerlos grandes y profundos. Y el lío está en la misma estructura «pregunta-respuesta» de nuestro juego, en su «problema-solución».

Discutíamos problemas antiguos y eternos: el bien y el mal, el individuo o la sociedad, el poder y la responsabilidad, la justicia y la igualdad. Pero nos negábamos a ver sus implicaciones, desarrolladas por cientos de pensadores a lo largo de los siglos. No: apelábamos a los últimos textos de nuestros colegas, que ahora se preguntaban si el «giro discursivo» no había dejado de lado la «materialidad» y la «corporeidad», y si no había que reintroducirlas (pero ¡cuidado!, sin volver a la «realidad», anatema de nuestro subgrupo). El colmo de las pseudosoluciones era este último: la reintroducción de la «realidad» bajo eufemismos tan vagos que impidiesen cualquier reparo «posmoderno» o «construccionista». «No estoy diciendo que haya una realidad; pero es que los límites de mi lenguaje no son los de mi mundo, y además hay *algo*, que es independiente de mis deseos, más allá de lo que digo de ello; y entonces ese algo genera otras cosas que no se limitan a lo que vertimos al discurso...» Ah; el segundo colmo era la *reflexivity*, que lo explicaba todo, y que era la ventaja comparativa ante otras tendencias. «Pero nosotros somos *reflexivos*...»

Todo el tiempo, las palabras de Wittgenstein resonaban en mi cabeza (y cito muy libremente): «¿Cómo debemos proceder?... ¿Qué tipo de *respuesta* buscamos?... ¿Qué entenderíamos como una *respuesta*?... ¿A qué juego estamos jugando?» Qué tipo de respuesta buscábamos: una que acabase con la duda. A qué juego jugábamos: al de «réplica y contrarréplica» (o «cómo redactar un argumento inatacable, y cómo atacarlo si lo ha redactado otro»). Pero la respuesta de Wittgenstein (y de Buddha y Lao-Tsé) era una no-respuesta: *no hay respuesta posible dentro de las reglas de este juego*. «Responder» implica *salirse del juego*, jugar otro juego más amplio. *La paradoja revela la fractura de las reglas del juego*, sus límites; no la puedes «responder» sin salirte de él –y entonces no has «respondido». A lo sumo, puedes aferrarte a una respuesta momentánea –hasta rizar el rizo y descubrir que era más de lo mismo: que tu «reflexividad» se convirtió en una forma más eficiente y solapada de poder, que tu «conocimiento situado» era tan universalista como todo lo demás.

No era que esas discusiones no tuviesen sentido; a mí me sirvieron para saber que no tenían respuesta; y que, si había una respuesta, era esta: *mejor no entrar en la pregunta*. He probado de comentarla, y he causado risas nerviosas, dudas, incredulidad; incluso me han ignorado. Está claro

que estamos envueltos en este juego, y que no queremos salir de él; la posibilidad de que *no haya respuesta* nos atemoriza e incomoda (aunque, bien mirado, es lo mismo que decir que «no hay fundamentos para el conocimiento»: no los hay, ni dentro ni fuera de la «realidad», el «individuo» o la «comunidad»; no los hay, y se acabó). Esta «respuesta» parece una estupidez para quien está jugando –quizá lo sea, sin duda. Jugar tiene también sentido, claro está: yo lo vivía y lo vivo.

Lejos de mí pretender que «hay que acabar con esas pseudopreguntas», o que «hay que dejar de jugar», o que «la Academia debe cambiar». (Ahora que lo pienso, eso sería seguir jugando, ¿no?) No quisiera iniciar otra instancia del ciclo «problema-solución»; no pretendo que, «por tanto, deberíamos...», o que «sería mejor que no...» Puede que esto deje mucho que desear –que nos sepa a poco. ¡Con cuánta seriedad jugamos!

Y tampoco se sigue de esto ninguna «alternativa», ninguna «vía regia», ninguna «solución». Sólo una suave, silenciosa y permanente risa: lo deliciosamente absurdos que somos, mientras el mundo sigue su camino. Porque es para morir de risa, vernos en el lodo, debatiéndonos por «responder» una pregunta irresoluble –*porque nosotros la hemos formulado así*– cuando podríamos *no plantear la pregunta*.

Es este un punto vital. La risa es inherentemente espontánea: sólo nace cuando estamos distraídos. También la *fe* –la *gracia*– es espontánea: no puede buscarse o fortalecerse («quisiera creer» es tan inútil como «quisiera quererte»); brota de algún ignoto pozo en el alma cuando uno ha agotado todas sus reservas. No es la *respuesta* a ninguna pregunta: sencillamente, *es*. Pero cuando nos lanzamos a cuestionarla, analizarla y justificarla, sólo conseguimos destruirla. Así que tenemos que *conseguir voluntariamente algo que sólo aparece a pesar de nuestra voluntad; sólo somos libres si nos dejamos poseer*. Puede que no existan verdades más firmes; pero no nos sirven de nada. Nada podemos hacer con ellas. Y en eso radica su valor.

No sirven de nada; así que lo diré otra vez: *no hay manera de salir del juego*. Es más: *todo intento de salir de él sólo lo intensifica*. El maestro que dice: «no tomen mis palabras como *la* verdad: piensen por su propia cuenta» puede creer que está saliendo al paso del autoritarismo y el adocenamiento; pero la misma estructura impone lo contrario –*él* hablará y explicará, y no necesita cambiar; *ellos* deben aprender *y están obligados a cambiar*. Y si piensan por su cuenta, también estarían siguiendo sus reglas. Ni siquiera les queda la libertad de sublevarse: es esto lo que el profesor «desea» (explícitamente, al menos).

Pensé que no hay forma de salir del juego –porque es el juego humano. Si pudiésemos salir, no tendría sentido. No basta con saber que «no hay ninguna panacea»; tampoco esto es una panacea –y tampoco lo es esta última constatación. Jugamos hasta descubrir las reglas; nos aburrimos y las trasladamos a otro nivel –donde no las podemos ver; las reecontramos –y el ciclo vuelve a empezar. En ese momento, *mi* moraleja –la panacea particular por la que apostaba– fue evitar la megalomanía. Mas ¿no era eso totalmente megalómano? ¡Ah!; tibia ironía, viejo descubrimiento. No hay forma de salir del juego –cuánto dolor genera, y cuánta pasión (y «dolor» y «pasión» son lo mismo: las *pasiones se padecen*). Me parece que lo único que vale la pena intentar es lo imposible, lo que no tiene sentido; sólo una rueda puede girar eternamente. Una rueda, la figura más simétrica –el símbolo de la totalidad y el infinito. (Aunque hoy no nos satisface: preferimos una espiral, y en tres dimensiones...)

Porque hemos venido jugando durante siglos y siglos, y no sólo nosotros. Es el juego de «¿cómo evitar el sufrimiento?» (la culpa por lo que has hecho, el dolor de la pérdida, el miedo ante el mañana). «¿Dónde encontrar una respuesta inamovible, un asidero firme, un ancla que brinde seguridad?» Sí, señor: también los «construccionistas» hemos cometido este pecado. (¿No salta a la vista?)

Y a esto *sí* que no hay respuesta. Las hemos ensayado una tras otra (Dios, el Partido, «el ser humano», «la Sabiduría», «el placer», «la espontaneidad»); y nada hemos conseguido. Quizá sólo Jesús y los profetas lo hicieron –como sugiere Chesterton en *The Happy Man*:

*To teach the grey earth like a child,  
To bid the heavens repent,  
I only ask from Fate the gift  
Of one man well content.*

*Him will I find: though when in vain  
I search the feast and mart,  
The fading flowers of liberty,  
The painted masks of art.*

*I only find him at the last,  
On one hill where nod  
Golgotha's ghastly trinity–  
Three persons and one god.*

Por tanto, sólo nos queda convertirnos en Dios. Acaso sea eso lo que estamos intentando –desde luego, sin saberlo. No hemos cambiado nada; pero somos distintos. Somos los mismos; tan sólo hemos cambiado.

Acabo de leer lo anterior y me veo apremiado a explicar el tránsito de una anécdota incidental y personal a una «metaconclusión». Se me ocurre que explicarlo es imposible; que el movimiento se demuestra andando; y que si el hilo conductor no se ha dejado entrever, mal podría yo extraerlo por la fuerza.

Me resta sólo una pregunta: ¿qué hay más allá?

Ansío salir a buscarlo. Como siempre, no hace falta: vendrá por su propia cuenta –me sorprenderá y desarmará.

Tengo miedo. Pero ¿no es así siempre?