

La Torre del Virrey
Revista de Estudios Culturales



La Torre del Virrey
Revista de Estudios Culturales

DIRECTOR

José Félix Baselga
Doctor en Filosofía por la Universidad de Valencia

DIRECTOR ADJUNTO

Adolfo Llopis Ibáñez
Licenciado en Filosofía por la Universidad de Valencia

JEFE DE REDACCIÓN

Fernando Vidagañ Murgui
Licenciado en Filosofía por la Universidad de Valencia

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Juan Diego González Sanz
Doctor en Ciencias Sociales Aplicadas (Filosofía) por la Universidad de Huelva

CONSEJO DE REDACCIÓN

Rubén Alepuz Cintas
Estudiante de Filosofía en la Universidad de Valencia

Maya Ayuso Wood
Estudiante de Filología Clásica en la Universidad de Valencia

Iván Civera Martínez
Estudiante de Historia en la Universidad de Valencia

Antonio Fernández Díez
Licenciado en Filosofía por la Universidad de Murcia

Esmeralda Balaguer García
Licenciada en Filosofía por la Universidad de Valencia

Adrià Fernández Lull
Estudiante de Filología en la Universidad de Valencia

José María Jiménez Caballero
Licenciado en Filosofía por la Universidad de Murcia

Alba Marín Garzón
Estudiante de Filosofía en la Universidad de Valencia

Daniel Martín Saez
(Estudios musicales)
Licenciado en Filosofía y en Musicología por la Universidad Autónoma de Madrid

Paula Navarro Andrés
Estudiante de Filosofía en la Universidad de Valencia

Eva Rausell Navarro
Estudiante de Filosofía en la Universidad de Valencia

Iman Rhamani
Estudiante de Filología en la Universidad de Valencia

Carlos Valero Serra
Musicólogo
Licenciado en Filosofía por la Universidad de Murcia

CONSEJO ASESOR

Carlos X. Ardavín Trabanco

Trinity University, San Antonio, Texas

Ramón del Castillo

UNED, Madrid

Vicente Cervera Salinas

Universidad de Murcia

Michele Cometa

Università di Palermo

Miguel Ángel García Peinado

Universidad de Córdoba

Francisco J. Martín

Università di Torino

Raúl Miranda

City University, New York

Josep Monserrat Molas

Universitat de Barcelona

Mario Piccinini

Università di Padova

Julián Sauquillo

Universidad Autónoma de Madrid

Julio Seoane Pinilla

Universidad de Alcalá

Jaime Siles

Universidad de Valencia

Marta Tafalla

Universitat Autònoma de Barcelona

Jorge Torres Cueco

Universitat Politècnica de València

ESCUELA DE TRADUCTORES

Mar Antonino

Myriam González Sanz

Vicente Martínez Pérez

Amanda López Mollá

María Verdeguer Ferrando

Maya Ayuso Wood

DISEÑO WEB

ComBios

EDITA

La torre del Virrey. Instituto de Estudios Culturales Avanzados

Apartado de Correos 255

46183 L'Eliaana (Valencia), España.

PATROCINA

Ajuntament de L'Eliaana

ISSN: 1885-7353

Nº 22

Indexada en

DOAJ

LATINDEX

ISOC

MIAR

ULRICHS
DIALNET
RECOLECTA
GOOGLE SCHOLAR
EBSCO
E-REVISTAS

Licencia CreativeCommons

Los textos publicados en esta revista están (si no se indica lo contrario) bajo una licencia Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 de CreativeCommons. Puede copiarlos, distribuirlos y comunicarlos públicamente siempre que cite su autor y el nombre de esta publicación, LA TORRE DEL VIRREY. REVISTA DE ESTUDIOS CULTURALES, no los utilice para fines comerciales y no haga con ellos obra derivada. La licencia completa se puede consultar en <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/es/deed.es>

Índice/Summary

Número 22, 2017/2



Artículos

JULIO DÍAZ GALÁN, MARIO PERNIOLA, ALAIN BERTHO, CAROLINA MELONI GONZÁLEZ. Comunidad, alteridad y diferencia • *Community, Alterity and Difference*

PETER KALKAVAGE. La música y la idea de un mundo • *Music and the Idea of a World*

MARCO BRUNI. ¿Para qué la ciencia como tal? • *What is science as such for?*

MASSIMO LA TORRE. ¿Libertad “republicana”? Oscilando entre liberalismo y democracia • *“Republican” Freedom? Oscillating between liberalism and democracy*

ANTONIO FERNÁNDEZ DÍEZ. Experiencia y ensayo. Una lectura comparativa de Emerson y Montaigne • *Essay and Experience. A Comparative Reading of Montaigne and Emerson*

IRENE SÁNCHEZ SEMPERE. El dialogismo interpretativo como vía en el análisis de las obras artísticas • *Interpretative Dialogism as a Way of Analyzing Works of Art*

ÁLVARO RAMOS COLÁS. *Reset Modernity!* Una fábula para reiniciar la modernidad • *Reset Modernity! A fable to restart modernity*

VANESA BLÁZQUEZ. La verdad sobre la desgracia social y política a través del lenguaje poético • *The truth about social and political misfortune through poetical language*

ALFREDO SÁNCHEZ SANTIAGO. Aproximación al concepto de genealogía de Nietzsche y Foucault • *An Approach to Nietzsche and Foucault’s Concept of Genealogy*

VIRGINIA BALLESTEROS. Vergüenza prometeica y ovejas eléctricas • *Promethean Shame and Electric Sheep*

Reseñas

ROBERTO VIVERO, *Grita*. Reseñado por Adrià Fernández

JEAN-PIERRE COMETTI, *El hombre exacto*. Reseñado por Antonio Lastra

PASCAL SEVERAC, *Le devenir activ chez Spinoza*. Reseñado por Mario Donoso Gómez

ALBA RAMÍREZ GUIJARRO, *Secuestrados*. Reseñado por María Golfe
ANA NOGUERA y ENRIQUE HERRERAS, *Las contradicciones
culturales del capitalismo en el S. XXI*. Reseñado por José Félix
Baselga
BERNARD DEVOTO, *Más allá del ancho Misuri*. Reseñado por Juan D.
González Sanz
JOSÉ LUIS VILLACAÑAS, *Teología política imperial y comunidad de
salvación cristiana*. Reseñado por Juan D. González Sanz
JULIÁN SAUQUILLO, *Michel Foucault: poder, saber y subjetivación*.
Reseñado por Rubén Alepuz
PROCLO, *Elementos de teología, Sobre la providencia y El destino y el
mal*. Reseñado por Fernando Vidagañ Murgui
La generación del 14. Reseñado por Esmeralda Balaguer García
ÁNGEL VIÑAS, *Sobornos*. Reseñado por Manuel Sanchís i Marco
WALTER RISO, *Filosofía para la vida cotidiana*. Reseñado por Xavier
Torró.
WALT WHITMAN, *Diario de Canadá*. Reseñado por Adrià Fernández

COMUNIDAD, ALTERIDAD Y DIFERENCIA
REPENSANDO EL MITO POLÍTICO
DESDE SUS MÁRGENES

7

JULIO DÍAZ GALÁN
MARIO PERNIOLA
ALAIN BERTHO
CAROLINA MELONI GONZÁLEZ

PRESENTACIÓN

JULIO DÍAZ GALÁN

Pensar acerca de las figuras del Otro, de lo otro, de los otros, de la otredad, de la diferencia y de la alteridad puede parecer a algunos y a estas alturas un ejercicio innecesario, dada la ingente bibliografía al respecto. Pero quizás cabe la posibilidad de decir algo novedoso, exprimiendo mejor el concepto, haciéndolo chocar con otras nociones y en otros contextos, hasta que eche chispas... Desde que Occidente tiene uso de la razón, el concepto de “otro” ha planeado por la cabeza de todo tipo de sacerdotes y pensadores. Ya sea para negarlo y rebajarlo a la categoría de simulacro (desde Platón), o ensalzándolo como pilar de la ética (hasta Lévinas), la pesadilla o las ensoñaciones sobre la alteridad han inquietado hasta a los lógicos más analíticos. Hay quien pensará que tras el ya antiguo texto de Vincent Descombes sobre lo mismo y lo otro, cualquier intento de estudio deviene superfluo. Pero las alteridades de este nuestro siglo XXI ya no coinciden con los “otras” del XX, por lo que urge su análisis. Y lo mismo podría decirse del concepto de comunidad. Quien pretenda decir algo realmente novedoso acerca del tema deberá cambiar de estrategia para poder abordarla y dar cuenta de su cambio.

Aunque los conceptos de “otro” y de “comunidad” se impliquen mutuamente no quiere decir que se sobre-expliquen. Pensar el otro desde la comunidad y pensar la comunidad desde el otro debería ofrecer nuevas aristas o pliegues desconocidos. Si a ese choque de conceptos le sumamos lo que hoy día se ha dado en llamar multidisciplinariedad, la posibilidad de no repetir ni de repetirse aumenta considerablemente. En este trabajo, las figuras del otro y de la comunidad se piensan conjuntamente desde diferentes perspectivas y enfoques. La mezcla de la política más insurgente y rebelde, la literatura, la fotografía, la antropología y la filosofía constituyen ese imposible ojo de pez leibniziano con el que se intenta pensar la comunidad y la retahíla de otros y alteridades, es decir, nuestro presente más inactual.

Contamos en este trabajo con un texto de Mario Perniola, ‘Obsolescencia del mito político’. Para Perniola, las nociones de interés y pasión, mito y acontecimiento no pueden dar cuenta de las nuevas formas de sentir y actuar. Es necesario, pues, cambiar nuestro vestuario para poder comprender la nueva situación en la que existimos: la *comunicación massmediática* y lo que Perniola denomina *sensología*. Más que pensar la comunidad por venir, Perniola, *more pesimista*, reflexiona sobre la pseudocomunidad actual en la que toda responsabilidad y toda agencia humana quedan completamente ahogadas.

A diferencia de Perniola, Alain Bertho, en vez de posar su lupa sobre las pseudocomunidades que engrasan el sistema actual, se fija en todas aquellas promesas de comunidad que *resisten* proponiendo nuevas formas de ser en común. En ‘¿Qué comunidad para el siglo XXI?’ realiza una copiosa descripción de los diferentes y dispares tipos de revueltas que se producen en todo el planeta desde hace varios años, alrededor del fenómeno de la crisis que ha salpicado por doquier. Alain Bertho trata de preguntarse cuál es el denominador común, distinto del de las luchas y revueltas del siglo XX, que pueda dar cuenta de una especie de comunidad planetaria, preñada de singularidades, de alteridades irreductibles, pero con un objetivo común, el de construir una comunidad por venir.

Por otra parte, Carolina Meloni en ‘Imagen, simulacro y barbarie: estrategias de desrealización del otro en las sociedades del espectáculo’ lleva a cabo un recorrido exhaustivo por los escenarios espectaculares del horror y la vulnerabilidad del otro: desde la escena del suplicio clásico a la actual sociedad del espectáculo. Para ello, Meloni aborda determinadas imágenes y fotografías de la alteridad a través del concepto butleriano de marcos de sentido o efectos óptico-discursivos insertos en lógicas disciplinarias de saber-poder y de normalización. A través del análisis de ciertas fotografías del horror contemporáneo, se realiza un recorrido metódico por la “distribución geopolítica de la vulnerabilidad corporal”, distribución que tiene lugar no solo en los diversos discursos y regímenes de inteligibilidad, sino también en los regímenes de soberanía contemporáneos y en los nuevos espacios de violencia que irrumpen en nuestro actual panorama político. Julio Díaz, en ‘El día que nació el maldito capitalismo’, intentando descubrir la fecha de nacimiento de nuestro sistema, trata de pensar la relación entre los flujos del capital y la producción de la miríada de “otros” que hoy día pueblan nuestro mundo.

Venía a decir Borges cuando escribió ‘El otro’ que todo ejercicio de introspección desembocaba necesariamente en el descubrimiento del otro, así como toda práctica de búsqueda del otro, en la mismidad de uno mismo. En el pasado, los otros eran metafísicos, siempre transitando en la pura exterioridad del más allá del muro, pero la situación global actual es como una especie de banda de Moebius en la que el yo y el otro consuman la conocida sentencia de Rimbaud. En este sendero retorcido en el que

moramos, la comunidad ya no puede construirse como antaño contra el otro, pues ahora todos hemos devenidos otros; todos frente a un poder omnímodo que abraza excluyendo, en una inclusión exclusiva como la teorizada por Agamben. En nuestro presente, ya no hay pueblos elegidos, ni arios, ni ningún “nosotros”, aunque muchos traten de reconstruirlo ficcionalmente con los restos del antiguo edificio. Todos nos(otros) corremos el riesgo de quedar escupidos extramuros, encerrados, gaseados, aniquilados como ratas. Cada vez más, somos una especie de despojo expulsados de nuestros derechos, de nuestras viviendas, hábitats, recursos... Todos somos potencialmente (y muchos en acto) *homines sacri*. Y la comunidad futura habrá de levantarse con esa argamasa precaria de esos *otros* dislocados.

OBSOLESCENCIA DEL MITO POLÍTICO¹

MARIO PERNIOLA²
Universidad de Roma II (Tor Vergata)

Resumen: Nuestra modernidad ha mantenido posturas tan convergentes como distanciadoras entre sus dos grandes mitologías, la cognitiva y la pulsional, como pueden ser las de un Sorel o un Husserl. Pero en las últimas décadas, la realidad ya no puede ser pensada bajo las vetustas categorías de pasión, interés, acontecimiento o mito... Las nuevas formas de sentir y actuar requieren un nuevo tipo de aprioricidad. El lugar de la acción ha sido ocupado por lo massmediático y el del afecto por una sensología. El resultado ha sido una des-subjetivación y una des-responsabilización. Entre la acción y la pasión surge una nueva categoría, la de *agency*, que promueve un nuevo tipo de figura política y de fanatismo diferente al del antiguo mito: la figura del maniquí, que sustituye al antiguo líder, y el del fan, consumidor de productos políticos, distinto del antiguo militante.

Abstract: *Our modernity has kept convergent as well as divergent positions between its two main mythologies, the cognitive one and the pulsion one, such as the positions of Sorel or Husserl. However, in the last decades, reality cannot be conceived under the old categories of passion, interest, event or myth... The new ways of feeling and acting require a new type of aprioricity. The space of the action has been occupied by mass media and the space of the affection has been occupied by sensology. The result has been a desubjectivation and a no accountability. Between action and passion emerges a new category: the category of agency, which promotes a new type of political figure and fanaticism different from the ancient myth: the manikin, who substitutes the old leader and the fan, different from the old militant and who consumes political products.*

Palabras clave: mito, pasión, sensología, agency, fan.

Keywords: *Myth, passion, sensology, agency, fan.*

1. INTERÉS Y PASIÓN. Repensar hoy día la noción de “mito político” implica confrontarse con una situación paradójica. Por un lado, los procesos de secularización y de desencanto, sumados a la idea eurocéntrica de modernidad, han jugado un papel hegemónico, condicionando la conducta de una gran parte de la población y desestabilizando la sociedad

¹ Texto inédito del autor, preparado exclusivamente para esta publicación. Título original: “Obsolescenza del mito político”. Traducción del italiano de Paola Nieto García y Julio Díaz Galán.

² Es catedrático de Estética y director del Departamento de Filosofía de la Universidad de Roma “Tor Vergata” (Italia). Es profesor invitado en numerosas universidades y centros de investigación en Francia, Dinamarca, España, Brasil, Japón, Canadá, EEUU y Australia.

tradicional³. Por otro lado, desde la Revolución Islámica de 1979, se han producido fenómenos orientados en dirección contraria, pues la afirmación y difusión de determinadas morales y confesiones religiosas han sido llevadas a cabo con extrema determinación e intolerancia⁴. A primera vista, se podría decir que hemos asistido a la confrontación de dos mitos políticos: el primero de ellos hereda una visión progresista e innovadora de la historia; el segundo promueve una revalorización de las fuerzas psíquicas del entusiasmo y del fervor. Sin embargo, ninguna de las dos tendencias opuestas se reconoce a sí misma bajo la categoría de “mito”. De hecho, la primera se ha presentado como un enfoque metódico y utilitario a los problemas de la vida individual y colectiva, eliminando cualquier aspecto emocional y compulsivo de su obstinado reduccionismo técnico. La segunda ha enfatizado excesivamente la necesidad de una adhesión total e incondicional a una verdad indiscutible, ocultando el significado estratégico y militante de semejante elección. A primera vista, este conflicto puede ser representado como una lucha entre racionalismo e irracionalismo o, dicho con propiedad, entre *intereses* y *pasiones*.

Estas dos nociones han tenido, entre los siglos dieciséis y dieciocho, una importancia crucial en el pensamiento político y moral. Es muy significativa la conclusión a la que Albert O. Hirschman llegó en el libro que dedicó a este tema. Tras analizar bastantes teorías políticas afines al espíritu del capitalismo, renunció a la idea de que las pasiones no deban ser tenidas en cuenta, incluso cuando pareciera que el comportamiento dictado por el interés constituye la regla general.⁵ Así que parece que, finalmente, Spinoza y el Cardenal de Retz, antes del triunfo del utilitarismo, dieron en el clavo. De acuerdo con el primero, a pesar de que todos los hombres buscan su propio beneficio, raramente se guían por la razón, pues en su mayor parte son movidos por sus apetitos. Al deliberar acerca de sus conveniencias, son arrastrados por las pasiones, que nunca tienen en cuenta el futuro ni ninguna otra cosa⁶. El segundo, buen conocedor de los engranajes de las conductas “mundanas”, pensaba que el mejor método para juzgar con exactitud las intenciones de los hombres es examinar sus intereses, que son el móvil más común de sus acciones. Sin embargo, afirmaba Retz, una política verdaderamente sensata no puede

³ Además de la vasta literatura sobre la noción de *Entzauberung*, (como por ejemplo en S. SCHLUCHTER, *Die Entzauberung der Welt: sechs Studien zu Max Weber*, Mohr, Tübingen, 2009), es importante el texto de B. GROYS, “II corpi di Abu Ghraib” en *Ágalma*, n.º. 11, marzo 2006, en donde se subraya el significado estratégico de la demolición de los “valores” islámicos por medio de operaciones simbólicas, como la exposición de los cuerpos desnudos en poses obscenas.

⁴ J. L. ESPOSITO, *The Iranian Revolution. Its Global Impact*, International University Press, Miami, Florida, 1990, y C. KURZMAN, *The Unthinkable Revolution in Iran*, Cambridge (Mass.)-London, Harvard University Press, 2004.

⁵ A O. HIRSCHMAN, *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before his Triumph*. Princeton, Princeton University Press, 1977; trad. it. *Le passioni e gli interessi*, Milano, Feltrinelli, 1979.

⁶ B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, Torino, Einaudi, 1972.

dejar de considerar la influencia de las pasiones, que siempre intervienen, imperceptiblemente, en los mecanismos que mueven los asuntos más importantes⁷.

La relación entre interés y pasión ha dado lugar a una vastísima literatura, a la que retornan de diferentes formas pero casi siempre con las mismas preguntas⁸. En los últimos años, Pierre Bourdieu ha desplazado por completo esta problemática al introducir la noción de *desinterés interesado*: ha introducido en un marco que oscilaba entre los dos polos de la psicología y la economía política, un tercero, el de la estética⁹. El desinterés es, en efecto, la noción clave sobre la que Kant funda en la *Crítica del juicio* la autonomía de la estética respecto de los intereses y las pasiones. Para Bourdieu, lo contrario del interés no es el desinterés sino la despreocupación. En su opinión, la experiencia estética constituye el paradigma de otra economía, alternativa a la economía capitalista, provista de su propia racionalidad autónoma. Se trata de la economía de bienes simbólicos caracterizada precisamente por el carácter desinteresado del comportamiento, de las acciones y del estilo de vida que las guía. De ello se deriva que incluso el comportamiento más antieconómico puede ser razonable porque su desinterés puede ser reconocido y recompensado¹⁰.

2. MITO Y ACONTECIMIENTO EMOCIONAL. A principios del siglo XX, la tan problemática relación entre el aspecto cognitivo y el pulsional fue repensada por Jean Sorel al modo de una convergencia entre ambos. Como se sabe, Sorel fue el teórico más radical del concepto de *mito político*. En *Reflexiones sobre la violencia* (1905-07), introdujo diferencias substanciales respecto de la concepción clásica de la relación entre intereses y pasiones. Así, el elemento intelectual ya no es pensado junto con la categoría de interés, sino junto con otra más vinculante e imperativa, la de una verdad intuitiva radicada en un pueblo, un partido o una clase. Del mismo modo, el elemento afectivo ya no es la pasión sino la acción directa de carácter violento¹¹. El aspecto epistémico se une al emocional creando una mezcla explosiva.

Anticipándose en gran medida a Bourdieu, Sorel realizó una operación similar a la de aquel, al introducir una noción estética en un contexto completamente diferente, la de *mito*, que proviene de otra corriente de la estética moderna, inaugurada por Giambattista Vico y

⁷ CARDENAL DE RETZ, *Mémoires* [1658-62], Paris, Gallimard, 1952.

⁸ Una exposición razonada de esta problemática se encuentra en L. ORNAGHI, *Il concetto di "interesse"*, Milano, Giuffrè, 1984, y en L. ORNAGHI y S. COTELLES, *Interesse*, Bologna, Il Mulino, 2000.

⁹ P. BOURDIEU, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*. Paris, Seuil, 1994.

¹⁰ Un desarrollo de la noción de desinterés interesado se encuentra en M. PERNIOLA, *Contra la comunicación*, Buenos Aires-Madrid, Amorrortu, 1994, y en el proyecto del que nace la revista *Agalma*.

¹¹ G. SOREL, *Riflessioni sulla violenza*, Milano, Rizzoli, 1996.

desarrollada por el pensamiento romántico (Schelling, Creuzer, Bachofen). A diferencia de estos pensadores, Sorel traslada la cronología del mito, que ya no reside en un pasado remoto y fabuloso sino en el porvenir. Esta operación ya había sido realizada por Wagner¹² y por Nietzsche, pero la habían dejado confinada en un contexto artístico y filosófico. Sin embargo, Sorel la lleva al terreno de la acción colectiva, confiriéndole una energía ilimitada.

Otra de las distinciones importantes es la que establece Sorel entre mito y *utopía*. Esta última es considerada por él como el producto de una filosofía “intelectualista”, aquella que tras la observación de los hechos trata de establecer un modelo con el cual comparar la sociedad real. El resultado de esta comparación es, paradójicamente, el reformismo. El mito, en cambio, se apoya y se nutre de algo que existe en la consciencia de las masas, algo que es inasequible al desaliento y que se encuentra al resguardo de cualquier refutación. Sin embargo, Sorel rechaza energicamente cualquier yuxtaposición entre mito y estética (pues considera que es un producto intelectualista) y encuentra sus propios referentes en la religión: por ejemplo en la Reforma o en el catolicismo militante.

En el polo opuesto, una corriente importante del siglo XX, coetánea de Sorel, se movió aparentemente en dirección contraria, al sostener la separación total entre el aspecto cognitivo y el pulsional: la fenomenología. Husserl no solo excluye la posibilidad de un conocimiento intuitivo, sino que además asume una posición escéptica respecto de toda forma de conocimiento fundado sobre la existencia del mundo y de los objetos, recuperando la antigua noción de *epoché*, es decir, de la suspensión del juicio¹³. Sin embargo, esta orientación, que parece contemplativa e “impolítica”, no es desafectiva. Esto se hace evidente en la segunda fase de la obra de Heidegger, en donde los conceptos de *Gelassenheit* (abandono) y *Hören* (escucha) adquieren un papel decisivo¹⁴. No obstante, no falta en Husserl ni en Heidegger la aspiración al conocimiento, pues en el primero se presenta como ciencia filosófica *rigurosa* y, en el segundo, como ontología (opuesta a la metafísica). Por lo tanto, no pueden ser considerados como exponentes del irracionalismo y, mucho menos, del nihilismo. En última instancia, el objetivo de la meditación heideggeriana es el acontecimiento (*Ereignis*) de la *lichtung* (comúnmente traducida como apertura, claro o espaciamiento,). Ahí, el

¹² R. WAGNER, *Das Kunstwerk der Zukunft* [1849] trad. it. *L'opera d'arte dell'avvenire*, Milano, Rizzoli, 1963.

¹³ E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, trad.it. *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, Torino, Einaudi, 2002.

¹⁴ M. HEIDEGGER, *Gelassenheit* [1959], trad.it. *L'abbandono*, Genova, Il Nuovo Melangolo. - *Unterwegs zur Sprache* [1959].

aspecto cognitivo y emocional son inseparables, pues se suprime la abstracción inicial y la desafectividad de la *epoché* husserliana¹⁵.

También en este caso interviene la estética, entendida en una acepción que ya no tiene nada que ver con el sentimiento (*Gefühl*) dieciochesco, puesto que ya no se busca lo armónico y lo conciliador, sino lo perturbador, en total ruptura con la tradición metafísica occidental¹⁶.

3. COMUNICACIÓN Y SENSOLOGÍA. En las últimas décadas han surgido realidades sociales, políticas, técnicas y psicológicas que no pueden ser explicadas enteramente a partir de los conceptos arriba apuntados. Aun manteniendo una relativa validez hermenéutica, heredada de su pasado, las nociones de interés y pasión, mito y acontecimiento no pueden dar cuenta de las nuevas formas de sentir y actuar. Este cambio afecta a las condiciones *a priori* del ejercicio de estas facultades. No es que las acciones y los sentimientos sean diferentes, sino que aparece un nuevo elemento que funda y condiciona cualquier forma de actuar y de sentir. El lugar de la acción es ocupado por la *comunicación massmediática*, y el del afecto, por el de la *sensología*.

Ya para Hannah Arendt, el mundo contemporáneo, al atribuir una importancia exclusiva al trabajo y al considerar la vida biológica como el valor supremo, ha destruido la posibilidad de la política, entendida como espacio público compartido, imposibilitando la acción¹⁷. Según su parecer, la modernidad no ha proyectado al individuo en el mundo sino que, por el contrario, lo encerró sobre sí mismo aprisionándolo en la estéril interioridad de la introspección. La última etapa de este proceso ha sido la de crear una sociedad de trabajadores sin trabajo: la sociedad de consumo es el “paraíso del enajenado”. Finalmente, se constata la futilidad de una existencia que no se realiza en algo permanente y que participa en un proceso de autodestrucción. La acción política, al contrario, es impredecible en cuanto a sus resultados e irreversible en su proceso. Es por esta razón que aspira a tener efectos duraderos.

El paso desde el concepto de *acción* al de *comunicación* está magistralmente ilustrado por Jürgen Habermas, que en su monumental *Teoría de la acción comunicativa* sitúa la acción de la comunicación en un cuarto lugar, más allá de la acción instrumental, de la ética y de la estética. Habermas comienza con un análisis crítico de las tres formas de acción tradicionales. La primera es la acción teleológica, que siempre está en el centro de la teoría filosófica de la acción: orientada hacia la consecución de un objetivo, está guiada por las máximas de la sabiduría práctica y basada en una interpretación de la situación. Así,

¹⁵ M. PERNIOLA, “Expanded Epoché”, en *Iris. European Journal of Philosophy and Public Debate*, III, 6, October 2011, pp.157-70.

¹⁶ M. PERNIOLA, *Estetica contemporanea*. Bologna, Il Mulino, 2011.

¹⁷ H. ARENDT, *The Human Condition*, Chicago, University Chicago Press, 1958; trad.it. *Vita activa*, Milano, Bompiani, 1964.

estratégicamente, al calcular el éxito de la acción se han de tener en cuenta las posibles decisiones de los otros sujetos que persiguen los mismos objetivos. Este tipo de acción parece estar estrechamente vinculada, más que cualquier otra, con el desarrollo de la racionalidad occidental. La segunda es la acción regida por normas con pretensión de justicia, ya sean morales o jurídicas. Dichas normas expresan el acuerdo existente en un grupo social respecto de la conformidad o la desviación del comportamiento de los miembros del grupo. La tercera es la acción dramática, a través de la cual el sujeto se representa a sí mismo, es decir, se dirige a un público evocando una imagen de sí mismo más o menos conectada con su propia subjetividad. Esta imagen no es un comportamiento expresivo espontáneo, sino que implica una estilización de las experiencias vividas en función de la dramatización y de la puesta en escena. Esta es para Habermas la acción estética en sentido estricto. Aquí, los conceptos clave son *encounter* y *performance*. La acción dramática puede ser definida como una interacción social en la cual los participantes constituyen, los unos para los otros, el público visible y en donde cada cual representa recíprocamente algún papel, que además puede tener connotaciones estratégicas: esto sucede cuando el actor se preocupa de la eficacia de su propio comportamiento con el fin de conseguir determinados objetivos.

Sin embargo, el propósito fundamental de Habermas aparece al esbozar las características fundamentales de un cuarto tipo de acción, que él define como “comunicativa”, en la que el lenguaje es practicado como un *médium* de comprensión y de entendimiento universal. En los tres modelos precedentes, el lenguaje es utilizado de forma unidireccional: en el primero, para lograr la consecución de los objetivos; en el segundo, para la actualización de las reglas y normas ya existentes; por último, en el tercero, el lenguaje se orienta hacia la puesta en escena de los sujetos. Únicamente, en la acción comunicativa, los sujetos hacen referencia al mundo objetivo, social y subjetivo, creándose así relaciones humanas inspiradas en la verdad, la justicia y la veracidad. Habermas no oculta las dificultades que entraña la realización de este ideal comunicativo. En particular, advierte del peligro de identificar “actuar” con “hablar” y de igualar “comunicación” a “conversación”. De especial relevancia estética son sus consideraciones sobre la identidad y la autorrealización individual. La necesidad común de lograr la propia autoestima mediante el trabajo y la excelencia se manifiesta principalmente en aquellos que, como el artista, han potenciado una actividad esencialmente creativa: lo propio del artista, que es apelar a una comunidad más grande que la de su público real, implícito en la acción comunicativa, tiene una importancia fundamental en el desarrollo de la facultad creativa. Participando del discurso universal, se libera de los vínculos de las relaciones concretas y arraigadas que lo constriñen en situaciones angostas y tradicionales. La acción comunicativa de Habermas parece implicar, por lo tanto, el renacimiento de la figura del intelectual internacional, aquella misma

contra la que Gramsci polemizó en nombre del intelectual nacional-popular. Lo esencial es sin embargo la desaparición de la posibilidad de una *acción política* en favor de la *comunicación massmediática*.

Al mismo tiempo, se ha producido una profunda transformación en lo que se refiere a la sensibilidad, la cual ya no puede ser descrita como pasión y mucho menos como acontecimiento emocional. El neologismo *sensología* pasa a ser el más adecuado para designar una situación en donde la facultad de sentir ha adquirido una dimensión anónima, impersonal y colectiva, capaz de representar un papel similar al ejercido por la ideología. Esta, de hecho, era un conjunto pre-ensado de palabras y conceptos, asumido acríticamente, pero capaz de crear una auténtica solidaridad entre aquellos que la compartían y de producir resultados efectivos de gran calado¹⁸. Del mismo modo, la sensología despoja a la facultad de sentir de su carácter personal, individual y subjetivo, que ya no asume la apariencia de una invitación o una exhortación sino la de un requerimiento, de una imposición que insta a imitar aquello que los demás han probado y aprobado, y que no tiene legitimidad alguna más allá del consenso general y anónimo que la ha generado. Debemos entender “consenso” en el sentido más etimológico de la palabra, el de “sentir-juntos”. La sensología tiene un estatus cuasi-trascendental, en tanto en cuanto pretende ser una condición *a priori* de la experiencia. Si la ideología es un ya-pensado, la sensología es un ya-sentido: al conformismo de las ideas le corresponde el conformismo de los afectos¹⁹.

Una teoría del sentir, análoga a la de la sensología, se encuentra en los textos de Jean Baudrillard. A su parecer, la sociedad actual no es *estética* sino *estática* (pues ejerce una especie de fascinación de la cual parece imposible sustraerse) e *hiper-real* (porque suscita un estupor vertiginoso al confrontarnos ante algo que parece ser más real que lo real). El mundo actual no se caracteriza por el triunfo del espectáculo sino, al contrario, por su desaparición: la escena es sustituida por lo obscuro; el lugar de la ilusión ha sido ocupado por algo que pretende producir un efecto de realidad mayor que el de la experiencia de la realidad; cualquier acontecimiento es anticipado y anulado por la publicidad, las encuestas y las antelaciones que impiden que eso sea sentido como tal. De ello se deriva que todo cae en la insignificancia, en lo inessential, en lo irrisorio. De hecho, en el mundo de la comunicación nada más acontece: nada tiene consecuencias porque nada tiene premisas; todo es susceptible de ser interpretado de mil maneras, pero irrelevantes y privadas de efecto.

¹⁸ Uso la palabra ideología para indicar el fenómeno descrito por Agustín Cochin con el término “idea-palabra”, que él atribuye al iluminismo y al jacobinismo (A. COCHIN, *Les sociétés de pensée et la démocratie*, Paris, Plon, 1921 y A. COCHIN *La Révolution et la libre-pensée*, Paris, Plon, 1924).

¹⁹ M. PERNIOLA, *Del sentir*. Madrid, Pre-textos, 2002.

Las figuras del sentir estático son el obeso, el rehén y el obsceno²⁰. El incremento cuantitativo ilimitado produce la obesidad de la comunicación, la cual destruye cualquier forma, comenzando por la del cuerpo. Esta obesidad comunicativa es hipertrófica, proliferante e ilimitada; el crecimiento ya no es fisiológico sino patológico: no hay desarrollo sino metástasis. Otra figura de lo estático es el rehén, obviamente no solo por ser prisionero, sino sobre todo porque cualquier acción de rescate se ve impedida. La liberación no depende, como en el pasado, de una negociación en la que él pueda intervenir, sino de la manipulación externa de los *media*, que son del todo indiferentes respecto de la salvación del rehén. Los medios de comunicación nos inducen también a creer que nuestra seguridad se encuentra amenazada y que todos somos rehenes en potencia y colectivamente responsables. El terrorismo, por lo tanto, no pertenece solo a los terroristas, sino que constituye un aspecto esencial del chantaje comunicativo que nos mantiene a todos en un estado de coacción moral: el hecho de que cualquier posibilidad de acción haya fracasado conduce a un estado de inocencia generalizada que se transforma asimismo en un estado de culpabilidad hacia cualquier incidente o irregularidad, por mínima que sea. Por último, la otra figura de lo estático es lo obsceno. Contrariamente a la seducción, que incita al deseo y a la acción, lo obsceno paraliza porque lo da todo por concluido y realizado. Esta es precisamente la diferencia entre el erotismo y la pornografía: el primero pertenece al mundo de la ilusión (y por lo tanto del arte, de la contemplación y de la acción ritual); la segunda, al mundo de lo hiper-real, de lo comunicativo, con vanas pretensiones de transparencia e inmediatez absoluta. El resultado de lo obsceno es en última instancia el acabose de la sexualidad. Baudrillard utiliza el concepto de *obscenidad* en un sentido tan amplio que acaba por englobar a cualquier tipo de visibilidad privada de mediación y al mundo de la comunicación *tout court*. Lo obsceno está caracterizado por una promiscuidad total en donde el conocimiento y la experiencia de los opuestos quedan sumergidos: cualquier cosa pretende ser también su contrario. La contradicción, que para Hegel y Marx era el motor de la Historia, sufre una especie de cristalización que la vuelve ineficaz y obscena. Todo lo que formaba parte de una oposición definida pierde su significado disolviéndose en su contrario: la realidad se deshace y se confunden los términos opuestos, acrecentando ambos su sinsentido²¹.

4. *AGENCY* Y NEOFANATISMO. La difícil interacción entre el aspecto cognitivo y el pulsional da lugar a otros paradigmas distintos de los analizados. Por un lado, ha aparecido un nuevo modo de acción que se puede designar con el intraducible término inglés *agency*; y en la esfera

²⁰J. BAUDRILLARD, *Les stratégies fatales*, Paris, Grasset, 1983, p. 90; trad. it. *Le strategie fatali*, Milano, Feltrinelli, p. 58.

²¹J. BAUDRILLARD, *Le crime parfait*, Paris, Galilée, 1995, p. 99; trad.it. *Il delitto perfetto*, Milano, Cortina, 1996, p. 72.

del “sentimiento”, la exaltación acrítica del *fanatismo* tradicional ha sufrido transformaciones relevantes. En ambos casos, el proceso de desobjetivación y de desresponsabilización que ya estaba implícito en la comunicación *massmediática* y en la sensología se ha acrecentado y potenciado²².

El carácter específico de la *agency* consiste en el descentramiento de la acción del sujeto hacia una potencia que es autónoma respecto de las intenciones del sujeto, que se ve obligado, lo quiera o no, a aceptarla. Esta noción desestabiliza la oposición clásica entre actividad y pasividad. Ha sido la filosofía analítica la que se ha interrogado sobre el carácter enigmático de las acciones que permanecen independientes de la decisión autónoma del sujeto pero que sin embargo es llevada a cabo por él²³. No obstante, la *agency* da lugar a una problemática que no es solo lingüística, sino que tiene consecuencias en la esfera jurídica, como la diferencia que se producen entre la culpa, el dolor y la preterintención. Y es sobre todo en el plano político donde la cuestión adquiere gran relevancia. ¿Acaso pueden atribuírsele a un sujeto agente las acciones políticas cuando estas se llevan a cabo con afán de lucro, según los sondeos de opinión, de lo que dicta el derecho internacional o por los vaivenes del mercado? Y es que la decisión viene de arriba: de quienes detentan la riqueza, de la opinión pública, de las leyes internacionales o del mercado como factor determinante de cualquier acción política, la cual se convierte, por decirlo de algún modo, en una *dummy action*, en una simple *agency*. El ámbito de la política, considerado todavía por Hannah Arendt como el lugar por excelencia de la acción, se convierte en un dispositivo que funciona por cuenta propia. Sin embargo, aquellas características que Hannah Arendt atribuía a la acción política crecen desmesuradamente. El resultado se vuelve cada vez más impredecible, pues se desencadenan diversos procesos, cada uno con su propia lógica y de gran repercusión. El proceso es impredecible a causa de la multiplicidad de factores regidos por dinámicas independientes. En verdad, tras el aparente *personalismo* de la política, heredado de la sociedad de la comunicación, se esconde una total despersonalización: el político deviene un *dummy agent*, una especie de maniquí, tanto más real cuanto más manipulable. Es por eso que hoy día ningún político puede devenir *mito*. Se confirma así, pues, la teoría de Hegel según la cual “en el mundo del espíritu alienado de sí mismo”, es decir en el *reino del poder y de la riqueza*, solo es real (*wirklich*) aquel que está extrañado de sí: la autoconsciencia es “algo que solo posee realidad en tanto en cuanto es extraña a sí misma”²⁴. Y solo puede ser efectivo conformándose a aquello que le es extraño, a lo negativo, que se

²² C. GALLI, *I riluttanti. Le élites italiane di fonte alla responsabilità*, Roma-Bari, 2012.

²³ D. DAVIDSON, *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon Press, 1980; trad. it. *Azioni ed eventi*, Bologna, Il Mulino, 2000.

²⁴ G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* [1807], VI, b, I, a; trad. it. *Fenomenologia dello spirito*, vol. II, Firenze, La nuova Italia, 1963, pp. 46-47.

presenta bajo la forma de una “realidad inamovible”. En este mundo, “solo lo que es extraño a sí mismo adquiere realidad”, y cuanto más alienación, más realidad.

Por otro lado, el proceso de desubjetivación y de desresponsabilización afecta no solo a los *leaders* o, como se dice hoy día, a los *iconos*, sino también a sus seguidores. A la *agency* le corresponde un fenómeno de admiración contemplativa, diferente del fanatismo clásico, pues no es proselitista: ya no hay seguidores y, mucho menos, militantes, sino *fans*, es decir consumidores de productos políticos, a menudo cultos, pero no por ello menos intolerantes y partidistas. Estos seguidores constituyen una caja de resonancia mediática que se manifiesta sobre todo en internet. Antes estaban embridados y empleados en la organización jerárquica del partido, pero ahora se encuentran abandonados a su suerte sin ser capaces de hacer otra cosa que exteriorizar sus creencias, pacífica y conciliadoramente o, por el contrario, de forma grosera y violenta. Sin embargo, tanto el “pacifista” como el “violento” desconocen que la arena política es un lugar “serio”, en el significado etimológico del término alemán *Ernst*, que es sinónimo de “litigio”. Es decir, no está hecho para las “bellas almas”²⁵ ni para “niñatos con rabieta”²⁶. Los primeros creen que la nobleza de corazón y los buenos sentimientos impiden la infidelidad, el engaño, la hipocresía y la crueldad. Los segundos, ante los hechos, huyen o se encuentran en un estado permanente de perplejidad y de duda. Ante esto, es preciso volver a Hegel y recordar la necesidad de “afrontar la negatividad y permanecer cerca de ella”²⁷ (Hegel, 1807).

BIBLIOGRAFÍA

- H. ARENDT, *The Human Condition*, Chicago, University Chicago Press, 1958.
J. BAUDRILLARD, *Les stratégies fatales*, Paris, Grasset, 1983.
—, *Le crime parfait*, Paris, Galilée, 1995.
P. BORDIEU, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994.
CARDINAL DE RETZ, *Mémoires*, [1658-62], Paris, Gallimard, 1952.
D. DAVIDSON, *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon Press, 1980.
J.L. ESPOSITO, *The Iranian Revolution. Its Global Impact*, Miami, Florida, International University Press, 1990.
C. GALLI, *I riluttanti. Le élites italiane di fronte alla responsabilità*, Roma-Bari, 2012.
J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt, Suhrkamp, 1981.

²⁵ La noción de “alma bella” pertenece al siglo XVIII (R. E. NORTON, *The Beautiful Soul: Aesthetic Morality in the Eighteenth Century*, Ithaca, Cornell University Press, 1995).

²⁶ Esta expresión, “arrabbiati in pigiama”, es utilizada por G. LOVINK, *Internet non è il paradiso*, Milano, Apogeo, 2004.

²⁷ *Op. cit.*, p. 26.

- H. HEIDEGGER, M. Heidegger, *Gelassenheit* [1959] trad.it. *L'abbandono*, Genova, Il Nuovo Melangolo, 2004.
—, *Unterwegs zur Sprache* [1959]; trad.it. Milano, Mursia, 1999.
- G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, VI,b,I,a., 1807.
- O. HIRSCHMAN, *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before his Triumph*, Princeton, Princeton University Press, 1977; trad. it. *Le passioni e gli interessi*, Milano, Feltrinelli, 1979.
- E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1913, trad.it. *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, Torino, Einaudi, 2002.
- C. KURZMAN, *The Unthinkable Revolution in Iran*, Cambridge (Mass.)-London, Harvard University Press, 2004.
- G. LOVINK, *Internet non è il paradiso*, Milano, Apogeo, 2004.
- N. NORTON, *The Beautiful Soul: Aesthetic Morality in the Eighteenth Century*, Ithaca, Cornell University Press, 1995.
- M. PERNIOLA, *Del sentir*, Madrid, Pre-textos, 2002.
—, *Contra la comunicación*, Buenos Aires-Madrid, Amorrortu, 2006.
—, *Expanded Epoché*, in “Iris. European Journal of Philosophy and Public Debate”, III, 6, October 2011, pp.157-70.
—, *Estetica contemporanea*, Bologna, Il Mulino, 2011.
- G. SOREL, *Réflexions sur la violence*, 1908 trad.it. *Riflessioni sulla violenza*, Milano, Rizzoli, 1996.
- B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico* [1670], trad.it., Torino, Einaudi, 1972.
- R. VEDI, *Les sociétés de pensée et la démocratie*, Paris, Plon, 1921.
—, *La Révolution et la libre-pensée*, Paris: Plon, 1924.
- R. WAGNER, *Das Kunstwerk der Zukunft* [1849] trad. it. *L'opera d'arte dell'avvenire*, Milano: Rizzoli, 1963.

¿QUÉ COMUNIDAD POLÍTICA PARA EL SIGLO XXI?²⁸

ALAIN BERTHO²⁹
Université de Paris VIII

Resumen: Los nuevos movimientos de insurrección que se originan a comienzos del siglo XXI difieren de aquellos que se dieron en el siglo pasado. Una nueva subjetividad común ha surgido, por distintas que sean las luchas y los espacios de los que proceden. La indignación española, *Occupy Wall Street*, la “occupygezi” turca, la primavera árabe, mas también las “revueltas del hambre” y “contra la deuda” de diferentes lugares del planeta, las *power riots* de la electricidad, la *Y'en a marre* senegalesa o el “No tav” italiano sugieren un nuevo tipo de comunidad de resistencia que ya no querría tanto ocupar el poder. A diferencia de los movimientos anteriores, se intentaría gestionar el calendario institucional sin quedar atrapado en sus mallas, o como decían los zapatistas, “mandar obedeciendo”.

Abstract: *The new insurrection movements that originate at the beginning of the 21st century differ from those that occurred in the last century. A new common subjectivity has emerged, however different the struggles and spaces from which they come. The Spanish outrage, Occupy Wall Street, the Turkish "occupygezi", the Arab spring, but also the "revolts of hunger" and "against debt" from different parts of the planet, the power riots of electricity, the Y'en a Marre Senegalese or the Italian "No Tav" suggest a new type of resistance community that would no longer want to occupy power. Unlike previous movements, it would try to manage the institutional calendar without getting caught in its meshes, or as the Zapatistas said, "to command obeying".*

22

Palabras clave: Revuelta, Comunidad política, subjetividad, Estado, deuda, hambre.

Keywords: *Revolt, political community, subjectivity, state, debt, hunger.*

La cuestión de la subjetividad colectiva y política se plantea hoy día a lo largo de todo el planeta. ¿Pueblo, clase, región, barrio, religión? ¿Cuál es el “nosotros” movilizador? ¿Cuál es el “nosotros” que se arroga la legitimidad para expresar el bien común? Hay “nosotros” que se agrupan, otros que declaran la guerra al otro. Tal y como lo han estado en otros periodos de la historia, los principios comunes de la comunidad humana están hoy día en juego de forma abierta y conflictiva.

²⁸ Texto inédito del autor, preparado exclusivamente para esta publicación. Título original: «Quelle communauté politique au XXI^e siècle?». Traducción del francés de Julio Díaz Galán y Carolina Meloni González

²⁹ Profesor de Antropología, Universidad de París VIII. Presidente del Consejo Nacional de Universidades en Antropología. Director de la Maison des Sciences de l'Homme de Paris Nord.

A lo largo de todo el planeta, los Estados tienden, cada vez más, a no rendir cuentas a su pueblo, ocupados en rendírselas al mercado o a otros Estados. Esta separación produce consecuencias en el modo de gobierno, en la legitimación de la actividad gubernamental y en la tendencia general a privilegiar lo legal sobre lo justo, la ley sobre el derecho y la policía sobre el debate. Todo esto genera consecuencias en la acción colectiva, en su espacio de movilización, en sus objetivos y en su organización; y además pone en cuestión la categoría misma de política, entendida como acción colectiva en relación con el Estado, tal y como la hemos utilizado durante los dos últimos siglos. Las primaveras, indignaciones y ocupaciones no han dado la solución a estas cuestiones fundamentales, pero han puesto las premisas para ello y han propiciado la oportunidad para una inmensa experiencia colectiva hecha de esperanzas e invenciones, aunque también de fracasos y decepciones.

Objetivamente, la construcción del común popular está hoy al orden del día,³⁰ pero es subjetivamente problemática. Entre el arsenal de subjetividades que hoy día pueden movilizarse, los principios exógenos disponibles (ancestros, autoridad divina, marco institucional de las elecciones) son más numerosos que los principios endógenos. En estas condiciones, los caminos trazados por los pueblos movilizados en 2011 deben atraer toda nuestra atención. Estos caminos han hecho emerger “nosotros” nacionales inclusivos, no normalizadores, en la movilización contra el Estado.

1. EL “NOSOTROS” AUSENTE: REVUELTAS DE PERIFERIA Y REVUELTAS OBRERAS. Pero, ¿qué ha pasado con la clase obrera? Pregunta lacerante, debate que se repite... ¡Siempre está ahí!, claman las estadísticas. Como si la presencia objetiva del trabajo obrero en una sociedad implicase cultura política, reconocimiento simbólico, capacidad de unificación social, una gran narración histórica y una utopía movilizadora. De todas estas cosas, el mundo contemporáneo ha tenido que hacer su trabajo de duelo. Los obreros están ahí pero se han vuelto invisibles colectivamente, a veces hasta para sus propios ojos. Aquello que hasta hace poco tiempo era “clase” se ha convertido hoy día en un espacio de relegación, de estigmatización, de sufrimiento y, a veces, de división. En los viejos países industriales, el paro, el naufragio de sectores enteros de la industria, las derrotas obreras de los 70’ y de los 80’ han tenido que ver algo en ello. Desde los años 80’ en Francia, la figura del inmigrante borra la antigua figura obrera, favoreciendo su desintegración. La figura contemporánea de la “Periferia” marca los lugares de este olvido.³¹ Una amenaza social oscura sustituye a la Utopía; la ciudad radiante se convierte en la ciudad gueto.

³⁰ M. HARDT y T. NEGRI, *Commonwealth*, University Press, Harvard, 2010.

³¹ A. BERTHO, *Banlieue, banlieue, banlieue*, La Dispute, Paris, 1997.

El Estado policial que se instaura desde hace 20 años criminaliza la cuestión social y cierra el espacio de la representación social y política. La posibilidad de una reconstrucción colectiva en las mismas condiciones del pasado es una ilusión. La Clase como subjetividad no era solamente una cultura y una utopía; era un dispositivo de contestación y hasta de conquista del Estado; era una ambición de encarnar el bien común en el debate nacional; era el arquetipo del paso del conflicto de lo múltiple de la sociedad al gobierno de lo común. Ya no hay actores históricos, pues es la escena en su totalidad la que ha sido devastada.

En este terreno, Francia es un caso típico. Se ha exportado incluso la palabra *banlieue* (periferia). Las generaciones se suceden, el acontecimiento original (la destrucción del tejido industrial) se aleja en el tiempo, pero el proceso de invisibilidad y de relegación de las clases populares pobres continúa. La tensión se vuelve estructural. No se trata solamente de una ruptura entre el Pueblo y el Estado sino de una dislocación del Pueblo mismo como categoría política.

Esta situación estructural de enfrentamiento no desestabiliza el poder sino que se convierte en una pieza estructural que legitima el Estado policial, la xenofobia de Estado y la multiplicación de leyes de seguridad. Y por esta razón es indiferente a las alternancias políticas. Con algunos matices, un mismo discurso, ya sea de gobiernos de derecha o de izquierda, se dirige contra la juventud urbana y popular.

Francia no es la única. Inglaterra emitió en otoño de 2011 una imagen mediática y política tan unilateral como la emitida por Francia respecto de sus levantamientos. “Ladrones”, “alborotadores”, “looters”, “hooligans”: secundado por el mundo político y una buena parte de la prensa, el gobierno británico creyó sin duda haber encontrado el apeadero perfecto para evacuar el malestar social y político provocado por esos cuatro días de revueltas, tan impresionantes como inesperados, tras la muerte de Mark Duggan.

Las imágenes de la revista *Carpetright*, enteramente destruidas por las llamas, tuvieron un impacto simbólico similar al de la destrucción de las torres gemelas en 2001: un templo de la cultura reducido a cenizas en el corazón mismo de la civilización. Los bárbaros no se encontraban tras nuestras puertas, sino que estaban entre nosotros, a la vuelta de la esquina. Sin embargo, la violencia de la rabia popular ya ha golpeado a Europa: no es sino la de la rabia obrera misma. Ha tocado particularmente a España, desde las escenas de enfrentamiento entre la policía y los obreros metalúrgicos de Gijón y Vigo hasta la violencia de los dos meses de conflicto de los mineros asturianos en junio y julio de 2012. La violencia de esta vieja clase obrera acorralada por las estrategias financieras de los grupos industriales está siempre latente tras los anuncios de los planes de despido. Es la misma violencia que se expresó en el saqueo de la Subprefectura de Compiègne el 21 de abril del 2009 por los empleados de Continental. Condenados por la clase política y la justicia, esta “tentación de revuelta” es proporcional a la impotencia

colectiva a la que son confrontados todos aquellos que ceden a ella. No obstante, despierta un viejo imaginario político y resucita imágenes típicas.

Más numerosas, más masivas y a menudo más victoriosas, las revueltas de las minas o de las grandes fábricas de África, de América Latina o de Asia no tienen de hecho el mismo carácter. Los obreros revueltos de Bangladesh en julio de 2006 nos hacen revivir los saqueos de la antigua *jacquerie*³². No es su supervivencia lo que defienden sino su salario y sus condiciones de trabajo, no pudiendo contar más que con ellos mismos y su determinación de cara a una represión a veces feroz. Como ejemplo, la verdadera operación militar que permitió recuperar la fábrica ocupada de Pyeongtaek (Corea del sur) en julio de 2009.

La amplitud de los enfrentamientos es proporcional al tamaño de las fábricas o de las zonas industriales de esos talleres del mundo: textil (Bangladesh), electrónico (Suzhou, en China), automovilístico (Manesar, en India), o minero (en Zambia o en África del sur). Estas revueltas suponen un verdadero cambio en 2010. La revuelta de las fábricas de Iphone de Suzhou, en Jiansu (China) en 2010, ha hecho temblar a Apple. Las más impresionantes han sido las de las fábricas textiles de Bangladesh en donde los niños obreros se han enfrentado con las fuerzas del orden.

A veces la rabia llega hasta el final: en Tonghua (China, 2009), en Manesar (India, 2012), en Sinazongwe (Zambia, 2012) y en Marikana (África del Sur, 2012), han sido los cuadros de empresa los primeros en morir. Esta rabia se encuentra a veces confrontada con la rabia represiva como en las minas Lonmin en Marikana, en las que más de treinta huelguistas fueron abatidos con metralletas durante un enfrentamiento con el ejército.

Tanto en la fábrica como en la mina, la ciudad o en el barrio, el paso a la acción lo lleva a cabo siempre un colectivo singular, marcado por una situación singular. La solidaridad exterior es tan problemática como el sentimiento de defender una causa global. La batalla está ahí, el enemigo está ahí, la humillación y la dignidad se juegan ahí. Nadie pone sus esperanzas en cualquier instancia representativa. La secuencia subjetiva de la clase está bien cerrada. Los procesos de generalización, cuando se producen, son territoriales (Francia, 2005; Bangladesh, 2010; Inglaterra, 2011). Esta es la razón de que la dinámica global generada tras el 17 de diciembre de 2010 en Túnez fue y ha sido excepcional.

2. 2011: ¿UN AÑO FUNDACIONAL? Al proclamar la figura del “*protester*” personalidad del año en 2011, la revista *Time* le ha puesto rostro al contestatario: el dibujado por el diseñador californiano Franck Shepard

³² El término *Jacquerie* se emplea en Francia para aludir a las revueltas campesinas desde la Edad Media hasta las revoluciones modernas. El término en cuestión procede de *jaque*, el tipo de chaqueta que portaban los siervos y los campesinos en la revuelta de 1358, la *Grande Jacquerie* (Nota de los traductores).

Fairey, alias Obey Giant. El anonimato voluntario de la máscara o del foulard se convierte en el símbolo último de la revuelta, y la mirada, en el único medio-mensaje del sentido de esta revuelta. Otra mirada intensa se había impuesto ya al final del siglo: la del subcomandante Marcos. La máscara se ha convertido también, en otras latitudes, en la marca de la revuelta de las “Pussy Riot” contra Putin. El retrato del Manifestante de 2011, “person next door” de Obey Giant aparece así como el de esta singularidad cualquiera anunciada por Giorgio Agamben en *La communauté qui vient*.³³

La síntesis sugerida por la mirada del artista no es tan evidente. La revuelta tunecina, el levantamiento egipcio, los disturbios argelinos, el movimiento de los indignados españoles, la movilización griega contra la austeridad, las manifestaciones de los estudiantes chilenos contra las tasas de inscripción universitaria, *Occupy Wall Street* y la revuelta del 23 de junio en Dakar contra el proyecto de reforma constitucional son acontecimientos heterogéneos que participan en contextos sociales, nacionales, históricos diferentes. Cada una de estas “protestas” se ha enfrentado a un poder singular en condiciones históricas singulares en cronologías distintas.

26

En ciertos aspectos, la ebullición y la diversidad del 2011 no dejan de recordarnos el 68'. ¿Qué tienen en común la “primavera de Praga”, las huelgas italianas y francesas, las revueltas producidas tras el asesinato de Martin Luther King en USA, las que se originaron tras el atentado contra Rudi Dutschke en la Alemania occidental, el movimiento estudiantil americano contra la guerra de Vietnam, las revueltas estudiantiles en Tokio y la masacre de Tlatecolco diez días antes de que empezaran las Olimpiadas en México? Sin duda alguna, la edad de los protagonistas. Lo mismo que en 2011. La impronta común dejada por esa insurgencia generacional ha marcado a las generaciones siguientes. Entre todos esos actores había elementos subjetivos compartidos que, más allá de la diversidad de situaciones, tenían sentido y constituían un acontecimiento.

En 2011, no faltan huellas de esta subjetividad compartida. El sitio internet del movimiento *Occupy Wall Street* hace así una referencia directa a la primavera árabe.³⁴ A la mañana siguiente de las revueltas de Dakar del 23 de junio contra la tentativa de reforma constitucional propuesta por el presidente Wade, el periódico *Le Populaire* titulaba: “Jóvenes manifestantes transforman la Plaza Soweto³⁵ en la Plaza Tahir”. Sobre el terreno y durante el Forum social de febrero yo mismo pude

³³ G. AGAMBEN, *La communauté qui vient, théorie de la singularité quelconque*, Seuil, Paris, 1990. p. 90.

³⁴ <http://occupywallst.org/>: “**Occupy Wall Street** is a leaderless resistance movement with people of many colors, genders and political persuasions. The one thing we all have in common is that **We Are The 99%** that will no longer tolerate the greed and corruption of the 1%. We are using the revolutionary **Arab Spring** tactic to achieve our ends and encourage the use of nonviolence to maximize the safety of all participants”.

³⁵ Plaza de Dakar, situada delante de la Asamblea nacional en donde tuvo lugar la principal manifestación.

constatar con mis colegas del *Observatoire international des Banlieues et des Périphéries* los acontecimientos tunecinos y egipcios.

¡Revoluciones! Desde enero de 2011, los clamores de esa palabra recorren de nuevo las calles de Túnez, Egipto y Libia, cargada además de recuerdos de siglos pasados. Guardémonos de hacer parecidos apresurados. ¿Cuál es pues el sentido contemporáneo de esas revoluciones en las que los levantamientos populares, de amplitud y determinación excepcional, desembocan en eso que se parece más a golpes de Estado militares saludados con una sorprendente *standing ovation*? 2011 no es ni 1789, ni 1792, ni 1848, ni 1917. No hay Toma de las Tullerías, ni del Palacio de invierno. Estos pueblos sublevados no reclaman el poder. Tampoco reclaman en absoluto la abolición de todos los poderes, ni una improbable “extinción del Estado”. Ellos reclaman un poder que los tenga en cuenta. Reclaman un poder que los escuche. En cierta forma, se parece al conocido “mandato obediente” deseado por los Zapatistas de Chiapas.³⁶

Sean cuales sean los parecidos formales, esas “revoluciones”, reivindicadas como tales por sus actores, no pueden leerse a través de aquello que las revoluciones fundacionales del pasado nos han mostrado. Comencemos por ver lo que ya no se ve, aquellas banderas emblemáticas de los combates colectivos de antaño... Lo que las “multitudes” de hoy día enarbolan como imagen de su comunidad reivindicada de destino es la bandera nacional en espera de que el 99% de europeos y americanos se sumen a las ocupaciones. Estas banderas son enarboladas como la afirmación de un común popular frente al Estado. Como una llamada al Estado, como una exigencia: la exigencia de ser plenamente considerado en su propio país, de contar cada uno como elemento integrante de ese pueblo nacional, en su libertad, en su dignidad y en su utilidad.

Ya sea nacional (Túnez, Egipto, Grecia) o demográfico (99%), ese “nosotros” debe superar tres grandes dificultades. Debe superar la división y el aislamiento de los insurrectos, que es el arma privilegiada de los poderes: escapando de la figura clásica del insurrecto, Sidi Bouzid se convierte en el motor de una revolución. Debe también dejar atrás la crisis de representación y asumir por sí mismo su identidad política mediante su presencia física en el corazón del espacio público. Debe finalmente encontrar el camino de un discurso colectivo que no constituya la desaparición de las singularidades que lo constituyen y que se imponga al Estado como interlocutor y como prescriptor.

3. DE LAS REVUELTAS POR EL HAMBRE A LAS REVUELTAS POR LA DEUDA. El gran mérito del movimiento *Occupy Wall Street*, comenzado en septiembre de 2011, ha sido el de poner voz a una situación vivida por

³⁶ Tal y como decía el Subcomandante Marcos en la “Carta al ejército popular revolucionario”, en otoño de 1996: “Vosotros lucháis por la toma del poder. Nosotros por la democracia, la libertad y la justicia. No es lo mismo”.

cientos de millones de seres humanos: la financiarización de la economía, que pone su sello violento en todos los aspectos de la vida contemporánea.

La lógica de la financiarización es la lógica de la renta. Se busca menos el beneficio mediante la valorización mercantil de creación de riquezas que una situación de monopolio y el levantamiento de una suerte de diezmo en todos los aspectos de la vida: gravar la producción imponiendo a las empresas generar un 15% de beneficio para los accionistas; gravar los costos de energía a partir de la escasez de recursos; gravar la alimentación y su producción patentando a los seres vivos; gravar el porvenir mediante préstamos estudiantiles; gravar la naturaleza mediante la renta de la tierra; gravar a los pobres mediante el crédito personal; gravar a los Estados mediante la creación de la deuda soberana...

El pueblo es la víctima de esta intrusión violenta de la lógica de la rentabilidad en el corazón de sus necesidades vitales. La reacción puede ser brutal pero la subjetividad del enfrentamiento es tan violenta como diseminada. Las lógicas de la financiarización de la renta se ceban tanto sobre el precio de los productos de primera necesidad como en las reformas de las pensiones, en el precio del fuel como en las reformas universitarias o en las políticas globales de austeridad. La crisis de la deuda interviene como una pedagogía brutal en Europa. Pero la tendencia más corriente de la lógica política de esta financiarización es sin duda la de la corrupción de los Estados. Esta tendencia comienza a devenir global.

La oleada de revueltas denominadas “del hambre” de 2008 fue consecutiva de la especulación sobre los productos alimenticios básicos en medio de la crisis financiera. Desde entonces, las revueltas originadas por carestía de la vida no han cesado. El alza de los precios alimenticios no fue la única causa. Las revueltas que estallaron en 2012, en Nepal, en Indonesia y en Nigeria se desencadenaron por la subida de los precios del petróleo y, finalmente, por la subida del precio de la gasolina y del fuel.

La subida del precio del fuel tiene una consecuencia clara en las políticas públicas: la subida en la producción eléctrica de un determinado número de países y la multiplicación de los cortes de energía. Es quizás en Senegal donde se ha inventado la expresión “revuelta por la electricidad” hace tres años, cuando el carácter aleatorio del suministro eléctrico de Senelec exasperó a los habitantes de la aglomerada Dakar. Pero es quizás en Pakistán donde su equivalente anglófono *Power riot* se ha generalizado. Revueltas por la electricidad y *power riots* no han cesado de extenderse y agravarse desde 2009. Han durado prácticamente durante todo el mes de junio de 2012 en Pakistán y se han multiplicado en Argelia durante el verano.

Por todo el mundo y desde hace años, las expulsiones de los más pobres con fines inmobiliarios o las expropiaciones de tierras agrícolas han generado enfrentamientos de amplitud diversa. La tendencia mundial a la reforma liberal de las universidades y al aumento a veces vertiginoso de las tasas de inscripción obedece a la misma lógica. Esta tendencia es la

que vincula la movilización californiana de 2009, la movilización inglesa de finales de 2010 y comienzos de 2011, marcada por el saqueo de los locales del partido conservador (10 de noviembre de 2010), la movilización de Quebec de 2012 y la larga movilización chilena, marcada por enfrentamientos espectaculares.

En Europa, es menos el alza de los precios que las políticas públicas las que generan la cólera. Una primera oleada ha tocado la Europa del Este y del Norte en enero de 2009: Sofía, Reikiavik, Riga, Vilnius... Grecia se había anticipado algo con las tres semanas de revueltas tras la muerte de d'Alexis Grigopoulos en 2008, marcadas por operaciones contra instituciones bancarias. Grecia es la que se encuentra en el corazón de la tormenta con la emergencia de la crisis de la deuda. Las revueltas se cobran numerosas muertes en Atenas en mayo de 2010. Y, en medio de enfrentamientos de inaudita violencia, el Parlamento griego votó el plan de austeridad de 12 de febrero de 2012.

Pero, ¿cuál es el porvenir de estos brotes de cólera? La revuelta manifiesta una rabia colectiva frente a una impotencia colectiva. No puede modificar ni la situación presupuestaria del Estado ni las decisiones gubernamentales determinadas casi siempre por coacciones internacionales. Cuando las decisiones ya han sido tomadas y la impotencia popular asumida, la movilización no guarda durante mucho tiempo su carácter global. Esta pacificación no implica aceptación ni simple resignación. Significa que, sobre ese punto, la distancia entre el gobierno y el pueblo es de tal envergadura, la ruptura tan fuerte, que las deslegitimaciones del poder replazan a la cólera. “El éxodo”³⁷ no es un divorcio de mutuo acuerdo. Es un estado de desconfianza permanente salpicado por enfrentamientos. Este “éxodo” no implica solamente la falta de confianza en el Estado existente. Se corre el riesgo de una pérdida de credibilidad respecto de cualquier posibilidad de Estado, de cualquier necesidad de bien común y de espíritu público.

Las relaciones de colaboración entre los Estados y los mercados financieros, cada vez más patentes, entrañan consecuencias graves para el espíritu público. Cuando el aparato político administrativo se convierte, como en el caso de Europa, en un agente directo del cobro de la renta financiera a través del pago de la deuda, el impuesto, como mutualización de los gastos comunes, cae en descrédito. Esta confusión entre lo privado y lo público, motor del sistema actual, arroja una sombra sobre toda la actividad política y sobre sus actores. De la relación entre las finanzas y el poder se pasa a las relaciones entre las potencias financieras y las personas en el poder, entre intereses y decisiones. Ya sea legal (por los beneficios vinculados con las funciones) o fraudulenta, la corrupción se convierte en la queja cada vez más grande entre el litigio entre los pueblos y los poderes. Y las situaciones que materializan esas acusaciones son, de hecho, numerosas.

³⁷ T. NEGRI, ‘Ruptures dans l’Empire, puissance de l’exode’, *Multitudes*, Paris, 2011.

Esta crítica abierta a la corrupción política se encuentra hoy día arraigada en la subjetividad popular, pero se expande por todo el mundo a través de las corrientes de movilización contemporáneas. Este es el sentido del primer punto de las proposiciones de los Indignados españoles, referido a la “eliminación de los privilegios de la clase política”. Lo encontramos también en el corazón de la campaña de *Y'en a marre*³⁸ en favor de un “nuevo tipo de senegalés”. Esta crítica alimenta también esta exigencia moral a menudo electoralmente traducida en votos para partidos confesionales. Esta misma crítica estuvo presente tanto en Turquía en 2013, durante la movilización “occupygezi”, como antes de la copa del Mundo de Fútbol en Brasil.

4. JUNTOS CONTRA EL ESTADO. “El país contra el Estado”. Así titulaban Alain Touraine y François Dubet su investigación, de 1981, sobre las movilizaciones regionalistas en el sur de Francia (Hedegus, Touraine, y Wiewiorka, 1981). El siglo XXI nos propone otras figuras de colectivos territoriales determinados por las nuevas circunstancias y las movilizaciones: la ciudad de Oaxaca en México, de junio a diciembre de 2006; la ciudad de Sidi Ifni en Marruecos, de junio a agosto de 2008; Redeyef y la cuenca de Gafsa, de abril a junio del mismo años³⁹. La novedad de estos últimos años es que ahora se trata más bien de colectividades victoriosas.

Las islas y sobre todo las antiguas colonias están sin duda en condiciones privilegiadas para hacer emerger esta subjetividad colectiva. El pulso que los guadalupenses le echaron al gobierno francés durante las movilizaciones contra la carestía de la vida ha tomado un carácter casi insurreccional. El movimiento ha tenido el apoyo de la casi totalidad de la isla, apoyo sin el cual la huelga no habría podido resistir tanto tiempo⁴⁰. Según un sondeo, dicho apoyo se eleva al 93%. Cuatro quintas partes no son hostiles a las barricadas. Dos tercios han estado en un momento u otro activos durante la movilización.

La región de Aysén se encuentra en la Patagonia, en el extremo sur de Chile. Cuenta con cien mil habitantes sobre una superficie igual que la quinta parte de Francia. Este universo austral está conectado al resto del país por una única carretera parcialmente asfaltada, la “carretera austral”, construida hace 30 años. Pero es imposible atravesar la Patagonia utilizando esta ruta, pues es preciso subir continuamente a un barco o pasar a través de Argentina. En febrero de 2012, se produce un conflicto

³⁸ El movimiento *Y'en a marre* es un grupo de raperos y periodistas senegaleses, liderados por Fadel Barro, que nace como contestación al nepotismo y a la corrupción de Abdoulaye Wade. La traducción literal sería “Hasta aquí hemos llegado” o “Ya estamos hartos”, en el sentido de la indignación española (Nota de los traductores).

³⁹ A. BERTHO, *Le temps des émeutes*. Paris, Bayard, 2009.

⁴⁰ Realizado de 6 al 11 de marzo de 2009 por RFO Guadeloupe: <http://www.qualistat.fr/index.php/mp-tousnossondages/78-societe-societe/175-les-guadeloupeens-et-la-greve-generale-du-lkp-mars-2009>

por la carestía de la vida: una petición resumida en diez puntos exigía ayudas para subvencionar el costo de los productos alimenticios, del agua, la electricidad y de los carburantes. También se hacía referencia a la calidad de los servicios públicos de salud, de las infraestructuras y a una educación de calidad. Este movimiento de Aysén engloba cerca de veinte organizaciones, como el Sindicato de Pescadores, la Central Unitaria de trabajadores (CUT), la Agrupación Nacional de Empleados Fiscales (ANEF) y la asociación Patagonia sin Represas. Este movimiento cuenta con el apoyo de los alcaldes de la zona. El movimiento comienza el siete de febrero con el bloqueo del puente del Presidente Ibáñez, de la ruta de Puerto Aysén y la ocupación del aeropuerto de Melinka por pescadores manifestándose por las cuotas. Las barricadas se multiplican a mediados de febrero. Las rutas son bloqueadas. Los enfrentamientos se recrudecen. El 21 de febrero, en Coyhaique, el Gobierno regional, un banco y diferentes edificios son atacados. La región se paraliza. Durante las dos primeras semanas, el gobierno de Sebastián Piñera rechaza todo diálogo y hace un llamamiento a las fuerzas especiales de otras regiones conocidas por su violencia. Se moviliza la “Ley de seguridad interior del Estado”, herencia de Pinochet. El enfrentamiento culmina los días 14, 15, 16 y 20 de marzo. Los soldados disparan con balas de fuego el 21 de marzo. Se declara el Estado de sitio en toda la zona. Se corta Internet y el teléfono. El 22 de marzo los líderes del movimiento son recibidos directamente en el Palacio Presidencial. El acuerdo que pone fin al conflicto planea establecer una zona de libre de impuestos, incluyendo la venta de combustible, y ofrecer un bono de compra extraordinaria a los trabajadores de la región.

Guadalupe y Aysén se movilizaron durante algunas semanas, y el enfrentamiento fue brutal. Pero el poder refuló. Confrontados al proyecto de un Tren de Gran Velocidad Lyon-Turín (el TAV italiano), los habitantes de Val de Susa se enfrentan a poderosos intereses, como el peso de las políticas de infraestructuras de dos Estados europeos y lobbies económicos interesados en la red ferroviaria. Llevan ya tiempo luchando con obstinación, pero no se debilitan. La movilización local se ha convertido en un gran asunto nacional. El movimiento se ha inscrito desde el principio en el movimiento militante de los “no global” (nombre italiano de los altermundistas).

Algunos momentos duros se han producido durante acciones en todo el país desde diciembre de 2005. “No tav” emerge en toda Italia, incluso en Palermo. Las acciones se multiplican desde 2010. Alrededor de Chiomonte, el pequeño valle se convierte en escenario de crudas batallas en medio del campo, transmitiendo al mundo imágenes de guerrilla que recuerdan bastante a los mineros asturianos enfrentándose a las fuerzas del orden en Cenera, Pola de Lena y San Martín del Rey en julio de 2012...

El carácter masivo y determinado, hasta el enfrentamiento violento de las movilizaciones territoriales por la defensa del medio ambiente, no es en absoluto una novedad. Recordemos por ejemplo la batalla de Plogoff

en diciembre de 1980 y la resistencia de toda una comunidad contra la implantación de una central nuclear. Pero la novedad del siglo reside sin duda en que estas movilizaciones no son de dominio exclusivo de los países ricos. Ha sido en Brasil donde la oposición a la central eléctrica de Jirau (Rio de Madeira) ha desembocado en revuelta en marzo de 2011. Y ha sido en Hainig, en el Zhejiang chino, donde la población se ha sublevado contra la polución generada por una fábrica en septiembre de 2011.

Estas movilizaciones territoriales se producen en numerosos países. Pero es China la que incontestablemente ha reaccionado más masivamente: cuatro días de revueltas en Shantou Haimen (Guangdong) del 20 al 23 de diciembre del 2011 contra una fábrica contaminante; una jornada en Shifang (Sichuan) el 2 de julio del 2012 por la misma razón. Los habitantes de Shifanf (Sichuan) lograron sus propósitos. Pero la movilización más impresionante se dio sin duda durante el mes de julio en Jiangsu, contra una tubería destinada a evacuar las aguas contaminadas de una papelería que ponía en peligro la ciudad de Qidong. La sede del gobierno local fue asaltada. Urgentemente, las autoridades anunciaron el abandono del proyecto a través de todos los medios de comunicación posibles: radio, televisión, internet...

Esta precipitación se explica quizá por la experiencia habida en Wuking, (Guangdong) en otra esfera muy conflictiva e igualmente movilizadora: la de las expropiaciones de tierras agrícolas con vistas a ser urbanizadas. Estas expropiaciones son muy a menudo brutales y la sospecha de corrupción planea sobre los ediles locales y sobre los dirigentes políticos, a quienes la gente en China sigue llamando mandarines. Aquí los Han hablan teochew, dialecto que parece tener tantos hablantes en la diáspora mundial como en China (10 millones). En pocos años, los 15.000 habitantes de Wukan fueron expulsados de la mayoría de las tierras colectivas. La revuelta estalló del 21 al 23 de septiembre de 2011. Los manifestantes protestaron contra las operaciones especulativas en curso; atacaron la sede del gobierno y la comisaría de policía en Lufeng. Al finalizar diciembre, la victoria fue total: la venta de las tierras se anuló y las autoridades locales, a la espera de nuevas elecciones oficiales más transparentes que las anteriores, reconocieron a los administradores locales, libremente elegidos durante el conflicto. El líder de este movimiento, Lin Zuluan, se convirtió en el secretario del Partido Comunista de Wukan.

Inmersa en la democratización de la administración local, la comunidad de base no tiene solamente una subjetividad temporal, estimulada por la lucha y el adversario, sino quizás también inscrita a largo plazo, en el seno mismo de las instituciones, de la dualidad entre el pueblo y el poder. Paradójicamente, la ausencia de cualquier horizonte de transformación global del Estado favorece esta postura local en China, mientras que en Europa o en América Latina, la instrumentalización del

conflicto, con fines estratégicos y electorales de carácter nacional, siempre es posible.

5. EN BUSCA DE UNA COMUNIDAD POLÍTICA. ¿Qué figura política puede emerger de la resistencia a la financiarización de la economía y al Estado? Durante decenios, la subjetividad política se construyó según la idea de que la toma del poder era necesaria para cambiar las leyes y las opciones, pero hoy día parece, para millones de personas, que el poder ya no puede ser “tomado”. La integración de los Estados en los engranajes de un dispositivo financiero, tanto local como global, acredita al contrario la idea de que el poder y su capacidad de corrupción “toman” a los que se le aproximan y a los que tratan de hacerlo. La alternancia política en Grecia, Italia, España o en Francia no ha cambiado un ápice las políticas en materia presupuestaria.

El año 2011 ha abierto algunas pistas, pero la experiencia colectiva está todavía en pañales. Este principio de siglo aparece por el momento como el de un encuentro fallido entre la movilización de los pueblos y la estrategia colectiva. Pocos son los que se han dedicado a la dura tarea de rellenar intelectualmente el vacío dejado por el hundimiento de la concepción moderna de la política, ese tríptico Estado-Nación-clase-partido que había dado la tónica general a la acción colectiva durante el siglo XX.

Michael Hardt y Toni Negri han planteado a lo largo de su estrecha colaboración una teoría global del Imperio y de la acción de las multitudes en la construcción del común, fuera del marco del Estado Nación. Sylvain Lazarus⁴¹ ha propuesto durante mucho tiempo hacer política a distancia del Estado. John Holloway, vinculado con el movimiento zapatista, propone “cambiar el mundo sin tomar el poder”.⁴² Sus trabajos abordan los puntos clave de la acción colectiva contemporánea: el rol del Estado, de la democracia, de los partidos, del poder y de la categoría de revolución e incluso el mantenimiento de la categoría de política. ¿Qué resonancia pueden encontrar estas reflexiones, tan potentes y exigentes, en la diversidad y brutalidad de las experiencias colectivas de enfrentamientos con los Estados contemporáneos?

Continuar con la lucha política, gestionar el calendario institucional sin ser atrapado por él, articular los frentes singulares y los movimientos con una exigencia global frente al Estado, encarnar una figura popular de Nación y una nueva generación política... Tales son las cuestiones que en diferentes grados atraviesan la circunstancia francesa de 2010, la chilena de 2011-14, la quebequesa de 2012, la turca de 2013 y la brasileña de 2013-14. La intuición zapatista del famoso “mandar obedeciendo” bosqueja sin duda un objetivo contemporáneo pertinente. Pero los caminos que conducen a ello están todavía mal definidos... “«Cuestionar sobre la marcha», dicen los zapatistas. Nosotros nos planteamos

⁴¹ S. LAZARUS, *Anthropologie du nom*, Le Seuil, Paris, 1996.

⁴² J. HOLLOWAY, *Changer le monde sans prendre le pouvoir*, Editions Syllepse, 2008.

preguntas no solamente porque no conocemos el camino sino también porque poner en cuestión el camino forma parte del proceso revolucionario mismo”, propone Holloway⁴³. Ninguno de los actores que hemos señalado puede contentarse con semejante postura. En primer lugar porque ese camino, como el “éxodo”, no toma en cuenta la duración de las confrontaciones con los poderes. En segundo lugar, porque esta confrontación no puede ganarse en una relación de fuerza material de tipo militar. Se gana con la legitimidad del colectivo humano que se erige para encarnar la legitimidad del bien común.

BIBLIOGRAFÍA

- G. AGAMBEN, *La communauté qui vient, théorie de la singularité quelconque*. Paris, Le Seuil, 1990.
- A. BERTHO, *Banlieue, banlieue, banlieue*. Paris, La Dispute, 1997.
- , (2009). *Le temps des émeutes*, Paris, Bayard.
- F. DUBET, Z. HEDEGUS, A. TURAINÉ y M. WIEVIORKA, *Le pays contre l'Etat, luttes occitanes*, Paris: Seuil, 1981.
- M. HARDT y A. NEGRI, *Commonwealth*, Harvard, University Press, 2010.
- J. HOLLOWAY, *Changer le monde sans prendre le pouvoir*, Editions Syllepse, 2008.
- S. LAZARUS, *Anthropologie du nom*. Paris, Le Seuil, 1996.
- A. NEGRI, « Ruptures dans l'Empire, puissance de l'exode ». Paris, Multitudes, 2011.

⁴³ *Op. cit.*, p. 215.

IMAGEN, SIMULACRO Y BARBARIE: ESTRATEGIAS DE DESREALIZACIÓN DEL OTRO EN LAS SOCIEDADES DEL ESPECTÁCULO

CAROLINA MELONI GONZÁLEZ⁴⁴
Universidad Europea de Madrid

Resumen: En este artículo analizamos la relación que poseen determinados espacios de violencia y horror con cierto escenario y cierta visibilidad. Para ello, se lleva a cabo un recorrido por la llamada iconografía del sufrimiento: desde el teatro del suplicio que tan poéticamente nos describe Foucault en *Vigilar y castigar*, hasta la banalidad, la pornografía y la proliferación ad infinitum de imágenes del horror en la cultura de masas contemporánea. Siguiendo a J. Butler, afirmamos que las imágenes en las que se hace visible la vulnerabilidad del otro funcionan a modo de marcos de inteligibilidad. Marcos de sentido y comprensión en los que emerge la llamada “vida precaria”. Las imágenes que produce la sociedad del espectáculo emergen como nuestro “malestar en la cultura”, exigiendo de nosotros toda una ética de la visión, un pathos ético que nos acerca a la vulnerabilidad de la vida humana.

Abstract: *This article analyzes the relationship between specific horror and violence spaces linked to a given scenario or degree of visibility. In order to do so, the journey through the iconography of suffering will be outlined: from the torture theater described by Foucault in Discipline and punish, to the triviality, the pornography and the infinite proliferation of images of horror in the contemporary mass culture. According to J. Butler, all images in which the vulnerability of the other is portrayed, work as intelligibility frames. Semantic frames in which the so called “precarious life” emerges. The images produced by the society of the spectacle emerge as our “civilization and its discontents”, demanding that we develop and ethical pathos that brings us closer to human life.*

Palabras clave: Judith Butler, Michel Foucault, G. Didi-Huberman, Jean Baudrillard, ética de imagen, sociedad del espectáculo, vida precaria, violencia.

Keywords: *Judith Butler, Michel Foucault, G. Didi-Huberman, Jean Baudrillard, ethics of image, society of the spectacle, precarious life, violence.*

“El espectáculo es la pesadilla de la sociedad moderna encadenada, que no expresa finalmente más que su deseo de dormir. El espectáculo es el guardián de este sopor”.

Guy Debord, *La sociedad del espectáculo*

⁴⁴ Profesora titular de Ética y Pensamiento político de la Facultad de Ciencias Sociales y Comunicación de la Universidad Europea de Madrid. Sus líneas de investigación son la filosofía política contemporánea, el pensamiento feminista y las doctrinas del género, la ética y la teoría crítica de los medios de comunicación.

“La foto nos acerca a una comprensión de la fragilidad y la mortalidad de la vida humana, ese ‘estar en juego’ de la muerte en el escenario de la política”.

JUDITH BUTLER, *La tortura y la ética de la fotografía: pensar con Sontag*

Las imágenes en las que se hace visible la vulnerabilidad del otro funcionan a modo de marcos de inteligibilidad. Marcos de sentido y comprensión en los que emerge la llamada “vida precaria”. En cierto modo, dichas imágenes, en tanto que subproductos de la sociedad espectacularizada y mediatizada, nos instan a pensar, a través de ellas, en la emergencia y la construcción simbólica de lo (in)humano. Y si, como afirma Butler, la imagen representa la realidad, “¿qué realidad es la que se representa? Y ¿cómo circunscribe el marco lo que se llamará realidad en este caso?”.⁴⁵ Podríamos quizás definir los marcos en los que se produce y en los que tiene lugar la llamada realidad como efectos óptico-discursivos insertos en lógicas disciplinarias de saber-poder y de normalización. A través del análisis de ciertas imágenes del horror contemporáneo, intentaremos realizar un recorrido metódico por la “distribución geopolítica de la vulnerabilidad corporal”, distribución que tiene lugar no solo en los diversos discursos y regímenes de inteligibilidad, sino también en los regímenes de soberanía contemporáneos y en los nuevos espacios de violencia que irrumpen en nuestro actual panorama político.

Analizaremos asimismo los conceptos de precariedad y vulnerabilidad de la vida desde una doble perspectiva. Por una parte, nos centraremos en la violencia sobre el *inerte*, tal y como lo define Adriana Cavarero, esto es, ese cuerpo *cualquiera* que recibe una violencia arbitraria, gratuita y unidireccional. Por otra, dicha ontología de la vulnerabilidad física y corporal debe abordarse necesariamente desde la lógica de la visibilidad que trae consigo la llamada sociedad del espectáculo y sus *idola fori* proyectados de forma continua, a través de nuestras pantallas de plasma.

Realizaremos, por tanto, un breve recorrido por la iconografía del sufrimiento, desde el teatro del suplicio que tan poéticamente nos describe Foucault en *Vigilar y castigar*, hasta la banalidad, la pornografía y la proliferación *ad infinitum* de imágenes del horror en la cultura de masas contemporánea. En realidad, nos centraremos casi exclusivamente en la imagen, en esas imágenes-fetichismo, en una serie de imágenes-objeto que, como diría Didi-Huberman, emergen como nuestro “malestar en la cultura” y nos exigen toda una ética de la visión. Las fotografías, como señalaba acertadamente Susan Sontag, funcionan a la manera de una

⁴⁵ J. BUTLER, *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Paidós, Barcelona, 2010.

gramática y, como tales, deberían producir un *pathos* ético. Poseen una “función mnemotécnica irrenunciable”, a la vez que funcionan como un marco de inteligibilidad para la percepción. Es evidente, nos dice Butler, que “la foto nos acerca a una comprensión de la fragilidad y la mortalidad de la vida humana”.⁴⁶ Y, desde luego, esa perspectiva estará presente en nuestro análisis.

Fundamentalmente, es preciso examinar la relación que poseen determinados espacios de violencia y horror con cierto escenario y cierta visibilidad. Son numerosas las imágenes que encontramos, a lo largo del siglo XX, relacionadas con la puesta en escena de la tortura y el suplicio, con el espectáculo de la crueldad en el cuerpo del condenado. Dichas imágenes van a ser abordadas, en cierto modo, como efectos óptico-discursivos que regulan, construyen, enmarcan la mirada y el campo visual. Quizás, sea necesario pensar en ellas como si de un foco de luminosidad se tratara: la tortura, el suplicio y el asesinato programado del otro podrían entenderse como una suerte de teatro de violencia y arbitrariedad en una escena que poco a poco se va tornando cada vez más obscena, transparente, absolutamente diáfana y traslúcida. El papel de los medios de comunicación y de las nuevas tecnologías ha modificado de forma radical nuestra manera de ver y de enmarcar escenas como estas. La tortura y el suplicio han entrado también en la era de la digitalidad y del espectáculo. Por ejemplo, Elaine Scarry nos relata lo siguiente:

37

No es casual que en el idioma de los torturadores la habitación donde era perpetrada la brutalidad fuese llamada “sala de proyección” en Filipinas, “la sala cinematográfica” en Vietnam del Sur, y “el escenario de las luces azules” en Chile; basada sobre estas continuas exhibiciones, teniendo como objetivo producir una fantasmagórica ilusión de poder, la tortura es un grotesco drama compensatorio.⁴⁷

Si las imágenes son para Didi-Huberman esa especie de “ojo de la historia” cuya vocación no es otra que hacer visible la realidad, determinadas fotografías del horror, producidas en el marco de nuestras actuales sociedades del espectáculo, como aquellas de las torturas en la cárcel iraquí de Abu Ghraib, nos hablan de un exceso de realidad, en el sentido baudrillardiano del término, de una hiperrealidad o pornografía de la imagen en una sociedad que solo sabe expresarse a través del espectáculo y la banalidad.

Realizaremos, por tanto, un breve recorrido por este dispositivo-óptico discursivo en tres pasos o “actos”, puesto que las imágenes pretenden ser analizadas como si de una verdadera dramaturgia o puesta en escena se tratara: en el primero de ellos nos centraremos en el espectáculo del suplicio llevado a cabo en tiempos del *Ancien Régime*. Veremos cómo, poco a poco, tal y como lo analiza Foucault, el obscuro y

⁴⁶ *Op. cit.*, p. 138.

⁴⁷ Citado en: A. CAVARERO, *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*, Anthropos, Barcelona, p. 171.

majestuoso teatro punitivo irá dando paso a la sobriedad y oscuridad del castigo. Si bien es cierto que en la mayoría de las sociedades modernas el ceremonial de la pena comenzará a adquirir cierta discreción y la escena de la tortura se vuelve secreta, comprobaremos que el cambio no fue tan determinante como afirmó Foucault. Es evidente que a pesar de las tesis humanizadoras que empiezan a cobrar fuerza en las prácticas punitivas a comienzos del siglo XIX, el espectáculo de la tortura y la violencia sobre el cuerpo del otro no desaparece de forma radical. Podríamos quizás afirmar que cambia de iluminación. Así, veremos que estos terribles actos varían pasando de la oscuridad y sobriedad de las sociedades punitivas, a los claroscuros o la transparencia absoluta, casi pornográfica de las llamadas sociedades del espectáculo. Principalmente, cuando la fotografía entra en escena, se retoma cierto teatro del horror, en el contexto de la cultura de masas. Por tanto, en los dos últimos puntos nos centraremos en los efectos de la espectacularización del otro, su muerte y tortura. Fundamentalmente, enmarcaremos dichos efectos en los sistemas de terror contemporáneos, en las guerras actuales y en el papel que la imagen posee en estas, siendo la tortura fotografiada y banalizada, convertida en un objeto más de consumo que compartimos a través de las redes sociales. La vocación de hacer visible que poseía la fotografía, según Didi-Huberman comienza a difuminarse, hasta desaparecer en el desierto de una realidad mediatizada hasta la náusea, en la que las imágenes-simulacro pululan y se multiplican infinitamente, como “prótesis simbólicas”, manipuladas con photoshop.

1. LAS MIL MUERTES O LA POÉTICA DEL SUPPLICIO

“The most exquisite agonies”

Afirma Badiou que la crueldad perpetrada en el siglo XX además de una cuestión moral es también una cuestión estética. Si bien es cierto que “el anómalo cruce entre espectacularidad y tortura”⁴⁸ no se produce exclusivamente con el nacimiento de la fotografía. Por lo que se refiere a torturar, descuartizar y martirizar a un condenado, es probable que no hayamos superado aún aquellos interminables espectáculos del horror que fueron los suplicios. Quizás por ello Vico llegó a definir la vieja jurisprudencia como “toda una poética”: poética y estética del horror, el ceremonial del suplicio fue toda una política del terror, en la que la desmesura, el exceso y la desproporción del castigo jugaban un papel fundamental. Recordemos al pobre Damiens, autor del atentado fallido contra Luis XV, y con cuyo suplicio comienza Foucault *Vigilar y Castigar*. Cuentan que el día que iba a ser torturado públicamente, cuando despertaron a Damiens y lo sacaron de su celda, el reo solo fue capaz de pronunciar la siguiente frase: *La journée sera rude*, vaticinando las largas

⁴⁸ *Op. cit.*, p. 172.

horas de agonía que sufriría hasta morir. El cuerpo inerme de Damiens fue quemado vivo, torturado, descuartizado, desmembrado, primero con un hacha y luego por cuatro caballos, hasta que finalmente sus miembros fueron consumidos por el fuego. Cientos de espectadores acudieron al evento, entre los que se encontraba, incluso, Giacomo Casanova, quien posteriormente reseñaría este acontecimiento con estupor en sus *Memorias*.

El suplicio de Damiens es un claro ejemplo del castigo entendido como restauración del desequilibrio producido ante el ultraje al poder soberano. Nada tiene que ver con la pena concebida como economía del ejemplo o castigo disuasorio, tal y como se entenderá apenas tres décadas después del caso Damiens. Al desequilibrio producido por el atentado o parricidio, se responde con una desmesura mayor. El teatro punitivo es todo un espectáculo de la desmesura y el exceso. De ahí el papel de la visibilidad del castigo y de su transparencia absoluta. No debemos olvidar que se trata de la *fuerza de ley*, es decir, la fuerza del soberano que interviene directamente sobre el cuerpo del condenado. La visibilidad debe ser y es absoluta: a plena luz del día y ante la mirada de todo aquel que quiera participar, el cuerpo del supliciado es el emplazamiento primero del ceremonial judicial. A través del suplicio, se hace presente la justicia del soberano:

El suplicio desempeña —afirma Foucault— una función jurídico-política. Se trata de un ceremonial que tiene por objeto reconstituir la soberanía por un instante ultrajada: la restaura manifestándola en todo su esplendor. La ejecución pública [...] se inserta en toda la serie de los grandes rituales del poder eclipsado y restaurado (coronación, entrada del rey en una ciudad conquistada, sumisión de los súbditos sublevados); por encima del crimen que ha menospreciado al soberano, despliega a los ojos de todos una fuerza invencible. Su objeto es menos restablecer un equilibrio que poner en juego, hasta su punto extremo, la disimetría entre el súbdito que ha osado violar la ley y el soberano omnipotente que ejerce su fuerza. Si la reparación del daño privado, ocasionado por el delito, debe ser bien proporcionada, si la sentencia debe ser equitativa, la ejecución de la pena no se realiza para dar espectáculo de la medida, sino del desequilibrio y del exceso; debe existir, en esa liturgia de la pena, una afirmación enfática del poder y de su superioridad intrínseca.⁴⁹

Suerte de *áletheia*, el suplicio se ejerce no solo con la intención del castigo, sino, y principalmente, con una vocación de verdad: a través del cuerpo torturado, mutilado, desmembrado, la justicia se hace visible e inteligible a todos. El cuerpo es el soporte mismo, el blanco de toda la represión penal, el protagonista absoluto de la escena del terror que se interpreta en varios actos y en varios tiempos. Recordemos que la finalidad del espectáculo punitivo no es la muerte del condenado, sino, por el contrario, se trata de retener la agonía y el dolor lo máximo posible.

⁴⁹ M. FOUCAULT, *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris, 1975, 54.

La escena del suplicio se convierte, de este modo, en el “arte de las mil muertes”, toda una poética de la agonía y del sufrimiento.

Incluso, podemos hablar de una verdadera interpretación o puesta en escena del crimen. El suplicio reinterpretaba, en esa vocación de verdad o desvelamiento de la falta cometida, el crimen que el acusado había llevado a cabo: así, por ejemplo, Damiens debe llevar en su mano el mismo cuchillo con el que había atentado contra el Rey, pero en este caso, ardiendo y adherido a su piel; la mano asesina se cortaba, se quemaba viva; la tortura simulaba los momentos más importantes del homicidio cometido. Veamos un ejemplo de ello, mencionado también por Foucault. Se trata del suplicio de la criada de Cambrai, acusada de matar a su ama en 1772:

Se la condenó a ser llevada al lugar del suplicio en una carreta “de las que sirven para transportar las inmundicias a todas las encrucijadas”; allí habrá una horca al pie de la cual se colocará el mismo sillón en el que estaba sentada la llamada De Laleu, su ama, cuando la asesinó; y una vez allí, el verdugo le cortará la mano derecha y la arrojará en su presencia al fuego, dándole, inmediatamente después, cuatro tajos con la cuchilla de que se sirvió para asesinar a la citada De Laleu, el primero y el segundo de los cuales en la cabeza, el tercero en el antebrazo izquierdo, y el cuarto en el pecho; después se la colgará y estrangulará en dicha horca hasta que sobrevenga la muerte. Pasadas dos horas, el cadáver será descolgado, y la cabeza separada de aquel al pie de dicha horca, sobre dicho cadalso, con la misma cuchilla de que se sirvió para asesinar a su ama, y la tal cabeza será expuesta sobre una pica de veinte pies de altura fuera de la puerta del citado Cambrai.⁵⁰

40

Como se ha señalado con anterioridad, el cuerpo es el soporte, el lugar donde debe manifestarse *a plena luz* “su condena y la verdad del crimen que ha cometido”⁵¹: exhibido, expuesto, paseado por la ciudad, marcado literalmente por la falta, torturado, despedazado, para, finalmente, ser asesinado. Se trata de una verdadera erótica de la carnicería, en palabras de Adriana Cavarero, quien citando al propio Bataille, recalca esa suerte de *jouissance* de la tortura que tiene lugar en el martirio de Fu-Tchu Li en 1905, tortura conocida como “muerte por mil y un cortes”. Goce o éxtasis a la que llega el espectador, en este caso Bataille, quien relata su obsesión por esta imagen, la cual le sirve para demostrar el vínculo existente entre el éxtasis religioso, el erotismo y el sadismo. La identificación de los dos perfectos contrarios, éxtasis y horror extremo, no dejó de obsesionar a Bataille hasta su muerte, quien supo ver, de forma acertada, la frágil frontera en la que el suplicio o sacrificio limita con el erotismo y el goce. Volveremos sobre ello, en otro contexto y con otra escena del horror.

La visibilidad del suplicio comienza a desaparecer, sin embargo, a principios del siglo XIX. La escena de la tortura se torna más opaca y del

⁵⁰ *Op. cit.*, p. 51.

⁵¹ *Op. cit.*, p. 48.

espectáculo del terror se pasa, paulatinamente, a la sobriedad de la llamada sociedad punitiva y sus dispositivos disciplinarios. Las luces de “la sombría fiesta punitiva”⁵² comienzan a apagarse, y si bien el cuerpo del condenado no desaparece, sí es cierto que entra en otro régimen de visibilidad: la anatomía política de las disciplinas y de la corrección penal entra en escena⁵³. Las tesis sobre la humanidad de las penas y los castigos sustituyen el espectáculo del horror que comienza a considerarse como ejemplo de barbarie y atrocidad. Se inicia, nos dice Foucault, la era de la “ortopedia moral”, verdadera tecnología política sobre el cuerpo que busca normalizarlo, restaurarlo, enseñarle el buen camino: “corregir, reformar, curar”⁵⁴, son algunos de sus lemas. Respecto al ceremonial de la pena, este se vuelve más sobrio, menos cruel y excesivo; incluso, afirma Foucault, el castigo en sí deja de considerarse un teatro público, para convertirse en la parte más oculta del proceso penal.⁵⁵ En realidad, el castigo se ilumina de forma distinta, cambia de escenario, se vuelve secreto, púdico, si podemos definirlo en estos términos. En el caso de que deba ser visible, adquiere toda una modalidad que impide la visión del horror, recalcando que el cuerpo del condenado es ahora un ejemplo disuasorio, no el blanco de la justicia con toda su violencia y brutalidad. Es más, el cuerpo, como objetivo de la pena, intenta borrarse, camuflarse o, al menos ocultarse. Por ejemplo, se realizan ejecuciones en las que el reo es literalmente tapado a base de velos (camisa ancha, la cabeza cubierta con un velo o capucha negra). Puesto que el criminal comienza a concebirse en el derecho penal como una especie de monstruo moral, debe ser privado de luz, no debe ser visto.⁵⁶ De este modo, además, se recalca el hecho de que el crimen cometido no posee un rostro individual, sino que estamos ante una desviación de la norma.

41

Foucault fecha la desaparición casi total de los suplicios alrededor de 1830-1840. A lo largo de varias décadas, como señalábamos, las penas se van “humanizando”, se tornan menos “cruelles”. Por ejemplo, la invención de la guillotina supone “toda una nueva ética” de la muerte legal, rápida, limpia, “casi sin tocar el cuerpo” (las diferencias con el repugnante teatro del suplicio, en la que la fiesta de la sangre y las vísceras era todo menos comedida o púdica, son evidentes). La desaparición de la era de los tormentos públicos da paso a toda una nueva teoría sobre la ley, la naturaleza de los delitos, en un contexto moral sobre el derecho a castigar y a privar de su vida al condenado. Ahora bien, si bien Foucault nos habla del nacimiento de las disciplinas como la era en la que la pena se vuelve, en cierto modo, “incorporal” (esto es, el arte de hacer sufrir y de torturar, ante la vista de todos, son técnicas cada vez más en desuso), esto no significa que la tortura y el castigo desaparezcan por

⁵² *Op. cit.*, p. 16.

⁵³ *Op. cit.*

⁵⁴ *Op. cit.*, p. 17.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Op. cit.*, p. 21.

completo. Como afirmábamos un poco más arriba, simplemente se reparte la luz de forma diferente: el tormento se sustrae de la mirada pública, se hace invisible, se esconde bajo los muros de habitaciones secretas. En definitiva, la ejecución deja de ser un espectáculo, para convertirse en un extraño secreto entre la justicia y su sentenciado.⁵⁷ Recluida a cámaras clandestinas, la tortura deja los grandes escenarios, para volverse no menos cruel, pero sí quizás menos atroz y tan terriblemente obscena. Las carnicerías públicas, con ciertas excepciones, como veremos, se hacen menos frecuentes y dan paso a las disciplinas, las penas correctivas, la muerte rápida e incluso “igualitaria”.

2. TORTURA Y ESPECTÁCULO: DE LA ESCENA DEL SUPPLICIO A LA FOTO *SOUVENIR*

La pequeña ciudad de Waco, situada en el centro del Estado de Texas, fue testigo de uno de los acontecimientos más bochornosos de los Estados Unidos. El llamado “horror de Waco” tuvo lugar un plácido día de mayo de 1916. Una semana antes de lo ocurrido, Lucy Fryer, mujer blanca de unos 50 años de edad, había sido asesinada de forma brutal en su propia casa. Las miradas se posaron rápidamente en Jesse Washington, joven afroamericano, analfabeto y con cierto retraso mental, quien, según algunos testigos, había sido visto en las inmediaciones de la casa de la víctima, para quien trabajaba como peón. Washington fue declarado culpable por un tribunal popular. Una turba provinciana, de la América más profunda, blanca y racista, se abalanzó sobre el condenado y lo linchó en las mismas puertas del Ayuntamiento de Waco. Cuentan las crónicas del suceso, que unas 10.000 personas asistieron al acontecimiento. El día fue una gran fiesta en la aburrida localidad texana en la que nunca pasaba nada. Hombres, mujeres y niños aprovecharon la hora de la comida para participar en el esperado linchamiento. El suplicio de Washington duró al menos dos horas, en las que su cuerpo, además de golpeado y apaleado, fue torturado y castrado: alguno de sus miembros, como los dedos de las manos, le fueron amputados en vida. Sobre una hoguera, su cuerpo medio desnudo, todavía con vida, fue colgado de una cuerda de la que se lo subía y bajaba. Una vez sobrevenida la muerte, su cuerpo o lo que quedaba de él fue arrastrado por toda la ciudad. Partes de sus restos y miembros se repartieron por Waco como verdaderos fetiches o *souvenirs* del espectáculo: al parecer, un grupo de jóvenes consiguió arrancar algunos dientes del cadáver para después venderlos al mejor postor, también los genitales se repartieron como recuerdos, la cabeza, los brazos y las piernas que, a causa del fuego, se habían desprendido del torso, terminaron colgados de una bolsa en un poste, en frente de la herrería, para que cualquiera pudiese verlos.

Nada diferenciaría, en principio, el llamado “horror de Waco” de los espectáculos del terror descritos por Foucault en los teatros del suplicio

⁵⁷ *Op. cit.*, p. 23.

que acabamos de ver. Cambia, eso sí, a nivel antropológico, la participación directa de la turba, de la gente enardecida del pueblo y su contacto con el cuerpo del condenado, en una escena sacrificial, casi *girardiana* del chivo expiatorio. Ahora bien, además de este matiz que no suele encontrarse en el teatro del suplicio (cuya escena punitiva viene pautada, paso a paso y de forma meticulosa, por lo que dicta la fuerza de la ley y la violencia es ejercida con exclusividad por la figura del verdugo) hay un elemento fundamental que va a hacer la escena de Waco radicalmente distinta. Una vez más, se trata de una cuestión de iluminación. El suplicio de Washington fue capturado, casi por completo, por el ojo indiscreto y testimonial de una cámara de fotos. Las fotografías, tomadas ese fatídico día de mayo, forman parte del horror que allí se vivió. En algunas de ellas, vemos a la masa alrededor del condenado, rodeando el cuerpo de Washington y el árbol al que fue atado.



IMAGEN 1: LINCHAMIENTO DE JESSE WASHINGTON

En otras, vemos primeros planos de un cuerpo ya calcinado y mutilado, observado por curiosos que sonríen de forma triunfal ante el objetivo. Jóvenes y niños sonríen ante la hoguera, posan y nos ofrecen sus rostros marcados por la euforia y el júbilo ante lo ocurrido.



IMAGEN 2

En las últimas, los restos del pobre Washington se consumen en una hoguera, mientras los participantes abandonan el terrible escenario como quien se marcha, saciado y satisfecho, de una barbacoa que llega a su fin. En las fotografías, ese amasijo de carne, leña y horror, “está tan mutilado que también podría ser el cuerpo de un cerdo”, utilizando la frase de Virginia Wolff en *Tres guineas* para describir algunas fotografías de guerra.

44



IMAGEN 3

Las imágenes del suplicio de Waco, al igual que los restos de Washington, sus dientes y miembros, se vendieron como tarjetas postales

y *souvenires*. No fue un caso aislado en la historia de América, ni los linchamientos públicos, como todos sabemos, ni la utilización de la imagen fotográfica no solo como elemento testimonial, sino incorporada al suplicio mismo. Los más antiguos datan de finales del siglo XIX y los más recientes los encontramos incluso a finales de los años sesenta. Además del horror de las fotografías, de la violencia que reflejan, lo que más inquieta de ellas es, quizás, el reflejo de aquellos que participaron en estas matanzas: en casi todas ellas, vemos a lugareños exhibiendo el cuerpo del negro asesinado, pero también exhibiéndose a sí mismos, sonriendo ante el objetivo, posando como se posa en una fotografía familiar, en un acontecimiento importante, en una reunión con amigos...



IMAGEN 4

En muchas de ellas, vemos a niños felices, a pocos metros del cadáver; mujeres guapas y arregladas para la ocasión, padres de familia que orgullosos señalan con el dedo los cuerpos inermes que cuelgan, como *extrañas frutas*, de los árboles americanos. Incluso se popularizó el formato tarjeta postal en muchas de ellas, tarjetas que en su momento fueron enviadas a un remitente concreto, con su texto y sus saludos de cortesía, como cualquier epístola o recordatorio que mandamos a alguien que no está con nosotros y que queremos, de alguna manera, que participe en aquello que hemos visto y vivido.



IMAGEN 5

Por tanto, no hay en ninguna de las fotografías voluntad de ocultar lo ocurrido. No hay velos, ni capuchas, ni secretos. Todo es luminosidad, absoluta transparencia, visibilidad completa. Ni siquiera la cámara cumple una función estrictamente testimonial. Es difícil pensar que se trata de fotografías de denuncia ante crímenes cuyo desvelamiento horrorizarían a todo aquel que tuviera acceso a ellas. Por el contrario, son imágenes demasiado explícitas y participativas, casi obscenas. Aparece incluso en ellas un fotógrafo capturado, indiscretamente, preparando su cámara para actuar.

46



IMAGEN 6

Podríamos pensar, como nos advertía Sontag en *Ante el dolor de los demás*, que las fotografías nos reclaman, nos exigen cierta receptividad ética. Sin embargo, no parece quedar claro que este tipo de imágenes tuvieran una finalidad moral concreta ni que pretendieran denunciar la abominación del sufrimiento humano que vemos en ellas. “Parecería — nos dice Butler— que fotografiar la escena es una manera de contribuir a ella, de dotarla de un reflejo visual y de documentación, de darle, en cierto sentido, el estatus de historia. ¿Contribuye la fotografía, o el fotógrafo, a la escena? ¿Actúa sobre la escena? ¿Interviene en la escena?”⁵⁸

Si bien estas imágenes son hoy un documento de la atrocidad, cumplen, en definitiva, la función mnemotécnica que señalaba Sontag, esto es, la función de restauración de la memoria y poseen cierta vocación de verdad, no parece ser que fuera esta su finalidad primera. Como se ha señalado, el hecho mismo de fotografiar ese horror formaba ya parte del mismo. La fotografía no tenía como función enfurecer, criticar, denunciar. Por el contrario, exudan banalidad, vulgaridad, indiferencia. Actúan literalmente como “recuerdos”, *souvenirs*, fetiches o baratijas que se adquieren a bajo precio para no olvidar la experiencia vivida. Los pueriles provincianos que aparecen en ellas, aparentemente simpáticos y socarrones padres de familia, perfectas amas de casa y niños vestidos de domingo, son una variante de la arendtianna “banalidad del mal”: hombres terriblemente normales, hombres y mujeres ordinarios, comunes y corrientes, vecinos capaces de llevarnos unas magdalenas para darnos la bienvenida al barrio.

La tesis sobre la banalidad del mal impregna los análisis de Bauman, Butler o Cavarero sobre otras siniestras fotografías, en cierto modo similares a las que acabamos de ver. Nos referimos a las imágenes de Abu Ghraib, en las que soldados americanos torturan de diversas formas a presos iraquíes. Todos hemos visto, más de una vez, las fotografías: se han distribuido por internet, prensa, televisión, etc. Basta con escribir su nombre en google para que las imágenes se reproduzcan casi infinitamente, y no solo las imágenes originales, en principio censuradas pero ahora disponibles en solo un clic de nuestro ratón, también reproducciones, citas artísticas (como las realizadas por Botero), contrapublicitarias y de contracultura, etc. Si algo caracteriza estas imágenes es, precisamente, la voluntad de visibilidad, la absoluta transparencia de las mismas, la obscenidad con la que se fotografía, se muestra, se reproduce y divulga su contenido. Todo, absolutamente todo, torturado y torturador, es exhibido como un trofeo, un recuerdo de un viaje, un *souvenir* más del paso por un país exótico como es Irak. Chip Frederick y Lynndie England, buenos chicos de familia, prototipos del soldadito americano ordinario, simpáticos y comunes muchachos llevados de su pueblo natal a esas recónditas tierras enemigas, posan ante la

⁵⁸ J. BUTLER, *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, op. cit., p. 122.

cámara plácidamente, felices, como si se encontraran en la cubierta de un crucero vacacional:

Si no se les hubiera asignado el mando sobre los presos de Abu Ghraib —afirma Bauman—, nunca habríamos sabido (ni conjeturado, adivinado, imaginado, fantaseado) acerca de los actos horripilantes que eran capaces de perpetrar. A ninguno de nosotros se nos habría ocurrido que la chica sonriente tras el mostrador, una vez enviada a una misión al otro lado del océano, se distinguiría por idear ardides cada vez más astutos y extravagantes, así como maliciosos y perversos, para hostigar, abusar, torturar y humillar a los prisioneros que estaban a su cargo. Los vecinos de su pueblo, y de los pueblos de sus compañeros, no pueden creer hasta el día de hoy que esos encantadores muchachos y muchachas que conocían desde su más tierna infancia sean los monstruos de las fotos que retrataron la tortura en las celdas de Abu Ghraib. Sin embargo, son ellos.⁵⁹

Volveremos sobre esta cuestión de la banalidad del mal, banalidad o *bêtisse* como definen los franceses este tipo de necedad o estupidez que caracterizaría el mal contemporáneo. Una vez más, nos centraremos en las propias imágenes. Autoras como Butler o Cavarero han definido la tortura fotografiada que tuvo lugar en Abu Ghraib como un verdadero “acontecimiento pornográfico”. No solo por el evidente contenido sexual que tuvieron muchas de las torturas allí cometidas, sino por la naturaleza misma de las fotografías. Como señalábamos antes, no hay voluntad de ocultar ni esconder nada de lo que allí ocurre. Los propios torturadores forman parte de la escena: en algunas imágenes los vemos interpretando literalmente un papel (como la famosa fotografía de England con la correa tirando de un prisionero como si de un perro se tratara); en otras aparecen completamente integrados con los torturados, mezclados con una masa de cuerpos ensangrentados e informes; en algunas, incluso, los vemos en plena acción, esto es, golpeando, hiriendo, asustando; hay también fotografías en las que la cámara es también protagonista (recordemos la fotografía que analizamos un poco más arriba en la que un fotógrafo era capturado por otro en un linchamiento. No sabemos si esta *mise en abyme* de ambas imágenes fue voluntaria o no, pero sí es cierto que dota a las fotografías de cierto componente estético y produce un guiño ominoso al espectador, como si en cualquier momento esa cámara pudiese capturar nuestra propia imagen).

⁵⁹ Z. BAUMAN, *Daños colaterales. Desigualdades sociales en la era global*. Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2011, p. 182.



IMAGEN 7

Volviendo a las fotografías de Abu Ghraib, es rara la imagen en la que los rostros de los perpetradores se oculten. Por el contrario, en la mayoría de ellas miran directamente al objetivo, posan con sus armas, sonríen, parecen contentos. La cámara, al igual que en los linchamientos, forma parte del escenario: no hay obstrucción alguna entre la tortura y el objetivo. El campo de visión en ellas es completamente translucido. Como afirma Butler:

49

Esto es tortura a la vista de todos, delante de la cámara, incluso para la cámara. Es acción centrada, con unos torturadores que se vuelven regularmente hacia la cámara para asegurarse de que sus rostros van a aparecer, mientras que los torturados tienen generalmente la cara tapada. Pero la cámara está sin amordazar, suelta, ocupando y referenciando así la zona de seguridad que rodea y apoya a los perseguidores en la escena.⁶⁰

⁶⁰ J. BUTLER, *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, op. cit., p. 123.



IMAGEN 8

Las imágenes de Abu Ghraib exudan un verdadero *goce* de la tortura, no solo en el hecho de torturar, humillar y someter al otro, sino también en el placer de dejar constancia de ello: la compulsión de fotografiar, de retratarse, de mostrar y enseñar lo que se hace es evidente en cada una de las imágenes. Joanna Bourke ha señalado, de forma acertada, que se trata de una verdadera pornografía de la imagen, pornografía en el sentido de efecto óptico en el que la visibilidad es absoluta y en el que la cámara juega un papel fundamental, como la *porno-star* que dirige la escena. Nada más nítido y carente de sombras que el cuerpo pornográfico, donde cada rincón del mismo está destinado a verse, a mostrarse a nuestras miradas. Afirma Bourke, en este sentido:

50

Este festival de la violencia es altamente pornográfico. Las víctimas han sido reducidas a objetos de exhibicionismo o “carne” anónima. O portan capuchas o el encuadre les ha cortado la cabeza. Personas exultantes toman fotografías de los genitales de sus víctimas. Aquí no hay confusión moral: los fotógrafos ni siquiera parecen estar al tanto de que están registrando un crimen de guerra. Nada sugiere que estén documentando una moralidad particularmente torcida. Para la persona detrás de la cámara, la estética de la pornografía protege de la culpa.

De hecho, hay una atmósfera carnavalesca en las fotografías. Los que perpetraron esta violencia sexual se están divirtiendo evidentemente. El cliché, “la guerra es el infierno”, cobra un nuevo y helado vigor en estas imágenes. Después de todo, estas fotografías no son “sobre” los horrores de la guerra. Muchas, si no la mayoría, son parte de una glorificación de la violencia. No hay duda de que muchas de estas imágenes fueron tomadas por personas a las que les agradaba lo que

veían. O lo que habían hecho. Son trofeos; conmemoran acciones agradables.⁶¹

Podríamos, entonces, afirmar que la tortura se vuelve pornográfica, transparente, iluminada por los flashes de las cámaras digitales. La tortura, incluso la muerte del otro, se vuelve obscena, entra en la era de la transparencia, como diría Baudrillard, en la lógica del puro espectáculo. Lejos han quedado ya los tiempos en los que torturar era casi un acto púdico, realizado en secreto, en las mazmorras de los sistemas disciplinarios, como nos relataba Foucault. Por el contrario, la *cámara de los horrores* en este caso ha dejado de designar la habitación oculta en la que se tortura fuera de las miradas de todos, para convertirse literalmente en la cámara digital, que todo lo captura y exhibe en milésimas de segundo. La repetición de las imágenes, de las sonrisas, de los golpes, el horror y la tortura es verdaderamente obscena. La banalidad con la que lo abominable se representa es inaudita y grotesca. Incluso la muerte, decíamos, el cuerpo inerte y sin vida, es exhibido como un mero desecho o piltrafa que merece la risa idiota y bobalicona del adolescente que ha hecho una gamberrada.

Nos encontramos, por tanto, ante una auténtica pornografía de imágenes, de simulacros que de forma irónica se reproducen y nos hacen guiños de triunfo. Baratas representaciones, muecas necias y caricaturas de otros escenarios y otros torturadores. Para Cavarero, las imágenes de Abu Ghraib no son sino un juego de referencias, de copias vacías de otras escenas del horror: por ejemplo, la instantánea del prisionero encapuchado y con los brazos en cruz recuerda demasiado a algunas imágenes del Ku Klux Klan; los perros y sus correas, ladrando directamente a los detenidos, evocan el universo concentracionario; la fotografía de England y su correa no es sino una puesta en escena de las prácticas s/m, con el ama sádica que humilla y castiga a la pareja sexual. En definitiva, afirma Cavarero, “lo que en ellas sobresale es la caricatura espectral de una tortura reducida a inmundicia farsa. Copias fantasmales de los torturadores históricamente conocidos, los verdugos y sus víctimas aparecen como espectros, menciones impersonificadas del horror, mimos grotescos de una galería de la infamia. Perpetrada materialmente sobre los cuerpos pero no ya escondida, sino exhibida, es más, recitada para aquella platea mundial que la red asegura, la tortura se convierte así en espectáculo”.⁶²

Nada tiene que ver este tipo de tortura, por ejemplo, con el horror del *Lager*. Son pocas las imágenes que se conservan del universo concentracional. Además de las famosas serie fotografías de Auschwitz, sacadas de forma clandestina por un *Sonderkommando* en 1944, hay muy pocas en las que la cámara sea testigo directo del horror, la tortura o el

⁶¹ J. BOURKE, “La tortura como pornografía”. Recuperado de: <http://www.rebellion.org/hemeroteca/mujer/040605bourke.htm>

⁶² A. CAVARERO, *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*, op. cit., p. 177.

exterminio. Por ejemplo, es cierto que hay algunas que han testimoniado los actos pertrechados por los *Einsatzgruppen*, como aquella en la que el condenado nos mira fijamente, sin apartar sus ojos del objetivo de la cámara mientras espera el tiro que acabará con su vida, o las siniestras imágenes del asesinato de polacos que todos tenemos en mente, en la que grupos de mujeres desnudas, con niños en los brazos, esperan de forma paciente su turno de fusilamiento. Sin embargo, la premisa que dirigía el exterminio no era otra, como señaló Godard, que el olvido y no precisamente la memoria (“el olvido del exterminio —señalaba Godard— forma parte del exterminio”). Es como si el *Lager* no dejara de repetir a aquellos que perecieron en él: “os asesinaremos sin restos y sin memoria”. De ahí la obsesión de los nazis, nos recuerda Didi-Huberman, por hacer desaparecer los cadáveres, los archivos, los rostros y las individualidades.

Por el contrario, en la tortura espectacularizada de Abu Ghraib, las imágenes se repiten como simulacros y mimesis banales, productos vacíos de la cultura de masas, caricaturas y ficciones, insertadas en el discurso ininterrumpido y vulgar de los *mass media*. Debord nos advertía precisamente de esta pulsión de banalización, de falsificación de lo real a la que se vería abocada la sociedad del espectáculo; pulsión que todo lo transforma en *vedette*, en protagonista de una representación barata. Incluso lo aberrante mismo —afirmaba Debord— puede transformarse en una mercancía o baratija más.⁶³

“Nos torturaban como si fuese un teatro”, declaró uno de los detenidos en Abu Ghraib durante el proceso del tribunal militar que investigó el caso de las torturas.⁶⁴ La abominable farsa que vemos en las imágenes nos refleja a torturadores convertidos en *celebrities* desechables, personajes precarios de una Gran Hermano infernal, en el que se divulgan las miserias humanas y transmiten una vulgaridad extrema. Como afirma acertadamente Cavarero, “permanece el hecho, bastante desconcertante, de que Abu Ghraib ha presentado el horror en la forma imbécil y necia de la mueca”.⁶⁵

3. EL DESIERTO DE LO REAL

De la visibilidad absoluta que se producía en el escenario del suplicio a la “sombria y opaca fiesta punitiva”, como la define Foucault, nos deslizamos, a través de las imágenes analizadas, a la hiperrealidad saturada, espectacularizada y obscena hasta un grado inimaginable. La tesis postmoderna que, relejendo algunos párrafos debordianos, interpreta la realidad como la precesión infinita de simulacros, de ficciones simbólicas que reconstruyen, modelan y dan forma a lo real, se

⁶³ G. DEBORD, *La société du spectacle*, Folio, Paris, 1967, § 67.

⁶⁴ Cfr., A. CAVARERO, *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*, op. cit., p. 178.

⁶⁵ A. CAVARERO, *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*, op. cit., p. 185.

vuelve insuficiente para hacernos cargo de estas especies de *snuff movies* excesivas, reales, absolutamente reales, y de sus efectos espectaculares. Quizás pertenezcan a la llamada “supramodernidad”, como se aventuró Augé a denominar esta modernidad tardía, post del post y del post, caracterizada por el exceso de realidad.

Sin duda, como escribía Feuerbach, vivimos inmersos en un tiempo que prefiere la imagen a la cosa, la representación a la realidad, el simulacro y la copia al original. El desierto de lo real puede entenderse, por una parte, tal y como lo entendió el propio Baudrillard, como esos “vestigios de lo real”, desechos de una realidad que se confunde y diluye en una serie ininterrumpida de imágenes, de “prótesis simbólicas” como las define Ramonet, que van configurando nuestro universo simbólico-cultural. Por otra, a la manera de Žižek, retomando la sentencia de Morfeo en *Matrix*, lo real es esa suerte de espasmo, de realidad gris y vacía, que se abre en el momento que nos desconectan del mundo artificial de los simulacros y la ficción en la que nos hallamos insertos. Demasiado real, especie de *plus* que se añade a lo real y que nos enfrenta directamente con ello, sin mediaciones simbólico-lingüísticas de ningún tipo. En este sentido, afirma Baudrillard:

En este caso, entonces, lo real se agrega a la imagen como una prima de terror, como un escalofrío más. No solamente es terrorífico, sino que además es real. Antes de que la violencia de lo real esté allí primero, y de que se agregue al estremecimiento de la imagen, diremos que la imagen está allí al principio, y que luego se suma al espasmo de lo real. Estamos ante algo así como una ficción, con un *plus*, una ficción que sobrepasa la ficción. De esta manera Ballard (siguiendo a Borges) hablaba de reinventar lo real, como última y más temida ficción.⁶⁶

El efecto de esta pornografía de imágenes sería, por tanto, doble. Por una parte, es evidente que este tipo de tortura espectacularizada y reproducida *ad nauseam* se inserta de lleno en la cultura de la imagen mediática y su carácter intrínsecamente obsceno, impúdico, transparente. Se cumple en ellas la tesis de Sontag para quien el auge de los *mass media* ha traído aparejada una creciente aceptación de la violencia y el sadismo. Es más que probable que hoy deglutamos de forma mucho más pasiva e indiferente imágenes que hace cuarenta años habrían causado estupor y repugnancia en los espectadores. De este modo, se produce en las fotografías analizadas una potente *desrealización* como mecanismo de desconexión total entre el observador pasivo y el mundo que le rodea. Desrealización propia de la llamada sociedad del espectáculo.

Detengámonos un momento en este concepto. La vida de las sociedades dominadas por las condiciones de producción del capitalismo tardío se encuentra inserta, nos advertía Debord, en una lógica de

⁶⁶ J. BAUDRILLARD y E. MORIN, *La violencia del mundo*, Paidós Madrid, 2004, p. 20.

absoluta representación. En ellas, todo lo vivido se convierte en ficción; las relaciones sociales son suplantadas por la imagen o simulacro invertido de una realidad inexistente. La realidad se mediatiza, se banaliza, se espectaculariza o, en definitiva, se *desrealiza*. El espectáculo, afirma Baudrillard, tiende a “desencarnizar” nuestro mundo: esto es, tiende a banalizar el horror, creando así una distancia emocional lo suficientemente grande como para que no nos afecte ni salpique. La desrealización es el “filtro a la realidad que incomoda”, suerte de extrañamiento o distancia simbólica que se establece con el otro, de forma tal que lo convierte en radicalmente otro, con lo que aquello que le suceda no logrará afectarme ni conmoverme.⁶⁷ La técnica de desrealización, nos cuenta Sayak Valencia, es precisamente una técnica utilizada por el ejército para “desidentificar al otro como persona e identificarlo como enemigo, para poder así aniquilarlo”.⁶⁸ La des-realización del otro marca una distancia tal que nos vuelve indiferentes ante la muerte de alguien que, en definitiva, no es un semejante. Se trata de excluir al otro de nuestra humanidad: el desprecio al otro se construye a base de ignorar su historia, su individualidad, borrando en él toda señal de identidad y de semejanza. Extrapolada al mundo de la comunicación mediática, nos encontramos con una “sobrerepresentación de la crueldad más explícita [que] termina haciendo de ella una acción anecdótica y cuasi cómica, creando una disonancia cognitiva entre las imágenes de violencia extrema y la paradoja en la que se cae al representarlas de una forma cínica y absurda que raya en la obscenidad pero, al mismo tiempo, deja sin argumentos articulables para confrontar la disonancia cognitiva y sus implicaciones, derivando en la aceptación acrítica de la violencia más recalcitrante ejercida contra los cuerpos”.⁶⁹

El horror stupidizado, banalizado, convertido en pornografía barata que se distribuye sin filtros por la red, es la consecuencia directa de esta desrealización. La tortura y la muerte se convierten en el *reality* particular de una audiencia sedienta de carnaza y basura televisiva. Si el capitalismo industrial trajo consigo un modelo de visibilidad basado en el panóptico como metáfora de un poder disciplinario (modelo de vigilancia continua a través de un solo ojo que todo lo mira y controla); el modelo postfordista, sin embargo, viene marcado por el llamado *sinóptico* de Bauman: el gran ojo se ha difuminado y repartido en millones de miradas que acceden a la realidad transformada en espectáculo a través de su televisor. Nos encontramos en plena “fase caníbal de la cultura de masas”, denunciada asimismo por Debord, es decir, estamos ante medios necrófilos en los que la semántica de la violencia y la muerte sirven de pantalla para enmascarar la precariedad y la injusticia que nos rodean. Fascinados e idiotizados por estos mundos de fantasía, los espectadores se

⁶⁷ S. VALENCIA, *Capitalismo gore*, Editorial Melusina, Barcelona, 2010, pp. 167-168.

⁶⁸ *Op. cit.*, p. 223, n. 55.

⁶⁹ *Op. cit.*, p. 170.

aíslan del mundo y observan pasivamente los *idola fori* que se proyectan en absoluto directo, las 24 horas del día, en el interior de la caverna.

La paradoja, sin embargo, no es otra que la propia realidad de estos supuestos simulacros. Y este sería el segundo efecto que señalábamos un poco más arriba. Las fotografías analizadas, si bien producen el efecto de desrealización señalado, no nos remiten a un mundo irreal, fantaseado e ilusorio. Por el contrario, estamos en un escenario demasiado real. Los hechos son y fueron demasiado reales y sus personajes no son, en modo alguno, personajes de ficción. Como los jóvenes de Waco que sonríen al objetivo, rodeando el cuerpo carbonizado de Washington... La crueldad desmedida y fotografía nos remite a lo que Badiou señaló como “pasión por lo real”, cuestión mayor del siglo XX, el cual pretendió, en cierto modo, hacerse cargo de la “cosa misma”:

La última y definitiva experiencia del siglo XX —afirma Zizek— fue la experiencia directa de lo Real a diferencia de lo cotidiano de la realidad social —lo Real en su extrema violencia como el precio por despegar las engañosas capas de la realidad.⁷⁰

Si el encuentro directo con lo Real produciría, para Lacan, la psicosis; es decir, si no somos capaces de simbolizar la Cosa misma, conceptualizarla, imaginarla o traducirla al orden del lenguaje, es más que probable que caigamos en el delirio (“no hay sentido posible ni acceso racional” a lo Real, afirma J. Sáez); para Zizek, en cambio, este encuentro directo y sin intermediarios con lo real, con la carne desnuda, como objeto de deseo transforma la fascinación erótica en asco. ¿Cómo explicar, entonces, este encuentro con lo real en las fotografías analizadas? ¿Qué lógicas perversas se establecen en ellas? ¿Cómo reinterpretar esta suerte de indiferencia y de distancia emocional de la que parten y que generan en su repetición continua? Tanto en las fotografías de Waco, como en las de Abu Ghraib somos testigos una hiperrealidad descarnada. En ellas, “las enormes fauces de la modernidad han masticado la realidad y escupido todo el revoltijo en forma de imágenes”.⁷¹ El encuentro con lo Real nos remite, en ambos casos, a la indiferencia absoluta, a la banalización del horror, a la nihilización de la víctima convirtiéndola en una baratija irrisoria y absurda. No hay, ni siquiera, proceso de deshumanización, de “extranjerización” del otro, tal y como sucedió, por ejemplo, en la experiencia del *Lager*. En este caso, en esta variante siniestra de la “banalidad del mal”, estamos ante una insensibilidad tal que el suplicio del otro termina por convertirse en mera caricatura, carnaval irrisorio o fiesta dominguera en la que todos pasamos un buen rato. Utilizando el término propuesto por Mike Davis, quien a su vez lo extrae de la obra la psicoanalista Yolanda Gampel, lo que encontramos en estas terribles imágenes es quizás un efecto del llamado “siniestro interminable”: esto es,

⁷⁰ S. ZIZEK, *Bienvenidos al desierto de lo real*. Akal, Madrid, 2005, p. 24.

⁷¹ S. SONTAG, *Sobre la fotografía*, Debolsillo, Barcelona, 2010, p. 93.

una especie de “irrealidad” o indiferencia que sobreviene a aquellos que han presenciado una realidad pasmosa y que, por ello, la confunden con un efecto de su imaginación. Suerte de nada, de desierto y de desconexión con el otro, cuya muerte o existencia nos es absolutamente irrelevante.

Casi 30 años después de publicar *Sobre la fotografía*, Susan Sontag revisó alguna de sus tesis en *Ante el dolor de los demás*. Una Sontag menos optimista termina por reconocer, en esta obra, la incapacidad de la imagen para volvernos éticamente receptivos al dolor del otro. En la era del espectáculo, el impacto de la fotografía ha terminado por convertirse en un mero cliché, y la fotografía contemporánea tiende a estetizar el dolor y el sufrimiento con el fin de satisfacer una demanda consumista⁷². “Las fotografías [...] no pueden producir en nosotros un *pathos* ético, y si lo consiguen es solo momentáneamente: vemos algo atroz, pero pasamos rápidamente a otra cosa”⁷³. Solo somos capaces de concebir lo real traducido al lenguaje y la lógica del espectáculo y, en este escenario, el contenido ético de este caudal indiscriminado de imágenes se difumina, volviéndose frágil, cuando no inexistente. Como bien lo definió Debord, es probable que dicho espectáculo no sea sino “el mal sueño de la sociedad moderna encadenada”⁷⁴, sumida en su letargo climatizado, indiferente a la violencia y crueldad que ella misma genera.

BIBLIOGRAFÍA

- J. BAUDRILLARD, J.; E. MORIN: *La violencia del mundo*, Paidós, Madrid, 2004.
Z. BAUMAN: *Daños colaterales. Desigualdades sociales en la era global*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2011.
J. BOURKE: “La tortura como pornografía”. Recuperado de: <http://www.rebellion.org/hemeroteca/mujer/040605bourke.htm>, 2004
J. BUTLER: *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Paidós, Buenos Aires, 2006.
—, *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Paidós, Barcelona, 2010.
A. CAVARERO: *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*, Anthropos, Barcelona, 2009.
G. DEBORD: *La société du spectacle*, Folio, Paris, 1967.
G. DIDI-HUBERMAN: *Imágenes pese a todo*, Paidós, Barcelona, 2004.
M. FOUCAULT: *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris, 1975.
S. SONTAG: *Sobre la fotografía*, Debolsillo, Barcelona, 2008.
—, *Ante el dolor de los demás*, Debolsillo, Barcelona, 2010.
S. VALENCIA, S.: *Capitalismo gore*, Editorial Melusina, Barcelona, 2010.
S. ZIZEK: *Bienvenidos al desierto de lo real*, Akal, Madrid, 2005.

⁷² Cfr., J. BUTLER, *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, op. cit., p. 102.

⁷³ Op. cit., p. 103.

⁷⁴ G. DEBORD, *La société du spectacle*, op. cit., § 21.

EL DÍA EN QUE NACIÓ EL MALDITO CAPITALISMO

JULIO DÍAZ GALÁN⁷⁵

Resumen: Es ya un dogma establecido que el sistema capitalista aparece junto con nuestra modernidad occidental. Las metáforas líquidas siempre han acompañado a las argumentaciones al caso. Los textos de Deleuze-Guattari o de Bauman son de los más sobresalientes. Descodificación absoluta de los flujos, capitalismo líquido... De igual modo, se ha tratado de pensar por qué dicho sistema no nació en otras civilizaciones anteriores con circunstancias líquidas parecidas a las de nuestro tiempo, es decir, qué trabas o diques obturaron su desarrollo. Este artículo profundiza en las condiciones ontológicas del nacimiento del capitalismo para situar su nacimiento mucho más atrás en el tiempo.

Abstract: *It is a stablished dogma that capitalism comes hand in hand with the so called Western modern societies. Liquid metaphors have been used to illustrate this scenario, as seen in Deleuze-Guattari or Bauman, outstanding examples. Total flux decoding, liquid capitalism... Why was the mentioned system not born in other civilizations or similar liquid circumstances? What barrier stopped its development? This article analyses in-depth the ontological conditions for the birth of capitalism and places its birth way back in time.*

57

Palabras clave: capitalismo, flujos, inmanencia, otro, templo, mercader, mar.

Keywords: *capitalism, flux, immanence, other, temple, merchant, sea.*

Se acercaba la Pascua de los judíos. Jesús subió a Jerusalén y halló en el templo vendedores de bueyes, ovejas, palomas y cambistas sentados. Hizo un azote de cuerdas y los echó a todos del Templo con las ovejas y los bueyes; tiró las monedas de los cambistas y volcó las mesas. Y dijo a los vendedores de palomas: 'quitad esto de aquí: no hagáis de la casa de mi Padre un mercado'. (Sn. Jn. II, 13-22).

A diferencia de otros sistemas económicos, el capitalismo siempre ha suscitado controversias acerca del momento exacto de su concepción y nacimiento. La metáfora del río o de las aguas desbordadas, del romper aguas, ha sido con frecuencia del gusto de todo tipo de pensadores para referirse a determinados temas, y en este caso no podía ser menos.

⁷⁵ Profesor de Antropología de la Facultad de Ciencias Sociales y Comunicación de la Universidad Europea de Madrid.

Deleuze, que dicho en francés suena parecido a diluvio, *déluge*, escribió junto a Guattari en *El Antiedipo* que “la cesura que introduce el capitalismo no se define simplemente por flujos descodificados, sino por la descodificación generalizada de los flujos, la nueva desterritorialización masiva y la conjunción de los flujos desterritorializados. La singularidad de esta conjunción —dicen— originó la universalidad del capitalismo”⁷⁶.

Unos años después, en *Mil mesetas*, los esquizoanalistas escribían prácticamente lo mismo. Después de indicar que los historiadores habían señalado que el capitalismo podría haberse constituido en China, en Roma, en Bizancio o en la Edad Media, escriben que “las condiciones estaban dadas, pero que no estaban efectuadas e incluso efectuables. La presión de los flujos esboza el negativo del capitalismo, pero para que se realice son preciso todos los flujos descodificados en su integralidad, toda una *conjugación generalizada* que desborda e invierte los aparatos precedentes”.⁷⁷ Como se ve, de nuevo la imagen del desbordamiento o diluvio generalizado se vincula con el nacimiento del capitalismo.

Alguno incluso podría pensar: ¡cómo!, ¿es que acaso ha nacido el capitalismo? Un anarco-capitalista contestaría rápidamente que las diferentes políticas estatales e imperiales nunca han dejado que nazca, que borbotee, lo que tanto ansían, es decir, un mercado completamente auto(des)regulado en el que las corrientes fluyan a sus anchas; y en parte llevan razón. Siempre habría habido todo tipo de diques contenedores y encauzadores de eso que a los ojos de un David Friedman o de un Escotado no es un tsunami sino una especie de irrigación de terrenos fértiles... Así, primero el imperialismo británico, después EEUU, más tarde la OMC y ahora lo que Negri y Hardt llaman *Imperio* habrían controlado incluso militarmente los flujos del comercio a su favor y tachado de piratas a todos aquellos que tratan de desviar sus propios recursos de los canales establecidos...

En este sentido, el capitalismo es lo imposible, pues como escriben Hardt y Negri “quienes reclaman la liberación de los mercados o del comercio del control estatal no están pidiendo *menos* control político, sino *un tipo diferente* de control político [...] En su fuero interno, todos los adalides del libre mercado saben que solo la regulación política y la fuerza hacen posible la existencia de ese libre mercado”.⁷⁸ Deleuze y Guattari también lo expresaron a su manera: el capitalismo necesita de la descodificación *generalizada*, pero conjura la descodificación *absoluta*. En Román Paladino, nadar y guardar la ropa. Además, como recuerda David Harvey que decía Arendt en su texto sobre el imperialismo, la acumulación de capital conlleva necesariamente la acumulación de poder. “El proceso infinito de acumulación de capital necesita la estructura política de una potencia tan ilimitada que pueda proteger una propiedad

⁷⁶ G. DELEUZE Y F. GUATTARI, *El antiedipo*, Paidós, Barcelona, 1985, p. 231.

⁷⁷ G. DELEUZE Y F. GUATTARI, *Mil mesetas*, Valencia, Pre-textos, 1997, pp. 457-458.

⁷⁸ M. HARDT Y T. NEGRI, *Multitudes*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 200.

cada vez mayor haciéndose cada vez más poderosa”⁷⁹. Flujos fuertes pero con islas fuertes...

La metáfora líquida, aunque Deleuze insistirá en que no es un tropo, es muy recurrente y socorrida a la hora de definir el capitalismo. Sorprende que Nietzsche, uno de los grandes diagnosticadores de lo que nos pasa, escribiera en *La gaya ciencia* que “el desierto crece”, cuando en realidad parecemos estar con el agua al cuello... Pero ese desierto, sugerirá Deleuze, para salvar a Nietzsche e introducir su nomadismo, es de arenas movedizas... Marx, por otra parte, habría estado más acertado si en vez de escribir su famoso “todo lo sólido se desvanece en el aire”, hubiera expresado: “todo lo sólido se diluye en el agua”. Desde la sociología, Bauman lleva también varias décadas hablando de los tiempos líquidos en los que vivimos. Se podría decir que “modernidad líquida”, “amor líquido” y “miedo líquido” son para Bauman igual a capitalismo, que todo lo diluye y donde todo se disuelve. Si todo esto fuera cierto, cabría esperar también que la figura del otro, presente desde la más remota antigüedad, se diluyera en una especie de mar informe, aunque hoy día parece suceder lo contrario. Si bien es cierto que los grandes Otros tienden a desaparecer, el planeta se puebla de todo tipo de otros marginales y residuales.

Uno de los que mejor estableció la ecuación entre Mercado/Otro fue Clastres. Para este antropólogo casi schimidtiano, “la dimensión territorial incluye desde el comienzo el vínculo político, en tanto es exclusión del Otro. Es justamente este Otro, considerado como un espejo - los grupos vecinos- el que devuelve a la comunidad la imagen de su unidad y de su totalidad”⁸⁰. Para Clastres, la comunidad necesita para pensarse como tal la figura opuesta del Extranjero o del enemigo, del Otro. El parcelamiento cultural, las identidades, no son un efecto de la guerra, sino al revés: el conflicto es el instrumento necesario para formar comunidad. El comercio con otros pueblos solo es posible en la medida en que sirve para establecer alianzas para guerrear con esos otros, pero siempre entraña un peligro a evitar, pues “la economía primitiva tiende a cerrar la comunidad sobre sí misma [...] y excluye la necesidad de relaciones económicas con otros grupos”⁸¹, pues la diluiría. Aunque el intercambio no excluye la guerra, debe ser reducido, enclaustrado, regulado, compartimentalizado y ritualizado al máximo pues atenta contra la formación de comunidad indivisa del pueblo primitivo. El Otro, que es la contracara del nosotros indiviso, necesariamente debería desaparecer con la introducción de un mercado generalizado, solamente posible en un mundo meramente pacificado (necesariamente sin otros), a no ser que el mercado sea armamentístico, como en la actualidad.

⁷⁹ D. HARVEY, *El nuevo imperialismo*, Madrid, Akal, 2004, p. 44.

⁸⁰ P. CLASTRES, *Investigaciones en antropología política*, Barcelona, Gedisa, 2001, p. 202.

⁸¹ *Op.cit.*, p. 196.

Pero, ¿en qué consiste este diluvio del que tanto hablaron Deleuze y Guattari? ¿De qué están hechos esos flujos?: “flujo de propiedades que se venden, flujo de dinero que mana, flujo de producción y de medios de producción que se preparan en la sombra, flujo de trabajadores que se desterritorializan: será preciso el encuentro de todos estos flujos descodificados, su conjunción, su reacción unos sobre otros, la contingencia de este encuentro [...] para que el capitalismo nazca”.⁸² Pero, como ya se ha apuntado, conjunción de una descodificación *generalizada* de flujos no es lo mismo que descodificación *absoluta*. Entre lo general y lo absoluto se la juega el capitalismo...

Varios han sido los intentos de datar, si no el día, sí al menos el momento histórico del nacimiento de esa especie de engendro conceptual al que aludimos cuando oímos la palabra “capitalismo”. Dependiendo de la definición que demos de esa cosa, la fecha podrá variar. Incluso habría que distinguir el momento de la concepción (los flujos se van liberando) del momento del nacimiento, es decir, del *romper aguas*, o de “la gota que colma el vaso”, ya que seguimos con las metáforas acuíferas.

Si ha habido alguien que ha intentado fechar exactamente el día del nacimiento, y no solo el de la concepción, fue Karl Polanyi. Según este, fue la abrogación de la ley de Speenhamland, en 1834, lo que dio paso a la constitución de un verdadero mercado de trabajo hasta entonces impedido por las leyes llamadas de pobres, que como la de Speenhamland protegían a la clase más desfavorecida de todo tipo de proyectos malthusianos. Desde ese momento, según Polanyi, el sistema de mercado liberado daría lugar a lo que él llama *La Gran Transformación*, aunque bien habría que llamarlo el Gran Desbordamiento. En este sentido, la mercantilización de todos los aspectos de la vida coincide con su propia licuefacción.

Dicho sistema habría estado funcionando, según Polanyi, hasta la entrada en juego de los gobiernos reguladores de Roosevelt y de Hitler, originados y causados por reacción a los juegos del *laissez faire* clásico de Gournay, que bien podría haber dicho *laissez couler*, “dejar fluir”... No es anecdótico que ya desde Platón se utilice la mala metáfora del piloto en su navío gobernando y dirigiendo la *polis* frente a las embestidas del oleaje y las mareas. La tesis de Polanyi se puede comprender desde las tesis deleuzianas, pues a partir de 1834 se liberaría, se desterritorializaría (término que quiere decir tierra que deja de ser tierra, es decir, que se convierte en líquido) el flujo de trabajadores que sería esa gota que colma el vaso. A este respecto, Deleuze y Guattari escribían: “el capitalismo nace, en efecto, del encuentro entre dos clases de flujos, flujos descodificados de producción bajo la forma del capital dinero y flujos descodificados del trabajo bajo la forma del ‘trabajador libre’”.⁸³

⁸² G. DELEUZE Y F. GUATTARI, *El antiedipo*, Paidós, Barcelona, 1985, p. 230.

⁸³ *Op. cit.*, p. 39.

1. EL FILÓSOFO, EL MERCADER Y LA INMANENCIA. Pero, ¿por qué no nació el capitalismo con anterioridad? ¿Por qué no en Grecia, por ejemplo, en donde en la actualidad el mercado desborda cualquier intento de clausura de flujos por parte de las instituciones? Aunque la distinción es clara, conviene recordar que no es lo mismo un mercado que un “sistema de mercado”. El primero, aunque no es universal, ha estado bastante extendido y con muchas variantes en el espacio y en el tiempo. El segundo es propio de un sistema capitalista en el que el precio no debe estar fijado por ninguna autoridad, sino que es el flujo caótico de la oferta y la demanda, un río que nos lleva, quien supuestamente debería producirlo. Deleuze y Guattari escribieron en *¿Qué es la filosofía?* que la misma Grecia que da a luz a la filosofía es: “como un ‘mercado internacional’ en las lindes de Oriente que se organiza entre una multiplicidad de ciudades independientes o de sociedades diferenciadas, aunque vinculadas entre sí, en el que los artesanos y los mercaderes hallan una libertad, una movilidad que los imperios les negaban”, y continúan diciendo: “estos tipos proceden de las lindes del mundo griego, extranjeros que huyen, en proceso de ruptura con el imperio, y colonizados de Apolo. No solo los artesanos y los mercaderes, sino también los filósofos”.⁸⁴ Así, tanto el filósofo, el artesano, como el mercader se moverían según estos autores como pez en el agua, en ese nuevo *medio* que los acoge, que es una especie de mercado tanto de productos como de ideas. Si en los imperios, dichas figuras estaban codificadas, ligadas, vinculadas y territorializadas, la mayoría de las veces en un *templo*, ahora poseen cierta libertad de movimiento que antaño y en otros lugares se les negaba... Según Deleuze y Guattari se les *deja hacer*, fluir...

Hablar del mercader en los términos en los que hablan Deleuze y Guattari en *¿Qué es la filosofía?* es bastante impreciso. Es cierto que los mercaderes poseían más libertad de acción que en otros tiempos, pero no tanto como sugieren estos autores. En esos momentos, existían varias figuras que a simple vista parecen la misma cosa, pero los fines perseguidos así como la clase social son distintos. En toda la zona existen figuras con diversos nombres, y la distinta nominación implica una diferencia cualitativa. *Kapelos*, *emporos* y el *Tamkarum* acadio son alguna de ellas, tanto del lado griego como del mesopotámico.

Conviene dedicar unas líneas a estas cuestiones. Por un lado tenemos al “Tamkarum”, que es una especie de “funcionario” de la realeza encargado de encontrar y traer “bienes distantes” necesarios de otros lugares lejanos; pertenece a la clase alta, su cargo es incluso heredable y posee la misma importancia que un militar. Su motivación principal es el deber, es decir, busca estatus, y no tanto beneficio, que no lo obtiene de los productos que maneja, sino indirectamente como regalos o prebendas por parte de la clase alta. Esta figura se encuentra sobre todo en una gran franja que va desde la zona babilónica hasta Egipto; su origen es

⁸⁴ G. DELEUZE Y F. GUATTARI, *¿Qué es la filosofía?*, Madrid, Anagrama, 1993, p. 88.

fundamentalmente asirio, y las figuras que en Grecia se le pudieran parecer desaparecieron en tiempos clásicos. Se supone que el comercio que establecían los minoicos era de este tipo, es decir, palacial. El comercio oriental se encontraba completamente regulado mediante esta figura del *Tamkarum* (junto con su empleado el *Shamalun*), un factor cuyas funciones iban más allá de las comerciales, pues también podía recaudar impuestos y, lo que es muy importante, tener funciones en el templo. Aunque a veces el *Tamkarum* podía usar su posición privilegiada para obtener beneficios e incluso dar créditos (y parte del código de Hammurabi regula estas extralimitaciones), su labor era claramente social, lo que hoy día llamaríamos de administración pública.

El *emporos*, por el contrario, era un mercader libre; era una figura anómala en las sociedades arcaicas, pero que empieza a definirse a partir de la disolución tribal que acontece en las costas mediterráneas. No es de clase social alta, como el *tamkarum*, sino de baja ralea. Exceptuando casos como el de Solón, eupátrida que se dedica en algún momento al negocio de traer esos bienes a Atenas, lo general es que se dependa de mercaderes extranjeros y de metecos para el abastecimiento de grano. El *emporos* no suele tener ni siquiera un barco, y depende del *nauclerós*, el dueño de la embarcación, para hacerse a la peligrosa mar alquilando parte del espacio para llevar su mercancía.

En Grecia, el mercado internacional del que habla Deleuze estaba cada vez más en manos de estos metecos que, como escribe Polanyi, “provenían de una población flotante de personas desplazadas de su territorio —fragmentos de pueblos desmembrados, refugiados políticos, exiliados, delincuentes fugitivos, esclavos escapados o mercenarios expulsados—. ⁸⁵ Pero “estar en manos de” no significa desregulación o auto-regulación tipo “mano invisible”. Aunque las polis griegas ya no tienen la figura análoga del *Tamkarum*, las restricciones que imponen a los metecos hace las veces de regulación. Escribía Polanyi:

Los metecos de Atenas, originalmente una población portuaria, eran a veces artesanos, pero la mayoría se dedicaba al comercio y trataban de ganarse la vida con los beneficios que obtenían de la compra y venta de las mercancías. Aparte de ser patrones y comerciantes, tenían mano también como banqueros, ocupación mezquina que consistía en cambiar y comprobar las monedas en un banquillo en la plaza del mercado. Su comisión como cambistas de dinero estaba regulada por la autoridad pública; como comerciantes de grano estaban sometidos a una estricta vigilancia, como patrones mercantes tenían numerosas restricciones comerciales que limitaban sus ganancias. Era libre de satisfacer su deseo de ganancia [...] pero no le estaba permitido poseer casa ni tierras; no podía tener hipotecas y por consiguiente no podía poseer nada que se considerara riqueza. Excepcionalmente, un meteco podía acumular mucho dinero, pero eso no significaba ninguna diferencia en su calidad de vida. ⁸⁶

⁸⁵ K. POLANYI, *El sustento del hombre*, Madrid, Capitán Swing, 2009, p. 166.

⁸⁶ *Op.cit.*, p. 167.

Así, el protocapitalista griego era una especie de rey Midas, pues podía acumular dinero, pero no podía hacer gran cosa con él, aunque a medida que avanzan los siglos, los metecos, o alguno de ellos, comienzan a tener más facilidades y beneficios.

El *kapelos*, el comerciante del ágora, no era meteco ni extranjero, y con frecuencia era mujer. No debemos imaginar el ágora como una especie de bazar árabe, pues como apunta Polanyi se servían sobre todo comidas preparadas. La tesis de Polanyi es que no era un verdadero mercado sino un instrumento de distribución de alimentos. De ahí la necesidad de regular y fijar los precios con independencia de los precios exteriores. Además, los dos mercados atenienses, tanto el que había en el ágora como el del *emporium* del Pireo, a unos 7 km de la ciudad, amén de estar separados, estaban controlados y regulados por diversas figuras, de entre las que destacan los *agorónomos*, que controlan que las mercancías no estén adulteradas, los *metrónomos*, que controlan los pesos y las medidas, y los *sitophilakes*, que regulan el precio de la harina y de los cereales fijándolo continuamente a 5 dracmas el *medimno* de trigo. Estos últimos tenían como castigo incluso la muerte si no llevaban a cabo su cometido. Con Clístenes había cinco en el ágora y otros cinco en el Pireo. En época de Aristóteles había 20 en la ciudad y 15 en el Pireo.

Conque por un lado tenemos la figura de estatus del *Tamkarun* asiático, en el que el comercio está completamente regulado, y por otro lado el *emporos*, figura en la que los gobiernos de las *polis* han externalizado, como ahora se dice, una función antes sacrosanta. Sorprende sobremanera que los atenienses, cuya estructura pública coincidía casi con el número de ciudadanos, dejaran al albur una función tan importante como la del aseguramiento de la subsistencia. Si así hubiera sido, nunca hubieran podido crecer, pues debido a su pobre terreno tenían que exportar el grano de fuera, al menos dos tercios de la cantidad que consumían. De igual manera que la filosofía no era tan libre, y Sócrates podría atestiguarlo, el *emporos* en el Pireo estaba sujeto a una vigilancia extrema.

Los atenienses tenían dos opciones para alimentar a su población: o “atraer a los mercados”, como se dice ahora, pagando el trigo más que nadie, o mediante la implantación diplomático militar de unos cauces capaces de controlar los flujos de trigo por el Mediterráneo, es decir, del control de las rutas y de los puertos más importantes. La talasocracia ateniense tenía pues esa finalidad: controlar los cauces a través de los cuales los *emporoi* hacían llegar el trigo desde el Mar Negro, Tracia, Egipto o Sicilia, dependiendo del momento. Para eso servía la flota ateniense repleta de Trirrenes. Los mercaderes en Atenas no solo tenían la seguridad de la flota que los escoltaba, como actualmente hacemos con la pesca de atunes en el Cuerno de África, sino que además tenían todo tipo de seguridades jurídicas en Atenas. Es posible que en el VII a.C se comenzara a formar ese mercado internacional inmanente y sin “otros”

del que habla Deleuze y Guattari, pero en poco tiempo el mar fue estriado y encauzado por la política ateniense. Cuando Atenas comenzó a perder poder tuvo que atraer a los mercaderes, es decir al trigo, con todo tipo de honores y de ciudadanías para que siguieran vendiendo el *medimno* de trigo a los mismos cinco dracmas de siempre.

El “filósofo”, ese hermano gemelo del mercader, aparecería precisamente cuando la antigua figura del sacerdote dejara de estar también vinculada, *atrapada*, al templo. Como contaba Vernant, Tales y Anaximandro estaban emparentados con un clan de antigua nobleza sacerdotal, los Telidas, que descendían de una familia tebana de sacerdotes-reyes, los *kadmeioi*, venidos de Fenicia⁸⁷, paradigma antiguo, por otra parte, del mercader, que al igual que el sacerdote también estaba territorializado y enclaustrado en un templo. En Grecia, y debido a la falta de una verdadera iglesia, empiezan a ir *casi* por libre, aunque el delito de *asebeia* todavía poder caer sobre sus cabezas... Y, del mismo modo, como se ha señalado, los mercaderes podían perder su cabeza si no se atenían a las leyes de la ciudad. Como cuenta Jean-Nicolas Corbusier “en la época de Lisias, los mercaderes no debían, bajo pena de muerte, comprar más de 1 medimno de trigo (que son unos 55 litros). Así se intentaba impedir el acaparamiento que generaría la subida de precios”.⁸⁸ Tanto el mercader y el filósofo se habían desterritorializado del templo, pero no fluían tan libremente como creyeron Deleuze y Guattari, pues la ciudad los había recodificado y apresado de nuevo en una estructura quizás mucho más férrea que la del templo.

Deleuze y Guattari dicen que debido a la estructural fractal que posee Grecia es idónea para formar un medio de inmanencia, ese medio que encuentran el mercader y el sacerdote liberado, es decir reconvertido en filósofo. “El milagro griego es Salamina, donde Grecia se zafa del imperio persa, y donde el pueblo autóctono que ha perdido su territorio lo embarca sobre el mar”. El mar ya no es un límite del territorio, “o un obstáculo para su empresa, sino un baño de inmanencia ampliada”.⁸⁹ De nuevo el agua, los flujos...

Pero, ¿en qué consiste esa inmanencia de la que tanto hablaba Deleuze, esa misma en la que al parecer surfean la filosofía y el mercado? El significado de inmanencia se refiere en principio a un sistema capaz de generar por sí mismo su propia legalidad, sin exterioridad alguna, sin otros. Es claro que en la filosofía de Deleuze hay un casi claro ausente, que es la figura del Otro, tal y como se puede encontrar en la de un Lévinas o un Derrida, y es por la razón de que la inmanencia inhibe o diluye necesariamente la figura del Otro.

Deleuze casi siempre identifica la inmanencia con lo marino, con lo acuífero. A este respecto, escribe una bella y tierna reseña sobre su maestro Gandillac titulada “Las playas de inmanencia”. Y cuando en mil

⁸⁷ J. P. VERNANT, *La Grèce ancienne*, Paris, Seuil, 1999.

⁸⁸ J-N. CORVISIER, *Les grecs et le mer*, Paris, Les belles lettres, 2008, p. 50.

⁸⁹ G. DELEUZE Y F. GUATTARI, *¿Qué es la filosofía?*, Madrid, Anagrama, 1993, p. 93.

mesetas hable de la inmanencia pura del espacio liso lo equiparará con el mar: “el mar es el espacio liso por excelencia”, y lo liso, en Deleuze, es la pura inmanencia. Así, tanto el mercader como la filosofía (al menos la que afirma la inmanencia), dependen del agua y de sus corrientes. El plano de inmanencia, dicen, es un tamiz tendido sobre el caos en el que se arrojan los conceptos. “Los conceptos son como las olas múltiples que suben y bajan, pero el plano de inmanencia es como la ola única que los enrolla y desenrolla”.⁹⁰

Aunque Deleuze y Guattari escriben que en Grecia no se dio nada parecido al capitalismo, identifican ahí una especie de impulso por la inmanencia y la desterritorialización, tanto en lo filosófico como en lo político, que después reaparecerá en la modernidad revestido ya de capitalismo: “¿por qué sobrevive la filosofía a Grecia? No se puede decir que el capitalismo a través de la Edad Media sea la continuación de la ciudad griega (incluso las formas comerciales resultan difícilmente comparables). Pero en función de unas razones siempre contingentes, el capitalismo arrastra a Europa a una fantástica desterritorialización relativa que remite en primer lugar a unas urbes-ciudades y que también procede por inmanencia. Las producciones territoriales remiten a una forma inmanente de recorrer los mares”.⁹¹

A la pregunta de por qué no apareció el capitalismo antes en China, Deleuze y Guattari contestan que únicamente Occidente extiende y propaga sus centros de inmanencia; y continúan diciendo: el capitalismo “no se trata de una continuación de la tentativa griega, sino de una reanudación a una escala hasta entonces desconocida, bajo otra forma y con otros medios, que reaviva no obstante la combinación cuya iniciativa tuvieron los griegos, el imperialismo democrático y la democracia colonizadora”.⁹² Para estos autores, el capitalismo reactiva el mundo griego sobre otras bases económicas, políticas y sociales. El capitalismo, dicen, es la nueva Atenas, y el hombre del capitalismo es el nuevo Ulises, el mismo que Adorno y Horkheimer habían calificado como el primer burgués...

2. LA TRASCENDENCIA O EL MIEDO A LO LÍQUIDO. Deleuze y Guattari escribieron en *El Antiedipo*, después de decir que todas las sociedades precapitalistas conjuran los flujos del deseo, del intercambio y del capitalismo, que se podría comprender toda la historia universal a la luz del capitalismo. Es sorprendente que la filosofía comenzara afirmando el agua y que, en la reciente actualidad, Deleuze o Bauman hayan dicho que el capitalismo es cosa de flujos descodificados o líquido. El tópico dice que solo podremos pensar el presente si comprendemos el pasado, pero es más cierta la contraria: quizás llegemos a comprender el pasado con las claves que nos da el presente, quiero decir, ¿el hecho de que el final de

⁹⁰ *Op. cit.*, p. 67.

⁹¹ *Op. cit.*, p. 98.

⁹² *Op. cit.*, p. 99.

una época se represente como sumergido tiene que ver algo con que el principio de nuestra época afirmara lo líquido? ¿Habría podido comenzar el pensamiento, esa reflexión de unos sacerdotes liberados del templo, afirmando, en vez del agua, la tierra? Sospecho que no...

La afirmación de Tales relativa al agua ha sido interpretada, a partir de la lectura anacrónica que realiza Aristóteles, como una afirmación racionalista, naturalista. Así, Tales no solo sería el primer filósofo, sino además el primer físico. Según la narración convencional filosófica se pasa del mito al logos, de la explicación mítica a la racional, de lo religioso, a lo científico; en definitiva toda la historia del milagro griego que ya Cornford empezó a cuestionar hace casi un siglo.

Ahora bien, ¿qué puede significar el término “agua” en boca de Tales de Mileto en ese momento? ¿Tiene alguna relación con lo mercantil? ¿Se puede leer el agua, además de como un principio físico-filosófico, como un principio político-económico? (no hay que olvidar que Tales es considerado también una especie de estadista, y *arché*, aunque se duda de que el término fuera empleado por Tales, significa tanto principio original como mando, algo parecido a nuestras palabras príncipe y principio). Los fenicios, de donde al parecer provenía Tales, habían fundado su imperio comercial sobre el agua marina (como Venecia siglos más tarde, posible cuna aspirante del capitalismo, u Holanda). Incluso, la comunicación entre las pequeñas ciudades se realizaba mediante cabotaje y no por tierra. No hay que olvidar que la Talasocracia fenicia era la clara rival de la talasocracia griega, cuyo encontronazo lo atestigua la batalla de Alalia en el 537 entre etruscos-cartagineses y griegos.

A Tales también se lo conoce por decir que todo está lleno de dioses, panteísmo en el que necesariamente el Otro, como en Spinoza, desaparece. Y también se lo conoce por esa historia más vulgar en la que logra desviar el cauce del río Halis para que el ejército de Creso pueda cruzarlo sin problema. De nuevo el agua... ¿Y si Tales estuviera diciendo en ese momento que quien fuera capaz de gobernar el agua tendría el poder, el *arché*, sobre las rutas comerciales del mediterráneo, de ese mercado internacional del que habla Deleuze? ¿Y si Tales estuviera esgrimiendo una especie de *laissez couler*, un dejar fluir-hacer *avant la lettre*? La vida de Tales está salpicada de agua: se cae en los pozos, desvía los ríos, predice la lluvia que lo sacará de la pobreza... Es probable que la ciencia física comenzara con Tales, se lo podemos conceder a Aristóteles, pero también una ciencia económica-inmanente fundada sobre el saber del agua, una especie de proto-capitalismo. Así, quien controlara ese medio o se dejara llevar por él, como el surfista de Deleuze, se llevaría el gato al agua.

Unos oídos modernos nunca podrán concederle a Tales la importancia de su insistencia o descubrimiento sobre el agua, acostumbrados como ya estamos a disfrutar de los balnearios, de la playa o hasta de un día de lluvia. El agua nos parece algo muy normal, nada inquietante, salvo a los japoneses (sociedad tabicada y

compartimentalizada al máximo), con esas películas, como *The ring* o *Dark Water*, en las que el agua es lo aterrador o la fuente del terror. Para un japonés, la otredad casi siempre es acuífera... Si alguien como Tales, del que se duda hasta que escribiera algo, ha pasado a la posteridad por tan poca cosa, por decir que las cosas comienzan con el agua, que en el fondo es una perogrullada, es porque estaba diciendo algo que quizás chocaba sobremanera en su tiempo... Ya no podemos comprender el miedo pánico que la antigüedad le tenía al agua, sobre todo a la marina. Y hasta que no se entienda que el mercado y los capitalismos solo pueden nacer cuando el mar es visto con otros ojos no se comprenderá la gravedad de las palabras de Tales.

Cuenta Sloterdijk en *El mundo interior del capital*, que tanto es el miedo que la antigüedad ha sentido hacia el mar que los mapas de inspiración ptolemaica asignaban al globo poca agua y mucha tierra. Tanto que, como recuerda Sloterdijk, todavía llamamos a nuestro planeta *tierra* cuando está casi recubierto de agua: “que el planeta húmedo se siga llamando obstinadamente *Terra*, y que las masas de tierra firme sobre él se adornen con el absurdo título de *continente* hasta hoy, no hace delatar cómo respondieron los europeos modernos a la revolución húmeda: tras el shock de la circunvolución terrestre se refugian en falsas designaciones. [...] Los océanos, *los mares del mundo*, son los soportes de los asuntos globales y, con ello, los medios naturales de los flujos deslimitados de capital”.⁹³

Si echamos un vistazo a la evolución del clásico *mapa mundi* se puede establecer una correspondencia entre el volumen de agua reconocido globalmente, la introducción de la inmanencia y el volumen de los negocios de índole capitalista... Si exceptuamos algunos bocetos anteriores, la tabla babilónica del siglo VI a.C es la más representativa, aunque se supone que es copia de otro anterior, realizado dos siglos atrás. Al parecer, Anaximandro realizó uno parecido por la misma época, de resonancias homéricas. El mapa babilónico representa la tierra habitada rodeada por el mar, denominado río amargo, al que tampoco se le da mucha amplitud, pero que por otra parte obsesiona... Tanta es la denegación de lo marino que se lo convierte en un mero riachuelo.

⁹³ P. SLOTERDIJK, *El mundo interior del capital*, Madrid, Siruela, 2014, pp. 62-63. No podemos olvidar a este respecto las páginas que Foucault dedica en *Historia de la locura*, al tema de la *stultifera navis*, la nave de los locos expulsada de la ciudad antes de la época clásica, y de la identificación tradicional de la locura con el agua: “la locura es como una manifestación, en el hombre, de un elemento oscuro y acuático, sombrío desorden, caos en movimiento, germen y muerte de todas las cosas que se opone a la estabilidad luminosa y adulta del espíritu” M. FOUCAULT, *Historia de la locura en la época clásica*, pp. 27-28. Para Foucault, el desarrollo del capitalismo coincide con el encierro de esta locura acuática en el Hospital junto con otras figuras móviles, como la miseria.



IMAGEN 1: MAPA BABILÓNICO

Otros mapas con los que contamos son los de Ptolomeo, con un poco más de agua, pero todavía con mucha *terra*, el de Fra Mauro, de 1459, el de Abraham Ortelius, del siglo XVI o el de Mercator, de 1587. Al desplegarlos en el tiempo se comprueba que cada vez se asume más el medio acuífero en detrimento de la tierra, incluso cuando se descubren las Américas. Pero la anorexia continental de los mapas actuales llama la atención respecto de ese primer mapa babilónico. Si la ecuación que establece que a más inmanencia menos otredad, deberíamos inferir que a más agua reconocida por el mundo del capital, hallaríamos cada vez menos figuras del otro, de la pura exterioridad, pero no parece ser así, sino incluso lo contrario. Cuanto más avanza lo que Deleuze denominaba la máquina inmanente del capital, vemos crecer por doquier todo tipo de “otros” y de fronteras. Si la instauración del capital solo es posible mediante la descodificación *generalizada* de las sociedades previas, nunca se lleva este movimiento hasta el *absoluto*, hasta ese mar esquizofrénico, sino que “con una mano se descodifica y con la otra se axiomatiza”, es decir, se substituye el límite exterior absoluto por límites interiores y relativos. Así, la globalización o la mundialización, por mucho que empuje su límite hasta hacer desaparecer toda exterioridad, por mucho que sumerja los códigos precedentes, no deja de recrear y multiplicar las fronteras relativas internas y por lo tanto los “otros”, tal y como puede ser la locura que analiza Foucault.



IMAGEN 2: MAPA DE FRA MAURO: 1459

Tanto es el terror al elemento líquido, que la estructura del mito, de las cosmogonías trascendentes y de todo acto fundacional siempre narran el caos previo al orden como un estado fluido o un monstruo marino al que hay que derrocar o asesinar para poder fundar el mundo ordenado y estable. La alteridad y la otredad siempre recuerdan en las estructuras míticas a lo líquido o, mejor dicho, a lo *viscoso*, en el sentido que le daba Mary Douglas tras leer a Sartre: lo inestable, lo ambiguo; fluido aberrante o sólido fundente. La narración babilónica del *Enuma Elish*, que no debía ser desconocida para Tales, es paradigma de esta cosmovisión. *Enuma Elish*, así empieza el poema, significa “Cuando en lo alto”, y nos habla ya de la estructura trascendente del mito. Marduk, para poder formar el mundo tiene que matar a la monstruosa y primigenia diosa marina Tiamat, el gran Otro asiático, y a su aliado el demonio Kingu. Con los restos de Tiamat fabricará el universo, y con los del demonio, al hombre, aunque todos los años se tendrá que repetir la proeza, pues el universo tiende a anegarse cada año y el monstruo reaparece. Por más que se taponen los flujos mediante ritos y tabúes, tienden a escaparse periódicamente. Todo chorrea. *Panta rei...*

Los babilonios vivían de espaldas al mar, pero, aun así, no pueden dejar de pensar en *ello*, los obsesiona. Pero ¿qué puede representar ese mar, más allá del mar verdadero, que también era peligroso? ¿Qué hay detrás de todo ese terror mítico hacia lo líquido, que en Tales parece en parte desaparecer? ¿Está relacionado, además de con el agua verdadera (diluvios, inundaciones, maremotos, etc.), con algo más? No hay que olvidar que para Freud, el deseo en bruto es deseo líquido de lo líquido, de la pura disolución. En última instancia, todos los deseos son disfraces o desplazamientos de ese *Thanatos* chorreante que busca la disolución total. El capitalismo no es solo coetáneo de la aceptación de los flujos marinos, sino también de los flujos del deseo como organizadores de lo social. No hay que olvidar que una de las prohibiciones religiosas de los marinos griegos era la de practicar sexo en el mar... Cabe recordar también a este respecto ese mar viscoso y caótico de *Solaris* que Lem identifica con el inconsciente y con el deseo.

3. EL PASO DEL MITO AL BAÑO DE INMANENCIA . El paso del mito a la filosofía no es tanto un proceso de racionalización sino una asunción y aceptación de lo acuífero, de los flujos y de la inmanencia, y hasta del caos viscoso. La inmanencia no significa la disolución de las diferencias del otro (caso de un catolicismo globalizador que propagase las ondas de lo Mismo), sino la desaparición del Otro en tanto amorfo, pues este nunca es percibido como diferente, sino tal y como se percató René Girard, indiferente, licuado: “nunca se reprocha a las minorías religiosas, étnicas o nacionales su diferencia propia, se les reprocha que no difieran como es debido, y, en última instancia, que no difieran en nada [...] En todas partes, los prejuicios tribales, nacionales, etc., no expresa el odio hacia la diferencia, sino hacia su privación. No es otro *nomos* lo que vemos en el otro, sino la anomalía, no es la otra norma, sino la anormalidad”.⁹⁴ El Otro es lo viscoso, el grado cero de la entropía. Si comienza a haber aceptación del otro (con el *Todo está lleno de dioses* de Tales o el *Aquí también hay dioses* de Heráclito) es por la razón de que sus diferencias se ven como diferencias y no como un producto en descomposición aterrador. El caos ya no será lo espantoso, sino portador de diferencias y de legalidad emergente, como se dice ahora. Si la filosofía comienza por Tales, no es por la racionalización-naturalización del agua, sino por algo más que su aceptación. El mito es siempre una huida pavorosa de lo líquido caótico hacia el orden; del agua, al terruño fijo y estable. Si se da en ese momento alguna relación entre la filosofía y el mercado, además de por la biografía especulativo-húmeda de Tales, es por la sencilla razón de que ambos comienzan afirmando *inmanentemente* el agua, lo líquido y todo lo que ello representa.

Se podría objetar que los centros de poder geopolítico anteriores a Grecia, como Egipto o Babilonia eran llamados “Imperios hidráulicos”,

⁹⁴ R. GIRARD, *El chivo expiatorio*, Madrid, Anagrama, p. 33.

precisamente por el saber acerca del agua: desviación de cauces, almacenamiento de agua, aprovechamiento del agua de lluvia, diques, canales, presas, explotación de acuíferos, sistemas para drenar terrenos, acueductos, canalizaciones... Pero todo este saber constituía más bien un estriaje del agua mucho más fuerte al que los atenienses lo sometieron después. Aun así, ya estaban bastante liberados, pues hay pueblos que, como recordó Gennep, hasta para cruzar un pequeño cauce necesitaban de todo tipo de ritos de paso.

Pero en Grecia, ya en el periodo minoico, el mar es visto con otros ojos. Aunque el palacio de Knossos se encuentra bien resguardado, a unos 5 km del mar, la mayor parte de frescos que se conservan de Creta y de Thera son de tipo marino: delfines que juegan en las olas, peces, pulpos; el mar no parece inquietarles mucho. Aunque está plagado de peligros y de piratas, la visión del mar ya es amable. Con la entrada en escena de la civilización micénica, dice Jean Nicolas Courvisier en *Los griegos y el mar*, la decoración marina se vuelve más esquemática y abstracta y menos realista, las joyas de origen marino se hacen menos numerosas también: “en cierta medida, las representaciones traducen un determinado desinterés respecto del medio marino, que es percibido como un mundo salvaje y malsano”⁹⁵ (Poseidón es una especie de Jahvé vengativo acuático) y si se representa el medio marino es en forma de peces depredadores y naufragios. ¡Quién sabe!, quizás la entrada de los micénicos retrasó la aparición de la filosofía varios siglos...

71



IMAGEN 3: VASO DE KAMARÉS CON MOTIVO DE PULPO,
H. XX – XVIII A.C

Con el colapso de la civilización micénica, el reencuentro con el mar y con el comercio marítimo tendría que esperar, dice Courvisier, hasta el siglo IX. Hasta hace poco se daba por verdadera la famosa invasión dórica que habría acabado con la micénica, la entrada en la Edad Oscura, pero

⁹⁵ J-N. CORVISIER, *Les grecs et le mer*, Paris, Les belles lettres, 2008, p. 31.

más que invasión fue una lenta migración de gentes del norte con mentalidad rural, nada marina.

4. MITOLOGÍA TRANSINMANENTE. En parte, la mitología griega ya había dado el paso a la inmanencia. Por eso no hay verdadero paso del mito al *lógos*, pues el mito griego ya no es mito trascendente, sino más bien transinmanente, que diría Derrida. El supuesto milagro griego se gesta mucho antes de la filosofía presocrática. Es cierto que el Panteón griego todavía expresa la trascendencia de Zeus desde lo alto, como si fuera un Marduk más occidentalizado, pero algo ha cambiado...

Vernant y Detienne, en *Las artimañas de la inteligencia: la Metis de los griegos*, analizaron tanto el significado del término *metis*, que es un tipo de inteligencia astuta, que es la misma que utiliza Tales el especulador, como las implicaciones de la diosa Metis en la mentalidad griega. Si en el mito Babilonio de Enuma Elish, Marduk debe matar al monstruo marino desde lo alto, en la narración hesiódica, Zeus se casa con la diosa Metis, hija de Océano, para poder establecer, mantener y ejercer su supremacía. Ya no se da una lucha, sino una alianza necesaria... Hay mucha sangre en las narraciones griegas, es indudable, mucho *spharagmos*, y fuerza de ley, y derecho, pero no tanta quizás como astucia y engaño odiseico, saber sofisticado. “La acción de la *metis*, se ejerce, dicen Detienne y Vernant, sobre un terreno movedizo, en una situación incierta y ambigua”⁹⁶. Y continúan: “tiene por campo de aplicación el mundo del movimiento, de lo ambiguo. Se ejerce sobre realidades fluidas, que no cesan jamás de modificarse”.⁹⁷ La *metis* es un tipo de inteligencia que para “dominar realidades fluidas y movedizas ha de mostrarse siempre más ondulante y más polimorfa que ellas”.⁹⁸

En ese “mercado internacional” del que hablaba Deleuze al referirse a Grecia, bien podría haberse colocado un letrero a las puertas que dijera: “que no entre aquí quien no sepa *metis*”. Ulises, recuerdan Vernant y Detienne, es el *polimetis*, y en una ocasión es apodado el pulpo, por su inteligencia tentacular y marina... Aunque se ha intentado a veces ver paralelismos entre la lucha de Marduk con Tiamat y el combate de Zeus con Tiphon, Grecia deconstruye la oposición mítica de lo sólido y lo líquido, pues Zeus tiene que convertirse en una especie de monstruo marino, de pulpo baboso, para conseguir sus objetivos.

El saber de la *metis* griega consiste precisamente en 1º: admitir que la realidad es un río heraclitiano en continuo devenir, y 2º: que solo se puede sobrevivir en ese mundo cambiante siendo más fluido que el propio río (*laisser couler*). Boltanski y Chiapello en *El nuevo espíritu del capitalismo* identificaban un espíritu flexible casi líquido. En su libro tampoco faltan las metáforas líquidas de la nueva “organización flexible e

⁹⁶ M. DETIENNE Y J-P. VERNANT, *La metis de les grecs*, Paris, Flammarion, 2002, p. 21.

⁹⁷ *Op. cit.*, p. 28.

⁹⁸ *Op. cit.*, o. 32.

inventiva que sabrá “surfear” sobre todas las “olas”, adaptarse a todas las transformaciones”.⁹⁹

5. FILOSOFÍA TRASCENDENTE. La filosofía presocrática habría sido en gran parte una filosofía de la inmanencia; esa es la tesis de Deleuze y Guattari en *¿Qué es la filosofía?* Pero la apuesta por el baño de inmanencia, es decir por la percepción y el respeto de las diferencias *qua* diferencias, duraría poco tiempo, pues la vuelta al mito, al menos a la estructura a la que he aludido estaba a la vuelta de la esquina. Si los primeros filósofos todavía tenían la máscara del sacerdote, ahora, los sacerdotes tendrán la máscara del filósofo... En este sentido, la filosofía platónica no solo es mítica por el tipo de narraciones que introduce en sus diálogos, sino porque racionaliza hidrofóbicamente el esquema mítico en el que, como veremos, se clava la estaca en el animal salvaje y gelatinoso para fundar un cosmos. La idea platónica o esencia inmutable es la que fija el mundo del devenir clavándose en el cuerpo movedizo del simulacro, y en última instancia huye dialécticamente, ascendentemente, hacia arriba.

El platonismo vuelve a ser Marduk contra Tiamat. Platón, aun cuando habla del piloto de la nave, parece más un babilónico o un sacerdote egipcio (que ni tan siquiera comían pescado) que un griego; es más un campesino que un marinero... Platón, en el *Gorgias*, desprecia a los marinos, y en *Las leyes* sitúa la ciudad a 80 estadios del mar: “la cercanía del mar constituye ciertamente un elemento agradable para un país en su vida cotidiana, pero en realidad se trata de una vecindad muy salobre y amarga, pues inunda la ciudad con mercancías y actividades comerciales, estimula compra-venta al por menor y propicia en las almas el nacimiento de actitudes inestables y recelosas, con lo cual la ciudad se vuelve desconfiada e insolidaria consigo misma e igual ocurre con sus habitantes” (Platón, *Leyes* 704a). De Platón se podría decir lo mismo que Sloterdijk dice del pensamiento continental moderno: “la mayoría de las veces, las filosofías continentales se pusieron precipitadamente al servicio de una contrarrevolución terráquea, que rechazaba instintivamente la nueva situación del mundo. Se quiere en general, trascender al todo desde el seguro territorio nacional, y empujar el suelo firme ganando terreno a las propuestas de movilidad náutica”.¹⁰⁰

Si el término “filosofía continental” tiene algún sentido es el de huir de los flujos hacia el terruño, la “hacienda”, que en griego se dice *ousía*. Si el platonismo es sobre todo una lucha contra el atomismo es, como recuerda Serres en *El nacimiento de la física*, porque es una filosofía hidráulica que pasa por Epicuro, por Arquímedes, por Lucrecio y llega hasta Torricelli. El demiurgo platónico es Marduk disfrazado de filósofo, aterrorizado ante los flujos.

⁹⁹ L. BOLTANSKI Y E. CHIAPELLO, *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris, Gallimard, 1999, p. 113.

¹⁰⁰ P. SLOTERDIJK, *El mundo interior del capital*, Madrid, Siruela, 2014, p. 114.

En esta inmanencia caótica, el orden no es impuesto desde arriba sino que surge en red. Y es que la “red” es la metáfora marina por excelencia en la que hasta el atomismo es abolido. Aquí no hay lugar para las esencias generales, pero tampoco hay lugar alguno para esencias individuales, para las partículas elementales previas a la relación entre surfistas. Es la relación, la ola, la que produce el nódulo-sujeto, que cambiará a medida que la retícula-rizoma se desplace. Como escriben Boltanski y Chiapello: “el modelo en red postula un empirismo radical. En lugar de suponer un mundo según estructuras de base, se parte de un mundo en el que potencialmente todo remite a todo. Un mundo concebido a menudo como fluido, continuo y caótico [...] Se substituyen las ontologías esencialistas por los espacios abiertos, sin fronteras, centros ni puntos fijos, en los cuales los seres son constituidos en las relaciones en las cuales entran [‘se sumergen’ según la tradición española] y se modifican en conformidad con los flujos, las transferencias, los intercambios...”¹⁰¹

6. LA LIBERACIÓN DEL DESEO O LA MUERTE DEL TEMPLO. Históricamente se ha dado una relación estrecha entre los flujos marinos y los flujos del deseo, entre el pánico al mar y el pánico al deseo. La supuesta prohibición griega de copular en el mar lo atestigua. La estructura hidrofóbica del mito hablaría no tanto del miedo al agua, a lo líquido, sino de la necesidad de taponar los flujos del deseo, tal y como se percataron los esquizoanalistas.

74

Deleuze y Guattari lo explicaban a su manera: “el problema del *socius* siempre ha sido este: codificar los flujos del deseo, inscribirlos, registrarlos, lograr que ningún flujo fluya si no está canalizado, taponado, regulado”¹⁰², y continúan: “la máquina social es literalmente una máquina, independientemente de toda metáfora, en tanto que presenta un motor inmóvil y procede a diversas clases de cortes: extracción de flujo, separación de la cadena, repartición de partes. Codificar los flujos implica todas estas operaciones. Esta es la tarea más importante de la máquina social [...] flujo de mujeres y niños, flujo de rebaños y granos, flujo de esperma, de mierda y de menstruación, nada debe escapar”.¹⁰³ El miedo a los flujos, al líquido viscoso, es el miedo al deseo. El miedo al mar es el miedo al deseo, y el miedo al deseo es el miedo al Otro, razón por la cual, en psicoanálisis el inconsciente es el gran Otro.

Escribía Eliade en *Lo sagrado y lo profano* que todas las cosmogonías tienen una estructura parecida a la de *Enuma Elish*. Se trata de convertir un espacio (y un tiempo) percibido como caótico, amorfo y fluido (o indiferenciado, que diría Girard) en un espacio-tiempo ordenado y orientado. Se trata de “encontrar un punto de apoyo” en ese piélago

¹⁰¹ L. BOLTANSKI Y E. CHIAPELLO, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999, pp. 218-219.

¹⁰² G. DELEUZE Y F. GUATTARI, *El antiedipo*, Paidós, Barcelona, 1985, p. 39.

¹⁰³ *Op. cit.*, p. 147.

desordenado. En palabras de Deleuze, se trata de convertir un espacio liso en otro estriado. A veces, dice Eliade, en comunidades muy arcaicas, se persigue un animal salvaje, y el lugar en el que se lo abate se constituye en centro del mundo, en *omphalos*, en eje del mundo. “Un territorio desconocido, extranjero, sin ocupar, continúa participando de la modalidad fluida y larvaria del caos”.¹⁰⁴ Solo se puede parar ese devenir fluido hincando el poste sobre la cabeza del animal baboso. A medida que las culturas se refinan, el animal se convierte en el dragón, abatido por todo tipo de divinidades o héroes, desde RÂ, vencedor del dragón Apofis a San Jorge con el suyo. “El dragón, dice Eliade, es la figura ejemplar del monstruo marino, de la serpiente primordial, símbolo de las aguas cósmicas, de las tinieblas, de la noche y de la muerte: de lo amorfo y de lo virtual”¹⁰⁵.

El paso primigenio que narra el mito desde lo fluido-caótico hasta lo fijo-estable se representa pues con la estaca sobre el cuerpo del monstruo, que, de fluido y escurridizo como las serpientes, que parecen nadar hasta cuando están en tierra, pasa a solidificarse. Sobre dicho lugar se levantará el templo y la orientación. Lo que narra el mito siempre es el miedo pánico al agua, a los ríos, a los mares, en definitiva a los flujos de deseo del otro y del Otro, que se coagulan de forma trascendente solo de forma temporal. Este terror se puede leer incluso, como recuerda Sloterdijk, en el Apocalipsis de San Juan, (21,1): “tras la venida del Mesías, el mar ya no existirá”.

75

Si hay una imagen preponderante de lo divino en la antigüedad, corresponde a aquello que no se puede estabilizar, a lo inquietante (eso es lo que significa el término “*theion*” en griego, lo divino), a los flujos que no se pueden codificar y que amenazan con diluir lo social. Lo sagrado y lo santo en la religión primitiva es lo separado, pero sobre todo para aislar a la comunidad de su peligro potencial. Sagrado, segregado, separado del rebaño... Bataille, en *El erotismo* supo desentrañar la identificación de lo sagrado con lo que él llamaba la disolución de los cuerpos discontinuos y estables en la continuidad fluida del ser, que también identificaba con el mundo de lo dionisiaco: lo que aterroriza pero que también atrae. Lo divino por excelencia es ese peligro atrayente que todo lo sumerge y lo confunde, lo desdiferencia. Se podría decir que lo sagrado-divino arcaico corresponde más a la diosa marina Tiamat que al dios Marduk. Para Bataille, el deseo tan solo tiene un objetivo, que es la disolución en el ser *continuo*. Dionisos sería eso en definitiva, la desindividuación. Y el mundo humano, profano, del trabajo (no del capitalismo) solo se puede constituir reprimiendo en parte dicho deseo de “sentimiento oceánico”, como decía Rolland, o de pulsión de muerte, como dirá el último Freud. Lo social, para Bataille, solo se puede constituir estableciendo todo tipo de diques que lo segmentan en vasos no comunicantes ya sea mediante tabúes o ritos de paso que impiden que el deseo flote y fluya libremente.

¹⁰⁴ M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 28.

¹⁰⁵ *Op, cit.*, p. 40.

Así que el miedo a lo líquido es según Bataille el pánico que lo social siente frente a la fuerza disolvente del deseo. Afirmar el agua, lo líquido, implica afirmar el deseo.

Siguiendo a Deleuze y Guattari, se puede decir que el capitalismo afirma el deseo, pero no de forma esquizo-absoluta, sino de modo *general*. El dejar hacer liberal es un dejar hacer al deseo dentro de los parámetros de un medio ambiente, de una arquitectura en donde el deseo es sometido, manipulado, pero no contrariado ni reprimido. La biopolítica que estudiara Foucault consiste precisamente en eso: sociedades de deseo, casi inmanentes, en donde el deseo se satisface, pero en su propia ensoñación.

Una de las mejores definiciones de lo que es una sociedad primitiva la dio Van Gennep hace ya más de un siglo. Escribía así:

Se puede considerar cada sociedad general como una especie de casa dividida en habitaciones y pasillos de paredes tanto menos espesas y con puertas de comunicación tanto más amplias y menos cerradas cuanto más cerca se halle esa sociedad de las nuestras en cuanto a la forma de su civilización. Entre los semi-civilizados, por el contrario, estos compartimentos se hallan cuidadosamente aislados los unos de los otros, y para transitar entre ellos se precisan formalidades y ceremonias [...] ritos de paso.¹⁰⁶

Lo sagrado, es decir, lo “separado”, lo OTRO, es aquello que no puede derramarse de ningún modo en el mundo de lo profano salvo de determinada forma regulada por ritos y fiestas solo en determinados momentos. Los tabiques están ahí para que los flujos no se escapen.

Si la sociedad actual es líquida, en el caso de que sea social, es porque es abierta, en el sentido popperiano-capitalista, o mejor dicho pseudoabierta. Es decir, es como una especie de *loft* en donde hasta el cuarto de baño está a la intemperie, o donde todo es un gran *bathroom* donde se chapotea, pero en la que el deseo ha sido convencido de que su deseo era chapotear (mito edípico). En las sociedades llamadas hasta hace poco primitivas cualquier actividad es susceptible de ceremonia ritual: cazar, parir, viajar, crecer, morir, regalar y, por supuesto, intercambiar. Sagrado en esas sociedades es todo aquello que entraña peligro y que a la vez atrae, y solo se puede fundar el mundo estableciendo diques a eso divino, codificándolo, separándolo, sacralizándolo.

La sociedad no es cambista, decían Deleuze y Guattari (al igual que Clastres), sino que es inscriptora; lo que hace es conjurar el intercambio. No intercambiar sino marcar los cuerpos. “El intercambio es conocido, perfectamente conocido, pero como aquello que ha de ser conjurado, encajonado, severamente cuadrulado, para que no desarrolle ningún valor correspondiente como valor de intercambio que introduciría la

¹⁰⁶ A. VAN GENNEP, *Los ritos de paso*, Madrid, Alianza, 2008, p. 43.

pesadilla de una economía mercantil”.¹⁰⁷ Tal y como escriben estos mismos autores:

El mayor peligro radica en una escisión, una dispersión tal que todas las posibilidades de código fueran suprimidas: flujos descodificados corriendo sobre un socius ciego y mudo, desterritorializado, esa es la pesadilla que la máquina primitiva conjura con todas sus fuerzas y con todas sus articulaciones segmentarias. La máquina primitiva no ignora el intercambio, el comercio y la industria, los conjura, los localiza, los cuadricula, los encastra, mantiene al mercader y al herrero en una posición subordinada [...] Si el capitalismo es la verdad universal, lo es en el sentido de que es *el negativo* de todas las formaciones sociales: es la cosa, lo innombrable, la descodificación generalizada de los flujos.¹⁰⁸

Para Deleuze, el capitalismo siempre habría estado ahí, agazapado, y las formaciones sociales tratan de tabicarlo, separarlo, sacralizarlo. Pero como hemos dicho, no mediante la descodificación absoluta de los flujos, lo que en opinión de Deleuze daría lugar a una aceptación de todas las singularidades en donde todo estaría lleno de dioses, sino mediante una descodificación generalizada en donde los otros (contemplados como) indiferentes y viscosos se multiplican por doquier.

Uno de los grandes errores de Eliade, que en eso era muy platónico, fue considerar sagrado lo estable, el cosmos ordenado. Lo estable acontece cuando lo divino se apresa en el templo. Lo divino es precisamente el mundo del flujo, y es por eso que una mujer es considerada sagrada en la antigüedad, y mucho más sagrada una mujer con la menstruación. La religión consiste en re-ligar y estabilizar esos flujos de los que hablan D & G. En muchas tribus, a una mujer que acaba de parir o que incluso tiene el periodo, que no significa otra cosa que cuarentena, se la aísla en una cabaña para impedir que ese flujo salte a lo social. Está maldita... Si alguna viejecilla piadosa todavía cree que la mayonesa se corta cuando la realiza una mujer con la menstruación es por la misma sinrazón acuífera. El templo primitivo tiene la misma función. No solo está para proteger a la divinidad de lo profano sino, y sobre todo, para proteger el mundo profano del torrente divino que, piensan, acabaría anegando lo social. A falta de reglas y prohibiciones jurídicas, la religión establece todo tipo de tabúes que impiden cambiar cualquier cosa con cualquier cosa, bienes con bienes o flujos con flujos o bienes con flujos. Con la entrada del cristianismo, lo divino ya no tendría el carácter ambiguo de lo maldito y bendito (fuerza que se puede orientar en ambas direcciones, pero con suma cautela), sino tan solo de lo estable y ordenadamente seco.

El *maldito* mercado, en las sociedades antiguas, se hallaba o bien fuera del poblado o de la ciudad (en los márgenes) para proteger el

¹⁰⁷ G. DELEUZE Y F. GUATTARI, *El antiedipo*, Paidós, Barcelona, 1985, p. 192.

¹⁰⁸ *Op. cit.*, p. 159.

adentro de ese afuera, o en el templo. En el caso de Atenas, dentro del ágora, atrapado, al lado de todas instituciones políticas. Si por ejemplo echamos un vistazo al ágora romana de Atenas, sorprende que dedicasen todas esas columnas, esa belleza, para una acción tan innoble como el mercadeo, la venta de comida hecha y despojos dentro de esa especie de templo... El templo, lo religioso, como he dicho, está ahí para impedir que los dioses o que el mercado y sus flujos salpiquen el mundo profano, es decir, que el deseo pueda flotar libremente. Lo religioso es lo que encadena al bicho y lo deja salir en las festividades canalizado en ritos adecuados. El capitalismo no pudo haber nacido en Atenas por la sencilla razón de que inventaron el derecho y la política, que es lo que suplió al mundo religioso a la hora de codificar el deseo. Habría que preguntarse si el invento del derecho es lo que impide en esos momentos que el todavía-no-capitalismo abra las compuertas de los flujos.



IMAGEN 4: ÁGORA ROMANA DE ATENAS

El nacimiento del capitalismo o, mejor dicho, el momento de la concepción habrá de buscarse fuera de Grecia, en algún lugar donde la desaparición de la función del templo, ese mismo lugar sacrosanto que también impedía la diseminación de los flujos mercantiles, no sea sustituida por nada, excepto por las normas que establezcan entre sí los mercaderes más poderosos. Por lo que sabemos, en dos ocasiones Jesús expulsó a los mercaderes del templo: “y dijo a los vendedores de palomas: ‘quítad esto de aquí: no hagáis de la casa de mi Padre un mercado’”. Me

imagino la cara de placer y estupefacción de los mercaderes ese día y también ese otro narrado en Mateo 21:13 en el que un más que ingenuo y contumaz Jesús, ya acompañado, los volvía a echar del templo, liberando el flujo del intercambio fuera del ese lugar sagrado, de separación, sin un aparato jurídico ni político que lo controlara. Jesús debía desconocer que los mercaderes no se habían metido dentro del templo para enriquecerse más y mejor. Jesús debía desconocer que un templo es una presa, un muro de contención, un embalse... Si estaban ahí dentro los mercaderes era por la sencilla razón de que lo social los había separado, santificado ahí dentro. Incluso en el ágora griego los mercaderes tenían que realizar juramentos en sus transacciones, fórmulas que ritualizaban y regulaban sus operaciones. Pero sin un aparato jurídico ni político que los enclaustrara, como sí había pasado en Atenas, el viscoso bicho podría por fin escaparse. Si el capitalismo se desarrolló en la cultura cristiana no es solo por la afinidad que Weber descubrió con el calvinismo sino por una más profunda, pues su momento fundacional coincidía con esa expulsión de los mercaderes, que en realidad era una invitación a entrar en lo social. *Incipit capitalismus...*

BIBLIOGRAFÍA

- L. BOLTANSKI Y E. CHIAPPELLO, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.
- CLASTRES, *Investigaciones en antropología política*, Barcelona, Gedisa, 2001.
- J-N. CORVISIER, *Les grecs et le mer*, Paris, Les belles lettres, 2008.
- M. FOUCAULT, *Historia de la locura en la época clásica*, FCE, 2000.
- G. DELEUZE Y F. GUATTARI, *El antiedipo*, Paidós, Barcelona, 1985.
- , *Mil mesetas*, Valencia, Pre-textos, 1997.
- , *¿Qué es la filosofía?*, Madrid, Anagrama, 1993.
- M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós, 1998.
- A. VAN GENNEP, *Los ritos de paso*, Madrid, Alianza, 2008.
- R. GIRARD, *El chivo expiatorio*, Madrid, Anagrama, 1986.
- D. HARVEY, *El nuevo imperialismo*, Madrid, Akal, 2004.
- M. HARDT Y T. NEGRI, *Multitudes*, Barcelona, Paidós, 2002.
- K. POLANYI, *El sustento del hombre*, Madrid, Capitán Swing, 2009.
- P. SLOTERDIJK, *El mundo interior del capital*, Madrid, Siruela, 2014.
- J. P. VERNANT, *La Grèce ancienne*, Paris, Seuil, 1999.
- M. DETIENNE Y J-P. VERNANT, *Les ruses de l'intelligence: La mètis de les grecs*, Paris, Flammarion, 2002.

LA MÚSICA Y LA IDEA DE UN MUNDO

PETER KALKAVAGE
St. John's College, Annapolis

Resumen: Aunque puedan diferir en algunos puntos, el *Timeo* de Platón y *El mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer coinciden en considerar la música como un elemento central en la constitución de la realidad de las cosas. Desde que al parecer la musa cantara la cólera, la filosofía ha intentado entender su papel en el alma humana. Lo que tiene que decir de ella puede no satisfacer al amante de la música pero tal vez el precio que hay que pagar para superar la tragedia sea amar por encima de todo la verdad.

Abstract: *Although they may differ in some points, the Plato's Timaeus of and Schopenhauer's The World as Will and Representation agree in regarding music a central element in the constitution of the reality of things. It seems that since the muse sang the wrath, philosophy has tried to understand its role in human soul. What he has to say about it may not satisfy the music lover, but perhaps the price that has to be paid to overcome tragedy is to love truth above all.*

Palabras clave: Timeo, Schopenhauer, música, mundo, república.

Keywords: *Timaeus, Schopenhauer, music, world, republic.*

80

La música es también naturaleza.

VICTOR ZUCKERKANDL, *Sonido y símbolo*

Esta conferencia explora las diferencias entre dos perspectivas en la música: una antigua y otra moderna. Los textos que he escogido son el *Timeo* de Platón, un diálogo que los estudiantes de primer año leerán hacia el final del curso, y *El mundo como voluntad y representación*, un gran libro que no está en el programa. Cada una de estas obras se presenta como una cuenta global del mundo —una cosmología— que resalta la conexión entre el mundo y la música. Espero que mi estudio nos conduzca, en contraste, a un profundo entendimiento de la música tal como se relaciona con todas las cosas, nuestra condición humana y nuestra felicidad. También espero que demuestre por qué la música es la más comprensiva de las artes liberales y por qué se da el caso de que cuando hablamos de música hablamos de todas las cosas.

Mi discurso consta de tres partes. En la primera me centro en el papel central que la música desempeña en el optimismo cosmológico del *Timeo*. Según *Timeo*, el mundo del devenir es una hermosa obra de arte regido por la suprema bondad de la divinidad inteligente. Parafraseando a

Leibniz, se trata del mejor de los mundos posibles. En la segunda parte, me desvío hacia el pesimismo cosmológico de Schopenhauer, según el cual el mundo no es un avance brillante de un propósito inteligente sino la obra de un deseo ciego que Schopenhauer llama voluntad. La música, para Schopenhauer, es el arte más potente y sincero porque es una “copia [Abbild] de la voluntad misma.” En la tercera parte de la charla ofrezco, en forma de coda, algunos pensamientos sobre la música y el mundo en el contexto de la Biblia.

I. DE LAS RAÍCES Y LA MUSICALIDAD. *Timeo* es, abiertamente, la obra más musical de Platón. La música es también prominente en otros diálogos, en la *República* y las *Leyes* notablemente, y en el *Fedón*, donde Sócrates llama a la filosofía “la mayor música” (61 a); pero es en tan gran manera una parte de la forma y la sustancia del *Timeo*, que se podría decir que el diálogo tiene que ver enteramente con la música.

El drama proyectado en el *Timeo* es una actuación de tres políticos ilustres, cuya tarea es entretener a Sócrates con vastos discursos: Timeo de Italia, Hermócrates de Sicilia y Critias de Atenas. Un cuarto debería haberseles unido, en realidad, pero no apareció. Los hombres que sí lo hicieron forman un trío poético-retórico, que ha aceptado gratificar el deseo de Sócrates de contemplar su mejor ciudad que él mismo había descrito el día anterior, dedicado a las palabras y deberes de la guerra (19 a-c, 20 a-c). La estrella del espectáculo es, oficialmente, Critias, que se jacta de poder armonizar las particularidades de la ciudad de Sócrates en un discurso junto con los de una Atenas antigua y desconocida. Esta vieja Atenas, dice Critias, existió realmente una vez y luchó noblemente contra los insolentes reyes de Atlantis. Pero Timeo eclipsa a Critias con su largo discurso sobre el cosmos y demuestra así ser un poeta superior. ¿Cómo se puede superar un discurso magnífico, ricamente detallado, sobre el conjunto de todas las cosas —la cosmología—, que es un modelo inimitable de todas las cosmologías todavía por venir?

En el *Timeo* se nos informa tempranamente de la importancia de la música en la vida humana de una comunidad, ya que Critias recuerda lo que su bisabuelo homónimo había experimentado cuando era un niño. Este Critias se juntó con otros jóvenes en un concurso de música en el que cantaron poemas compuestos recientemente por el legislador Solón (21 b). El concurso, que tuvo lugar durante un festival en honor a Dionisio, el dios de la intoxicación, formaba parte de la iniciación de los jóvenes para entrar en su tribu familiar, y, por extensión, en su ciudad. A través del canto, las opiniones de Solón se arraigan en estas almas jóvenes y se convierten en autoritarias. Se convierten en cosas que no solo se escuchan y obedecen, sino que se absorben, se incorporan y se aman. Un ritual similar de arraigamiento está en proceso, como veremos, en el discurso de Timeo.

Sabemos por la *República* que la música, que para los griegos incluía la poesía, es peligrosa. Porque la música tiene el poder de moldear el alma para el bien o para la enfermedad, para hacerla ordenada o desordenada; una descripción del mejor régimen debe incluir una crítica

de la música como uno de sus principales componentes. En un momento Sócrates nos dice por qué:

Entonces, Glaucón, ¿no es esto por lo que la educación musical es la más soberana? Porque el ritmo y la concordia, sobre todo, se hunden en la parte más íntima del alma y se aferran a ella vigorosamente, llevando la gracia con ellos, y convierten a un hombre en gracia si es educado correctamente y, si no, todo lo contrario (401 d5-e1).¹⁰⁹

El pasaje subraya el inmenso poder de la música y nos muestra por qué esta es crucial para una educación político-moral. Nos recuerda al último libro de la *Política* de Aristóteles, que trata de la educación musical de aquellos que se convertirán en seres humanos libres y buenos ciudadanos.

Platón y Aristóteles reconocen que estamos unidos íntimamente con la música. La intimidad raya en lo sobrenatural, ya que la música parece ser un tipo de magia que causa en el oyente la sensación de estar sostenido y encantado. La música, como Orfeo, cautiva. En el principio de la *Metafísica*, Aristóteles observa que la vista es el sentido privilegiado, el que más apreciamos y el que más nos revela las diferencias en las cosas. La escucha musical puede afirmar ser otro tipo de privilegio. La música tiene una espiritualidad personal intensa, un efecto emocional inmediato y un poder de conformar nuestro carácter, opiniones y modo de vida. Al mover nuestras afecciones, mueve todo nuestro ser. Este es el fundamento del peligro que la música plantea. En la música no hay una distancia de seguridad entre el perceptor y lo percibido, como pasa con la vista. Tampoco hay refugio: no podemos huir de la música tal como lo hacemos con una cosa que hemos visto, pues la música no está espacialmente encerrada sino que suena en todos los lados. Es más, cuando escuchamos una pieza de música no somos libres de inspeccionar sus partes por voluntad (mientras que sí podemos con los objetos que vemos), sino que, más bien, debemos esperar al sonido.¹¹⁰ Los tonos vienen cuando *ellos* quieren. Y aún así, escuchar música es más que mera pasividad, pues nos afecta por la virtud de sus formas y estructuras. Escuchar, en otras palabras, es un acto en el que no solo sentimos sino que también percibimos. La música es esta paradoja, que puede abrumar nuestra razón y autocontrol pero siempre a través del orden y la precisión de su tonalidad y sus ritmos. Tomando prestado los términos que Nietzsche hizo famosos, la música no puede ser dionisiaca si no es a

¹⁰⁹ He modificado convenientemente la traducción de Alan Bloom, *The Republic of Plato*, Basic Books, Nueva York, 1991.

¹¹⁰ Para una discusión sobre la diferencia entre ver y escuchar, véase HANS JONAS, *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*, Chicago UP, 1966: “Para que la sensación de escuchar se produzca en el perceptor, depende enteramente en algo que pasa fuera de su control, y, al escuchar, uno se encuentra expuesto a lo que está sucediendo [...] No puede dejar que sus oídos deambulen, como hacen los ojos, sobre un campo de percepciones posibles, ya presentes como material de su atención, y focalizarlos en los objetos escogidos, sino que tiene que esperar a que el sonido le sorprenda: no tiene elección en este asunto” (p. 139).

través de lo apolíneo, que debe serlo, si es tan siquiera un arte.

Tal como he mencionado, el discurso de Timeo —o, como él maravillosamente lo llama, su “historia probable” (29 d)— es un esfuerzo para exponer el mundo del devenir a la mejor luz posible. Es una defensa del devenir en respuesta a la acusación de Sócrates en la *República*. En ese diálogo, Sócrates le dice a Glaucón que la educación genuina aleja el alma del devenir, o de la corriente, hacia el reino inmutable del ser (518 c). Conduce al filósofo potencial fuera de la caverna de la opinión hacia la luz del sol de la verdad. La historia probable nos lleva en la dirección opuesta, del ser al devenir. Nos dice cómo un dios artesano, que no tiene envidia alguna y es muy ingenioso, y que contempló el Ser arquetípico, introdujo el orden en el caos primordial a través de una combinación de providencia y las bellas estructuras de las matemáticas. Timeo llama a su discurso tanto un *mythos*, o historia, como un *logos* o explicación.

Sócrates lo llama un *nomos*, que en griego significa tanto ley y canción como costumbre y convención (29 d). Esta palabra implica que la cosmología de Timeo es una forma de música casi política. Esta música establece nuestra recta relación con el todo cósmico del que somos su descendencia. Nos hace ciudadanos respetuosos de la ley: buenos cosmopolitas. Al reproducir alegremente el nacimiento del cosmos, Timeo intenta persuadir a sus oyentes —a Sócrates en particular— de que el mundo del cuerpo y la corriente, propiamente entendido, es merecedor de nuestra seria atención, emulación y reverencia. Todas las construcciones matemáticas e historias son canciones que conmemoran la Gran Fundación. Al “cantar” estas canciones de ley y orden, celebramos nuestras raíces cósmicas. Es más, ya que el mundo para Timeo es un dios (34b), la física aparece en la escena como el acto verdadero de piedad.

Las referencias musicales abundan en la historia probable. Se dice que el caos primordial no es musical o está desafinado (30 a) y que el movimiento de las estrellas se asemeja a una danza coral (40 c). El receptáculo o matriz escurridizo —la “madre” cósmica que sacude los cuatro cuerpos elementales apropiadamente cuando deambulan, como niños caprichosos— le da al mundo un balanceo rítmico (52 c-53 a). Este balanceo es evidente en todos los movimientos cíclicos: los latidos de nuestro corazón, la respiración y el caminar, en la cuerda vibratoria y el péndulo, los columpios y las cunas, y la superficie ondulante del mar. La construcción de los sólidos geométricos regulares también es música. Timeo armoniza ingeniosamente esas hermosas formas esféricas —tetraedro, octaedro, icosaedro y cubo— con las propiedades y el comportamiento observables de los cuatro elementos: fuego, aire, agua y tierra (53 d-e).

El momento musical más importante de la historia es la construcción de la escala musical a partir de proporciones de números enteros (35 a-36 b). Se basa en el descubrimiento de Pitágoras de que los intervalos que componen la melodía —la octava, la quinta perfecta, la cuarta perfecta etc.— se producen por longitudes de cuerda que están en pequeñas proporciones de números enteros. Mucho se puede decir sobre

el acto de construcción de la escala del dios, especialmente a la luz del problema que resuelve, a saber, la incompatibilidad natural de algunos intervalos con otros. Aquí debo pausar el contenido con un breve resumen. El dios de *Timeo* construye el alma del mundo a partir de proporciones musicales, habiendo primero mezclado las formas de Ser, Mismo y Otro. Luego corta y dobla la tira de la escala para formar la rotación de la esfera celeste y las órbitas de los planetas (36 b). Estos movimientos periódicos, que constituyen el tiempo, no son solo la música en el cielo, sino también los reflejos del pensamiento divino, cuya imagen llevamos en nuestras cabezas en forma de esfera.

Para *Timeo*, la musicalidad es la suma de la virtud humana y el motivo de la felicidad. Por musicalidad me refiero al ajuste de todas nuestras acciones a los movimientos regulares y periódicos de los cielos. Ser virtuoso y feliz es conformar la ley cósmica y moverse en sincronía con la música del todo. Es vivir una vida en todos los sentidos bien sincronizada, simétrica y equilibrada: la vida de una estrella. Logramos el equilibrio cuando, por ejemplo, nos dedicamos al estudio, además de aseguramos de descansar lo suficiente y hacer ejercicio físico (88A). La musicalidad humana más esencial proviene de la astronomía. Esto no se debe a que la belleza del todo sea más evidente en los cielos visibles, sino a que los cielos son el hogar del pensamiento en su forma más saludable y regular. Pensar en los movimientos celestiales, discernir las proporciones en el cielo, es ser uno con esa condición de salud intelectual y musicalidad consumada, disfrutada perpetuamente por el alma del mundo.

He dicho que la historia probable es una canción que celebra nuestras raíces cósmicas. Pero también es la historia de una caída. En el libro del Génesis, hay creación y caída; en el *Timeo* la creación es caída. Como he dicho anteriormente, la construcción del mundo comienza en la parte superior y desciende, al igual que una escala musical griega. Va del ser al devenir y de las mejores cosas del mundo a las peores. Los animales inferiores, infrahumanos, se generan por la devolución intelectual. Este es el proceso en el que los seres humanos pierden su inteligencia divina por haber vivido una vida no-cósmica y desordenada y deben volver a entrar en el devenir con la forma animal adecuada a su degradación moral e intelectual. La historia probable comienza con los cielos y termina con los moluscos, criaturas que contienen las almas de los seres humanos que en sus vidas anteriores exhibieron lo que *Timeo* llama una “falta total de musicalidad” (92 b).¹¹¹ Pero incluso estos seres inferiores realzan la belleza del todo, ya que sin ellos la escala cósmica de la vida carecería de sus notas más bajas y estaría incompleta.

Según *Timeo*, nuestras almas se originaron como intelectos puros, cada uno viviendo en su propia estrella. Al nacer, nos volvemos profundamente desordenados. Dejamos de ser señores estelares y nos convertimos en bebés inconscientes, inarticulados, seres incapaces de

¹¹¹ Las traducciones del *Timeo* pertenecen a mi edición de Focus Press, Newburyport MA, 2001.

controlar ninguno de sus movimientos. Por eso es necesaria la educación, porque, como estrellas caídas, debemos recuperar “la forma de [nuestra] primera y mejor condición” (42 d). La astronomía matemática es la parte más importante de la educación porque es el medio por el cual los humanos, a quienes Timeo llama plantas celestiales, regresan a sus raíces en el cielo (90 a). También es la más elevada forma de terapia. Al dedicarse a la astronomía, el intelecto humano, que enfermó al nacer, recupera su movimiento circular, la salud primera y el funcionamiento adecuado como guía y navegador de la vida cotidiana. Estudiamos la astronomía de modo que al “imitar los circuitos completamente desorientadores del dios [Cosmos], podamos estabilizar los circuitos vagabundos en nosotros mismos” (47 c). La música que se escucha y se siente tiene un papel terapéutico similar. Los dioses nos dieron la música “no con el propósito de placer irracional [...] sino como un aliado del circuito del alma dentro de nosotros cuando se ha desafinado, con el propósito de llevar al alma a un acuerdo y una concordia con ella misma” (47 d-e).

Con esta nota de la música como terapia, concluyo la primera parte de mi charla. Ahora me dirijo a una explicación muy diferente de la música y el mundo.

II. DE LOS CÍRCULOS DIVINOS A LA RUEDA DE IXION: LA MÚSICA EN UN MUNDO DE AFLICCIÓN. El primer y principal volumen de *El mundo como voluntad y representación* se divide en cuatro libros.¹¹² Thomas Mann, el mayor admirador de Schopenhauer en el siglo XX, lo llamó “una sinfonía en cuatro movimientos”.¹¹³ Mann, él mismo un pesimista cosmológico, era muy sensible al papel que desempeña la música en la obra. En su ensayo sobre el filósofo, observa que Schopenhauer, que era muy musical, “celebra la música como ningún otro pensador lo ha hecho jamás” haciendo que la música sea metafísicamente significativa. Mann procede a especular: “Schopenhauer no amaba la música porque le atribuía tal significado metafísico, sino más bien porque la amaba”. Para Mann, la voluntad más que el intelecto es la fuente de la metafísica de la música de Schopenhauer, donde la voluntad significa todo en nosotros, ya que nacemos de la pasión y el sentimiento. La supremacía de la voluntad sobre el intelecto es el aspecto más importante en el que el mundo de Schopenhauer difiere del mundo de Timeo.

Como su título indica, *El mundo como voluntad y representación* muestra que el mundo tiene dos lados o aspectos distintos. Por un lado, la representación es el tema del Libro Primero. Como representación o *Vorstellung*, el mundo es todo lo que es *vorgestellt*, “colocado delante” de nosotros y hecho presente a la luz de la conciencia. Aunque una interpretación más precisa de la palabra sería “presentación”, que sugiere

¹¹² El segundo volumen consiste en suplementos a los cuatro libros del vol. 1.

¹¹³ ‘Schopenhauer’, en *Thomas Mann: Essays*, trad. de H. T. Lowe-Porter, Random House, Nueva York, 1957.

la presencia original en lugar de la imitación derivada, he elegido mantener el término tradicional. La representación es el dominio de los objetos percibidos: las cosas finitas determinadas y todas sus propiedades, que aparecen en el espacio y el tiempo e interactúan según el principio de la razón suficiente, es decir, a través de la relación de causa y efecto. La representación es el mundo como una superficie bien ordenada. Es lo que la mayoría de nosotros llamaríamos, simplemente, el mundo.

Schopenhauer recurre al otro aspecto interno del mundo en el Libro Segundo. Utiliza términos de la *Crítica de la razón pura* de Kant: mientras que la representación es el mundo como apariencia o *phenomenon*, la voluntad es el mundo como cosa en sí o *noumenon*. La voluntad, aquí, no es una facultad psíquica. No es mi voluntad o tu voluntad, ni la voluntad de Dios, ya que para Schopenhauer no hay Dios. La voluntad es la fuerza universal y el esfuerzo infinito que subraya todas las cosas y se eleva a la autoconciencia en el hombre. Schopenhauer llama a la voluntad “eterna transformación, corriente sin fin” (164). Como “el más íntimo ser” o “núcleo” del mundo, la voluntad es la fuente de significado (98-99).¹¹⁴ La voluntad nos recuerda que la vida es más que la percepción de objetos fríos: también es sentimiento y cuidado. Los objetos de la representación son los recipientes de mi cuidado. Son objetos con sentido, importantes para mí de todas las maneras. Este objeto que deseo y me esfuerzo en poseer, aquel que evito. Este acto en el que tengo puestas mis esperanzas, aquel que temo. Este ser humano al que amo, aquel que detesto. Mi cuerpo es la encarnación de mi cuidado. Es la realidad aparentemente concreta a la que estoy íntimamente unido y que me importa de mil maneras diferentes. Al estar vivo, mi cuerpo me recuerda que estoy constantemente en la condición de tratar de preservar mi vida y evitar el daño, el dolor, la frustración y la muerte. Mi ser y mi vida consisten en esforzarme por ser y vivir. No puedo evitar el esfuerzo, ni siquiera cuando duermo, porque es más obvio en los sueños que en la vida despierta que las representaciones son importantes para mí y son las criaturas de mi cuidado. Los sueños *son* mis esperanzas, temores, ansiedades y deseos convertidos en una película privada, a menudo surrealista. La mayoría de nosotros diría que, como ser humano con una cierta naturaleza, estoy sujeto a este cuidado. Schopenhauer es mucho más radical: para él, soy este cuidado, este esfuerzo infinito por ser y vivir como *este* individuo con *este* cuerpo.

Los sueños consisten en desear lo que todo el reino fenoménico es para la voluntad nouménica. Schopenhauer nos recuerda repetidamente que lo que llamamos vida es un sueño. La voluntad no es la causa del mundo, ya que la causalidad opera solo dentro del mundo onírico de fenómenos o apariencias. No hay ningún principio inteligible o dios inteligente (como lo hay para Timeo) que sea responsable del orden natural. La naturaleza está inexplicablemente allí, al igual que los seres

¹¹⁴ Los dígitos en los paréntesis se refieren al número de las páginas en la edición de E. F. J. Payne, Dover, Nueva York, 1969.

humanos están inexplicablemente allí, “arrojados” a la existencia. La voluntad no causa la naturaleza, sino que se materializa a sí misma como naturaleza, así como nuestro cuidado se materializa en los sueños. De ahí la frase “el mundo *como* voluntad y representación”. La auto-materialización de la voluntad es la base de la cosmología de Schopenhauer. La voluntad se materializa de manera cuádruple: como naturaleza inorgánica, vida vegetal, vida animal y vida humana. Schopenhauer construye un ingenioso isomorfismo o analogía entre estos cuatro grados de naturaleza y los tonos que componen la tríada mayor con su octava (153). El trabajo de la voluntad es especialmente notable en el caso de nuestras partes corporales, que son tantas formas en que la voluntad se materializa a sí misma: “Los dientes, la garganta y el conducto intestinal son hambre materializada; los genitales son un impulso sexual materializado; el de manos que agarran y los pies ágiles corresponden a los esfuerzos más indirectos de la voluntad que representan” (108). Esta asombrosa interpretación del cuerpo humano es una contrapartida moderna a las extravagantes historias de Timeo sobre nuestras partes corporales, que están representadas míticamente como manifestantes y administradores de nuestras almas. Mientras que Timeo es irónico, sin embargo, Schopenhauer se muestra completamente serio.

La identidad de voluntad y sentido muestra por qué la música es metafísicamente significativa. Como escribe Schopenhauer en otra obra, la música, especialmente la melodía, “no habla de cosas sino simplemente de bienestar y dolor, siendo para la *voluntad* las únicas realidades”.¹¹⁵ Desde el punto de vista de la voluntad, el ser es significado. La música es única entre las artes porque representa el mundo interno del cuidado—*significado puro*, separado de toda objetividad. No representa el alma racional del mundo, sino el corazón apasionado del mundo.¹¹⁶ La música, además, no es una elitista pitagórica que habla solo a su círculo interno académico, sino más bien al “lenguaje universal”, “instantáneamente entendido por todos”, intuitivamente y sin la ayuda de conceptos (256).

En mi explicación del *Timeo* he destacado la función terapéutica de la astronomía y la música, que atienden al hombre caído. Son un correctivo a la necesidad cósmica de haber nacido como seres mortales sujetos a la corriente mortal y al deseo sin sentido (42 a *et seq.*). Nacer, para Timeo, es en cierto sentido un regalo: el regalo de la vida orgánica. Pero también es, por las razones que he mencionado, nuestra carga y nuestro destino. Nacer es una bendición mixta. Para Schopenhauer es una maldición directa. Nacer es convertirse en un individuo egocéntrico afligido con un deseo insaciable: el deseo sexual, en particular. Ser es estar sujeto a “la miserable presión de la voluntad” (196). La voluntad,

¹¹⁵ *Parerga and Paralipomena*, trad. de E. F. J. Payne, Clarendon, Oxford, 1974, vol. 2, p. 430.

¹¹⁶ “El corazón, ese *primum mobile* de una vida animal, ha sido elegido con razón como el símbolo, sin duda, el sinónimo de la voluntad...” (Vol. 2, p. 237). El Schopenhauer ateo dice en un momento dado: “[...] como Dios, [la música] ve solo el corazón.” (vol. 2, p. 449).

como he anotado antes, es un esfuerzo infinito, sin ningún bien o fin último. Aparecen momentos de satisfacción y alegría, pero solo como tonos pasajeros, ondas en un mar de frustración, hastío y deseo renovado. Vivir es sufrir. Schopenhauer revela su severo pesimismo y su “sentimiento trágico de la vida”.¹¹⁷ Cita con aprobación a poetas como Calderón que definen el pecado original como “la culpa de la existencia misma” y afirman que sería mejor no haber nacido.¹¹⁸

La imagen recurrente de Schopenhauer de la vida como sufrimiento es la rueda de Ixión. Ixión era el rey de los lápitas. Después de que Zeus le mostrara hospitalidad, deseó a Hera y trató de seducirla. Por este intento de atrocidad, Zeus ató a Ixión a una rueda de fuego y lo envió al Tártaro. Solo una vez se detuvo la rueda del tormento: cuando Orfeo descendió al Inframundo y cautivó a sus habitantes con su canción.¹¹⁹ Esa, para Schopenhauer, es la terapia humana que ofrecen las bellas artes, en particular, el arte de la música. La música representa la voluntad como cosa en sí misma, es decir, aparte de todas las cosas y las imágenes, y por esta razón es metafísicamente significativa. Pero la música también nos brinda un alivio momentáneo de la rueda ardiente sobre la que estamos atados, la rueda del anhelo infinito. En la música, como en toda contemplación estética, ya no somos individuos egoístas, sino “sujetos puros, sin voluntad de saber”, sujetos que están “perdidos en el objeto” (209). En el arte, como dice Schopenhauer, “celebramos el *Sabbat* de la servidumbre penal de la voluntad; la rueda de Ixión se detiene” (196).

La tercera parte del libro de Schopenhauer está dedicada a las artes, que están más allá del principio de la razón suficiente. Esto es evidente en la música, donde los tonos, aunque estrechamente conectados, no tienen relación causal entre sí. La frase inicial de la Quinta Sinfonía de Beethoven, por ejemplo, no causa la segunda.¹²⁰ Sin preocuparse por la causalidad y la deducción, el arte es la aprehensión intuitiva de las Ideas, que Schopenhauer toma de Platón, en su mayor parte del *Timeo*. Las ideas son los arquetipos eternos de la naturaleza: los cuatro grados de automaterialización de la voluntad que he mencionado.¹²¹ En el ámbito

¹¹⁷ El título del libro de Miguel de Unamuno.

¹¹⁸ Schopenhauer cita *La vida es sueño* de Calderón: “Pues la ofensa mayor del hombre es haber nacido” (vol. 1, 254). Esta es “la culpa de la existencia misma”: el pecado original. La muerte es, en efecto, la corrección de un error. Schopenhauer diría al hombre agonizante: “Estás dejando de ser algo en lo que hubieras hecho mejor nunca haberte convertido” (vol. 2, p. 501).

¹¹⁹ OVIDIO, *Metamorfosis* 10, 42.

¹²⁰ Schopenhauer lo señala en *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*: “De la misma manera, la sucesión de sonidos en una pieza de música está determinada objetivamente, y no por mí, el oyente, subjetivamente; pero ¿quién puede decir que las notas musicales se siguen la una a la otra en acuerdo con la ley de causa y efecto?” (*The Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*, tr. E. F. J. Payne, Open Court, La Salle, 1974, p. 127).

¹²¹ Es importante notar cómo las ideas para Schopenhauer difieren a la manera que Platón las describe. Para Schopenhauer, las ideas no pueden ser seres genuinos, ya que minarían la ultimación de la voluntad irracional. Son, simplemente, modos eternos o

humano, son los universales de la experiencia. Las obras de Shakespeare, por ejemplo, son una destilación de lo que es eternamente verdadero en la vida humana. En la compleja ambición de Macbeth, los celos de Otelio y la integridad trágica de Cordelia, contemplamos arquetipos de la voluntad en su grado más elevado.¹²² El arte es terapéutico porque, como contemplación estética de las ideas universales, el arte nos separa de los objetos particulares de nuestro cuidado. Es por eso que nos complace incluso la música más triste, que nos apela, no a llorar, sino a escuchar.

El arte, sin embargo, no es una liberación duradera de la rueda de Ixión y solo ofrece “consuelo ocasional” (267). La cuarta parte del libro de Schopenhauer nos lleva del artista al santo, que es el único realmente feliz, si se puede llamar felicidad a la resignación. El santo ha neutralizado la voluntad de ser y vivir a través del conocimiento de que los objetos de cuidado no son más que ilusión (451). No necesita obras de arte. Esta neutralización de la voluntad hace que el santo sea bueno. En la erradicación de su ego, se libera de sus sufrimientos privados y es libre para compadecerse del sufrimiento de otros seres humanos e incluso del de los animales (372).

Paso ahora a la metafísica de la música de Schopenhauer, que aparece en el Volumen Primero de su libro y nuevamente en el Volumen Segundo. Estos capítulos contienen las discusiones más fascinantes sobre la música que uno podrá leer jamás. Son un intento de identificar la música como una fuente de verdad; de hecho, la verdad más profunda: “El compositor revela la sabiduría más profunda en un lenguaje que su facultad de razonamiento no entiende, al igual que la magnética sonámbula da información sobre cosas de las que no tiene concepción cuando está despierta” (260). Schopenhauer ilustra sus ideas generales con muchas referencias a fenómenos musicales específicos. Me dirigiré solo a algunos de ellos.

Comienzo con la música como imitación. Según Platón y Aristóteles, la música, en sus tonos y ritmos, imita las disposiciones y las pasiones del alma. Como observa Aristóteles en la *Política*, las melodías y los ritmos son “semejanzas de las verdaderas naturalezas de la ira y la dulzura, y también del coraje y la moderación y todos los opuestos de estos y los otros estados del carácter” (8.5).¹²³ Aristóteles se refiere a los modos musicales griegos —dórico, frigio, mixolidio etc.—, que logran sus diferentes efectos a través de una colocación diferente de semitonos en sus escalas. El modo dórico, dice Aristóteles, le da al alma “una condición moderada y estable”, mientras que el frigio “inspira”. Una diferencia en el modo se puede escuchar en nuestra oposición familiar del mayor,

maneras en que la voluntad se materializa en sí misma. Las Ideas se parecen más a los adverbios que a los sustantivos.

¹²² Estos arquetipos nos recuerdan a los “imaginativos universales” de Vico. Véase *The New Science of Giambattista Vico*, trad. de T. Goddard Bergin y M. Harold Fisch, Cornell UP, Ithaca, 1988. Véanse los párrafos 381 y 460.

¹²³ Los fragmentos de la *Política* de Aristóteles pertenecen a la traducción de Joe Sachs para Focus Press, Newburyport, 2012.

“brillante”, y menor, “oscuro”. Esta enorme diferencia musical no depende más que de si hay un tono o un semitono entre el segundo y tercer grado de la escala. Es gratificante escuchar a Schopenhauer, un filósofo, responder a este hecho con un asombro correcto (261).

Lo que Timeo y Schopenhauer agregan a la relación de imitación entre la música y el alma es la conexión entre la música y el mundo. Respondemos a la música porque el llamado mundo externo tiene un interior, como nosotros, y siempre está imbuido de música. Para Timeo, la música en forma de patrón diatónico —el orden recurrente de tonos y semitonos— está entretejida en la trama del alma cósmica, de la cual participan nuestras almas. Por esto respondemos a los modos diatónicos. Miramos con nostalgia a las estrellas porque de allí provienen nuestras almas, y nos deleitamos en identificar lo Mismo y lo Otro en las cosas del mundo porque nuestras almas están hechas de lo Mismo y de lo Otro. Así también, damos la bienvenida a la música en nuestras almas porque detectamos en ella las inflexiones de nuestras modalidades psíquicas, nuestras diversas posibilidades del alma. Donde hay música y oyentes, la música llama a la música. Es un caso de vibración simpática basada en la naturaleza del cosmos dotado de alma.

Schopenhauer difiere de Timeo en su comprensión de la interioridad. Rechaza el alma como un principio de ser sobre la base de que hace realidad lo que de hecho es ilusorio, a saber, nuestra individualidad.¹²⁴ El principio de individuación en general, como el principio de razón suficiente, se aplica solo al mundo de los fenómenos, que Schopenhauer llama con regularidad el “velo de Maya” o ilusión. Cuando escuchamos música, suspendemos nuestra individualidad y estamos en contacto con la voluntad como proceso más que con un modo estable de alma y carácter.

Desde un punto de vista musical, Schopenhauer difiere de Timeo al ir más allá de la idea pitagórica del intervalo como relación sensorial y trata la música como la encarnación de la tensión o la fuerza. Este concepto moderno de fuerza, también conocido como *conatus* o esfuerzo, es prominente en la física de Newton y Leibniz y fue introducido en las ciencias naturales por Hobbes, quien, como Schopenhauer, rechaza un bien supremo y describe el deseo como un esfuerzo infinito “que cesa solo en la muerte”.¹²⁵ La disonancia en la música es un tipo de tensión o fuerza. Como el impulso similar a un vector para moverse en una dirección definida, es el análogo del deseo.¹²⁶ Un buen ejemplo de cómo funciona la disonancia en la música es la suspensión. En una suspensión, dos líneas o voces comienzan en consonancia, pero, cuando una de las

¹²⁴ “[...] el alma significa una unidad individual de consciencia, la cual, obviamente, no pertenece al ser interior [...] La palabra nunca debería aplicarse, excepto en un sentido metafórico” (vol. 2, p. 349).

¹²⁵ *Leviathan* XI.1.

¹²⁶ “Hasta ahora, el concepto de voluntad ha sido subsumido bajo el concepto de fuerza; yo, por el otro lado, hago exactamente lo contrario, y pretendo que toda fuerza en la naturaleza se conciba como voluntad” (vol. 1, p. 111).

voces se mueve mientras la otra mantiene su nota, producen una disonancia. Debe seguir, a continuación, una resolución de la disonancia. Schopenhauer escribe: “[La suspensión] es una disonancia que retrasa la consonancia final que se espera con certeza; de esta manera se fortalece su anhelo, y su aparición ofrece una mayor satisfacción. Esto es claramente un análogo de la satisfacción de la voluntad que se mejora a través de la demora.”¹²⁷

La palabra “analogía” es importante aquí. La suspensión no es la imagen o semejanza de un deseo específico que finalmente se gratifica sino más bien un acto tonal que comunica, de una manera puramente musical, una verdad universal sobre la voluntad. Cuando Schopenhauer dice que la música es el lenguaje universal no está siendo poético. Quiere decir que aunque los tonos no son palabras, funcionan intuitivamente de la misma manera que tienen las palabras de funcionar conceptualmente: no como semejanzas de las cosas que significan sino como símbolos, portadoras de significado universal. En el caso de la música, este significado se percibe y se siente, en lugar de inferirse. Escuchar música es un reconocimiento de símbolos no verbales.

La música como fuerza florece en la tradición de la armonía tonal moderna. Esta larga y gloriosa tradición abarca desde Bach y Handel, pasando por Mozart, Haydn y Beethoven, hasta Brahms y Wagner, que continúa en nuestro propio siglo. La música tonal, a diferencia de la música inspirada en el modo de la Edad Media y el Renacimiento, exhibe la tensión dirigida que he mencionado. Hay un juego de fuerzas: el dinamismo tonal. Huelga decir que dicha música se lleva bien con el lenguaje de la voluntad, ya que la voluntad es la tensión; y la fuerza es la voluntad que aún no ha alcanzado la autoconciencia. El musicólogo Heinrich Schenker aplicó este término a la música: *Tonwille*, la voluntad de los tonos. En la armonía tonal, la tensión no se limita a actos aislados como la suspensión, sino que impregna la totalidad de una pieza musical y constituye su unidad. El término “tonal” se refiere a la regla de un solo tono, la tónica o nota clave, a la que todos los otros tonos en un punto de trabajo tonal o, como algunos teóricos prefieren decir, la centralidad de la tríada tónica, el acorde primero. Estas tensiones —Vict Zuckerkandl las llama *cualidades dinámicas*— componen la escala principal y hacen que suene como un viaje con etapas claramente definidas y un final predeterminado: 1-2-3-4-5-6-7-8.¹²⁸ La tensión es especialmente urgente en el séptimo grado, que se esfuerza hacia el octavo, ya que el deseo

¹²⁷ Vol. 2, 455-6. Un mayor ejemplo de la conexión entre disonancia y voluntad es la *appoggiatura* o la tendencia a un tono. Esta disonancia no preparada en tiempo fuerte retrasa un tono de la melodía y intensifica la expectación. Es la perfecta imitación musical del anhelo. Un ejemplo adecuado ocurre en la canción de amor de Tamino en *La flauta mágica*. Tamino observa una imagen de Pamina y se enamora de ella. Como canta en respuesta a una imagen, éste se desplaza del mundo como representación hacia el mundo como voluntad. Sus repetidas apoyaturas en las palabras “lo siento”, *ich fühl es*, encarna la verdad universal del amor erótico.

¹²⁸ *The Sense of Music*, Princeton University Press, 1959, pp. 18-28.

anhela su satisfacción. El cuarto grado tiende, con menos urgencia, al tercero. Juntos, los grados cuarto y séptimo producen el intervalo disonante del tritono. Este es el mejor ejemplo de tensión dirigida en la música, ya que el tritono, cuando se combina con el quinto grado en el bajo, constituye el acorde de séptima de dominante, que se deberá dirigirse hacia la triada tónica y así corregir la música en una armadura. Gracias a sus relaciones dinámicas, que operan en muchos niveles y forman los tonos y las tríadas, generan así totalidades musicales a través de una habilidosa prolongación y una resolución final de su tensión de voluntad.

No puedo dejar el tema de la tensión musical y el tono como el símbolo del deseo, sin mencionar la ópera de Wagner, *Tristán e Isolda*. En esta obra escuchamos el cromatismo extremo, unas cadencias constantes sin resolver y el desplazamiento engañoso de los centros tonales. Estos fenómenos forman el análogo tonal del eros como anhelo infinito. Como otros han notado, la obra empuja la armonía tonal y la tensión musical al límite absoluto al extender los esfuerzos tonales en el transcurso de varias horas. La conexión histórica entre el drama musical de Wagner y el libro de Schopenhauer, aunque fascinante, está más allá del alcance de esta conferencia. Aquí simplemente observo que la frase inicial del Preludio, con su famoso “acorde de Tristán”, que se resuelve en un acorde de séptima de dominante, es quizás la más poderosa evocación de la tensión-como-deseo en toda la música. La frase de Wagner establece una cadencia que no se completa hasta el final de la obra, cuando las olas de la orquesta engullen y abruma a la transfigurada Isolda antes de asentarse en el feliz post-clímax de la espuma del sí mayor. Para Schopenhauer, esta inmensa prolongación de la tensión musical es el interior nouménico del prolongado erotismo fenomenal de los amantes. Indicado con prudencia, es la representación analógica y simbólica de ese interior. La verdad universal e inmortal de la historia no está en los personajes ligados a la muerte, sino en los tonos.

La enseñanza central de la metafísica de la música de Schopenhauer es que la música es “una copia [*Abbild*] de la voluntad misma”, no de las ideas de la voluntad, como en la tragedia (257). Sin duda, todas las artes materializan la voluntad, pero las artes no musicales lo hacen “solo indirectamente”. Presentan la universalidad a través del medio de las cosas, ya sea el Partenón o la compleja individualidad de Cordelia. La música, por el contrario, no tiene ese atractivo y representa, imita, la subjetividad pura del mundo. Lo hace a través de los tonos por sí mismos.

Cuando leemos a Schopenhauer debemos tener en cuenta que, por música, se entiende “el lenguaje sagrado, misterioso y profundo de los tonos”.¹²⁹ Esto señala la primacía de lo que Wagner llamó “música absoluta” que ahora llamamos música instrumental.¹³⁰ La música como

¹²⁹ *Parerga and Paralipomena*, vol. 2, p. 432.

¹³⁰ Véase *Wagner on Music and Drama*, ed. de Goldman y Sprinchorn, Da Capo Press, Nueva York, 1988, p. 171.

lenguaje de tonos, captura, según Schopenhauer, lo Absoluto a través de representaciones no visuales. Es la voluntad “hablándonos” a través de los compositores, que son simbolistas de la voluntad, sonámbulos y sumos sacerdotes.¹³¹ Debido a que los tonos son significativos por sí mismos, Schopenhauer puede hacer la asombrosa afirmación de que la música, al pasar por las Ideas y todo lo fenoménico, “hasta cierto punto, podría existir incluso si no existiera el mundo” (257). La razón es que la música, al negar el mundo como una cosa, contiene ese mundo desde la perspectiva de su interior más profundo, su corazón inmortal. Schopenhauer lo afirma con la máxima concisión en la otra obra a la que he hecho referencia anteriormente: “La música es la melodía en la que el mundo es el texto”.¹³² En otras palabras, los tonos representan por sí solos el espíritu inmortal del mundo. Si imagináramos el mundo fenoménico como una ópera escenificada o una película, entonces las partes orquestales y la partitura se le compararían como internas a externas, de esencia a apariencia, de lo verdadero a lo aparente. Como he observado en el caso de *Tristán* de Wagner, el verdadero drama, el mundo en su verdad, tendría lugar no en lo que vemos sino en lo que escuchamos. Sería un drama tonal.

Pero aunque la música trasciende el mundo como cosa, también tiene una profunda conexión con ese mundo, otra vez, por analogía. Schopenhauer está fascinado con esta analogía y habla de ella como un Arquímedes que acaba de hacer sus notables descubrimientos, y grita, “¡Eureka! ¡Lo he encontrado!” Como he mencionado, la tríada principal con su octava, captura de forma simbólica los cuatro grados naturales de la auto-materialización de la voluntad y es un espejo del Todo. La base del bajo refleja la naturaleza inorgánica. Cada nota de este bajo funciona como fundamental para los armónicos que levemente suenan sobre él (258). Esto refleja lo que sucede en la naturaleza como un todo, donde los grados más elevados se desarrollan desde los más bajos, y donde la naturaleza orgánica depende constantemente de la inorgánica, ya que los parciales superiores dependen de sus fundamentales. Los tonos entre los bajos y la melodía que flota encima de éstos son la analogía musical de las plantas y los animales. Estos tonos forman el organismo armónico que une el bajo, lo inferior, y la melodía, lo superior. Reflejan la forma en que la vida vegetal y animal median entre el reino inorgánico y nuestra superior naturaleza humana. Esta analogía existe dentro de la escala misma, donde la jerarquía de los tonos refleja “toda la gradación de las

¹³¹ Para una crítica de la afirmación del pensador en que “a través de él habla la esencia de las cosas en sí mismas”, véase JONAS, *The Phenomenon of Life*. En su capítulo sobre Heidegger y la teología, Jonas conecta a Heidegger con el gnosticismo y encuentra en la teoría de la música de Schopenhauer la base filosófica precedente para la declaración de Heidegger en la que los poetas y los filósofos encarnan “la voz del Ser” (p. 257). Jonas comenta: “La fantasía de Schopenhauer [al contrario de la de Heidegger] es inocente, pues la música no es responsable y no sufre la confusión de un deber que no tiene” (p. 258). Existe una buena razón para pensar que la música no es tan “inocente” o “no responsable”, como piensa Jonas.

¹³² *Parerga and Paralipomena*, vol. 2, p. 430.

Ideas en las que la voluntad se materializa a sí misma” (258). Escuchar una escala ascendente es, en cierto sentido, escuchar todo el cosmos. Incluso la inevitable impureza de los intervalos que existe en toda afinación o carácter es una analogía de la naturaleza fenoménica. Un intervalo que está levemente “apagado”, por ejemplo, una tercera mayor de igual carácter, refleja la idiosincrasia natural: “la partida del individuo del tipo de la especie” (258-9). La incompatibilidad de algunos intervalos con otros, el problema mismo que hace que el carácter sea necesario, es también un aspecto de la voluntad: es la analogía musical de la “contradicción interna” de la voluntad, que es toda la preocupación de la tragedia (266). Incluso la muerte encuentra su camino en el mundo tonal. La muerte ocurre, dice Schopenhauer, en la modulación, donde un cambio de armadura “anula por completo la conexión con lo que sucedió antes” (261).

Al final hay melodía como analogía musical del hombre fenoménico: “En la melodía, en el canto elevado, la voz principal, que guía el todo y progresa con libertad desenfrenada, en la conexión ininterrumpida y significativa de *un* pensamiento de principio a fin, y que expresa un todo, reconozco el grado más elevado de la materialización de la voluntad, la vida intelectual y el esfuerzo del hombre” (259). La melodía, el *mythos* definitivo y símbolo de la vida humana, “relata la historia de la voluntad intelectualmente iluminada, cuya copia o impresión en la vida real es la serie de sus obras”. Pero la melodía, para Schopenhauer, “dice más” porque va más allá de obras y actos externos. También “relata la *historia más secreta* [el énfasis es mío] de la voluntad intelectualmente iluminada, que retrata cada agitación, cada esfuerzo, cada movimiento de la voluntad, todo lo que la facultad de la razón resume bajo el concepto amplio y negativo del sentimiento, y que no puede ser tomado en las abstracciones de la razón” (259).

En resumen, no hay nada en el mundo natural, ni en la vida interior y exterior del hombre, que no encuentre su contrapartida en el reino omnímodo de los tonos. La música como símbolo es el conjunto de todas las cosas. Es el mundo. Es por eso que, como dice Schopenhauer, “podríamos llamar al mundo música encarnada como voluntad encarnada” (262-3).

CODA. OTRO MUNDO DE ANHELO. Termino mi reflexión cosmológico-musical con una pieza de música que representa el mundo como cierto tipo de música, la polifonía. Es el motete de Palestrina *Sicut cervus*. Tan querida por los estudiantes del St. John’s, la pieza es un escenario musical de la apertura del Salmo 42 en la Vulgata: *Sicut cervus desiderat ad fontes aquarum, ita desiderat anima mea ad te, Deus* (“Como el ciervo anhela corrientes que fluyen, así mi alma te anhela a ti, Dios”). El motete es un buen ejemplo de lo que Nietzsche llamó la “música sagrada inefablemente sublime” de Palestrina.¹³³

¹³³ *The Birth of Tragedy*, 19.

Cada composición musical es a la vez un mundo en sí mismo y una imagen *del* mundo. Esta es la proposición central de mi conferencia. El mundo de *Sicut cervus* es el mismo de la Biblia y del Dios bíblico. La creación, aquí, es buena. Produce seres, no imágenes de originales inteligibles o fantasmas ilusorios. El mundo no se limita a la cabeza y el corazón, a nuestra subjetividad, sino que está “allá afuera” y sólidamente real. El Dios de la Biblia no es un artesano que deja el mundo después de haberlo hecho, o un supremo hacedor indiferente, sino el Dios de la promesa y la historia: el Dios que hace convenios con su pueblo. Es alguien a quien podemos rezar. La salvación no proviene de la dialéctica, la astronomía o el arte, o de la muerte de la atención basada en la gnosis de la nada cósmica, sino de la fe en Dios.

Aunque las palabras del motete expresan anhelo, los tonos no representan anhelo de estrés y tensión. La música es un gesto continuamente elegante que transmuta el dolor del anhelo en un orden sereno de voces; voces que siempre parecen conocer su lugar. *Sicut cervus* está compuesto en dos sentidos de la palabra: está bien construido y tiene una disposición imperturbable. Durante el transcurso de la pieza, el movimiento continúa y el tiempo pasa, pero la “sensación” general parece más allá del tiempo y el cambio, como una emanación musical de los *nunc stans* o eterno Ahora. Es como si la gracia ya estuviera presente, y los cantantes estuvieran experimentando, en medio de su anhelo, una alegría prospectiva en el objeto que anhelan. Aquino cita tres criterios de belleza: unidad, totalidad y resplandor o *claritas*.¹³⁴ *Sicut cervus* las tiene en abundancia, especialmente el resplandor. La música parece estar impregnada de una luz cálida. Está llena de sentimiento, pero también suena inteligente, lúcida y dueña de sí misma. El movimiento es una corriente continua, imitando a las aguas por las cuales el ciervo ansía. Los tonos se mueven, al parecer, no porque tengan que hacerlo, sino porque lo desean, no por compulsión sino por libertad. El sonido es un desarrollo espontáneo, como si las cuatro partes vocales estuvieran milagrosamente improvisando sus líneas a medida que avanzaran, descubriendo gradualmente el todo perfectamente coordinado que está en proceso de formación. Las disonancias se producen para realzar la consonancia y engendrar movimiento, pero no son prominentes, y la pieza como un todo no se puede describir como un juego de fuerzas. *Sicut cervus* es música sin voluntad.

Esto me lleva al aspecto más importante en el que el motete de Palestrina se convierte en la imagen de un mundo. *Sicut cervus* es una polifonía que carece (porque no los necesita) de los principios tonales-armónicos en funcionamiento de la polifonía de Bach. Las relaciones verticales son, en mayor parte, el resultado de relaciones horizontales simultáneas. Las cuatro voces que componen la pieza entran una después

¹³⁴ *Summa Theologica* I, 38, 8c. Para una discusión excelente de las tres críticas formales de la belleza, véase *The Aesthetics of Thomas Aquinas* de Umberto Eco, trad. de Hugh Gredin, Harvard UP, Cambridge, 1988, pp. 64 y ss.

de la otra en puntos de imitación. La voz que conduce parece inspirar la entrada de la voz que la sigue. Las partes se mueven en obediencia a las reglas de la voz dominante, pero hacen más que exhibir una precisión formal. Parecen deleitarse en compañía y ser naturalmente sociales. Incluso, grácilmente, hacen lugar para otra voz, como si se regocijaran en el ser y la individualidad de otras líneas. *Sicut cervus*, como corriente no urgente, es una comunidad musical que captura el sonido de la amistad. Y así como los amigos se involucran en todo tipo de juegos, las líneas vocales juegan la una con la otra, a menudo exhibiendo un movimiento contrario: un movimiento simultáneo en direcciones opuestas. Gracias a esta amistosa contrariedad, que mantiene las partes audiblemente distinguidas, las voces celebran, contrariamente a lo que afirma Schopenhauer, la realidad y la verdad del principio de individuación, ya que conspiran para formar una república de tonos perfecta y natural. Se puede decir de las voces de *Sicut cervus* que, en este sentido, representan el juego contrapuntístico que encontramos entre las almas en el *Paraíso* de Dante.

Con esta imagen no-trágica del mundo, mi estudio de contraste, con su coda bíblica, alcanza su fin. Estos dos grandes libros, el *Timeo* de Platón y *El mundo como voluntad y representación*, difieren en la manera en que ven el ser, el devenir y la condición humana. Pero también se complementan, porque, más que otras grandes discusiones sobre música con las que estoy más familiarizado, nos invitan a considerar que la música es más importante de lo que los amantes de la música podrían pensar; que la música es, por citar a Mann, metafísicamente significativa y que captura el todo de todas las cosas, no en concepto, sino en imagen y sentimiento. ¿Son las cosmologías de *Timeo* y Schopenhauer, vistas por separado o juntas, una explicación adecuada de la música? Yo creo que no. Existen los límites a la aproximación pitagórica hiper-racional de la música, de la misma manera que ponemos límites a la concepción romántica de Schopenhauer, donde la música representa el sentimiento y la voluntad irracional. Las dos explicaciones, sin embargo, son esfuerzos inspirados que dan con ciertas verdades innegables.

Como nota final, me inspiro en el amor personal a la música del filósofo Schopenhauer, que comparto. La música, incluso la música más triste del mundo —música que está separada por mundos de *Sicut cervus* y que incluso puede considerarse el sonido de la desesperación y una tristeza devastadora— nos resulta querida y nos hace felices, aunque solo sea por un momento. Quizás esto se deba a que la música, como una presencia viva que llega hasta nosotros, se nos ofrece, nos asegura de que no estamos solos: que hay algo *en el mundo* que conoce nuestros corazones y que incluso puede enseñarnos a conocerlos mejor. Gracias a la música, experimentamos lo que significa estar conectado al todo de las cosas, incluso cuando el todo nos parece trágico; lo que significa tener un alma y no solo una mente; tener profundidad, y no mera rectitud, de sentimiento y ser; y, sobre todo, lo que significa estar abierto a nosotros mismos y a nuestro mundo a través de la escucha.

P. Kalkavage, *La música y la idea de un mundo*

Traducción de María Golfe

97

¿PARA QUÉ LA CIENCIA COMO TAL?

KARL LÖWITH Y LA *WISSENSCHAFTLEHERE* DE MAX WEBER

MARCO BRUNI

Resumen: Si Max Weber fue quien planteó por primera vez los términos con los que entender la condición del ser humano en la Modernidad, será justo reconocerle su mérito cuando hayamos de presentar nuestras discrepancias en otros puntos. Que circunstancialmente el mundo se haya desencantado no implica necesariamente que su consecuencia sea el nihilismo. Karl Löwith, que no dejó de admirar a Weber, plantearía el problema en unos términos que hacen que las cosas y el ser humano sigan teniendo sentido.

Abstract: *If Max Weber was the first to lay out the terms with which we use to understand the condition of the human being in Modernity, it will be fair to acknowledge his merit when we have to present our discrepancies in other points. That the world has circumstantially become disenchanted does not necessarily imply that its consequence is nihilism. Karl Löwith, who did not stop admiring Weber, would pose the problem in terms that make things and the human being to continue making sense.*

98

Palabras clave: Weber, Löwith, sentido, cosmos, desencantamiento.

Keywords: Weber, Löwith, meaning, cosmos, disenchantment.

El 7 de noviembre de 1917, Karl Löwith (1897-1973), que aún no tenía veintiún años, tuvo la suerte de asistir en Munich a la célebre conferencia *La ciencia como profesión* de Max Weber (1864-1920) durante la que el gran sociólogo alemán expuso a los estudiantes universitarios del “Freitstudentischer Bund” sus tesis sobre la *racionalización de la ciencia*, el *desencanto del mundo* y la *labor del científico*. A Löwith, en su primer semestre universitario, las palabras de Weber le causaron una impresión “prodigiosa”, tanto que este se convirtió en la principal figura de referencia para el joven estudiante de filosofía, que solo el encuentro con Martin Heidegger, dos años más tarde en Friburgo, relegará a un segundo plano. Así lo cuenta Löwith en *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*:

En esta condición de descomposición general de todas las estructuras estables, internas y externas, en las que todavía creían nuestros padres, solo un hombre en Alemania pudo encontrar, gracias a su claridad de juicio y su carácter, la palabra que nos conmovió: Max Weber. Cuando digo “nos”, me refiero a un pequeño círculo de estudiantes, que se llamó “Estudiantes Libres” por contraposición a los estudiantes de las corporaciones. Todas las semanas nos reuníamos en

nuestros grupos de estudio filosóficos, sociales y políticos y discutíamos sobre relaciones. Un conocido librero de Múnich, un tipo excéntrico de Schwabing, ponía un local a nuestra disposición. En su sala de conferencias, Max Weber dio a petición nuestra, en el semestre de invierno de 1918-19, su discurso sobre la *Ciencia como profesión*. Todavía me parece ver su figura, pálida y cansada, que con pasos rápidos cruza la sala abarrotada y se dirige al escenario, saludando a mi amigo Percy Gothein por el camino. Su rostro, enmarcado por una barba erizada, recordaba el fervor siniestro de las figuras de los profetas de Bamberg. Habló sin ayudarse de texto alguno y sin pausas. La conferencia fue taquigrafiada, y se ha publicado después textualmente, tal como se pronunció. La impresión fue prodigiosa. En sus palabras se condensaban la experiencia y el conocimiento de una vida entera, todo extraído directamente desde el interior y repensado con inteligencia crítica, y tenía un enorme poder de persuasión gracias a la carga humana que su personalidad le daba. Al rigor en el planteamiento del problema correspondía la renuncia a cualquier solución fácil. Arrancó todos los velos al mundo de los deseos, pero cada uno de nosotros terminó sintiendo que en el corazón de este lúcido intelecto había una profundísima humanidad. Después de los interminables discursos revolucionarios de los activistas literarios, las palabras de Max Weber eran como una liberación.¹³⁵

Sabiduría, inteligencia crítica, capacidad persuasiva, humanidad y honestidad intelectual, todo esto transmitía Weber a la vez. Comparadas con los discursos revolucionarios de activistas literarios como Stephan George, que Löwith también conocía bien, las palabras de Weber solo podían aparecer una liberación. De hecho, si solo el "carisma" filosófico de Heidegger logrará suplantar al de Weber en el ánimo del joven Löwith, los temas weberianos seguirán siendo una piedra de toque constante para el filósofo alemán de ascendencia hebrea, tanto que a Weber dedicará tres ensayos de gran importancia en el curso de su camino filosófico: *Max Weber und Karl Marx* de 1932, *Max Weber und seine Nachfolger* de 1939 y *Max Webers Stellung zur Wissenschaft* de 1964¹³⁶.

En el ensayo de 1932, *Max Weber y Karl Marx*, Löwith considera a Marx y Weber, siempre teniendo en cuenta la diversidad de sus concepciones (*materialismo histórico* y *sociología ideal-típica*), como los mejores intérpretes de la *modernidad occidental*. Löwith identifica la crítica de la *alienación capitalista* como el aspecto peculiar de la

135 KARL LÖWITH, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Ein Bericht, Stuttgart, 1970; traducción italiana *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, Il Saggiatore, Milán, 1988, pp. 37-38; MAX WEBER, *Wissenschaft als Beruf* (1917); tr. it. 'La scienza come professione', en *La scienza come professione. La politica come professione*, Einaudi, Turín 2004, pp. 3-44.

136 KARL LÖWITH, 'Max Weber und Karl Marx' (1932), en *Sämtliche Schriften*, Verlag J.B. Metzler, 1988, vol. V, pp. 324-407; tr. it. 'Max Weber e Karl Marx', en *Marx, Weber, Schmitt*, Laterza Roma-Bari, 1994, pp. 1-90; 'Max Weber und seine Nachfolger' (1939), en *Sämtliche Schriften*, cit., vol. V, pp. 408-418; tr. it. 'Max Weber e Carl Schmitt', en *Micro Mega* 2, 1987, pp. 191-205; 'Max Webers Stellung zur Wissenschaft' (1964), en *Sämtliche Schriften*, cit., vol. V, pp. 419-447; tr. it. *Max Weber e il disincanto del mondo* en, *Marx, Weber, Schmitt*, cit., pp. 91-121.

interpretación marxista, mientras que en la *racionalización* weberiana discierne la tendencia hacia el *más acá* que se presenta como la clave de toda filosofía pos-cristiana. La relevancia del aspecto metodológico de la investigación de Weber se reevalúa al considerar las clasificaciones no como reflexiones sobre el método sino como representaciones de una concepción del hombre —el *desencanto del mundo*— obligado a recrear por sí mismo el sentido de la vida y del mundo tras la labor de racionalización de la ciencia moderna. De ello se desprende una completa *desilusión*, que se identifica con la *actitud humana*, entendida como la postura más filosófica y racional posible en la era moderna del desencanto, mientras que Marx abría el futuro a la utopía del comunismo que sin embargo desentonaba con los mismos supuestos "científicos" y "racionales" de sus análisis de economía política. Para Löwith, por tanto, los dos autores se interesan, a pesar de la profunda diversidad de sus posiciones (*desilusión* y *esperanza futurista*), por el destino del hombre en la sociedad capitalista, diversidad determinada por el criterio normativo al que se refieren, es decir, a la diferente concepción de lo que hace hombre al hombre en la sociedad capitalista: Löwith considera de hecho el concepto marxista de la alienación típica de las sociedades capitalistas como una modificación, de carácter económico, político y social, del tema romántico de la *pérdida de uno mismo* sufrida por el hombre moderno, condición de la que el hombre, en clave revolucionaria, debe *liberarse* para recuperar su humanidad, frente a lo que Weber contraponía una postura de *aceptación-rechazo*, inspirada, como subraya Löwith, no por el ideal del *hombre completo y omnilateral*, que continuaba inspirando a Marx, sino por la idea de una *subjetividad lúcida y responsable*, cuya humanidad se expresaría solo en la esfera privada y que, a pesar de aceptar una realidad caracterizada por la ausencia de ilusiones, aún pretende defender su propia humanidad.

100

Sin embargo, podría decirse, como ha afirmado Orlando Franceschelli, que en este ensayo, Löwith manifiesta una especie de "impericia" en la reconstrucción del pensamiento de Weber, al no lograr entrever los riesgos, también de naturaleza política, que traía consigo teorizar acerca de la libertad de movimiento individualista y de la necesidad del líder carismático¹³⁷. El ensayo *Max Weber y Carl Schmitt* de 1939 presenta en cambio una visión completamente diferente de la posición de Weber porque los hechos históricos ya han servido de enseñanza frente a los riesgos inherentes al llamado "relativismo existencial" weberiano. De hecho, según Löwith, Weber:

[...] ha allanado positivamente el camino hacia el Estado autoritario y dictatorial del *Führer* en la medida en que, en general, ha apoyado el liderazgo irracional "carismático" y la "democracia cesarista con aparato" y negativamente, con la deliberada falta de contenido, con el elemento formalista de su ethos político cuya última instancia era solo la opción

137 ORLANDO FRANCESCHELLI, *Karl Löwith. Le sfide della modernità*, Donzelli, Roma, 2008, pp. 39-40.

explícita de una elección de valor entre otras, siendo indiferente cuál. [...] Entre esta tesis totalmente individualista y la completa subordinación a un mecanismo total de manipulación y a la voluntad de un *Führer* con habilidad oratoria que dice a las masas lo que deben creer y hacer, solo hay *un* paso.¹³⁸

En 1939, seis años después de la victoria del nacionalsocialismo, Löwith afirmó desde su exilio en América y no sin lamentarlo que no había podido entender antes cómo Nietzsche, Weber y todas aquellas formas de extremismo que eran verdaderas *Kriegsideologie* habían abierto la puerta a la barbarie nazi. Angelo Bolaffi, en el prefacio de la traducción del ensayo de 1939, titulado *La mortal ambigüedad weberiana*, nos recuerda las *antinomias* que llevaron a Weber y Schmitt a compartir la idea de un líder carismático, capaz, según ellos, de frenar la decadencia de la sociedad moderna.

En palabras de Bolaffi:

En la obra de Weber [...] debemos constatar la existencia de una verdadera cadena de antinomias: entre democratización y burocratización, entre desencanto y petrificación, entre Parlamento y líderes, entre profesionalización y diletantismo (negativo y positivo), entre convicción y responsabilidad, entre legalidad y legitimidad, que Weber intenta resolver recurriendo a la idea de una *Führerdemokratie*. Y precisamente acerca de esto, también a la luz de la observación de Löwith, se han dado las polémicas más encendidas. "La definición weberiana de lo político deliberadamente vacía de contenidos, en contraposición al despolitizado positivismo jurídico, llenando el vacío existente con posiciones irracionalistas y vitalistas como las sostenidas por Sorel, Pareto y Carl Schmitt" [...] La concepción weberiana nominal-funcional de lo político lleva directamente a la teoría de la relación amigo-enemigo de Carl Schmitt, quien había sido profundamente influido por Weber y en quien el retorno al carisma y al principio plebiscitario pudo transformarse en un plebiscitarismo puro. Incluso el intento de Max Weber de reaccionar ante la temida rigidez burocrática de un mundo cada vez más desencantado, sugirió el hacer aparecer lo político exclusivamente como "dinámica" y "movimiento" [...] El problema radica, por lo tanto, no en el uso claramente instrumental que, igual que de la obra de Nietzsche, ha hecho la derecha, sino en las propias categorías de la historia weberiana a la que es inmanente una aporía estructural, una antinomia la llama Löwith. Lo que en diferentes formas reaparece en Weber es la contradicción no resuelta entre lo moderno y lo político, entre la dinámica de la secularización y el acto de decisión que produce la unidad del *cuerpo político*, como diría Carl Schmitt con una imagen eficaz, la figura del Soberano frente a la deflagración del uni-verso en un pluri-verso político (en términos éticos, Weber había advertido el paso del mono-teísmo al poli-teísmo de los valores). Este es el punto de contacto decisivo entre Schmitt y Weber: la idea de una enfermedad mortal, de un nihilismo estructural e inmanente a la complejidad producida por el desencanto y la secularización de lo Moderno a la que se opone una imagen realzada del Político, un monarca capaz de domar la hidra poliárquica y pluralista liberada por la era burguesa de las "neutralizaciones y despolitizaciones". Ciertamente,

138 KARL LÖWITH, *Max Weber e Carl Schmitt*, cit., pp. 193-201.

Weber no habría compartido la radicalización schmittiana de sus aporías en términos de la teoría amigo-enemigo o del estado de excepción como condición para el surgimiento del líder carismático o, finalmente, la tergiversación de la amenaza de la imposibilidad política de la "jaula de acero" en peligro de guerra civil; pero ambos compartieron la idea de un *Führer* como *katechon* capaz si no de revertir, al menos de ralentizar la deriva entrópica de lo Moderno.¹³⁹

Las antinomias en las que insiste Bolaffi se apoyan en que tanto Weber como Schmitt comparten lo que Löwith llamará el *nihilismo cosmológico* de la modernidad, resultado final de la *secularización* moderna del cristianismo de la vieja Europa. De hecho, solo en el ensayo de 1964, después de un intenso trabajo sobre la *naturaleza* y la *historia*, cuya síntesis madura encontramos en *Dios, hombre y mundo* unos pocos años más tarde, llegará Löwith hasta el final de su confrontación con Weber, ofreciéndonos unos lúcidos análisis y genealogías de la *Wissenschaftlehre* weberiana. He aquí las palabras con que Löwith sintetiza el itinerario weberiano:

Más libre que la filosofía de una tradición de dos mil años, Max Weber, como economista y sociólogo, ha establecido el punto de partida de sus investigaciones en el hecho fundamental de que vivimos, por efecto de la racionalización operada por la ciencia, en un mundo desencantado.¹⁴⁰

102

Para Weber, el problema de la racionalización, desde un punto de vista capitalista, aparece como el problema "del poder más fatal de nuestra vida moderna", cuya influencia en Occidente queda demostrada por el hecho de que ha arrollado todos los ámbitos, de la economía al derecho, del estado a la organización del trabajo hasta las artes figurativas y, claramente, a la ciencia misma. En *La ciencia como profesión* (*Wissenschaft als Beruf*), de hecho, Weber describe muy claramente sus tesis sobre la ciencia y el mundo que crea. La *profesión* (*Beruf*) se entiende en su sentido más común, como cuando uno se refiere, por ejemplo, a la profesión de abogado o camarero, una profesión que se puede elegir por casualidad o por inclinación personal o por el tipo de recompensa económica que puede ofrecer, una elección que no tiene nada que ver con la vocación. De hecho, hoy es muy difícil pensar que las convenciones religiosas pueden dirigir el comportamiento en la vida cotidiana, un comportamiento que en todo caso se refiere a un *ethos* religioso original, formado originariamente en el protestantismo y en particular en el puritanismo inglés de impronta calvinista. La especialización de las ciencias, un fenómeno en progresión continua, es imparable y la producción en el ámbito científico no es diferente de

139 ANGELO BOLAFFI, 'La mortale ambiguità weberiana', prefacio a *K. Löwith, Max Weber e Carl Schmitt*, cit., pp. 195-196. Sobre este tema véase también el libro de Bolaffi titulado *Il crepuscolo della sovranità. Filosofia e politica nella Germania del Novecento*, Donzelli, Roma, 2002.

140 KARL LÖWITH, *Max Weber e il disincanto del mondo*, cit., p. 100.

cualquier otro trabajo especializado. Sin embargo, la ciencia productiva no solo requiere un trabajo sistemático, sino también iluminación casual, que se puede dirigir a un fin solo si la precede el trabajo del intelecto que puede valorar su importancia y su posibilidad de realización. Requiere, en fin, un intenso cuestionamiento, porque los métodos y los resultados se determinan a priori a partir de la forma en que se plantea el problema. Así,

Quien se pregunta por primera vez, como Nietzsche, sobre el valor de los valores tradicionales, o como Max Weber, sobre el valor o el sentido de la ciencia (¿para qué la ciencia como tal?) plantea una cuestión que va más allá de lo que existe, más allá de la entera extensión de las ciencias, una cuestión que es filosófica en la medida en que se plantea desde el primer momento, aunque profesionalmente no suscita ninguna pretensión filosófica. La cuestión del sentido de la ciencia, su problemática, deriva para Weber sobre todo del hecho de que todo el trabajo y la investigación científicos están sujetos al progreso y que por ello no pueden producir nada duradero y eternamente verdadero.¹⁴¹

La situación de la ciencia difiere por lo tanto de la de la creación artística porque una obra de arte nunca puede ser *superada*. Homero no fue superado por Dante, mientras que la astronomía de Aristóteles fue superada por la de Kepler, Galileo y Newton, y la de Newton, a su vez, por Einstein. De hecho, en la producción científica, la superación es inherente, precisamente porque la solución de las nuevas preguntas que se plantean conlleva su superación. Para Weber, trabajar científicamente significa tener la esperanza de ser superado en el futuro, en una progresión que tiende al infinito, sin meta y sin término. De ahí la cuestión fundamental del "sentido" del trabajo científico: si cada respuesta genera una nueva pregunta que será superada en el proceder progresivo de la ciencia, ¿para qué dedicarse a una actividad que no tiene perspectivas de *consumación*? Seguramente para mejorar nuestras *condiciones de vida*. Sin embargo, quienes conciben la ciencia como profesión consideran que posee *sentido* y *valor* en sí misma. Desde Aristóteles en adelante se nos ha dicho que el saber verdadero debe buscarse no por utilidad práctica, sino por el conocimiento en sí mismo, y es en esto en lo que reside su sentido y su valor. Para responder a la pregunta: "¿para qué la ciencia como tal?", Max Weber enfatiza el *progreso científico*, entendido no como la totalidad de la ciencia, sino como la parte más importante de un *proceso de racionalización* del que sufrimos la influencia desde hace siglos. Pero, ¿qué debemos entender por racionalización de la vida pública por medio de la ciencia y la técnica científica? Seguramente no significa que sabemos más sobre las condiciones en que vivimos que el hombre primitivo, que conocía sus herramientas y el mundo que lo rodeaba bastante mejor que nosotros, que, por poner un ejemplo, no sabemos nada de cómo se fabrica y se maneja un avión. La racionalización no significa, de hecho, un mejor

141 *Ibid*, pp. 101-102.

conocimiento de las condiciones de vida, sino ser conscientes o creer que algo siempre se puede saber; que no intervienen, por tanto, como regla general, poderes misteriosos e irracionales, sino que todas las cosas, en principio, pueden ser dominadas por la razón. Esto es el *desencanto del mundo*.

Así que Weber, continúa Löwith, se pregunta además si el proceso de progresiva racionalización puede tener un sentido que no sólo sea práctico y técnico, dado que para el hombre que vive en una sociedad dominada por la voluntad de progreso y la fe en el progreso, la muerte no puede tener sentido, ya que en esta civilización en continua progresión esta no es sino una desconexión prematura: el hombre puede estar cansado, pero nunca saciado de la vida, ya que vive constantemente mirando hacia un futuro aún no realizado. El progreso, en constante evolución, hace que la muerte definitiva carezca de sentido precisamente porque tiene lugar dentro de esta progresión infinita. Una posible solución sería la de proyectar la propia vida inconclusa en la generación sucesiva, con el consuelo de que podrá tener una vida mejor que la nuestra, que los hijos sabrán resolver los problemas de los padres, pero dado que eso no sucede, nuestros hijos tendrán que consolarse, a su vez, con los suyos. En este sentido, para Weber la ciencia, como ciencia, *no tiene Dios*, es un poder ajeno a la religión y, además, no es el camino hacia la felicidad humana.

El naufragio de todas las ilusiones y de la ciencia como camino al verdadero ser, al verdadero arte y la verdadera naturaleza, a la divinidad y finalmente a la felicidad social, plantea otra pregunta fundamental: "¿en qué sentido la ciencia no da una respuesta?". Las *ciencias de la naturaleza*, igual que, por otra parte, las llamadas *ciencias históricas del espíritu*, no responden a la pregunta de qué debemos hacer o cómo debemos vivir. Las ciencias naturales, de hecho, dan respuesta solo a la pregunta de qué debemos hacer para dominar técnicamente la naturaleza, y si este dominio tiene sentido no es el problema, sino el objetivo presupuesto de esta ciencia. Esto también se aplica a las ciencias históricas del espíritu, que enseñan a entender históricamente determinadas creaciones políticas, sociales, artísticas y literarias, pero no dan una respuesta a la pregunta de si tienen valor y si deberían existir. Toda ciencia presupone que el objeto de su estudio es digno de ser conocido, pero no puede demostrar científicamente este supuesto. Si la ciencia debe existir, no es la ciencia la que puede decidirlo, sino que es solo el *individuo* quien puede ponerse a favor o en contra de ella, y hoy, cuando el individuo toma partido por una ciencia como profesión y, por lo tanto, por la profesión de la ciencia, también toma partido en contra de la magia y la mitología, la fe en el milagro y la revelación.

Por esta razón Weber, en el ensayo sobre la "avaloratividad de las ciencias sociales"¹⁴², sostiene la tesis de la diferencia radical entre *ciencia objetiva* y *evaluación subjetiva*, entre conocimiento de los *hechos* que todos deben aceptar y la toma de posición individual más relacionada con los *valores* personales. Para Weber, entonces, el significado fundamental de la distinción entre hechos y valores, o la idea de que ahora se vive en un mundo vuelto objetivo por la ciencia y la técnica, reside en el hecho de que la racionalidad objetiva de la ciencia nos ha liberado de normas vinculantes de tipo moral y religioso: nuestras evaluaciones últimas no pueden, por lo tanto, tener una base científica, porque son objeto de una decisión personal. De hecho, Weber enfatiza su dificultad para acercarse de manera positiva no solo a Tolstoi, sino también a Dostoievski, porque no puede compartir su posición, alejada de la civilización europea, de la carencia de valor de la vida racionalmente formada, que se basa en la convicción, que recuerda al cristianismo primitivo, de que solo el amor al prójimo sin formas predeterminadas, o la "prostitución sagrada del alma", como Weber lo define, abre el camino a lo que es verdaderamente humano y divino. La concepción cristiana de quien vive a la *espera* del fin del mundo (*eschaton*) no es compatible con la ciencia y la técnica que, liberadas de toda religión, sirven para el *dominio* el mundo. A pesar de la emancipación de la ciencia, la observación de que sus conocimientos siguen basándose en valoraciones de naturaleza moral o religiosa lleva a Weber a subrayar la importancia de una ciencia libre de valores, que debería alcanzar una evaluación consciente y coherente. La avaloratividad del juicio científico significa entonces considerar los criterios extracientíficos del propio juicio científico, y no refugiarse en la pura condición científica, por lo que el objetivo de Weber no es el de abolir las ideas de valor, sino su objetivación, como punto de partida para poder distanciarse de ellas. La línea que separa la ciencia de la fe en los valores últimos es de hecho "tan fina como un cabello". Lo que se puede y debe hacer, teniendo como meta la objetividad científica, es tener en cuenta lo que es científicamente indemostrable, aun siendo relevante desde el punto de vista de la praxis científica: la objetividad entonces "se basa en el hecho, y solo en el hecho de que la realidad dada se ordena según categorías, que son subjetivas en un sentido específico, es decir, representan el presupuesto de nuestro conocimiento, y están vinculadas al presupuesto del valor de esa verdad que solo nos puede dar el conocimiento por experiencia". El hecho de que las normas y los ideales no se puedan fundamentar científicamente no lleva a Weber a creer que los juicios de valor, al ser subjetivos, no deban formar parte de la discusión científica, sino que la cuestión según él es comprender qué significa y a qué se refiere la crítica científica de ideales y juicios de valor. Para Weber, se trata ante todo de abrir un camino a la comprensión, a

142 Cfr. MAX WEBER, *Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnisse* (1903, 1922); tr. it. *L'avalutatività nelle scienze sociologiche ed economiche*, Mimesis, Milán-Udine, 2015.

través de la crítica científica y la autoconciencia, de las ideas como tales. Weber define este descubrimiento de las ideas de valor y de los ideales que guían las investigaciones científicas, que guían "lo que en el fondo queremos", como una *filosofía social o sociología*. La reflexión científica puede, por lo tanto, traer a la conciencia "los criterios últimos que se manifiestan en el juicio de valor concreto" y liberarlos a través de su determinación precisa. Esta autoconciencia científica no indica lo que se "debe", sino lo que se "puede" querer en relación con los medios disponibles y, sobre todo, nos permite saber lo que realmente se "quiere". La subjetividad, presupuesta por Weber, de nuestros criterios últimos de valor y la falta de normas universalmente vinculantes son extrañas a la naturaleza de la ciencia. Se trata de hecho de una carencia determinada por la particularidad de una era de la cultura (*Kultur*), cuya meta es haber reconocido que "debemos ser capaces de crear el sentido del acontecer histórico". Si existiesen aún "grandes comunidades" o "profetas", podría haber también valores reconocidos por todos, pero hoy en día en realidad solo hay una lucha entre las muchas posiciones y puntos de vista posibles, el *politeísmo de los valores*. Lo que Weber combate, por tanto, a través de la reflexión científica es la fe en normas objetivas y en la posibilidad de fundamentarlas científicamente. La imparcialidad científica, también en relación con los propios prejuicios últimos, caracteriza para Weber el *ethos de la teoría*: su atento análisis de "lo que en el fondo se quiere", es decir, de las ideas de valor que dirigen la investigación científica, tiene como fin no solo mostrarlas como supuestos preexistentes, dejándolas después subsistir en sí mismas, sino también desencantarlas, siendo el objetivo final la destrucción radical de las ilusiones.

Por ello escribe Löwith:

La presuposición última de las definiciones que hace Weber de las formaciones sociales es que solo el individuo, el individuo en sí mismo, es verdaderamente real y se justifica en su existencia, sin que corresponda ya a aquellas "objetivaciones" un significado autónomo después de haber sido liberadas (a través de la racionalización) de toda magia. Si el estado fuera todavía en realidad una *res publica*, y el hombre como tal fuese ciudadano de la ciudad y del estado, y no en primer lugar una persona privada confiada a sí misma, entonces sí tendría sentido interpretar también el estado mismo como algo sustancial, y no solo en función de la posibilidad de su existencia. Aquí también, pues, la imparcialidad científica de Weber se manifiesta en el hecho de no ser ya prisionero de prejuicios *trascendentes*. A estos prejuicios trascendentes en un sentido amplio, es decir, que van más allá de la seca indiferencia de un mundo sin magia, pertenece también la fe en el desarrollo y el progreso objetivo, que parece necesaria "cuando surge la necesidad de dar al destino de la humanidad, ya solo religión vacía, un sentido terrenal y, sin embargo, objetivo". Pero esta necesidad es para Weber una incoherencia con respecto a una concepción terrenal. Ahora la realidad está iluminada por esta luz, y el hilo conductor para la interpretación de este mundo es el proceso de racionalización, a través del que el mundo se ha liberado de la magia y se ha vuelto frío y sobrio. Pero para poder ver este "destino del tiempo" en su aspecto grave, hay que estar habituado a la cotidianidad religiosa. Utilizando el lenguaje de

Nietzsche, Weber considera la ciencia un "ateísmo científico", y el ateísmo como la única forma de pensar posible hoy día incondicionalmente "honesto". Nietzsche llamó a esta honestidad, que se prohibía la fe en Dios y en la divina providencia, en la naturaleza y en la historia, nuestra "última virtud"; de hecho, en lo tocante a todas las demás, somos solo los herederos y disipadores de virtudes que no hemos recogido nosotros. Este honesto abstenerse de todos los ideales se llama comúnmente "ateísmo". El "honesto ateísmo incondicionado", cuyos aires respiran todos los intelectuales de este período, es la consecuencia íntima de una disciplina de dos mil años dirigida hacia la verdad, que en su conclusión se prohíbe la mentira de la fe en Dios. Estas expresiones, tomadas de la *Genealogía de la moral* de Nietzsche (III, § 27), corresponden a la exigencia weberiana de una rectitud intelectual incondicional. Aunque Weber no insistió en una lucha contra el cristianismo, estaba convencido como Nietzsche de que el presente espíritu, cuando actúa sin falsificación, no tiene ningún ideal "excepto su voluntad de verdad". Le queda entonces esta voluntad de verdad, precisamente porque sabe, como Nietzsche, "que no tenemos la verdad", y mucho menos una verdad de salvación, que incluya, a la manera tradicional, la unión de lo bueno y lo bello.¹⁴³

Entonces, si la verdad ya no es un camino que lleve a sí misma, ni al arte y la naturaleza, ni a Dios, ni siquiera a la felicidad terrenal, entonces debemos preguntarnos cuáles son las ventajas otorgadas por la ciencia para la vida práctica e individual. La primera ventaja es que ofrece el conocimiento necesario para dominar el mundo que nos rodea; la segunda es que establece un adiestramiento para pensar metódicamente; la última ventaja, aunque no en orden de importancia, es que proporciona claridad, que debe entenderse como concatenación lógica clara: si aceptamos una posición dada y nos proponemos ciertos objetivos finales en relación con ella, debemos, basándonos en la experiencia, usar unos medios determinados para alcanzar esos objetivos. Problemas similares a los que debe afrontar un técnico cualquiera, con la diferencia de que para él el objetivo se ha establecido a priori. Sin embargo, este no es el caso cuando se abordan las *cuestiones últimas*. El "hecho fundamental" en que se basa incluso esta limitada tarea de la ciencia, la tarea de arrojar luz sobre los supuestos últimos, sobre los medios apropiados y sobre las consecuencias probables de la determinación de ciertos propósitos, es que la vida humana, entendida "de por sí", sin ninguna referencia a la trascendencia, debe *elegir* y *decidir* entre las actitudes posibles ante la vida: debemos elegir y decidir si estamos, por ejemplo, a favor o en contra de la ciencia, a favor o en contra de la religión, pero no podemos "ir más allá" de la ciencia, porque esta influye en toda nuestra vida y no podemos seguir a la vez el progreso científico paso a paso, si todavía queda un problema residual de principio.

En palabras de Löwith:

[...] nadie como Weber ha tenido la "ejercitada indiscreción de la mirada" que penetra en las realidades de la vida moderna y la capacidad

143 KARL LÖWITH, *Max Weber y el desencanto del mundo*, cit., pp. 113-114.

de hacerles frente interiormente. La situación actual no es sustancialmente distinta, y lo que Weber había concebido como el "destino de nuestro tiempo", del que se deriva todo lo demás —la liberación del mundo de todo encanto a través de la técnica científica y la ciencia técnica— es más que nunca el punto de vista decisivo para quien quiere ver lo que sucede. Pero es posible que mientras tanto nos hayamos adaptado tan bien a esta época nuestra que ya no comprendamos lo que antes fue diferente, y que ahora debe ser desmitificado, tanto más cuanto que la técnica científica produce cada vez más una especie de mitos y fantasías que pueden tener algo de embriagador.¹⁴⁴

De hecho, Weber concluyó su conferencia diciendo: "Para quienes no sean capaces de afrontar valientemente este destino del tiempo, es aconsejable regresar en silencio, sin la conversión publicitaria de costumbre sino franca y simplemente, a los brazos de las antiguas iglesias, ampliamente y misericordiosamente abiertos". Pero para aquellos que esperan nuevos profetas, la franca honestidad intelectual obliga a constatar que la situación es hoy similar a la que resuena en un canto del período del exilio, en el oráculo de Isaías: "centinela, ¿durará mucho la noche?", y el centinela responde: "Llegará la mañana, pero aún es de noche. Si queréis preguntar, volved otra vez"; conclusión que Löwith comenta así:

Pero la espera persistente hasta el amanecer de un nuevo día no era la última palabra de Weber. De hecho, esperando y aguardando no se hace nada, y es preferible atender a la exigencia del día, exigencia simple y fácil "si cada uno encuentra y obedece al espíritu que sostiene los hilos de su vida". Creo que no todos, y tal vez ninguno de nosotros, tiene en suerte un *daimon* así, que en Weber era claramente perceptible, porque tal espíritu distingue solo a los hombres significativos y poco comunes. Nuestro mundo moderno es tan rico en inteligencias medias y talentos mediocres, y tan pobre en verdadera grandeza y madurez humanas, que debemos estar agradecidos de haberlas encontrado siquiera una sola vez.¹⁴⁵

En este sentido, Löwith comparte plenamente tanto la polémica de Weber contra los llamados sucedáneos de la religión como su aceptación de una realidad desencantada exenta de ilusiones metafísicas. Löwith, sin embargo, no puede ya hacer suyo el discurso weberiano sobre la *insensatez* de la naturaleza y del hombre que se derivaría inevitablemente de la racionalización moderna. Teniendo esto en cuenta, son de gran importancia los pasajes del ensayo dedicados a la comparación entre Weber y Wilhelm Dilthey relativos a la negación moderna de la *physis* y del *logos* físico que, como recuerda Franceschelli, por desgracia no aparecen en la traducción italiana del ensayo. Para Dilthey el *sentido* y el *significado* provienen del hombre y de su historia, para Weber dentro de la infinitud *sin sentido* del acontecer del mundo, la *Kultur*, la civilización,

144 Ibid, p. 120.

145 Ibid, pp. 120-121.

es una sección finita a la que el hombre da *sentido* y con ello *significado* a su vida. Estas afirmaciones llevan a Löwith a la conclusión de que ambas implican que *kosmos* y *physis* carecen de *logos* porque el mundo de la naturaleza no es producto de la acción consciente del ser humano. Sin embargo, incluso la ciencia moderna reconoce, más allá de cualquier indeterminismo y teoría del caos, que la naturaleza está fundamentalmente *ordenada*. De hecho, la ciencia nos habla de organismos vivos, de cadena alimentaria, de ecosistema, de sistema solar, de sistema galáctico. Y los términos *organismo*, *cadena* y *sistema* se refieren todos a la idea de "orden", del que el "cosmos" es el arquetipo:

Es verdad que la palabra *kosmos* corresponde a una experiencia del mundo ciertamente griega, pero ¿quién podría afirmar con certeza que ya no vivimos en un *kosmos* solo porque todos los pájaros filosóficos pían desde los tejados que no tenemos un hogar y que el mundo es una especie de explosión en la que ni siquiera se puede saber qué ha estallado en realidad? ¿Acaso no suponen aún hoy en día todos los biólogos modernos, que hallan su suposición confirmada una y otra vez, que el mundo natural está maravillosamente ordenado y es sorprendentemente racional y que esto también incluye al hombre, que solo por esta razón puede también salirse de él?¹⁴⁶

Y entonces:

No tengo la ilusión de que se pueda realmente volver a la cosmoteología griega. La referencia al cosmos griego me sirve de guía hacia la comprensión de la verdadera posición del hombre en el universo. Mi referencia a la *natura naturans* no es un último recurso contra un definitivo naufragio evitable con un esfuerzo naturalista sino la simple consecuencia de que somos un producto del mundo, si no una creación divina. Somos seres naturales pese al *logos*, lenguaje, reflexión y trascendencia porque la naturaleza tiene en sí misma un *logos* que no es en ningún caso lo mismo que la autoconciencia. Este "naturalismo" no es una mitología y no me parece incierto sino más bien evidente.¹⁴⁷

Desde esta perspectiva, se debería inscribir al propio Weber en la historia moderna de la secularización, puesto que él fue uno de los primeros en describir en términos de ascesis intra-mundana, desencanto y racionalización, porque según Löwith, no solo el origen del capitalismo¹⁴⁸ sino toda la génesis de la racionalidad científica moderna serían impensables fuera de ese acontecimiento histórico de traducción — de *secularización*— de las categorías "trascendentes" cristianas a las categorías "inmanentes" modernas. En este sentido, serían inconcebibles tanto el sujeto *homo faber* moderno sin su derivación del sujeto divino creador, como la idea del progreso tecnocientífico sin su origen

146 KARL LÖWITH, *Schöpfung und Existenz* (1955), en *Sämtliche Schriften*, cit., vol. III, pp. 197-273; tr. it. *Creazione ed esistenza*, en *Storia e fede*, cit., pp. 79-80.

147 KARL LÖWITH, 'Anhang', en *Sämtliche Schriften*, cit., vol. IX, (carta a A. Papone), p. 409.

148 MAX WEBER, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904-1905); tr. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Rizzoli, Milán, 1991.

escatológico de un futuro nuevo y mejor por venir.¹⁴⁹ Del mismo modo, la distinción entre ciencias físicas y ciencias humanas, y por lo tanto la distinción entre explicación y comprensión, entre hechos y valores, es la consecuencia histórica de la revolución científica y del cartesianismo modernos, que derivan a su vez de la afirmación del cristianismo.¹⁵⁰ Por esta razón, sin la *pérdida del cosmos antiguo*, que coincide con la victoria del *creacionismo cristiano*, o sea, de la concepción de la naturaleza carente de razón y vida porque ha sido creada de la nada por Dios, entendido como el titular supremo de razón y vida que se refleja en el alma del hombre como *imago dei*, la idea de la realidad como algo eminentemente material que puede estudiarse cuantitativamente y se puede dominar matemáticamente no hubiera sido posible. De ahí la diferencia entre la geometría "cualitativa" de los antiguos, dirigida a investigar las relaciones "armónicas" del cosmos y la geometría "cuantitativa" de los modernos, orientada a comprender las leyes "objetivas" del mundo, para poder prever y controlar su desarrollo. En la primera parte de su último ensayo sobre Weber, Löwith, de hecho, siguiendo las indicaciones de otra figura intelectual de gran importancia para su pensamiento, Paul Valéry, identifica tres grandes entidades histórico-culturales: la *geometría griega*, el *Imperio Romano* y el *cristianismo*¹⁵¹, como los orígenes del espíritu occidental. Sólo por la imprevisible confluencia de la ecumene romana, la difusión del cristianismo y la relectura del mensaje bíblico a la luz de las categorías filosóficas se dio la posibilidad, en el período de crisis entre la escolástica tardía y el Renacimiento temprano, de que las ideas cristianas se volvieran "terrenales", casi como un reflejo de la encarnación de Cristo, verdadero centro de la religión cristiana. En la culminación de este largo proceso de secularización, Weber, más que nadie después de Nietzsche, fue capaz de ver con claridad sus efectos "últimos", el desencanto y la racionalización —sin llegar sin embargo a discernir las causas "originales" que lo pusieron en marcha— y dentro del mismo no creía que pudiera haber una salida, como en una "jaula de acero". En este sentido, Orlando Franceschelli escribe lo siguiente:

110

149 Cfr. *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History* (1949); ed. alemana *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologische Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* (1953), en *Sämtliche Schriften*, cit., vol. II, pp. 7-239; tr. it. *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, tr. it de F. Tedeschi Negri, introducción de P. Rossi, Net, Milán 2004 y *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche* (1967), en *Sämtliche Schriften*, cit., vol. IX, pp. 1-194; tr. it. *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, a cargo de O. Franceschelli, Donzelli, Roma, 2002.

150 Cfr. *Kritik der geschichtlichen Existenz* (1960); tr. it. *Critica dell'esistenza storica*, Morano Editore, Nápoles, 1967.

151 Cfr. KARL LÖWITH, *Max Weber e il disincanto del mondo*, cit., pp. 95-98. Cfr. Paul Valéry. *Grundzüge seines philosophischen Denkens* (1970), en *Sämtliche Schriften*, cit., vol. IX, pp. 229-400; tr. it. *Paul Valéry*, a cargo y con introducción de G. Carchia, Celuc, Milano 1987, nueva traducción revisada y actualizada: *Paul Valéry. Trattati fondamentali del suo pensiero filosofico*, a cargo de B. Scapolo, Ananke, Turín, 2012.

Weber, por lo tanto, por un lado, sustrae la *Kultur* y las instituciones históricas (estado, iglesias, partidos, etc.) a los "prejuicios trascendentes" que un mundo racionalizado "ya no justifica". Y este es el lado del desencanto que comparte también Löwith, aquel para el que, una vez caído el horizonte metafísico, sabemos que nos corresponde "crear el sentido teórica y prácticamente". Pero, por otro lado, es decir, en lo que respecta a suponer sin sentido y sin logos la realidad natural, Löwith considera a Weber completamente dentro del nihilismo cosmológico moderno. [...] Es precisamente aquí donde parece surgir la diferencia más significativa entre el naturalismo de Löwith, que tiende a la reconexión entre antropología y cosmología, y la crítica de la tradición cristiano-metafísica de un autor como Max Weber, que sin embargo ha influido mucho en la formación de Löwith. [...] También Weber, en definitiva, queda dentro del "vacío" de la existencia histórica: de ese "dogma", aún sustancialmente antropocéntrico cuando no religiosamente inspirado, gracias al que en la modernidad se ha intentado "recuperar a través de la historia" el mundo que el ateísmo y el nihilismo cosmológico habían hecho que el hombre cristiano-moderno perdiera. En resumen, después de haber "alienado" totalmente la "creación" de sentido respecto a la pertenencia del hombre a la *physis* — y por tanto también de aquello que la naturaleza humana, incluso después de la caída de los valores trascendentes, continúa siendo en realidad y universalmente dentro del "único mundo verdaderamente independiente"— incluso a Weber, no le queda nada más que un "relativismo existencial" fundado únicamente en la "libre elección de un valor supremo", completamente indiferente respecto a cualquier contenido. Así, el hombre weberiano, "encerrado en sí mismo por un mundo que se ha vuelto objetivamente carente de sentido", se expone fatalmente —como el hombre de Heidegger, Schmitt y Jünger— a ese decisionismo, carismático y "totalmente individualista", criticado por Löwith como "allanador del camino" a la "democracia cesarista con aparato" brutalmente impuesta después por el Nacional Socialismo.¹⁵²

Por otro lado, Franceschelli reconoce que incluso para Löwith en la realidad natural de un mundo ya desencantado "ya no se dan valores universales metafísicamente fundados". El "esfuerzo" de Löwith está de hecho dirigido a "volver a anclar el mundo humano", "que identifica sentido y propósito", en el fundamento de la realidad cósmica de la *physis*, que "carece de propósito pero no de sentido": "Abandonados los "prejuicios trascendentes", la creación de sentido a la que Löwith mira no es una elección de valor "fundada" en el *nihil* cristiano-moderno —dicho al modo de Weber: la "deliberada falta de contenidos [...] de una elección de valor entre otras"—, sino el reconocimiento del fundamento original de la realidad del cosmos físico y, por lo tanto, de la "condición universal" y del lugar que al hombre "como tal" le han sido asignados por una *natura naturans* destinada, además, a seguir siendo un 'enigma'¹⁵³.

Es por esto que Franceschelli se pregunta:

152 ORLANDO FRANCESCHELLI, *Karl Löwith*, cit., pp. 195-196.

153 Ibid, p. 196.

Por tanto, recuperar una antropología universalista por estar "cosmológicamente fundada" y con ella la conciencia sobria y escéptica de los límites de toda "creación de sentido" humana, ¿puede realmente considerarse irrelevante para las decisiones prácticas del sujeto libre "históricamente existente"? ¿A qué tipo de "sabiduría" se acaba llegando, se preguntaba Löwith, cuando "incluso en la filosofía", se cree "poder reemplazar la falta de conocimiento con 'decisiones'"? Así, situándose más allá de la propia "concepción terrenal" (*Diesseitigkeit*) desencantada de Weber, el naturalismo de Löwith representa, como ha señalado Plessner, un intento verdaderamente valiente, y además "único en su escuela", de reconsiderar al hombre como un "fenómeno mundano" y devolver a la *natura naturans* los derechos que le habían sido negados por la "cripto-teología trascendental" de la filosofía alemana que llega hasta Heidegger. La verdad, más bien, es que, habiendo recuperado el "sentido esencial" del *logos* físico, Löwith, a diferencia de Hegel, Marx y Heidegger, puede volver a proponer al hombre cristiano-moderno el regreso a la "primera y última presuposición", a la base de la realidad cósmica generada por la *physis*, dentro de la cual el *homo natura* debe saber encontrar su lugar: debe volver a sentirse "en casa", volviendo a "vivir en la tierra de manera terrena".¹⁵⁴

De ahí la posibilidad de una concepción diferente de las ciencias físicas y de las ciencias humanas, y por tanto de la relación entre teoría (conocimiento) y praxis (ética), y sobre todo de una relación distinta con el mundo natural y con nosotros mismos, que no niegue los efectos *iluministas* de la modernidad, pero que tampoco siga sus consecuencias *nihilistas*, que, al menos de acuerdo con la lectura de Löwith, no serían en absoluto el "destino" último de Occidente. Sin embargo, sin duda, en este camino de reflexión crítica sobre la modernidad, sobre sus orígenes y su significado, el nombre de Max Weber no puede aparecer sino como una etapa ineludible y fundamental, como Löwith no dejó de reconocer con palabras de estima y admiración.

112

Traducción de Carlos Valero Serra

154 Ibid, pp. 196-197.

¿LIBERTAD “REPUBLICANA”?

OSCILANDO ENTRE LIBERALISMO Y DEMOCRACIA

MASSIMO LA TORRE

Resumen: Pensar en la libertad es una actividad compleja. El autor de este texto afirma que hay, al menos, dos modos de entender la libertad: la libertad como participación o ausencia de arbitrariedad por un lado y la libertad como ausencia de coerción por el otro. ¿Existe, como afirma Philip Pettit, un tercer tipo que sería la libertad republicana? Tal vez esta sea simplemente una reformulación de la libertad moderna.

Abstract: Thinking about freedom is a complex activity. The author of this paper defends that there is, at least, two kinds of freedom: on the one hand, the freedom as taking part or absence of arbitrariness, and the freedom as absence of restriction on the other. ¿Is there a third kind that we could call republican freedom? Perhaps it is just a reformulation of the modern freedom.

Palabras clave: Libertad, modernos, antiguos, libertad republicana.

Keywords: freedom, modern, ancient, republican freedom.

113

Al menos a partir del célebre ensayo de Benjamin Constant sobre la libertad de los modernos confrontada con la libertad de los antiguos, la libertad se ha articulado según la alternativa, y la dialéctica, entre una doctrina “positiva”, la libertad *de*, la libertad como *participación*, y una doctrina “negativa”, la libertad *para*, como ausencia de coacción. Como es sabido, esta distinción se retomó luego en un ensayo muy discutido e influyente de Isaiah Berlín, y es ampliamente utilizada en la filosofía política y jurídica italiana, de manera eminente y particularmente por Norberto Bobbio.¹⁵⁵

En las últimas dos décadas, sin embargo, se ha presentado en un primer plano una nueva concepción de la libertad, supuestamente alternativa a la “negativa” y a la “positiva”, es decir, a la libertad “liberal” y la libertad “democrática”. Esta tercera vía se autodenomina como “republicana”.

I. La libertad “republicana” señalaría, por tanto, a un tercer concepto alternativo al liberal de libertad como no-injerencia y al democrático de

¹⁵⁵ Ver B. CONSTANT, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, Fayard, Paris 2010, I. BERLIN, ‘Two Concepts of Liberty’, in Id., *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford, 1969, pp. 119-172, y N. BOBBIO, *Liberalismo e democrazia*, Franco Angeli, Milano, 1990.

libertad como participación o poder sobre la propia esfera vital.¹⁵⁶ Esta es la tesis principal que caracteriza durante algunas décadas a una filosofía política y una perspectiva historiográfica que se ha autodefinido —como se ha dicho— como “republicanismo”. Philip Pettit, que en la filosofía política republicana ha proporcionado en varias poderosas contribuciones una suerte de “sistema” —mientras que Quentin Skinner, otro exponente destacado del “republicanismo”, se ha dedicado más bien a trazar una genealogía y sus consecuencias históricas— dirige en realidad sus críticas principalmente contra la noción “liberal” o “negativa” de libertad.¹⁵⁷ En este punto, sus argumentos son ampliamente aceptados. Más débil, y en algunos momentos sibilina, resulta en cambio la crítica de la teoría democrática. Pero antes de proceder a examinar en detalle las razones de tal propuesta “republicana”, debemos hacer una breve introducción de carácter histórico.

Pettit, para justificar la tesis de la “tercera vía”, trata de reconstruir una tradición histórica de pensamiento, el “republicanismo” concretamente, que transmitía la idea de la libertad como “no-dominación”, que se oponía a las concepciones liberales y democráticas. Él hace esto también sobre la base de una serie de estudios de historia del pensamiento, especialmente los de Quentin Skinner y de la escuela de Cambridge, que ha sido señalada en estos últimos años precisamente por el esfuerzo de sacar a la luz lo que en su opinión es una corriente de pensamiento política específica y coherente.¹⁵⁸

No es este el lugar para adentrarse en tales cuestiones y en disputas historiográficas. Basta señalar que Pettit, al reconstruir una tradición coherente y permanente que merezca la caracterización homogénea de “republicana”, pone en ella no solo periodos históricos que son muy lejanos para nosotros, Cicerón y Maquiavelo o Harrington, sino también sistemas y propuestas ideales que son bastantes diferentes entre sí, e incluso hostiles. Me refiero, por ejemplo, al liberalismo oligárquico y a la democracia radical, al tradicionalismo *whig* de Blackstone y al radicalismo de Thomas Paine, al inglés Price y al americano Madison: una operación de dudosa justificación metodológica, especialmente desde el punto de vista del historiador cuidadoso en mantener la contextualización de las diversas teorías —que sería el programa metodológico defendido por la Escuela de Cambridge.¹⁵⁹

¹⁵⁶ Leer, para una reivindicación explícita de esta “tercera vía”, Q. SKINNER, ‘A Third Concept of Liberty’, in *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 117, 2002, pp. 237-268.

¹⁵⁷ En Italia un representante eminente del “republicanismo” es, como he dicho, MAURIZIO VIROLI, al que debemos una apasionada presentación de esta propuesta teórica: *Repubblicanismo. Una nuova utopia della libertà*, Laterza, Roma-Bari, 1999.

¹⁵⁸ Particularmente exitoso al respecto me parece el ensayo de Q. SKINNER, *Liberty Before Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997. Léase también: Q. SKINNER, *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

¹⁵⁹ Léase por ejemplo la crítica a la metodología de la “continuidad” en la problemática de la filosofía política avanzada (contra John Mackie) en Q. SKINNER, ‘The

II. También se debe decir que la conceptualización de lo que es la “libertad republicana” no es siempre coherente y precisa. Ésta sufre de diversas oscilaciones e incertidumbres. Esto sucede sobre todo en la obra de Quentin Skinner, donde lo que caracteriza a esta “tercera” noción de libertad es, en una primera fase, hallada en su orientación a la “virtud”.¹⁶⁰ La libertad republicana se mueve por una concepción perfeccionista de la buena vida, mientras que la libertad liberal estaría privada de ella y descansaría sobre una antropología utilitarista. La “libertad republicana” sería una posición normativa que gira más sobre los deberes que sobre los derechos: para los republicanos “to insist on rights as trumps (...) is simply to proclaim our corruption as citizens”¹⁶¹. La libertad liberal, de todos modos, es siempre vista como una situación denotada por la ausencia de interferencia.

Examinemos ahora cuáles son los argumentos “republicanos” alegados contra la noción liberal de libertad como “no-interferencia”. Estos pueden resumirse en la siguiente consideración: la ausencia de interferencia todavía no señala una condición de libertad, ya que es compatible, por ejemplo, con la esclavitud respecto a un amo instruido, benévolo o ausente. Puedo encontrarme en una situación de dependencia con respecto a otro, en la que, sin embargo, éste todavía no hace valer su superioridad y su poder y se abstiene en los actos de mando, de interferencia, que conciernen al ámbito de mi esfera vital. Un esclavo puede evitar ser restringido en su libertad simplemente evitando caer bajo los ojos del amo. O puede agasajarlo, adularlo, *fargli “la corte”*, cortejarlo, y así procurarse su benevolencia, evitando de este modo conductas de interferencia en acto. Sin embargo, todo esto no excluye ni impide que el amo pueda, si se acuerda o si quiere, constreñir al esclavo o al dependiente. Con astucia y estrategia, puedo tratar de escapar de la atención del amo y evitar que él interfiera en la esfera de mi acción, pero el resultado de esta estrategia mía será siempre momentáneo e incierto. Puedo obtener el favor del amo, y hacerlo de modo que su interferencia se haga improbable, pero no puedo vetarlo, hacerlo imposible o ilícito.

De tales consideraciones el “republicano” llega a la tesis de que no hay ausencia de interferencia, sino ausencia de interferencia “arbitraria”,

Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives’, in *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*, ed. de R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner, Cambridge University Press, Cambridge, 1984, especialmente pp. 200-202.

¹⁶⁰ Léase por ejemplo: Q. SKINNER, ‘The Paradoxes of Political Liberty’, in *The Tanner Lectures on Human Values*, VII, 1986, University of Utah Press, Salt Lake City, Utah, 1986, pp. 225-250. Ver también: Q. SKINNER, ‘The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives’, in *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*, ed. R. Rorty, J. B. Schneewind, y Q. Skinner, Cambridge University Press, Cambridge, 1984, pp. 193-221.

¹⁶¹ Q. SKINNER, ‘The Paradoxes of Political Liberty’, in *The Tanner Lectures on Human Values*, VII, 1986, cit., pp. 248-249.

para definir la libertad. La interferencia —que en cualquier caso debe ser intencional para contar como tal— es arbitraria, cuando es perpetrada sin un criterio estable y legítimo, es decir “without reference to the interests of the opinions of those affected”¹⁶². Solo la ley puede ofrecer un criterio tal estable y seguro, de modo que se justifica la tesis “republicana”, por la cual la libertad solo puede darse *sub lege*, ordenada por la ley. No es la ausencia de coerción, por tanto, lo que define una situación de libertad — como afirman los liberales— sino la ausencia de arbitrariedad y, por consiguiente, la presencia de la ley. La ley, y el Estado, en esta perspectiva, lejos de restringir la libertad, son las únicas entidades que la pueden realizar y garantizar.

Pasemos ahora a la crítica “republicana” de la libertad democrática. Esta está bastante menos articulada y es menos convincente. Las objeciones de Pettit a la noción de libertad positiva (como participación) son, no obstante, al menos tres: (i) La noción de participación se refiere sobre todo a la garantía de libertad: fija un instrumento, no define el núcleo conceptual de libertad. “Republican thinkers in general regard democratic participation or representation as a safeguard of liberty, not as its defining core”.¹⁶³ (ii) La libertad como participación es irrealizable en el mundo moderno. La complejidad social e institucional es tal que debemos resignarnos a formas indirectas de control e influencia sobre el poder político. La tercera objeción es la siguiente: (iii) la libertad positiva (como participación), por otra parte, es poco atractiva, en cuanto que multiplica la dependencia, haciendo que todos dependan de todos. “Such a participation ideal is not feasible in the modern world and in any case the prospect of each being subject to the will of all of us is scarcely attractive”.¹⁶⁴ Finalmente hay un cuarto argumento (iv): la libertad como “participación” lleva al “populismo”, que sería la dominación de la mayoría sobre las minorías.¹⁶⁵

III. Antes de volver al nervio del argumento “republicano”, que se dirige principalmente contra la noción de libertad negativa como no-interferencia, vale la pena probar a contrastar una por una las cuatro objeciones recientemente enunciadas contra la idea de libertad positiva como participación. (i) Es cierto que la libertad como participación puede concebirse como una garantía de una noción más fundamental de libertad. En realidad, sin embargo, la libertad como participación política constituye más bien una especificación de esta noción más fundamental. Esta es la de la participación en la gestión de la propia esfera vital, el control de la propia vida que Pettit resume bien con la locución “self-mastery”. Lo cual de nuevo se contrapone a la libertad republicana de la “no-dominación”. Si quiero tener control sobre mi esfera vital, debo ser

¹⁶² PHILIP PETTIT, *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford University Press, Oxford, 1997, p. 55

¹⁶³ *Ibid.*, p. 30.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p.81.

¹⁶⁵ Ver *Ibid.*, p.8.

capaz de producir normas sociales que la regulen y, por tanto, participar en dicha legislación. El “ser parte”, la participación, que es una actividad, un empeño por el compromiso activo, una acción positiva. No se trata del mero “tomar parte”, de una condición que puede ser también solo pasiva.

(ii) Decir pues que la libertad como participación democrática es irrealizable en el mundo moderno —como sostiene Pettit— es algo demasiado simple y fácil, sin el soporte de un adecuado estudio de carácter empírico. Pero incluso si fuera cierto en sentido propio que tal participación es irrealizable, podría, sin embargo, considerarse que dado el valor preeminente de tal condición o actividad, esta podrá ser, si no realizada plenamente, al menos representada o implementada en términos parciales o simulada a nivel institucional. Es decir, las instituciones podrían estructurarse y conducirse, como si tal participación realmente se hubiera realizado o fuera realizable. De otra parte, sin el ideal fuerte de la participación es difícil ver cómo podrían justificarse, pero también como podrían funcionar, las sociedades democráticas.

(iii) Si en democracia se tratase solo de elegir líderes, los jefes, digamos, ¿por qué deberían estos mismos líderes o jefes someter a un consenso popular, aunque mediado, sus decisiones? ¿Por qué deberíamos discutir en la esfera pública, si tales discusiones no tienen ningún efecto sobre la promulgación de las medidas a decidir que se discuten públicamente? La esfera pública, en el mejor de los casos, estaría reservada a la selección del personal político, que luego decidiría en una habitación de gobierno cerrada, pero sin la discusión y sobre todo sin la deliberación de sus programas políticos según los cuales gestionan los asuntos políticos.

(iv) Decir pues que la libertad democrática multiplica la dependencia, porque hace que todos dependan de todos, implica defender una concepción extrema de libertad negativa como no-interferencia, que por otra parte se disputa y a la cual se opone. Significa, además, cargar de significados y consecuencias impropias, y por otra parte endurecer, la noción de voluntad general. Esta no debe necesariamente surgir de la proyección de una expresión de voluntad de un sujeto colectivo homogéneo. Puede, en cambio, formarse en la deliberación y en la discusión de diversos puntos de vista dirigidos a la universalización del mejor argumento. Pettit debe, por lo tanto, asumir la imagen de democracia que a menudo es ofrecida por pensadores conservadores que hacen de esta una especie pródromo o de anticipación del totalitarismo.

Tampoco debemos olvidar el hecho de que en política se tratan los intereses y problemas comunes en los que existe una elevada forma de interdependencia. La dependencia, por tanto, está en la naturaleza de la cosa. Si discutimos como administrar la limpieza de las calles de la ciudad, la dependencia ya está dada por mi condición de residente en dicha ciudad, y es la razón por la cual dicha discusión tiene sentido y marca una diferencia en mi vida, y la razón misma por la cual me implico en la discusión. La interdependencia aquí es una de las características más destacadas de la convivencia, de la sociabilidad, y del discurso con los

otros. Querer escapar de ella, diría Aristóteles, está permitido y es posible solo a un dios o a una bestia.

No obstante, la propuesta “republicana” incluye la interferencia, que está vinculada a intereses e ideas compartidos. Esto, sin embargo, se refiere necesariamente a procedimientos deliberativos de detección (y de producción diría que también) de tales intereses e ideas comunes. “The acts of interference (...) —escribe al respecto Pettit— must be triggered by the shared interests of those affected under an interpretation of what those interests require that is shared, at least at the procedural level, by those affected”.¹⁶⁶ La no arbitrariedad de una interferencia hace referencia, por tanto, a un momento deliberativo en el cual los protagonistas están colectivamente sujetos a aquellos intereses que están en juego. Una interferencia no arbitraria es aceptable para los sujetos que están interesados o involucrados o “tocados” por la interferencia misma. Si la dominación es “interferencia arbitraria”, y la libertad como “no-dominación” es ausencia de interferencia arbitraria —como sostiene el “republicano” Pettit—, la no arbitrariedad de la interferencia resulta aquí a la vez equivalente a la aceptabilidad de tal interferencia por parte de quienes lo padecen. En este sentido, para determinar si la interferencia en cuestión es aceptable, se hará por tanto necesario interpelar a los sujetos que padecen dicha interferencia, es decir, abrir un espacio en el cual se dé la posibilidad de una deliberación colectiva e intersubjetiva por parte de todos los sujetos que son sometidos a las medidas de interferencia. Lo que equivale —me parece— a exigir y promover la participación de aquellos que están sujetos a la decisión pública (que podemos también llamar “ley”) entorno a sí mismos y a la interferencia como cuestión.

Pero tal participación es igual a la participación democrática recomendada por los defensores del concepto positivo de libertad. En suma, la libertad como no-dominación (la libertad “republicana”), una vez que se acepta la interferencia solamente como no arbitraria y se define la no-arbitrariedad como universal aceptabilidad, ésta termina por hacer depender la posibilidad de la interferencia en la esfera de cada uno de la decisión al respecto tomada por todos (los interesados). Esto —me parece— es exactamente lo que reprocha Philip Pettit al concepto democrático de libertad como participación.

A pesar del hecho de que la “no-dominación” es vista como alternativa no sólo a la simple no-interferencia, sino también a la autodeterminación, a la “self-mastery”¹⁶⁷, como contenido básico y definitorio de la libertad política, tal situación (la “no-dominación”) es pues contextualizada en términos próximos e incluso no se superpone al concepto concreto de autodeterminación. Se afirma sin embargo que el no-dominio es “ El control del cual una persona goza en relación a su propio destino”¹⁶⁸, me parece que es difícilmente distinguible la situación

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 56.

¹⁶⁷ Ver *Ibid.*, pp 27 y ss. y p. 271.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 69.

de “self-mastery” o de autodeterminación. Si —como dice Pettit— el “no-dominio”, es decir, la libertad “republicana”, “implica el control positivo sobre la propia vida”,¹⁶⁹ ¿no es tal control el núcleo propio del “self-mastery” tan criticado por el estudioso australiano?¹⁷⁰

IV. Volvamos ahora al argumento “republicano” central, que es abordado —como se ha visto— contra la noción negativa de libertad, la libertad como “no-interferencia”. La ausencia de interferencia —subraya Pettit— no señala todavía una condición de libertad, ya que es compatible por ejemplo con una condición de dependencia o esclavitud respecto a un amo instruido, benévolo o simplemente ausente. De esto extrae él la tesis para definir la libertad, por la cual no es ausencia de interferencia, sino la ausencia de interferencia *arbitraria*. Somos libres no tanto cuando estamos en un cierto momento sustraídos de la interferencia, sino cuando más bien estamos en una condición en la cual podemos excluir legítimamente las limitaciones de la propia esfera de autonomía, no solo las que son en acto sino también las que son en potencia.

La libertad de tal modo sería una condición que se extiende o proyecta en el tiempo, en lugar de una situación puntual, y se configuraría como una condición de *inmunidad*, en la cual no solamente no se da interferencia, sino que no es lícito, no está autorizado que esta se dé. Por otra parte, dado que es el punto de la “no-arbitrariedad” el que califica como falta de libertad a una interferencia, la libertad “republicana” “es compatible, a diferencia de la libertad como no-interferencia, con un nivel elevado de interferencia no arbitraria del tipo de la que se podría imponer en un ordenamiento jurídico apropiado”.¹⁷¹ Además, según Pettit, para que se dé interferencia, debe estar presente el propósito de empeorar la situación del sujeto sometido a la interferencia: “interference always involves the attempt to worsen an agent’s situation”.¹⁷² Parece por tanto que la interferencia deba ir acompañada de una suerte de “mala intención”. De lo que se puede deducir que las medidas paternalistas (que acompañan a la “buena intención” de mejorar la condición, por ejemplo, la seguridad o la salud, del sujeto al cual se aplican) no resultarían conceptualmente casos de interferencia. Serían momentos de interferencia legítima, y su legitimidad queda justificada mediante la “buena intención” que los sostiene y sugiere.

Ahora bien, estos son varios argumentos —me parece— que no consiguen ser convincentes. Por ejemplo, también la ausencia de interferencia “arbitraria” bien podría darse por simple benevolencia o distracción. También un juez, un policía o un agente fiscal, pueden distraerse, ausentarse o dormirse, e incluso ser benevolentes o compasivos. La cuestión se aclara no tanto si nos referimos a la noción de “no-arbitrariedad”, como si recurrimos a la noción de “capacidad”. En

¹⁶⁹ *Ibíd.*, p.70.

¹⁷⁰ Ver *Ibíd.*, pp 81-82.

¹⁷¹ *Ibíd.*, p. 84.

¹⁷² *Ibíd.*, p. 51.

efecto, no soy libre únicamente cuando soy limitado o constreñido en la esfera de mi acción, sino también y sobre todo si cualquier otro tiene la capacidad de limitarme o constreñirme o interferir de alguna manera, invalidándome, en mis elecciones y reglas de conducta que conciernen a mis intereses y necesidades.

Por otra parte, es dudoso que una interferencia que sea no-arbitraria no signifique en cualquier caso una ausencia de libertad. Si solamente pensamos en una situación en la cual toda mi vida, todo mi espacio de acción está sujeto a interferencias también “no arbitrarias”, y nos preguntamos si en una condición tal yo puedo aún ser considerado y considerarme libre. Una ley puede obviamente ser tal que resulte liberticida. Pero el “republicano” a lo Pettit parecería incapaz de proporcionarnos un criterio extralegal para una ilegítima e liberticida norma jurídica. Si el “no-dominio” se disuelve en presencia de la ley, ésta tal vez, a la manera del iuspositivista kelseniano, podría tener cualquier contenido.

Afirmar pues una concepción negativa de interferencia, la cual se define mediante la intención de empeorar la situación de los sujetos a quienes se dirige la interferencia, incluye una gama bastante amplia de intervenciones que, no obstante, intuitivamente nos llevan a considerar *interferencias*. No basta un buen propósito para hacer de una constricción un modelo de libertad. La prescripción de mantener el cinturón de seguridad en un automóvil abrochado cuando éste se está moviendo es una intervención realizada con la intención de salvar las vidas humanas, de mejorar así, no de empeorar, la situación de los sujetos a los que se aplica dicha prescripción; y sin embargo esta no deja de configurarse, y con frecuencia también se experimenta, como interferencia y restricción. Si para disolver o “absolver” las interferencias y los actos constrictivos fueran suficientes los buenos propósitos, sería entonces suficiente un objetivo paternalístico, también muy vago y general, para permitir que una acción directa se dirija en términos muy rígidos a la conducta de otros. En definitiva, una dominación paternalística terminaría siendo una contradicción *in adiecto*.

La “no-dominación”, a pesar de lo que nos dice Philip Pettit, es un ideal deontológico que se presta a un tratamiento teleológico o a “maximizaciones” y “optimizaciones”. De hecho, esto es lo definitorio del “republicanismo” como “ausencia de interferencias arbitrarias”, donde la arbitrariedad sería resultante —como hemos visto— de la ausencia de un cierto criterio, o de una regla, de la interferencia misma. La eliminación del “dominio” es entonces en esta perspectiva la cuestión (toda deontológica) del descubrimiento y de la posición de los criterios-guías o de reglas ciertas (no prudenciales) para la interferencia. Una vez que estos se den cesaría el dominio. El “dominio” —como interferencia arbitraria— en definitiva, no sería una cuestión de más o de menos, sino de *aut-aut*, y por tanto no podría ser objeto de balance y/o de optimización.

V. La relación entre Estado y “no-dominio”—dice Pettit— no es casual. Gozar de dicha no-dominación, después de todo, significa estar en una posición en la que nadie puede interferir de modo arbitrario en vuestros asuntos, y os encontráis en dicha posición desde el momento en el que son constituidas las instituciones.¹⁷³ El Estado no solamente regula, sino que también primero produce el no-dominio. Dadas ciertas normas e instituciones, por esto mismo se daría el no-dominio. La relación entre Estado y no-dominio es pues “constitutivo”, no “regulativo” o meramente prescriptivo. Su relación, dicho de otra manera, es normativa, y por tanto difícilmente puede configurarse como pragmático o promocional, o “teleológico”. La “constitución” de la relación entre Estado y libertad republicana es explícitamente reconocida por el estudioso australiano: “Anyone who thinks of freedom as coterminous with citizenship, as republicans have traditionally done, is bound to take freedom to depend in a constitutive rather than a causal way on the institution that support it”.¹⁷⁴

Pero aquí hay un par de problemas de no poca importancia. En primer lugar, Pettit no tematiza, e incluso parece ignorar, el potencial de dominio (más que del “no dominio”...) del Estado como organización jerárquica y monopolio de la violencia.¹⁷⁵ Incluso una mirada distraída y sumaria, y también benevolente, de la historia moderna y contemporánea debería revelarnos todas las potencialidades despóticas de una institución tal. Pettit, por tanto, parece caer, por omisión, en un estatalismo acrítico.

Por otro lado, la ciudadanía (que representa la pertenencia cualificada a un Estado) significa tradicionalmente *ciudadanía-ciudadanía*, a la par que la soberanía implica una fuerte dosis de *Kompetenz-Kompetenz*, de *soberanía-soberanía*, de metasoberanía, de soberanía sobre lo que es (y debe ser) la soberanía. La ciudadanía, en otras palabras, posee un fuerte valor reflexivo, en cuanto que para ser ciudadanos se necesita poder tener acceso a las reglas que producen la comunidad, y, por tanto, la ciudadanía misma. La ciudadanía se basa sobre la metaciudadanía.

¹⁷³ Ver *Ibíd.*, p.107.

¹⁷⁴ *Ibíd.*, p. 108.

¹⁷⁵ Sucesivamente Pettit trata de hacer, sin embargo, una tematización del carácter autoritario del Estado, hablando de él como un imperio (ver PH. PETTIT *A Theory of Freedom. From the Psychology to the Politics of Agency*, Polity Press, London 2001, pp. 154 ss). Pero esto no le lleva a integrar dicha cuestión en su definición de libertad. La cuestión es tratada como totalmente externa a la noción de libertad, e interna, sin embargo, a la de la institucionalización de la forma estatal de la democracia que debe adoptarse para garantizar la “no-dominación”. “The political ideals of freedom that respectively privilege non-domination and non-interference make the connection between freedom and democratization wholly contingent” (*Ibíd.*, p. 178). Estrategia que lo envuelve de una serie de argumentaciones, todas politológicas y filosóficamente poco relevantes, y finalmente bastante banales, como aquella según la cual el imperio —para no obstaculizar la libertad— debe ser ejercitado en los intereses comunes (ver *Ibíd.*, p. 174).

Soy realmente ciudadano solo si puedo decidir sobre la norma que me da la ciudadanía. Una reflexividad tal, sin embargo, es inadecuada para la crítica republicana de la libertad como participación (la ciudadanía es de hecho participación en la producción normativa de la comunidad), y tampoco puede reducirse a la mera ausencia de interferencia “arbitraria”, cuando el criterio de arbitrariedad está sujeto a la deliberación y a la disposición del ciudadano. Sin embargo, el problema aquí es que la “constitución” es demasiado tenue en la dimensión de la “ausencia de interferencia justificada”. Esta dimensión, en efecto, es el producto, por un lado, de la situación totalmente causal de la no interferencia y, por otro, de la dimensión totalmente prescriptiva y regulativa de la justificación. Falta la constitución, ya que ésta solo se puede manifestar en la producción de nuevos espacios de acción y, por tanto, en la acción colectiva de los sujetos.

Si Pettit desea una concepción “constitutiva” de la libertad, debería profundizar, e intensificar, el criterio de la democratización de la libertad entendida como participación, por la cual es importante que mi libertad se amplíe y complete con la libertad de los demás, y no sea limitada o regulada o justificada por esta. En realidad, me parece, la libertad “republicana” resulta poco más que una versión sofisticada, muy juridizada, y estatalista, de la libertad negativa de la tradición liberal.

EXPERIENCIA Y ENSAYO. UNA LECTURA COMPARATIVA DE EMERSON Y MONTAIGNE

ANTONIO FERNÁNDEZ DÍEZ

Resumen: De acuerdo con la exigencia aristotélica de la *τέχνη* para ser un inventor, Montaigne inventó el ensayo, insatisfecho por el propio acto de inventar. De acuerdo con Montaigne, Emerson escribió en sus *Ensayos*, recordando el método de la naturaleza, que para leer bien hay que ser un inventor. Entre la lectura y la escritura queda establecida una ética literaria por la que el ensayo circular de Emerson amplía y enmienda en la medida de lo posible la escritura paradigmática de *Los Ensayos* de Montaigne, especialmente al comparar 'De l'expérience' de Montaigne con 'Experience' de Emerson por primera vez, ambos los ensayos más importantes de sus respectivas obras.

Abstract: Aristotle put out that man should possess the *techné* to be an inventor; Emerson wrote that one must be an inventor to read well; and Montaigne would invent the genre of essay yet unhappy about the act of inventing. This work shows that Emerson's writing increases his Montaigne's reading as well as Montaigne's essay increases his Aristotle's reading, with special attention to the comparison of 'De l'expérience' by Montaigne with 'Experience' by Emerson for the first time —the most important essays in their respective works. We would see how that literary ethics, or art of writing, transcends our experience.

123

Palabras clave: writing, skepticism, language, literary ethics, pain.

Key words: escritura, escepticismo, lenguaje, ética literaria, dolor.

INTRODUCCIÓN. Este trabajo es, en cierto modo, el resultado de una serie de lecturas y traducciones durante los últimos años de la obra de los filósofos trascendentalistas norteamericanos Ralph Waldo Emerson y Henry David Thoreau, que corresponden abiertamente a un profundo interés por vincular la ética literaria a lo que Emerson llama la conducta de la vida o Thoreau la vida civilizada. La ética literaria tiene que ver con el arte de leer y escribir como una contribución a la conducta de la vida en una aspiración más precisa por vivir deliberadamente, y no solo como una expresión del pensamiento. Ampliando el círculo de la lectura, pero sin abandonar el trascendentalismo recurrente en nuestra vida, Montaigne aparece para Emerson como el centro del trascendentalismo emersoniano, que tiene sus raíces en la filosofía de Kant. Montaigne es el

Antonio Fernández Díez es miembro del Grupo de Investigación en Pensamiento Norteamericano de la Universidad de Alcalá. En la actualidad elabora su tesis doctoral sobre la experiencia americana en la obra de Ralph Waldo Emerson.

representante del escepticismo moderno y el fundador —¿o inventor?— del ensayo literario y filosófico. Tanto Emerson como Montaigne harían del ensayo el contenedor de su propia experiencia, transformando su escritura al mismo tiempo que sus ideas. Thoreau dijo que los libros deberían ser leídos tan deliberada y reservadamente como fueron escritos. En su ensayo ‘De la experiencia’, Montaigne escribiría que “nostre grand et glorieux chef-d'oeuvre c'est vivre à propos”, nuestra más grandiosa obra de arte —¿o invención?— es vivir con propósito, esto es, deliberadamente, como pondría de manifiesto el transcendentalismo de Emerson y Thoreau en América, señalando la experiencia de que tanto América como la literatura del mundo aún están por escribir. Si este trabajo llegara a mostrar también modesta y deliberadamente esa experiencia sería prueba suficiente, como plantea Emerson al final de ‘Experiencia’, de haber realizado mi mundo.

En la actualidad, todos podemos reconocer que hablar de la experiencia sería lo mismo que hablar de la utilidad, por así decirlo. De este modo, si la experiencia pudiera enseñarnos algo debería ser, en efecto, el valor o la utilidad de la propia experiencia. Sin embargo, la experiencia muestra una enseñanza inequívoca que a menudo resulta insuficiente para llevar a cabo una vida moralmente buena o de acuerdo con cierto principio. La experiencia, al menos desde Montaigne, no solo se contrapone a la razón, como se piensa a menudo, sino que la mayoría de las veces, o casi siempre, la propia experiencia constituye una moral inevitable. Para resultar útil, la experiencia precisa, por tanto, de lo que podríamos llamar una solución de continuidad, una continuidad como la que veremos que hay entre la escritura del ensayo de Montaigne y Emerson y, especialmente, entre la escritura de ‘De la experiencia’, el último y más importante de los *Ensayos* de Montaigne, y ‘Experiencia’, el ensayo más polémico y famoso de Emerson.¹⁷⁶

124

Con esta perspectiva, la escritura es también una forma de gratitud. Emerson escribió ‘Experiencia’ partiendo de su lectura de ‘De la Experiencia’ de Montaigne. Entre los hombres representativos de

¹⁷⁶La edición en español de los ensayos de Montaigne que he seguido es los *Ensayos Completos* publicados en la Colección Bibliotheca Aurea de Cátedra en 2003, que se basa en el manuscrito del Ejemplar de Burdeos editado en 1588 con las anotaciones y correcciones del propio Montaigne, aunque también he consultado la última edición en español de *Los ensayos* publicada por Acantilado en 2007, que es una traducción directa de la edición póstuma de 1595 de Marie de Gournay, que incluye texto adicional inédito de Montaigne y algunos comentarios y correcciones de su discípula. La edición del Ejemplar de Burdeos es, sin embargo, fiel a la última voluntad de Montaigne, tal como dejó el manuscrito original, y más modesta en la traducción en español, mientras que la de Marie de Gournay no ha ejercido cierta influencia hasta el siglo XX y, aunque resulta más elaborada, corresponde supuestamente al interés por completar y mejorar el texto de Montaigne tras su muerte. En cualquier caso, las diferencias intertextuales no se distinguen fácilmente del estilo del ensayo de Montaigne, que se caracteriza en gran parte por un sentido implícito, que haría de la traducción un uso relativo —uso, como el propio Montaigne mantiene, por oposición con costumbre o incluso naturaleza. En lo que se refiere a los ensayos de Emerson, la edición original en inglés que he seguido por comodidad es *Selected Essays, Lectures, and Poems* publicada por Bantam Books en Nueva York, en 1990, y que se corresponde con la edición virtual de las obras completas de Emerson publicadas oficialmente en www.rwe.org.

Emerson —una categoría del propio Emerson para identificar a los grandes hombres de la humanidad y el título de una de sus principales obras—, Montaigne aparecía como el representante moderno del escepticismo a través de la historia de la humanidad, situado entre Swedenborg o el místico y Shakespeare o el poeta. Sin embargo, no trataremos el problema del escepticismo sino de un modo implícito, ya que lo que pretendo en este trabajo es trazar un círculo de lectura, por evocar una imagen común tanto de Emerson como de Montaigne, en el que Emerson aparece como lector de Montaigne y Montaigne aparece a la vez como lector de Aristóteles —o al menos de cierto capítulo por lo común inadvertido de su *Metafísica*— y como precursor de Emerson. En esta lectura comparativa, la escritura del ensayo, es decir, el modo de leer y escribir tanto de Emerson como de Montaigne, nos lleva a distinguir entre una lectura implícita o profunda y una lectura explícita o superficial, por usar esos términos si se me permite, que posee su máxima expresión en los *Ensayos* del propio Montaigne.

La escritura del ensayo, que recoge de manera espléndida la experiencia de ambos autores, daría cuenta de que no todo lo que decimos basta o sirve para explicar lo que no se dice, sino que hay que justificar la necesidad o determinación de tomar prestado lo que otros dicen, en un sentido literal o no, con tal de querer decir lo que se dice. Ese mismo juego de palabras es, sintomáticamente, una muestra de lo que Montaigne querría decir al advertir al lector de que nuestra disputa siempre es verbal o de lo que Emerson querría decir al considerar, haciéndose eco de Montaigne, que somos víctimas de la expresión. *Experiencia y ensayo* es un título que, como he dicho, sugiere o insinúa cierta ética literaria. Nuestra experiencia literaria, que sin duda refleja la experiencia cotidiana de cada individuo hasta cierto punto, enseña cómo vivir siendo el centro no solo de nuestro pensamiento, sino también de nuestra acción, como exponentes activos de la libertad y no solo sujetos a los propios límites. En consecuencia, el valor de lectura de Montaigne y Emerson —con el precedente de Aristóteles hablando de la naturaleza (la física) como habla del comportamiento humano (la ética), pero con un lenguaje aparentemente trascendente (el de la metafísica)— radicaría en las condiciones para vivir una vida con principio, por usar la expresión de Thoreau. Montaigne diría que su física y su metafísica es el estudio de sí mismo. La ética literaria, o la ética de la literatura, es sin embargo un concepto eminentemente emersoniano y sirve para plantear las pautas de la lectura y la escritura como respuesta al influjo de la realidad que determina a la vez las condiciones del arte de leer y escribir. En esa transferencia —“traspaso” para Montaigne— el lector y el escritor son potencialmente, desde el principio, el mismo. Después de todo, la experiencia literaria pone de manifiesto que la lectura y la escritura trascienden la circunstancia de la vida. Para Montaigne y Emerson es una lección que merece la pena que el lector asuma o repita.

I. LA DOBLE EXPERIENCIA DE MONTAIGNE: ORIGINALIDAD E INFLUENCIA. En su ensayo ‘De la experiencia’, la primera frase que escribió Montaigne dice: “No hay deseo más natural que el deseo de conocimiento”¹⁷⁷. En su *Metafísica*, casi dos mil años antes que Montaigne, la primera frase que escribió Aristóteles decía: “Todos los hombres desean por naturaleza saber”¹⁷⁸. Como es natural, ambos afirman la existencia de una tendencia en la naturaleza humana a la adquisición del conocimiento del que tiene parte la experiencia. Sin embargo, la experiencia, que junto a la razón es una de las principales modalidades en la adquisición del conocimiento o, si se prefiere, en la búsqueda de la sabiduría, constituye para Montaigne una fuente secundaria, incluso en sustitución de la razón. La sustitución, como veremos, será una de las claves de lectura de Montaigne. Ya en el primer párrafo Montaigne muestra en apariencia un tanto apresuradamente, y no sin cierta ansiedad, su conclusión de que la verdad es la única condición del conocimiento más allá de toda posibilidad, siendo anulada la diferencia previa entre la razón y la experiencia, de modo que no importa tanto determinar la fuente del conocimiento como que el conocimiento sea verdadero.

La experiencia —observa Montaigne— es un medio más débil y menos digno que la razón, pero la verdad es algo tan grande que no debemos desdeñar ningún camino que nos lleve a ella.¹⁷⁹

126

Para Montaigne, la adquisición y transmisión del conocimiento o, filosóficamente, la búsqueda de la verdad, corresponde tanto a la diversidad de la naturaleza, continuando sin embargo con la distinción entre la razón y la experiencia, como a la diversidad de las acciones humanas. Montaigne escribe: “Ningún arte puede alcanzar la similitud”. Esto es, la traducción de la naturaleza no es la verdadera naturaleza o la verdad, sino solo una imitación. Pero antes, citando al poeta latino Manilio, dice con rotundidad: “La experiencia constituyó el arte”¹⁸⁰. Entendida como una primera experiencia tanto para Aristóteles como para Montaigne, la preocupación del filósofo por la verdad, por contraposición con lo que podríamos llamar el principio de identidad o el ideal de la comunión trascendental con la naturaleza según el cual no hay diferencia entre nuestros actos y las leyes de la naturaleza, introduciría por primera vez en el juicio, o nuestra capacidad para juzgar, el valor de la interpretación. Entonces podríamos decir que el postulado de Montaigne está relacionado con un modo de interpretar tanto particular como

¹⁷⁷ MONTAIGNE, ‘De la experiencia’, en *Ensayos completos*, trad. de M^a Dolores Picazo, Colección Biblioteca Aurea, Cátedra, Madrid, 2003, p. 1012.

¹⁷⁸ ARISTÓTELES, *Metafísica*, trad. de Valentín García Yebra, p. 4, 05/02/2014, <http://www.mercaba.org/Filosofia/HT/metafisica.PDF>

¹⁷⁹ ‘De la experiencia’, pp. 1012-1014. Se trata en el fondo de una suerte de ética literaria de cuya experiencia habrá de participar inevitablemente el lector de Montaigne y Emerson, y hasta cierto punto de Aristóteles, que es lo que aquí nos interesa, no solo como espectador.

¹⁸⁰ Curiosamente, el propio Aristóteles cita también al comienzo de su *Metafísica* la misma frase que escribió Manilio, y que cita Montaigne, solo que citando, en cambio, a un tal Polo, en lugar de Manilio. Véase *Metafísica*, pp. 4-5; ‘De la experiencia’, p. 1012.

universalmente la experiencia como una especie de conocimiento de la diversidad o la diferencia o, aparentemente, como el reconocimiento de la imposibilidad de la similitud o la identidad, algo que condiciona nuestro modo de definir y de hacer arte o, lo que es igual, en un sentido mucho más elemental y pragmático, nuestro modo de obrar o actuar como seres humanos.

A partir de este concepto de experiencia —la experiencia entendida como juicio o diferencia—, que más bien parece tomar prestado de Aristóteles, e incluso de un pensador menor como Manilio del que no sabemos nada, Montaigne rechazaría cualquier cosa —léase principalmente la acción humana— que pueda contribuir a ampliar la diversidad de nuestras opiniones, de modo que debemos aceptar a la fuerza, de acuerdo con el argumento de Montaigne, que tal vez lo único que tengamos, u obtengamos, de la experiencia sea en realidad una opinión o una interpretación o incluso un deseo sobre el mundo y las cosas como sobre la propia experiencia¹⁸¹. Parece que, no habiendo un deseo más natural que el deseo de conocimiento o nada por naturaleza más deseable que el saber, el deseo se transforma por así decirlo en la experiencia que constituye el arte, como si Montaigne tratara de fijar una interpretación o conocimiento verdadero, aunque nunca la primera ni la última interpretación de una misma idea o hecho ni en definitiva de nuestra experiencia, siempre la experiencia con la naturaleza. En lugar de considerar la experiencia como un registro moral del conocimiento, Montaigne exige o expresa su deseo de que el principio de universalidad que rige la ética y que no debe ser confundido con nuestra identidad y la de todas las cosas esté presente tanto en la forma como en el contenido de las leyes humanas o, mejor, que haya una sola ley universal para todos los hombres, una regla universal que Aristóteles definía en su *Metafísica* precisamente como el arte¹⁸².

127

Con el precedente del trasfondo o, parafraseando a Montaigne, la autoridad mística de la ley, si es que la ley no es en realidad esencialmente mundana, podríamos decir que la ley es para el juez lo que la opinión es para el individuo, en la medida en que la ley misma puede ser definida como el resultado de un acuerdo entre la opinión de dos o más individuos. En este sentido, la advertencia de Montaigne de recordar la “libertad y amplitud en la interpretación de las leyes como en su forma” hace referencia de manera explícita a la exposición de nuestro juicio a la corriente de la diversidad de opiniones, como si no pudiera haber un juicio o una interpretación más o menos correcta, e inamovible, respecto a algo y, en consecuencia, la única experiencia posible fuera inevitablemente el discernimiento o el juicio en sí mismo entendido como la facultad para juzgar o discernir o diferenciar entre la abigarrada diversidad de opiniones, para emitir un juicio verdadero y, por tanto,

¹⁸¹ ‘De la experiencia’, pp. 1013-1017.

¹⁸² Montaigne, que aquí parece seguir casi al pie de la letra la lectura de Aristóteles, defendería la existencia de una ley universal que, sin embargo, para Aristóteles trasciende la experiencia, anterior al arte en la escala del conocimiento. Véase *Metafísica*, p. 5; ‘De la experiencia’, p. 1013.

proporcionar una definición más o menos adecuada o afín de la experiencia, hasta cierto punto la experiencia de todos. Por ello, tanto en un sentido concreto como abstracto, la diferencia se opone a la identidad sin eludir la afinidad¹⁸³.

El interés de Montaigne por la libertad y amplitud en la interpretación de las leyes como en su forma —la libertad y amplitud del lector ante el libro o los *Ensayos*— implica, de acuerdo con su propia secuencia lógica y conceptual, el concepto o la elaboración de una escritura determinada a establecer la condición de posibilidad de la lectura tratando, por paradójico que pueda parecer, de evitar poner en cuestión lo que se dice con tal de crear una ética literaria afín al hecho de distinguir la esencia o imparcialidad de nuestro juicio o, en otras palabras, entre la interpretación verdadera y la interpretación falsa o, mejor, una lectura profunda, o no superficial, tanto de nuestras leyes como de la Escritura, y de la escritura, debería permitir no solo la autoafirmación de la propia doctrina o ideología, sino también la libertad de interpretación del lector, sin temor a rechazar el valor de nuestra creencia ni negar la autoridad del conocimiento¹⁸⁴.

A pesar de la distinción y el tono solemne de la escritura de ensayo de Montaigne —una distinción que, tal vez por el tono solemne correspondiente, ha convertido a Montaigne en uno de los pensadores más difíciles de clasificar en la historia del pensamiento o de la filosofía, llegando incluso a resultar tan irreconocible como los caracteres filosóficos del ensayo de Emerson, paradójicamente al contrario que el ensayo de Bacon o Hume cuya fuente original es al cabo la lectura de Montaigne—, a pesar de esa distinción y del tono solemne que caracteriza la escritura de Montaigne, como decíamos, no es tan fácil apreciar que la originalidad de Montaigne adolece en gran parte de la influencia del

¹⁸³ “Identidad” y “diferencia”, que son los términos escogidos por Emerson para hablar de la experiencia de Montaigne y su escepticismo, habrían de traducir directamente la propia experiencia de Montaigne, que, en su lugar, y con anterioridad a Emerson, utilizaría las palabras “semejanza” y “diversidad”, tomadas prestadas a su vez de Aristóteles. De la secuencia de Montaigne —opinión, juicio, ley, experiencia— podría deducirse que la relación entre la semejanza y la diversidad, o entre la identidad y la diferencia, muestra un sentido positivo y un sentido negativo. En el primer caso, nos referiríamos a opiniones, juicios, leyes, experiencias —en plural—, con tal de identificar la opinión, el juicio, la ley, la experiencia —en singular—, mientras que, en un sentido negativo, nos referiríamos a la opinión, el juicio, la ley, la experiencia —en singular—, con tal de diferenciar las opiniones, los juicios, las leyes, las experiencias —en plural. Adviértase que, en el fondo, el hecho de identificar esa singularidad es algo que, sin embargo, posee aquí una connotación diferenciadora y excluyente. Como luego veremos, el concepto de Montaigne de un lenguaje común está estrechamente relacionado con ese mismo orden de comprensión. Véase EMERSON, ‘Montaigne o el escéptico’, en *Hombres Representativos*, trad. de J. Alcoriza y A. Lastra, Cátedra, Madrid, 2008, pp. 131-132.

¹⁸⁴ Montaigne escribe: “Y se burlan aquellos que creen disminuir nuestros debates y detenerlos, remitiéndose a la palabra expresa de la Biblia”. (‘De la experiencia’, p. 1012.) Desde el punto de vista de la experiencia de Montaigne, la creencia y el conocimiento poseen, sin embargo, el mismo valor, no son necesariamente un motivo del escepticismo, aunque tradicionalmente, en términos modernos, corresponden a la necesidad o la falta de la experiencia y la autodeterminación de la razón. Sin embargo, lo importante es que nuestro escepticismo respecto a uno y otro no sea más que una fase o, como señalaría Emerson, un círculo en esa misma búsqueda en apariencia tan limitada. Véase EMERSON, ‘Experiencia’, en *Ensayos*, trad. de Ricardo M. Alonso, Colección Austral, Espasa Calpe, Madrid, 2001, p. 317.

significado de lo que él mismo denominaría “nuestro lenguaje común”, mientras que el lector asiste inevitablemente al descontento de Montaigne por la “disputa verbal” —tal vez el descontento de la escritura del ensayo— en la que vivimos un tanto enigmáticamente, como antecedente de la propia libertad de interpretación del lector.

No halla nuestro juicio menos espacio para controlar el sentido de los demás —advierte Montaigne— que para representar el suyo, como si hubiera menos animosidad y acritud en glosar que en inventar.¹⁸⁵

Esta es la premisa de la escritura de ‘De la experiencia’ de Montaigne. La experiencia, ‘De la experiencia’, de Montaigne —que a mi modo de ver podríamos entender en efecto como el resultado de la experiencia de la escritura del ensayo— tiene que ver con el sentido que Montaigne encuentra en su propia escritura entendida como un acto de glosar y, al mismo tiempo, como un acto de inventar, lo que señala otra de las claves de su lectura. La relación entre glosar e inventar recorre y divide, por tanto, la escritura de los *Ensayos*, en particular ‘De la experiencia’, y marca la diferencia respecto al modo de comprender la experiencia del propio Montaigne como algo que está en juego entre glosar e inventar o, como decíamos antes, entre la identidad y la diferencia, respectivamente. Sin embargo, una relectura como exige la escritura del ensayo de la sentencia de Montaigne no esclarece lo que otorga ese sentido ni a lo que se refiere al hablar de sentido, ni tampoco sabemos si se refiere al posible sentido de nuestro juicio o al sentido en general del ser humano, tal vez una especie de sentido universal en nuestra disposición, el conjunto de los sentidos que llamaríamos fisiológicos o corporales, o tal vez la conciencia del propio Montaigne como un sexto sentido primordial, o ambas cosas a la vez. Además de lo que parece ser la combinación casi perfecta de la animosidad y la acritud del propio Montaigne, lo que llama nuestra atención es la importancia que parece conceder a la palabra “inventar”, situada deliberadamente al final de la frase, como una muestra equivalente de la acción de glosar, aparentemente en un segundo plano y, por tanto, menos relevante para el lector.

129

El significado de glosar, “gloser” en el original francés de Montaigne, proviene de la palabra griega “γλωσσα”, que podría ser traducida como lengua, don de la palabra o expresión, y en su transcripción al latín de la que estamos más en deuda hace referencia a la necesidad de explicar el sentido oculto o confuso de ciertas palabras, algo que el diccionario español de la RAE recoge de un modo negativo como “tomar en mal sentido y con intención siniestra una palabra, una proposición o un acto” y que en un aspecto positivo querría decir comentar, ampliar, interpretar fundamentalmente un texto. Al distinguir con más o menos ligereza entre el acto de glosar y el acto de inventar, atribuyendo en realidad la misma falta de sentido a ambas circunstancias,

¹⁸⁵ ‘De la experiencia’, p. 1013.

Montaigne dejaría entrever la confusión o el sentido oculto que subyace en el hecho de haber descubierto en los actos de glosar e inventar un único significado común, como si hasta ahora hubiéramos leído y escrito considerando por anticipado, es decir, de manera implícita, la identidad entre glosar e inventar, lo que Montaigne pretende sin embargo diferenciar muy bien, como más adelante haría Emerson a través de Montaigne¹⁸⁶. Haciendo uso de esos dos sentidos, Montaigne parece establecer entre el acto de glosar, entendido como la acción de comentar como ampliar el significado, y la acción de inventar, algo de lo que todos estaríamos orgullosos de lograr, un paralelismo al menos en lo que se refiere a la animosidad y la acritud que en cierto modo comparten como una muestra de singular escepticismo. Tanto en el lenguaje como en la vida —el lenguaje de la vida, donde toda disputa es verbal— el escepticismo sería inapreciable porque está implícito en la acción de inventar como el elemento de la originalidad que relativiza la autoridad autoconcedida de la razón dando lugar a la importancia de la creencia para la vida.

Montaigne se hace a sí mismo, y por tanto al lector, la pregunta en mi opinión más enigmática posible del ensayo ‘De la experiencia’, y tal vez de todos sus *Ensayos*: “Pregunto qué es naturaleza, voluptuosidad, círculo y sustitución”¹⁸⁷. Como si tratara de responder a Montaigne, Emerson escribe: “No sabemos qué significan las palabras más simples a menos que sintamos amor y tengamos aspiraciones”¹⁸⁸. En su ensayo ‘Círculos’, en el que Emerson considera la figura del círculo como la forma original de la acción humana que va desplegándose como una serie de círculos concéntricos, que asimismo constituyen el modo de escribir los ensayos del propio Emerson, el escepticismo aparece como una “limitación” que revela la naturaleza problemática de la conversación y, por extensión, de la escritura. A diferencia de lo que pasa con la literatura, el peligro de convertir la conversación en un juego significa para Emerson el hecho de no hablar desde el centro de lo que somos, un centro —el centro del círculo— que conforma la visión, y no solo nuestra percepción, de la verdad. En última instancia, se trata de un “poder de recuperación” por el que nuestros límites o limitaciones, que permanecen en nosotros olvidados o abandonados, nos advierten del peligro del escepticismo de considerar únicamente las circunstancias de la creencia y el conocimiento¹⁸⁹.

El “centro” es el ojo o el círculo, lo que representa a Dios para Emerson, afín al horizonte o al segundo círculo trazado a su alrededor, que se repite incesantemente en la naturaleza. Como hemos señalado, Montaigne habla del círculo como más adelante haría Emerson. (Aristóteles comenzaba su *Metafísica* refiriéndose a los ojos y a los demás sentidos de un modo peculiar.) Podríamos apreciar enseguida la

¹⁸⁶ ‘Montaigne o el escéptico’, p. 131.

¹⁸⁷ ‘De la experiencia’, p. 1016.

¹⁸⁸ EMERSON, ‘Círculos’, en *Ensayos*, p. 242.

¹⁸⁹ *Ídem*, pp. 230-233, 236, 238. (En las circunstancias no hay trascendencia.)

influencia que va desde Aristóteles hasta Emerson pasando por Montaigne, con la particularidad de que Emerson es el único de los tres que niega el pasado o toda influencia sobre sí mismo: “Simplemente estoy experimentando, soy un buscador insaciable que no tiene Pasado a sus espaldas”¹⁹⁰. En realidad Emerson estaría negando aquí la influencia de la influencia, en una ironía sublime de lo que aún está por escribir. En una reproducción lo más fiel posible de la experiencia cotidiana de Montaigne, la confirmación del tono más familiar de la conversación, o nuestro lenguaje común, bastaría para explicar que lo que aún está por escribir para Emerson es la literatura o Escritura de la humanidad y, en particular, en un símil del gusto del propio Emerson, América o la idea de la escritura (rescritura) de la constitucional americana¹⁹¹.

Pero negar la posibilidad de la influencia del pasado en nuestra experiencia es un acontecimiento extraordinario incluso para Emerson, que en cambio parece haber aceptado como algo evidente en su propia vida, y sería una de las mayores aspiraciones. El entusiasmo y la inquietud, los grados de permanencia y el silencio, el olvido de sí mismo y el abandono, son todos los términos que, en la escritura circular de los ensayos de Emerson, describen la amplitud sin límites del círculo que aparentemente conforma la experiencia. El carácter circular o compensatorio de la acción humana revela entonces el carácter circunstancial, familiar y efímero del escepticismo. Precisamente en ‘Círculos’, la primera y la última palabra que escribió el propio Emerson eran, respectivamente, “ojo” y “corazón”, una clara muestra de la transición deliberada de un círculo a otro, esto es, la aspiración de Emerson de trazar siempre un “nuevo círculo” desde el ojo hasta el corazón, desde Dios a uno mismo. Lo que podría ser la tarea de la escritura, de la escritura del ensayo, de la escritura filosófica a fin de cuentas, o en otras palabras: lo que la filosofía tuviera que decir sobre Dios sería tan importante como lo que Dios ha dicho sobre el hombre a pesar de la teología.

Como si pudiéramos encontrar en las palabras de Montaigne un precedente de la imagen emersoniana de ese círculo más grande, Montaigne nos advierte de que “la multiplicación de nuestras invenciones no llegará a la diversidad de los actos humanos”¹⁹². En consecuencia, podríamos inferir que la tarea de glosar es para Montaigne prácticamente infinita, mientras que nuestra capacidad o disposición para inventar es limitada. De otra manera, la acción de glosar sería algo que, mejor entendido, ha de presuponer, de acuerdo con el estilo del propio Montaigne, la experiencia de citar como un modo de justificar previamente la acción de glosar, donde citar, que viene del latín “citare” y

¹⁹⁰ *Ídem*, p. 244. Véase, asimismo, HAROLD BLOOM, *Anatomía de la influencia. La literatura como modo de vida*, trad. de Damià Alou, Taurus, Madrid, 2011, pp. 265-275.

¹⁹¹ Para un análisis profundo del proyecto de la escritura constitucional de Emerson, véase ANTONIO LASTRA, *Emerson transcendens. La transcendencia americana*, Biblioteca Javier Coy d'estudis nord-americans, Universitat de València, Valencia, 2004, pp. 78-80.

¹⁹² Sin embargo, “el cambio, sea cual sea, asusta y perjudica”. Véase ‘De la experiencia’, pp. 1013, 1019-1021.

a su vez del griego κινεῖν, significa originalmente poner algo en movimiento, provocar una pasión, llamar a alguien, proclamar; por lo que la acción de citar lo que otro ha dicho o escrito implicaría, hasta aquí, una provocación como respuesta a la acción precedente de alguien o algo, tal vez como una reacción ante el sentido oculto o confuso de las palabras o ante el sentido del juicio de los demás que nos sorprendía enigmáticamente al principio. Curiosamente, Montaigne puede ser considerado el escritor que más cita y a la vez el menos citado en la historia de la filosofía o del pensamiento, un hecho que lleva inevitablemente a ver en esa provocación o movimiento la vocación de Montaigne y, por extensión, del lector de ‘De la experiencia’ y de los *Ensayos*, desde el principio epígono inconsciente del propio Montaigne en su sabiduría consciente.

Sin embargo, cuando Montaigne afirma, como recordaremos, que “no halla en nuestro juicio menos espacio para controlar el sentido de los demás que para representar el suyo”, llegamos a la conclusión de que nuestro juicio —el juicio de cada uno de nosotros por separado— apenas representa su propio sentido para Montaigne y, sin embargo, pretendemos representar o, lo que es igual, hacernos una idea o dar cuenta del sentido que vemos implicado en el juicio de los demás, su sentido implícito desde un primer momento. No obstante, esta contradicción en el interior del juicio mismo, en la naturaleza de la mente o nuestra conciencia, o representado como un problema del conocimiento, sugiere la existencia de un límite ante el que el propio juicio debería reaccionar —tal vez mejor que responder— como si se tratara de una provocación, como si, al no poder explicar lo que pensamos ni entender tan bien como querríamos lo que decimos, fuéramos provocados de inmediato con tal de explicar lo que piensan o dicen los demás.

132

De esta manera, partiendo de la tarea de glosar —tan novedosamente arraigada en la escritura del ensayo de Montaigne como la tarea de citar que prácticamente resulta egocéntrica—, podríamos observar el escepticismo que subyace en el acto de inventar como una aparente tentación frente a la certeza o seguridad que proporciona la cantidad ingente de máximas o autores que Montaigne usa fácilmente a su antojo para capricho del lector.

Irónicamente, el lector de Emerson ha de reconocer que “capricho” (whim) era una de las pautas de lectura del propio Emerson que figuraba como lema a la entrada de su biblioteca personal. Al final de ‘Círculos’, Emerson resume la esencia de la escritura del ensayo: “A fin de no engañar a nadie cuando ofrezco mi opinión, y para que nadie obedezca mis caprichos, permitidme que os recuerde que solo estoy ensayando”¹⁹³. La lectura y escritura caprichosa del ensayo, por así decirlo, a las que en ‘El escolar americano’ Emerson se refería como la lectura y escritura creativa, era, por tanto, la única que disponía de la sinceridad suficiente —

¹⁹³ ‘Círculos’, p. 242.

la independencia y originalidad— para hablar de la experiencia o de lo que Bloom, en referencia a Montaigne, ha llamado la experiencia cotidiana de sí mismo o del yo que constituye fundamentalmente el ensayo¹⁹⁴. Montaigne, como aspiraría a ser la escritura de Emerson, era famoso por su sinceridad. Capricho, genio y escritura creativa serían diferentes expresiones para caracterizar la experiencia de Emerson con una perspectiva subjetiva o trascendental y no cotidiana u ordinaria como aparentemente proponía Montaigne.

Por otra parte, la palabra antojo, que viene del latín “anteojo” y significa literalmente poner algo delante de los ojos, sirve para mostrar la relevancia de la lectura de Montaigne a propósito del sentido de “representar” el juicio, como veremos a continuación. Las palabras antojo y representar comparten, curiosamente, la misma esencia y significado, como si la tarea del escritor (Montaigne) consistiera en el antojo de representar algo, fuera lo que fuera y del modo que quiera. En los *Ensayos*, y en particular en su ensayo ‘De la experiencia’, Montaigne se refería tanto al antojo de la naturaleza como a su propio antojo. En la actualidad, antojo significa tanto un “deseo vivo y pasajero de algo” como el “juicio o aprehensión que se hace de algo sin bastante examen”, un deseo, interpretación o juicio, como hemos dicho al principio, de los que tal vez no conocemos más que su condición prestada como el verdadero resultado de la experiencia.

En un aspecto más amplio, lo que Montaigne querría decir con representar el sentido de nuestro juicio es definir el carácter de la representación que nos hacemos de las cosas, de los otros y el mundo. Etimológicamente, representar significa precisamente poner algo ante los ojos —en armonía con nuestro antojo, podríamos decir— o volver a poner algo ante nuestros ojos: una imagen, el estado o ser de las cosas, imitar, así como pagar al contado.¹⁹⁵ Con esta perspectiva, poner algo ante los ojos no sería efectivamente muy diferente de mostrar el sentido oculto de una cosa o de las palabras. Podríamos decir que cuando ponemos algo, que nunca antes habíamos puesto, ante los ojos de otros, mostramos en cierto modo que resulta desconocido o, mejor, que nosotros mismos conocemos pero que precisamente por el hecho de conocer queremos que los otros lo conozcan como nosotros lo conocemos y, por tanto, les provocamos quizá dando por supuesto, como decíamos antes, que conocemos algo tan bien, o lo suficientemente bien, que podemos mostrar a otros o porque nunca llegamos a conocer algo tan bien, o lo suficientemente bien, para mostrar a otros y de ese modo fijamos en nosotros mismos la creencia de que esa misma sensación o experiencia es compartida por los otros como si la experiencia de conocer algo, o más

¹⁹⁴ HAROLD BLOOM, *Genios. Un mosaico de cien mentes creativas y ejemplares*, trad. de Margarita V. Vargas, Anagrama, Barcelona, 2005, pp. 78-84.

¹⁹⁵ La idea de pagar al contado, como luego veremos a propósito del ensayo ‘Compensación’ de Emerson que anticipa la escritura de ‘Círculos’, culminando ambos a mi modo de ver en ‘Experiencia’, es algo que el propio Emerson relacionaría con el principio de tomar prestado y la necesidad de saldar nuestras deudas.

bien de no poder conocer en realidad algo, fuera idéntica para todos. Identidad es, en efecto, experiencia.¹⁹⁶

En todo caso, hablaríamos de la experiencia de la posibilidad o imposibilidad de conocer como una muestra irrefutable de nuestro conocimiento o ignorancia, lo que es totalmente coherente con la apertura o premisa de que “no hay deseo más natural que el deseo de conocimiento”, la primera frase de Montaigne de ‘De la experiencia’, sobre la experiencia, y, antes que Montaigne, el primer concepto de Aristóteles en su *Metafísica*. Ver en esa explicación los caracteres de un escepticismo puro sería equivalente a considerar el deseo del conocimiento como algo artificial, no natural; como si solo fuera posible experimentar el deseo en nosotros mismos a través de la provocación de un agente exterior o, mejor, como si no pudiéramos interpretar por sí mismos lo que leemos porque estamos limitados por nuestra lectura de los otros tanto como por las lecturas de los demás. Sería, y creo que esta es una imagen precisa de lo que experimentará el lector de Montaigne o Emerson, como si nuestra lectura fuera condicionada por una escritura tan original que apenas puede ser superada o trascendida, sobre todo considerando la originalidad que aparentemente podría haber en citar o glosar lo que otros dicen todo el tiempo, como en el caso de Montaigne. Esa miopía nos llevaría al final al solipsismo, condenados a representar nuestro propio juicio en todo lo que leemos, lejos de cualquier provocación y movimiento. Sin embargo, la lectura de Montaigne muestra que el poder de invención se mide paradójicamente por la originalidad de la influencia.

II. EL JUICIO DE ARISTÓTELES SOBRE LA EXPERIENCIA. ¿NUEVA LECTURA DE LA *METAFÍSICA*? Aristóteles comienza su *Metafísica* así:

Todos los hombres desean por naturaleza saber. Así lo indica el amor a los sentidos; pues, al margen de su utilidad, son amados a causa de sí mismos, y el que más de todos, el de la vista. En efecto, no sólo para obrar, sino también cuando no pensamos hacer nada, preferimos la vista, por decirlo así, a todos los otros.¹⁹⁷

Tal vez ahora, al reflexionar sobre el significado de la frase inicial y conocer el valor que Aristóteles atribuye a los sentidos, podemos comprender mejor lo que Montaigne querría decir con representar

¹⁹⁶ La diferencia, que podría ser tanto el principio del conocimiento como de la ignorancia, reside, en el fondo, si somos sinceros, en el principio de la identidad, por lo que lo poco o mucho que podemos saber es que nuestra experiencia, para Montaigne como para Emerson, está en juego entre ambas categorías y su repetición es tan evidente como la fuente de su naturaleza. La mirada del filósofo se encontraría, como veremos al final, entre el asombro o la admiración y la decepción, entre el reconocimiento de la ignorancia y la posesión del conocimiento, a pesar de nuestro lenguaje común. Aprender la experiencia querría decir precisamente transmitir — transferir, en términos del psicoanálisis— una experiencia, además de personalmente irrepetible, repetida, por paradójico que parezca, en un círculo interminable.

¹⁹⁷ *Metafísica*, p. 4. Para seguir la lectura de este apartado, véanse los capítulos 1 y 2 del libro I de la *Metafísica* de Aristóteles.

nuestro propio sentido y, después de una aparente decepción por no haberlo conseguido, querer controlar el sentido de los demás. Sin embargo, parece que Aristóteles sugiere que no podemos, ni tal vez debemos, esperar recibir nada a cambio de los sentidos, no porque no posean ningún conocimiento o información que ofrecernos, sino porque son buenos en sí mismos —“amados a causa de sí mismos”, dice Aristóteles— y, por tanto, su valor no depende en realidad de su utilidad. Sin embargo, Aristóteles tampoco dice si depende de la función que desempeñan, ya sea en conjunto o por separado. De todos los sentidos, no obstante, el de la vista es el más valorado por Aristóteles. De esta afirmación podrían derivarse, entonces, dos consecuencias prácticas. En primer lugar, el sentido de la vista es el más importante y, en segundo lugar, se infiere que es el más importante porque lo preferimos en gran medida antes que los otros sentidos. Lo distintivo del ser humano para Aristóteles sería, en otras palabras, que podemos preferir o escoger y, entre la infinidad de preferencias o elecciones que a veces se nos presentan, el sentido de la vista ocuparía específicamente un lugar preeminente.

Pero Aristóteles también parece sugerir el principio de lo que podríamos llamar una ética de los sentidos fundada particularmente en una especie de conducta o comportamiento asociado a la vista, que nos permitiría diferenciar entre “obrar” y “no hacer nada”, afirmando así el rango eminentemente ético del sentido de la vista como condición de posibilidad de la acción, tal como Montaigne tal vez querría dar a entender al decir, con Aristóteles, pero sin mencionar de manera explícita su nombre, que la experiencia constituyó el arte.¹⁹⁸ De ese modo, no solo preferimos o escogemos la vista al obrar o actuar, sino que desde un punto de vista contemplativo, es decir, cuando “no pensamos hacer nada”, la vista también sería preferible a los otros sentidos. En principio, podríamos llegar a la conclusión de que el sentido de la vista marca la diferencia, pero Aristóteles no solo señala la identidad de todos los sentidos, que son buenos como tales, sino que muestra, en mi opinión, una paradoja que reside en requerir los sentidos a causa de sí mismos y, al mismo tiempo, explicar la preferencia entre ellos por su utilidad para la acción, especialmente el de la vista. Con este precedente, la relación del

¹⁹⁸ El modo de escribir o citar de Montaigne resulta, a mi juicio, extraordinariamente rico y controvertido, en la medida en que la cantidad ingente de autores que cita en sus *Ensayos* no hace sombra a todos aquellos otros que no cita, como sucede oportunamente con Aristóteles, pero que también configuran la estructura del ensayo. Sin embargo, como luego veremos, la única vez en que Montaigne menciona el nombre de Aristóteles es, paradójicamente, de un modo superfluo e insignificante. En consecuencia, podríamos hablar de los diferentes modos de leer de Montaigne y de la experiencia como condición de posibilidad del arte o, mejor, de una acción elevada o un acto de elevación. Por otra parte, si para Montaigne la experiencia es idéntica a la de Aristóteles, como para Emerson lo sería a la de Montaigne, es algo que habrá de juzgar el lector, teniendo en cuenta que la escritura trasciende la lectura como compensación. De acuerdo con la ética literaria de la escritura de ensayo, más que con cualquier otro género, la escritura habría de ser entendida como una muestra de gratitud por la experiencia de leer, así como la auténtica justificación de una ética literaria basada en la disposición de la lectura para guiar nuestra vida. Para ser escritor haría falta, en efecto, ser un buen lector.

acto de Montaigne de representar nuestro juicio y el sentido de las cosas como un modo de poner algo ante nuestros ojos —un acto que para Aristóteles seguramente se produce en la memoria, como si la memoria diera cuenta de lo que hoy llamaríamos conciencia— con la predominancia del sentido de la vista de Aristóteles, debido a su utilidad elevada para obrar, resulta extraordinariamente significativa y constituye en sí misma una experiencia original.

Sería como si Aristóteles nos estuviera advirtiéndolo de que revisáramos lo que vemos, o creemos ver, sin dudar, como si nos alentara, en definitiva, a dudar de lo que vemos y, en consecuencia, nos alentara a obrar. En ese sentido, no sería difícil advertir que la metafísica mantiene, asimismo, una deuda de gratitud con la ética, a la que seguiría con un propósito vital.¹⁹⁹

Por lo demás, el sentido de la vista es, para Aristóteles, preferible a los otros sentidos porque, en sus propias palabras, “nos hace conocer más” y “nos muestra muchas diferencias”. El conocimiento —o al menos nuestro primer conocimiento de las cosas, por así decirlo— reside en la diferencia o aparece como una capacidad para diferenciar, sin olvidar que identificar algo, incluido el sentido de la vista, significa también diferenciar algo.²⁰⁰ Precisamente la máxima que inaugura, es decir, que augura el futuro de la *Metafísica* de Aristóteles, según la cual todos los hombres desean por naturaleza saber, no solo presupone la ignorancia de la naturaleza humana, sino que implica el incremento de nuestro conocimiento, en primer lugar, por medio de los sentidos, o específicamente por medio de la vista, lo que implica a su vez, en segundo lugar, que el sentido de la vista nos ofrece una amplia gama de diferencias a la que tanto pertenecer como contemplar. Una de las primeras diferencias estaría implícita, por tanto, en la distinción entre la vista y el resto de los sentidos, lo que nos permitiría augurar, si continuamos con la diferencia, lo que está más allá de la física o la naturaleza, tal como la vemos o percibimos. En la práctica, el acto de revisar, o volver a ver, la naturaleza que subyace en la *Metafísica* daría cuenta de que aprender a ver es, efectivamente, la experiencia que nos debe enseñar a considerar de nuevo la naturaleza como la fuente de conocimiento, para ampliar nuestro conocimiento, lo que también quiere decir ampliar y conocer nuestros

¹⁹⁹ No obstante, como el lector sabrá diferenciar, la *Metafísica* de Aristóteles se ocupa de las primeras causas o principios del conocimiento, mientras que la *Ética a Nicómaco* trata de los fines o la acción. La paradoja residiría en que el fin de una vida feliz o virtuosa que Aristóteles proyecta en su *Ética* se opone, como veremos, a su propio planteamiento de la metafísica como la ciencia suprema, ya que, si el fin del ser humano es la virtud o la felicidad (la *eudaimonia*), el conocimiento de las causas y los principios no contribuye a la realización de una vida práctica virtuosa o feliz, a pesar de representar la sabiduría o el arte supremo. Montaigne dijo que su física y su metafísica son el estudio de sí mismo, pero ¿cuál sería su ética?

²⁰⁰ Identificar es, asimismo, una forma de poner nombre a algo, mientras que diferenciar podría ser una forma de distinguir un nombre de los demás. De esta manera, la diferencia entre la *Ética* y la *Metafísica* de Aristóteles sería el resultado de su identidad común. Si la ética responde a la pregunta de cómo vivir, la metafísica responderá a la pregunta de cómo conocer desde el principio. Más allá de esa diferencia, la prioridad de la ética sobre la metafísica simbolizaría el valor de la experiencia, y no una oposición entre ambas.

sentidos y lo que está más allá de ellos —la experiencia, tal vez—, haciendo un mejor uso de todos.

Pero si la diferencia es la condición de posibilidad del conocimiento, e incluso de la experiencia, entonces lo que podríamos llamar la experiencia de la diferencia, o nuestra experiencia con lo diferente entendida como una especie de ética de la diferencia, será el único contexto posible para el pensamiento humano. Sin embargo, la enseñanza de la diferencia sería propedéutica y, en última instancia, siempre nos preguntamos: ¿Cómo aprender a conocer? ¿Sería posible conocer sin aprender de la propia experiencia de conocer? ¿Es el conocimiento una experiencia en sí misma? ¿Sería una experiencia original, no susceptible de ser repetida? La respuesta a estas preguntas, sin embargo, no contiene la posible enseñanza que se derivaría de ellas, sino que más bien nos enseñará a responder a las preguntas por nosotros mismos, esto es, de acuerdo con la propia experiencia de responder ante alguien o algo. En consecuencia, se diría sin duda que aprendemos una experiencia o, mejor, tratamos de aprehender una experiencia. De ahí que el hecho inevitable de responder ante alguien o algo puede ser una experiencia original en la que, como en un círculo interminable, la necesidad de responder reproduce incesantemente la escena originaria del conocimiento en una transferencia de lo que somos. Sería como si tratásemos de conocernos mejor ante el hecho de lo que somos para nosotros mismos o ante alguien o algo que, de un modo u otro, trata de que nos conozcamos a nosotros mismos como realmente somos, directa o indirectamente. Esa experiencia debe constituir nuestro conocimiento.

137

Una de las cuestiones más interesantes hasta ahora sería si esa diversidad o diferencia en la que lo singular aparece como algo intrínsecamente distinto es la única experiencia que poseemos, o podemos poseer. Sin embargo, sería aún más interesante averiguar si Aristóteles, como tal vez Montaigne, llega legítimamente a la conclusión de que no poseemos experiencia, sino solo experiencias o experiencia de la diferencia, como si lo único que pudiéramos inaugurar —conocer o interpretar— sería la paradoja de una naturaleza uniforme y diferente en nuestra constitución. Después de esta imagen tan familiar como desconocida, la idea de “fundar” una experiencia podría ser la respuesta a la naturaleza paradójica de nuestra constitución o, tal vez, significar la repetición de una experiencia originaria del pasado.²⁰¹

El lector atento ha de advertir, y esta es una de las claves de la escritura de ensayo de Emerson y Montaigne, que nuestra experiencia originaria no tiene por qué ser original, lo que supone finalmente una

²⁰¹ A propósito de la pregunta “¿Dónde nos encontramos?” que inaugura ‘Experiencia’ de Emerson, el filósofo trascendentalista norteamericano Stanley Cavell ha descrito la experiencia de Emerson como “finding as founding” (“encontrar como fundar”), donde fundar serviría, como veremos al final, para establecer una relación directa con la filosofía. STANLEY CAVELL, ‘Finding as founding: taking steps in Emerson’s ‘Experience’, en *Emerson’s Transcendental Etudes*, edited by David Justin Hudge, Stanford University Press, Stanford, California, 2003, pp. 118-120.

repetición por sí misma o al menos entender la experiencia como la repetición.

Pero Aristóteles trasciende el deseo del conocimiento al encontrar el origen de la memoria en la sensación entendida como la predisposición de nuestros sentidos, mientras que la memoria es lo que hace que “algunos animales” sean “más prudentes y aptos para aprender”²⁰². En la *Ética a Nicómaco*, como sabemos, cronológicamente anterior a la *Metafísica*, Aristóteles define la prudencia como el término medio en la búsqueda de la virtud. De acuerdo con una secuencia lógica, podríamos inferir que la memoria nos hace más virtuosos —más prudentes y aptos que “los que no pueden recordar”— en la medida en que nos ayuda a diferenciarnos de los otros animales, entre los cuales no todos poseen memoria ni pueden recordar más o mejor que nosotros los seres humanos también somos limitados. Para explicar, y completar, el aprendizaje del ser humano, Aristóteles contrapone al ser humano el caso de los animales que no pueden oír, para argumentar que si, además de poseer memoria, somos capaces de oír, entonces también podemos aprender, aunque para Aristóteles no se trata tanto de aprender algo como del modo en que aprender. Por ello, el sentido del oído nos permite, como el de la vista, diferenciar las cosas y el mundo que nos rodea, mostrando que, aun cuando no pudiéramos hablar, seríamos capaces de reconocer el significado de las cosas debidamente provistos de la memoria. En un grado superior, podríamos decir que saber escuchar es la consecuencia inmediata, o la enseñanza, de haber aprendido a aprender, una propedeútica que confirmaría totalmente, y no solo en parte, la disposición metafísica del ser humano.²⁰³

Sin embargo, Aristóteles reconoce que la memoria, aun cuando fuera un elemento diferenciador, es insuficiente para definir la experiencia humana, a menos que estuviera ligada “al arte y el razonamiento” o, lo que es igual, a “la ciencia y el arte”, que conservan similitud con la experiencia. De ahí que cuando se hace referencia a los diferentes modos de conocer del ser humano, en lugar de los “demás animales” que “viven con imágenes y recuerdos y participan poco de la experiencia”, lo importante sería para Aristóteles la anterior similitud, no la diferencia. Tal como dijimos, la memoria surge de la sensación y a su vez del recuerdo ahora surge la experiencia, lo que lleva a la conclusión, de acuerdo con Aristóteles, de que “muchos recuerdos de la misma cosa llegan a constituir una experiencia”. Así es como Aristóteles define la experiencia por primera y única vez en la *Metafísica*. No obstante, sabemos que, aun cuando poseemos recuerdos de una misma cosa o de lo singular, podrían ser diferentes entre ellos y, por tanto, señalar o fundar la diferencia, la experiencia de la diferencia. En cualquier caso, llegamos inevitablemente a la conclusión de que la experiencia se funda en la

²⁰² *Metafísica*, p. 4.

²⁰³ Aprender a ver y pensar, identificar y diferenciar, representar o volver a poner algo ante los propios ojos o de otro, explicar el sentido oculto o siniestro de las palabras, glosar e inventar, trazar círculos y sustituir, serían tareas aparentemente tan complejas como la de recordar.

repetición o, si se prefiere, en la repetición de un mismo recuerdo, esto es, la serie de elementos que muestran la identidad común de varios recuerdos diferentes entre sí constituye una experiencia o tal vez la experiencia como si fuera otro de nuestros sentidos.

Como recordaremos, la primera cita que leemos en la *Metafísica* de Aristóteles según la cual “la experiencia constituyó el arte” (“ἡ μὲν γὰρ ἐμπειρία τέχνη νέποιησεν”) pertenece al poeta griego Polo, una máxima que Montaigne repite literalmente en traducción latina (“*artem experientia fecit*”) citando en cambio al poeta latino Manilio, el primer autor que Montaigne menciona de un modo explícito en ‘De la experiencia’. De un modo implícito, por el contrario, podríamos decir, para cerrar un círculo no tan poco conocido de lecturas, por usar la figura evocadora de Emerson y Montaigne, que paralelamente Manilio cita a Polo y, por tanto, Montaigne cita a Aristóteles en la idea en que Emerson cita después a Montaigne. Una gran parte del espíritu original que caracteriza los *Ensayos* de Montaigne —su ensayo ‘De la experiencia’ y el ensayo literario y filosófico en general como ha llegado a nosotros, y Emerson habla precisamente de la omnipotencia de la recepción en su ensayo homónimo— tendría su origen, en consecuencia, en las primeras páginas de la *Metafísica* de Aristóteles.²⁰⁴

El concepto de experiencia como repetición —como sustitución en la lectura implícita de Montaigne— constituye el pilar de la ética literaria de los *Ensayos*, su valor de lectura y de escritura. De hecho, sabemos que Montaigne lo describe con, y como, una sucesión enigmática de palabras: naturaleza, voluptuosidad, círculo y sustitución. “Círculo” y “sustitución”, que son las palabras que más llaman la atención aquí, podrían ser una respuesta a la naturaleza y la voluptuosidad de Montaigne, como si el placer de Montaigne en sus sentidos con la naturaleza —su voluptuosidad— conformara un círculo y, en consecuencia, diera lugar a una sustitución (de la naturaleza, la voluptuosidad y el círculo desde el que habla o escribe Montaigne). Entonces la imagen del círculo no solo sugiere un continente, sino principalmente un centro y un espacio hermético y clausurado alrededor, mientras que el concepto de sustitución, teniendo en cuenta el antecedente de la escritura de los *Ensayos*, donde parece que Montaigne sustituye de manera pulsional su propio pensamiento por el pensamiento de los otros, hace referencia fundamentalmente a la sustitución de la naturaleza, o los elementos de la naturaleza, con que nuestros sentidos se complacen de manera circular, como si giraran voluptuosamente alrededor de la naturaleza como sobre sí mismos, igual que la tierra. La sustitución sería la culminación del círculo. Sin embargo, no solo se trata de sustituir el propio juicio o

²⁰⁴ El uso implícito de la escritura de Montaigne es deliberado y justificado. “De las razones e ideas que trasplanto a mi solar y que confundo con las mías —dice Montaigne—, a veces he omitido a sabiendas el autor, para embridar la temeridad de esas sentencias apresuradas que se lanzan sobre toda suerte de escritos”. Por decirlo así, a veces la vista es más rápida que el juicio, que suele llegar más allá de la superficie, abandonado a su pesar en el camino. Véase ‘De los libros’, en *Ensayos Completos*, p. 418.

pensamiento por el juicio o pensamiento de los otros, en una sincera muestra de la ansiedad de la influencia, sino que la sustitución significa literalmente volver a dar tiempo y lugar a alguien para definir o terminar algo, tal vez nuestra naturaleza humana y el círculo —la experiencia— como si fueran un proyecto inacabado para Montaigne o, con cierta voluptuosidad, como si la naturaleza hubiera de ser proyectada en un círculo, corroborando la impresión de continuidad de un concepto del tiempo y del espacio, y de la escritura, por el que un plazo determinado —de ahí emplazar y reemplazar o sustituir, el emplazamiento de los *Ensayos*, y de la escritura del ensayo— significa originalmente en latín “*placitum*”, es decir, algo placentero, agradable o complaciente, como el deleite o la voluptuosidad del propio Montaigne con la naturaleza, el círculo y la sustitución, que podemos apreciar en sus últimas palabras sobre la experiencia.

Los *Ensayos* de Montaigne son sobre todo conocidos por la cantidad ingente de sentencias de autores griegos y latinos que son citadas de un modo explícito, mientras que todas las sentencias y autores citados de un modo implícito pasan desapercibidos. La tarea de una escritura implícita y una escritura explícita en los *Ensayos* de Montaigne, tal como hemos sugerido, exigiría una lectura probablemente interminable de las fuentes de Montaigne, un conocimiento incompleto donde el arte de escribir es susceptible de pertenecer a la vieja tradición esotérica de la escritura cuya voz o autoridad —la voz o autoridad de Montaigne y de todas las fuentes ahora respaldadas por la definición aristotélica de la experiencia— constituye el único valor que define los límites de la escritura del ensayo.

140

Esa misma prioridad define, en cierto sentido, el espíritu clásico del género del ensayo o el modo de ensayar la experiencia al que Emerson se referiría al escribir en ‘Círculos’ que “simplemente estoy experimentando” o “solo estaba ensayando”, una experiencia que, comprendida con Montaigne como un ensayo de sustitución, de relectura y reescritura, no deja de ser más amplia por el hecho de formar parte de un círculo de lecturas, sino que resulta más productiva tanto por la lectura previa de Montaigne como por la amplitud adicional de la lectura de Emerson y por nuestra propia lectura. Sin embargo, Montaigne escribió, como recordaremos, que nuestra disputa es verbal (*nostre contestation est verbale*), de modo que naturaleza, voluptuosidad, círculo y sustitución son o significan en ese sentido lo mismo y, en consecuencia, la repetición es o podría ser por así decirlo el principio de identidad, hasta cierto punto original, capaz de captar la naturaleza genuina de las cosas. En ‘Experiencia’, como si fuera en respuesta a, o en sustitución de, las palabras de Montaigne, Emerson diría —en el contexto de una América, como podemos leer en ‘El escolar americano’, aún por descubrir— que somos víctimas de la expresión, lo que también significaría que la última palabra —tal vez la última palabra acerca de la experiencia de América y

de la experiencia de Montaigne y la escritura del ensayo— aún está por escribir. La sustitución es, en efecto, ulterior al círculo.²⁰⁵

En cierto modo, el punto de vista de Aristóteles en la *Metafísica* depende de la capacidad para diferenciar entre la experiencia del arte y la experiencia de la ciencia. La experiencia sirve allí como el puente o vehículo de transmisión de la sabiduría que contiene el arte y la ciencia, lo que puede ser entendido por otra parte como el paso, de acuerdo con Emerson, de un círculo menor a otro círculo mayor. Aristóteles nos advierte de que, igual que la experiencia ha constituido el arte, la ausencia de experiencia ha constituido el azar, en el sentido de que el papel, o el objeto, de la experiencia, más allá de los sentidos, consiste no en mitigar la contingencia de la fortuna o el azar, sino en saber interpretar la búsqueda del conocimiento o la sabiduría, lo que implica hablar de la experiencia en un sentido doble, por así decirlo, como experiencia constitutiva y como experiencia constituyente —en gran parte su virtud²⁰⁶. Lo que Aristóteles llamaría la vida práctica —la vida en la que, como recordaremos, la vista es útil preferiblemente para obrar— configura ahora el esquema de una vida virtuosa o hace referencia indirectamente a una clase de vida en la que el ser humano aspira a poseer la virtud. Sin embargo, al hacer referencia a la virtud como experiencia constitutiva y como experiencia constituyente, o entendiendo la experiencia como un trasunto de la virtud o, como Aristóteles, Montaigne y Emerson coinciden en algún punto, de la prudencia, presuponemos la existencia de la virtud por definición y, en consecuencia, inferimos necesariamente el fin de la acción o el resultado de la experiencia. Si la diferencia debería ser la condición de posibilidad del conocimiento o del conocimiento entendido como experiencia, la virtud, o una vida vivida de manera virtuosa, debería ser el resultado de la experiencia o, parafraseando a Aristóteles, de muchas experiencias sobre una misma cosa.

Para la vida práctica —comenta Aristóteles— la experiencia no parece ser en nada inferior al arte, sino que incluso tienen más éxito los expertos que los que, sin experiencia, poseen el conocimiento de las cosas singulares, y en el arte, de las universales.²⁰⁷

Por ello, Aristóteles atribuye el éxito —una categoría eminentemente ética, por cierto— a la realización de la vida práctica, lo

²⁰⁵ Si en realidad la escritura de Montaigne y Emerson invita o provoca al lector a añadir algo es algo que podrá ser juzgado también por este trabajo. Téngase en cuenta que la originalidad del ensayo no resiste la comparación, y que lo que uno puede decir otro lo podría haber dicho antes sin esa intención. Compárese, en otros términos, el principio y el final de ‘El escolar americano’, donde Emerson afirma que “nuestro día de dependencia ha terminado” y acaba diciendo que “por primera vez habrá una nación de hombres”. Independencia y originalidad aspirarían, en el vocabulario de Emerson, a ser sinónimos. Véase ‘Experiencia’, p. 330; ‘El escolar americano’, en *Naturaleza y otros escritos de juventud*, trad. de A. Lastra y J. Alcoriza, Biblioteca Nueva, Madrid, 2011, pp. 182 y 202, respectivamente.

²⁰⁶ Esta relación en la que la experiencia es comprendida en términos de la virtud y el azar podría haber alcanzado cierto eco en la constitución del príncipe de Maquiavelo, pasando previamente, por supuesto, por la Stoa romana.

²⁰⁷ *Metafísica*, p. 5.

que podríamos llamar, en el lenguaje común de la ética, la voluntad de vivir una vida virtuosa, algo más característico de los expertos para Aristóteles que, por así decirlo, de los practicantes del arte y la ciencia.²⁰⁸ Pero si el arte trata con lo universal o las cosas universales, y la ciencia trata con lo singular o las cosas singulares, entonces los expertos tratan, por paradójico que pueda parecer, con la diferencia o las cosas diferentes, empezando por saber diferenciar entre lo singular y lo universal en el núcleo de la propia experiencia, como si la tarea de los expertos fuera identificar la diferencia existente en la naturaleza o las cosas que nos rodean, en la medida en que “tienen más éxito” que los que carecen de la suficiente experiencia. En ese sentido, la experiencia podría ser el suplemento del arte y la ciencia.²⁰⁹

Los animales que no pueden oír y, por extensión, los seres humanos que no saben escuchar se sirven únicamente de la memoria y todo lo que poseen son “imágenes y recuerdos”. Aristóteles se refería a ellos como animales que son “prudentes sin aprender” y al mismo tiempo “participan poco de la experiencia”. Si pudiéramos ser prudentes sin haber aprendido nada antes, sin haber adquirido el conocimiento de la experiencia, entonces podríamos decir que la prudencia es una virtud natural que no se adquiere, pero partimos de que para Aristóteles la virtud es constitutiva y constituyente y ejemplifica en gran medida la naturaleza de la experiencia. Sin embargo, lo que es muy importante, Aristóteles relaciona el aprendizaje con la adquisición y el cúmulo de la experiencia o, en otras palabras, con la idea de no carecer de la *experiencia necesaria*. Pero de la experiencia necesaria, ¿para qué? ¿Podemos aprender en realidad la experiencia? En ese caso, ¿cómo adquirimos la experiencia? ¿Qué significaría aprender, o aprehender, la experiencia? ¿Qué es la experiencia?

142

Las preguntas que Aristóteles provoca de inmediato en el lector son sin duda rudimentarias y extenuantes y nos devuelven al principio. Entonces nos preguntamos si podemos conocer algo sin aprender de esa misma experiencia, si había algo más allá de nuestra experiencia con lo que es diferente, si, en última instancia, del mismo modo que la diferencia comprende la pluralidad de las cosas, podríamos poseer, o adquirir, tanto experiencias en plural como experiencia en singular. Sin embargo, parecía que la respuesta estaba contenida en las propias preguntas de tal modo que necesitábamos volver a poner las preguntas ante nuestros ojos en un estricto acto de representar como el de Montaigne, tratando de examinar el sentido oculto de las palabras. En conclusión, podríamos decir que la

²⁰⁸ Mi uso no aristotélico de la palabra “practicante”, que serviría para corroborar lo que Aristóteles entiende por vivir una vida práctica, es deliberado. Aristóteles no habla nunca de “artistas” y “científicos”, sino a lo sumo de “conocedores del arte”, mientras que, sin embargo, habla sustantivamente de “expertos”. (En ética, éxito es o sería, razonablemente, sinónimo de virtud.)

²⁰⁹ Téngase en cuenta que el diccionario de la RAE define suplemento como “una cosa o accidente que se añade a otra cosa para hacerla íntegra o perfecta”. ¿Acaso Aristóteles, Montaigne y Emerson buscaban, en su interés, una experiencia perfecta o íntegra en la que no faltara ninguna de sus partes, como en un círculo?

experiencia es para Aristóteles constitutiva, igual que la sensación y la memoria, mientras que por otra parte para Aristóteles y Montaigne, ampliando con conocimiento de causa el círculo de la lectura, la experiencia es constituyente, porque la experiencia ha constituido el arte.

Creemos, sin embargo —añade Aristóteles—, que el saber y el entender pertenecen más al arte que a la experiencia, y consideramos más sabios a los conocedores del arte que a los expertos... Y esto, porque unos saben la causa, y los otros no. Pues los expertos saben el qué, pero no el porqué.²¹⁰

Aristóteles no deja de mencionar de un modo u otro que el conocimiento es gradual y que, en la escala del conocimiento humano, la sabiduría está más próxima al arte que a la experiencia. (Arte es el significado más acertado de la palabra griega τέχνη, literalmente técnica. Pero lo que normalmente entendemos como “técnica” tiene que ver más con el desarrollo de la destreza o habilidad adquirida como el resultado de la costumbre o la repetición que con la posesión de la sabiduría.) Pero ¿qué es la experiencia? Los expertos —no olvidemos que Aristóteles se refiere a las personas con mucha experiencia, aparentemente sin mostrar interés en una definición del objeto de la experiencia— “hacen sin saber lo que hacen”, en gran parte porque ignoran “las causas de lo que se está haciendo” y, por tanto, se guían por un “impulso natural”, en el caso de los seres inanimados, o por la “costumbre”, si son seres humanos. Con esa perspectiva, la experiencia sería algo parecido a lo que hoy llamamos técnica —un arte fundado o constituido, no obstante, sobre el conocimiento de las causas— y, sin embargo, Aristóteles considera la condición natural de la costumbre, como más adelante hace Montaigne. Lo que significaría que, si la experiencia ha constituido el arte, el arte también se alcanza por medio de la costumbre y, aun cuando es o debería ser un conocimiento superior, el principio del conocimiento del arte es la experiencia. Los conocedores del arte (tal vez solo los artistas), a los que antes hemos llamado arbitrariamente los practicantes del arte, son “más sabios” (confesamos ahora tal vez de un modo algo desafortunado), no por su “habilidad práctica”, sino por su “dominio de la teoría y conocimiento de las causas”.

El arte como lo entiende Aristóteles no tendría ninguna relación con las artes modernas ni con la enseñanza artística, sino que más bien trata de conocer y enseñar las causas y los principios de la *Metafísica* y, por tanto, desde una perspectiva trascendental, en apariencia deliberadamente ausente en Montaigne. Quien conoce el arte es considerado un sabio porque conoce la fuente o el principio del conocimiento del que trata el arte, lo que implica que el conocimiento es verdadero porque en gran medida puede ser enseñado. Por el contrario, el experto, que no conoce el arte, posee un conocimiento verdadero pero parcial y, por tanto, no está preparado para enseñar. Pero ¿qué es el

²¹⁰ *Metafísica*, pp. 5-7.

conocimiento? Mientras que los expertos predominan en la vida práctica, o actúan con vistas a la comprensión de la ética o los fines, entre los que el principal fin es alcanzar el rango del arte en la búsqueda de la sabiduría, los concedores del arte predominan en la vida teórica, o actúan con vista a la comprensión de la metafísica o las causas. En conclusión, la experiencia es la condición de posibilidad del arte en la medida en que la costumbre prefigura la técnica.

Lo que distingue al sabio del ignorante —escribe Aristóteles— es el poder enseñar, y por eso consideramos que el arte es más ciencia que la experiencia, pues aquellos [los concedores del arte] pueden y éstos [los expertos] no pueden enseñar.²¹¹

Sin embargo, a diferencia de la técnica, que conoce el objeto exterior del conocimiento, la costumbre y la experiencia son autorreferenciales. Como la costumbre y la experiencia no se pueden enseñar, se aprenden y se llevan a cabo en la práctica de la vida cotidiana, igual que sucede con la virtud, en un sentido que nos aproxima claramente a la experiencia de sí mismo de Montaigne. Por ello, de acuerdo con Aristóteles, no hay sabiduría de la experiencia, sino solo cierto conocimiento de la experiencia —el deseo de saber— que nos permite aprender la experiencia, pues lo que podríamos conocer por experiencia se reduce, en última instancia, a lo que no conocemos por azar, y es que la experiencia entendida como el vehículo del conocimiento no tiene otro fin que contribuir al desarrollo gradual del conocimiento, constituyendo de ese modo el arte. En un aspecto estructural, la experiencia no ha de aportar un conocimiento decisivo, sino que es reconocible por reproducir un mecanismo automático similar a la manera natural de proceder de los sentidos. Pero la pregunta sería: si la experiencia no describe nuestro conocimiento, ¿cómo podría ayudar a diferenciar las cosas? Si realmente la experiencia ha constituido el arte, entonces la costumbre, desde una perspectiva ética, o la repetición, en un aspecto más bien conceptual, constituye fundamentalmente la experiencia, aun cuando no tiene tanto sentido para Aristóteles buscar la causa primera de la experiencia como tratar de mostrar la recepción de la experiencia en el arte, esto es, el modo en que la experiencia ha constituido el arte o el modo en que el arte se ha beneficiado de la experiencia, mostrando así su gratitud o, en palabras de Emerson y Montaigne respectivamente, su compensación o recompensa.²¹²

²¹¹ *Ídem*, p. 6.

²¹²A mi modo de ver, uno de los méritos de comprender la relación de la experiencia entre Aristóteles, Montaigne y Emerson estriba en haber advertido que los conceptos de arte, costumbre y repetición pertenecen a la misma familia, la experiencia. La repetición es un concepto conocido por la obra del filósofo Kierkegaard, que tiene que ver con la memoria y que se remonta a Platón. El uso de Aristóteles es precisamente platónico, mientras que Montaigne deja entrever su carácter inevitable ligado a la costumbre y Emerson la considera una limitación que, aparentemente, puede ser superada debido a que, por propia experiencia, como luego veremos, escogemos el modo de recibir las palabras. En 'Experiencia', Emerson no parece estar lejos de una teoría propia de la recepción literaria de la influencia, por así decirlo. La

En el planteamiento inicial explicamos el uso de Montaigne de la palabra “inventar” y sugerimos que la aparente contraposición entre la acción de glosar y la acción de inventar era tendenciosa de un modo engañoso y enigmático, a fin de favorecer la acción o el acto de inventar sobre la acción o el acto de glosar, aun cuando parecíamos estar asistiendo al mismo tiempo al descontento o a la insatisfacción del propio Montaigne ante ambas tareas, “como si hubiera —en palabras de Montaigne— menos animosidad y acritud en glosar que en inventar”. Aristóteles ya hablaba de la experiencia de inventar, y no solo de la experiencia, antes que Montaigne y, para esclarecer su significado, introduce una nueva acepción de la experiencia según la cual solo “el poseedor del arte” —más allá de la utilidad de un cierto conocimiento adquirido por medio de la experiencia o el arte y la ciencia— podría, o es capaz de, inventar.²¹³ Recordemos que Aristóteles usaba la expresión “conocedor del arte”, que más adelante serviría para corregir mi impresión de lo que he llamado “practicante del arte”, para después hablar del poseedor del arte con el fin de señalar que solo puede inventar el que posee el arte, es decir, quien ha adquirido un conocimiento más elevado que la experiencia. De un modo tan sorprendente como recurrente, la acción de identificar y la acción de diferenciar resultan sinónimos, aquí y ahora, en un doble sentido que afecta irreversiblemente a la lectura de Montaigne. Inventar es o sería la cualidad o atributo que nos diferencia de los otros, de la acción de glosar, y al mismo tiempo sirve para identificar a quien posee el arte más allá de la experiencia, tal vez como la metafísica está más allá de la física, pero no de la ética. En consecuencia, la experiencia no equivale a la posesión del conocimiento ni la sabiduría, e inventar es algo que no se podría lograr solo por medio de la experiencia.

145

Por lo demás, para Aristóteles el acto de inventar conlleva la “admiración”, que equivale al reconocimiento de la ignorancia y explica el impulso natural que mueve al filósofo, pero solamente al filósofo y no siempre por costumbre. Sin embargo, el poseedor del arte es un inventor que no se mueve por el placer ni por la utilidad que pueda proporcionar el arte, sino porque el arte señala la diferencia respecto a la experiencia.

Es natural —dice Aristóteles— que quien en los primeros tiempos inventó un arte cualquiera fuese admirado por los hombres, no sólo por la utilidad de alguno de los inventos, sino como sabio y diferente de los otros.²¹⁴

La misma diferencia que señala la experiencia respecto a los que solo se sirven de los sentidos es la que hace lo propio para el poseedor del

trascendencia del círculo de Emerson radicaba precisamente en la amplitud, o la novedad, de un nuevo círculo mayor que el anterior, una metáfora de la compensación que podría ser equiparable, en la escala del conocimiento, a una serie de círculos en la *Metafísica* de Aristóteles desde los sentidos hasta el arte y la ciencia o la sabiduría, pasando por la experiencia.

²¹³ *Metafísica*, p. 5.

²¹⁴ *Metafísica*, p. 5.

arte respecto a los expertos que solo se sirven de la costumbre, con la diferencia añadida de que el inventor aspira, de acuerdo con Aristóteles, a poseer el arte supremo o la ciencia universal.²¹⁵ Precisamente la *Metafísica* sería la ciencia universal que se trata del estudio de los primeros principios y las causas del conocimiento. El argumento de la *Metafísica* señala que solo podemos llegar a conocer algo si y solo si conocemos su causa, porque “la ciencia que considera las causas es también más capaz de enseñar”. El filósofo, que enseñaría la causa o el origen del conocimiento, aprende movido por la admiración o, en la traducción de Montaigne, el asombro²¹⁶. En realidad, Montaigne escribe en el original francés “admiration”, a pesar de que leemos “asombro”, en cualquier caso del griego “θαυμάζειν” usado por Aristóteles. Nuestra admiración, en su origen latino estupor o sorpresa, refiere de ese modo el extrañamiento con que miramos el mundo y apela a nuestro sentido o juicio para representar las cosas o ponerlas ante nuestros ojos, tal como hemos sugerido hasta ahora, entendido como el resultado de la creencia en el conocimiento o el dominio de nuestro propio juicio. (El diccionario define la acción de admirar como “causar sorpresa la vista o consideración de algo extraordinario o inesperado”). Hay sin duda algo que llama nuestra atención y ante lo que somos obligados a responder, definiendo nuestra experiencia al conocer casi siempre de un modo inconsciente. También significa “ver, contemplar o considerar con estima o agrado especiales a alguien o algo que llaman la atención por cualidades juzgadas como extraordinarias”. Sin embargo, la atención, que naturalmente precede al asombro o a la admiración, no tendría nada que ver con la decepción o el desengaño que, por citar un caso paradigmático, el romántico o el escéptico pone en primer lugar, sino que la atención (el asombro) evoca la disposición y la primera escena de instrucción de la lectura. No hay decepción sin asombro o admiración en la medida en que una de las exigencias de la escritura del ensayo es aprender a leer más allá de donde nos permite la decepción o el dolor.²¹⁷

146

Pero ¿puede enseñarse el asombro? Después del reconocimiento de la ignorancia, resulta contradictorio tratar de responder a esta pregunta, e incluso plantearla, pero Aristóteles reconoce sin temor su ignorancia como el principio o la preparación para abordar la *Metafísica*, describiendo la tarea del filósofo: “El que se plantea un problema, o se admira, reconoce su ignorancia”. Más adelante: “Si [los filósofos] filosofaron para huir de la ignorancia, está claro que buscaban el saber en

²¹⁵ *Ídem*, p. 6.

²¹⁶ *Ídem*, p. 7. (ARISTOTLE, *Metaphysics*, in “Perseus Digital Library”, 982b. http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.005_1); ‘De la experiencia’, p. 1040. (MONTAIGNE, *Les Essais*, in “The Montaigne Project”, pp. 1065-1075. <http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.0:4:12.montaigne.>)

²¹⁷ Sencillamente, nos admiramos cuando prestamos atención y nos decepcionamos después de haber prestado atención y haber invertido nuestro tiempo de un modo al final improductivo, no al revés. (“Atención”, como luego veremos, será también uno de los conceptos claves en la escritura de ‘Experiencia’ de Emerson.)

vista del conocimiento, y no por alguna utilidad”.²¹⁸ Con esa perspectiva, ¿es apropiado concluir que la filosofía carece de utilidad? ¿Tal vez Aristóteles encuentra la misma utilidad de la vida práctica en el conocimiento? En cualquier caso, primero como lectores, y después como filósofos, estaríamos obligados a responder sin excepción con lo que sabemos. He aquí la experiencia, tal vez la primera y única experiencia de la vida (filosófica). Emerson y Montaigne encontrarían en la lectura la escenera originaria del conocimiento, intuyendo la admiración o la sorpresa —Sorpresa es precisamente uno de los señores de la vida que constituyen la experiencia de Emerson— como la forma de recepción del conocimiento, una experiencia original que se repite circularmente fuera del tiempo. Lo que significa que, después de todo, Aristóteles ejerce una influencia original en Montaigne y Emerson, de manera aún más amplia que Montaigne, tiene la última palabra sobre la originalidad de la influencia, de la experiencia de la escritura del ensayo.

III. EMERSON Y MONTAIGNE. LA EXPERIENCIA COTIDINANA DEL YO. De ese modo, ‘De la experiencia’ de Montaigne —el último de sus ensayos y aparentemetne su última palabra sobre la experiencia— constituye una experiencia para el lector que apenas puede ser sustituida si no es por otra experiencia del propio Montaigne, siempre en referencia al acontecimiento del círculo y la sustitución, lo que implica que la sustitución depende de la originalidad del lector y, en la escritura circular del ensayo, Emerson es el lector —ideal— de Montaigne, mientras que aspiraríamos a ser en la medida de lo posible los lectores de Emerson. Aunque el lector es un escritor potencial, el lector —ideal— del ensayo, de las páginas de Montaigne y Emerson, debería ser capaz de ampliar su círculo de lectura o, mejor, decir algo sobre la propia experiencia, en compensación por la deuda reciente de la lectura.²¹⁹ Por otra parte, para ser el lector —ideal— de Emerson —de Montaigne— necesitamos escapar de la influencia de la escritura o al menos salvaguardar la distancia, de acuerdo con el espíritu libre del ensayo, a fin de poder reescribir —idealmente— lo que Emerson ha escrito, como Emerson haría con Montaigne. El genio, escribió Emerson, es siempre el enemigo del genio por un exceso de influencia.²²⁰

Con esa perspectiva, Emerson es el sustituto de Montaigne que cierra el círculo de lectura de Montaigne, aunque, como veremos más adelante, en mi opinión Emerson se refiere más bien a la sucesión —una serie de elementos— en vez de la sustitución —la sustitución de una sustitución, mostrando una metáfora aún más abstracta y compleja—, lo que haría que, paradójicamente, Montaigne no tuviera la última palabra sobre Montaigne, dejando abierto el círculo.

²¹⁸ *Ídem*, p. 7.

²¹⁹ En la ‘Introducción’ a *Hombres representativos*, Antonio Lastra dice precisamente que las “nuevas lecturas” de Platón que propone Emerson pueden ser consideradas una pauta de lectura de toda su obra (filosófica) y, por lo tanto, significativamente, de la escritura de ensayo.

²²⁰ ‘El escolar americano’, p. 93.

El efecto de la escritura de Montaigne en el lector común sería, por tanto, el mero deseo de recuperar la naturaleza, que conecta precisamente con la sustitución del estado de naturaleza, lo que implica a la fuerza el retorno a un estado anterior o la aspiración a un estado natural del entendimiento o la mente, lo que a su vez implica vivir —o comenzar a vivir— de acuerdo con la naturaleza, tal como querría el estoicismo no solo de Montaigne, o mejor, en palabras del propio Montaigne, a fin de considerar “nuestro lenguaje común”. Esto es muy importante. Nuestra disputa, diría Montaigne, es siempre verbal. De ese modo, el problema del lenguaje es consustancial a la naturaleza humana, que tiene que ver principalmente con la ética o con lo que la experiencia puede enseñar sobre el modo del hombre de comunicarse libremente con los demás, y sobre todo entre nosotros mismos, como una firme muestra de la humanidad que refleja la experiencia, la escritura del ensayo.

Se diría incluso que el argumento de Montaigne consiste en atacar la figura o condición del filósofo o el uso de la filosofía como una contribución a esa disputa verbal, pero aparentemente Montaigne no se dirige contra la filosofía: “Al sembrar las preguntas y desgranarlas — observa Montaigne—, se fuerza al mundo a dar como fruto y mies la incertidumbre y la querella”.²²¹ Conocido como el padre del escepticismo moderno, aquí Montaigne se lamenta, sin embargo, del alcance de la duda y la “innumerable diversidad de ideas”. Antes de reconocer en la escritura del ensayo el valor del conocimiento —la comprensión—, Montaigne nos prevé tan pronto como es posible de que “suelo tener más dudas sobre aquello que se ha dignado tocar el comentario”, una ironía que deja entrever deliberadamente la paradoja de que sus *Ensayos* han sido, son y serán leídos como un gran comentario sin precedente, tanto de la provisión y la sabiduría del pasado como de la provisión y la sabiduría del presente.²²² Esto es aún más importante. Su primera advertencia de que

²²¹ ‘De la experiencia’, pp. 1019-1020.

²²² Montaigne se limita a hablar de sí mismo o su propia experiencia, lo que deja entrever en la escritura de ensayo la influencia de la biografía, una mezcla de lo más interesante. En la nota al lector que sirve de prólogo a los *Ensayos*, Montaigne escribe que “yo soy la materia de mi libro”, pero antes confiesa que el propósito del libro es no ser olvidado por sus “parientes y amigos”, lo que habla más a favor de la vida de su autor que del valor de sus comentarios. No obstante, el estilo de Montaigne se considera tan arbitrario que los críticos han encontrado en él una gran diversidad de voces y ecos. En su reciente biografía sobre Montaigne, Sarah Bakewell caracteriza, por ejemplo, el ensayo como una “digresión” cuyo matiz particular enseña cómo vivir mejor que la biografía y la novela. SARAH BAKEWELL, *Cómo vivir. Una vida con Montaigne, en una pregunta y veinte intentos de respuesta*, trad. de Ana Herrera Ferrer, Ariel, Barcelona, 2011, p. 346. Saul Frampton, por citar otro estudioso contemporáneo de la obra de Montaigne, encuentra el tono también familiar de la conversación, y dice literamente: “Montaigne essays himself only when he is most at home” (“Montaigne ensaya consigo mismo solo cuando se siente más como en casa”; la cursiva es del autor, la traducción es mía). A propósito de la experiencia cotidiana, la obra de Frampton muestra más bien la biografía filosófica de Montaigne, destacando “un sentido de reunión” (“a bringing together”) en lugar de “separación” (“a pulling apart”) entre sus numerosos puntos de vista. En cualquier caso, la experiencia es aquí y ahora, de modo que la sabiduría del presente siempre está pendiente para Montaigne de la posibilidad de aprender la experiencia o, para Emerson, de trascender nuestros límites. Véase SAUL FRAMPTON, *When I am playing with my cat, how do I know that she is not playing with me?*

hay tanta acritud y animosidad en glosar como en inventar sirve, efectivamente, para poner de manifiesto que el acto de inventar sería más digno de confianza en la medida en que remite al lector a la tarea originaria de la escritura, que, por extraño que parezca, no deja de ser la cita o el comentario de lo que otros han dicho antes que Montaigne y a la vez de lo que Montaigne ha dicho antes que nosotros sus lectores, una repetición digna de consideración que permite trazar un círculo interminable de lectura o interpretación.²²³ ¿Acaso solo hay interpretación, como Nietzsche afirmaría con rotundidad cuatro siglos más tarde? Sin embargo, la idea de la incertidumbre, o el escepticismo, del círculo interminable de Pascal no se correspondía con la imagen de Montaigne de la sustitución de la naturaleza o, como debería ser entendida, de un significado por otro significado. “¿Quién no dirá — pregunta Montaigne— que las glosas aumentan la duda y la ignorancia, puesto que no hay libro alguno, ya sea humano o divino, del que se ocupe el mundo, cuya interpretación acabe con su dificultad?” Y añade más adelante: “Nos repetimos todo aquello de lo que precisamos principalmente”.²²⁴

Si la lectura atenta o profunda del último ensayo de Montaigne exige revisar a fondo las citas implícitas, sobre todo ante la perspectiva de su aparente recurrencia tan discretamente comedida a Aristóteles, la lectura superficial sirve para afirmar el principio de que el uso de la nomenclatura de Montaigne, y del ensayo, es sintomático y se vuelve un préstamo más allá de su uso y su valor. Por lo que no solo resulta anecdótico, sino fundamentalmente un tanto paradójico y paradigmático, que Montaigne mencionara por primera vez en su ensayo ‘De la experiencia’ el nombre de Aristóteles para decir que Aristóteles escribió “para hacerse entender”. A mi juicio, Montaigne da la clave de su lectura. El propósito de Aristóteles para hacerse entender —para enseñar a filosofar como en la *Metafísica*, o al menos al principio de la *Metafísica*, y no solo para arrojar luz sobre la figura o condición del filósofo o uno mismo— es lo que terminaría justificando el uso y valor de la experiencia del propio Montaigne de no dejar de leer a Aristóteles, especialmente sus primeras palabras sobre la experiencia, de modo que el préstamo anterior de la fuente original de Montaigne —la recurrencia a, y del, comentario—

Montaigne and being in touch with life, First Vintage Books Edition, New York, 2012, pp. 255-256, 273.

²²³ El profesor de literatura francesa George Hoffmann ha visto claramente, sin embargo, aunque de un modo un tanto elitista, que Montaigne habla como naturalista para referirse al dominio de la cita, mientras que a la vez elogia la invención. GEORGE HOFFMANN, ‘The investigation of nature’, en *Cambridge Companion to Montaigne*, ed. by Ullrich Langer, Cambridge University Press, New York, 2005, p. 163. Por lo demás, la expresión del círculo interminable es de Pascal: “[Montaigne] lo pone todo en duda universal, y esta duda está tan extendida que acaba dejándose llevar por su propia esencia, es decir, duda de si duda o no, y dudando incluso de esta última proposición, su incertidumbre da vueltas en un inquieto e interminable círculo”. Véase *Una vida con Montaigne*, p. 181.

²²⁴ ‘De la experiencia’, p. 1020. Repetición es aquí el principio de la necesidad y, en los *Ensayos* de Montaigne, la necesidad, igual que el placer, es a menudo sinónima de la naturaleza, de modo que necesitamos, o nos complacemos en, la naturaleza en un grado elevado.

es saldado al mismo tiempo que es saldada nuestra deuda como lectores —escritores potenciales— con los ensayos de Montaigne.

El préstamo es posiblemente la esencia de la escritura del ensayo. Sin embargo, al ser un ensayo sobre la experiencia —en su acepción filosófica leemos en el diccionario que la comprensión surge por el “conjunto de las notas que permiten definir un concepto”—, podemos concluir el valor de la lección de Montaigne según la cual nos advierte desde el principio de que, a pesar de la acritud y animosidad, deberíamos leer —como Emerson recordará más adelante en ‘El escolar americano’, tomando prestada la experiencia de Montaigne— para ser escritores. Hay que ser un inventor, diría Emerson, para leer bien.

Los síntomas recurrentes de la experiencia —la repetición, la lectura circular, el comentario—, paradójicamente junto a la impresión del asombro en el lector, llevan a Montaigne a acuñar —inventar— la expresión, que describe una experiencia común, de la “enfermedad natural de la mente”, que es visible en el hecho de que “no hacemos sino glosarnos unos a otros”. Pero una mente generosa —“un esprit genereux”— se alimenta del “asombro, la caza, la ambigüedad”.²²⁵ He aquí la escritura del ensayo. De nuevo la sucesión de nombres que usa Montaigne, al hilo de la enigmática conjugación de la naturaleza, la voluptuosidad, el círculo y la sustitución, es extraordinariamente exclusiva y selecta, un trabajo deliberado de escritura que aumenta, sin proporción, los intereses del préstamo y cierra el círculo de la lectura en el mismo punto, la ambigüedad o, por así decirlo, la sustitución como ambigüedad. Para escribir como Montaigne haría falta, en efecto, una mente generosa como la de Montaigne o que fuéramos inventores como Emerson. Una mente generosa, que sería la antítesis de una mente débil, podría ser la definición del genio o el escolar americano al que Emerson se refería como “el hombre que piensa”, en contraposición con “el loro del pensamiento de otros hombres”²²⁶, una tarea la de glosar que para Montaigne, que negaría con rotundidad la trascendencia de sí mismo, consiste en el fondo en interpretar las interpretaciones de otros (valga la redundancia) intrepetándose a sí mismo, la única salvedad que concede Montaigne o el filósofo o el escéptico. Emerson toma prestado en gran medida de Montaigne la experiencia del ensayo, tratando de reestablecer el contenido o la esencia de lo que Emerson llamaría la escritura creativa, esto es, inventar en vez de glosar. La escritura creativa, parafraseando a Emerson, sería tan real como la lectura creativa. Por ello, el hecho de tomar prestado lo que el filósofo —una mente generosa, el hombre que piensa— tiene que decir es equivalente a contraer una deuda casi imposible de saldar. “Que vean, por lo que tomo prestado —dice Montaigne—, si he sabido elegir con qué realzar mi tema”.²²⁷

²²⁵ *Ídem*, p. 1019.

²²⁶ ‘El escolar americano’, p. 97.

²²⁷ ‘De los libros’, p. 418. La disculpa de Montaigne resulta, como es habitual, de una sinceridad abrumadora: “Hago que otros digan lo que yo no puedo decir tan bien, ya sea por la pobreza de mi lenguaje, ya por la pobreza de mi juicio”, esto es, por la preminencia de nuestro lenguaje

Pero el lector atento de Emerson y Montaigne descubrirá, antes o después, que el mejor modo de saldar la deuda de la escritura, o devolver el debido préstamo literario, a fin de cerrar en la medida de lo posible el círculo de la lectura, es escribir de manera que merezca la pena tomar prestado, aquí y ahora.

Montaigne dice: “Escribo precisamente sobre mí y sobre mis escritos, y mi tema se vuelve sobre sí mismo”. Los *Ensayos* de Montaigne, y la escritura del ensayo, están llenos de pliegues, reminiscencias y repeticiones, establecidos todos sobre la aparente paradoja de la total identificación del autor con su tema. Escribir con sinceridad sobre nosotros mismos, así como sobre lo que leemos, no sería una tarea más inagotable que volver sobre lo que decimos si es para cambiar de opinión o para decir algo por primera vez, en la medida en que la experiencia de hablar sobre uno mismo es irreplicable tal vez porque nadie nos conoce mejor que nosotros mismos. En ese sentido, la lectura creativa de Emerson se transforma en la experiencia del escolar americano y, por extensión, del lector común cuya aspiración comienza por reconocer en las obras de los hombres representativos —una expresión de Emerson, entre los que Montaigne o el escéptico ocupa para Emerson un lugar central en su libro homónimo, situado después de Swedenborg o el místico y antes que Shakespeare o el poeta— la naturaleza o la influencia de la escritura. Sin embargo, ¿cómo podría contribuir el ensayo a que nos hagamos entender, por lo que declara Montaigne sobre Aristóteles, mientras que Montaigne defiende al mismo tiempo la ambigüedad?

151

La continuidad de la reivindicación de Aristóteles de la vista y la memoria que señala la diferencia, susceptibles tanto de convertirnos en expertos como de poseer el arte; la mente generosa de Montaigne y su disposición, nuestra disposición, para el círculo y la sustitución; y la lectura y escritura creativas de Emerson a propósito del escolar, inventor potencial en el plano de la experiencia; esa misma continuidad, como decíamos, sugiere que la comprensión está en el lector, o en el que mira, mientras que la admiración implica releer, o revisar, como si se tratara de fundar la experiencia de escribir, una experiencia irreplicable en la medida en que sin la experiencia de la escritura no podríamos leer ni tal vez escribir. La crítica de sí mismo, como Montaigne aprendió de Sócrates y no de Aristóteles, y Emerson sabía de Platón o el filósofo, no solo es una tarea obligada del pensamiento, sino un elemento imprescindible de la acción.

Harold Bloom, el crítico literario por excelencia de nuestra era, ha mostrado que la recepción de la influencia en los grandes pensadores a menudo tiene su origen en una mala lectura o malinterpretación de la

común y por el interés de representar el juicio de los demás antes que controlar el nuestro. Además de la ausencia en sí misma de un lenguaje propio y de un juicio maduro, Montaigne nos recuerda la resistencia de su “memoria nula”, todos reconocibles de un modo atenuado por el propio Montaigne al tratarse solo del “ensayo de mis facultades naturales”, aunque un tanto sospechosos de falsa modestia, tal vez porque el ensayo siempre se hace a sí mismo y no tiene final.

obra de sus precursores más fuertes.²²⁸ Como precursor de Bloom en su teoría poética de la ansiedad de la influencia, podríamos decir que, cuando Montaigne —el gran realista de la ansiedad de la influencia en palabras de Bloom— habla directamente de la experiencia, enseguida nos advierte de que no tiene nada bueno que decir, sino que “todo ejemplo falla y la relación que se saca de la experiencia es siempre defectuosa e imperfecta”.²²⁹ La experiencia, que para Emerson conserva los rasgos de la identidad y la diferencia en un juego entre la sensación y la moral individual, sería el resultado del asombro —la ambigüedad—, pues lo que está en juego por primera vez para Montaigne, así como para Emerson, es el predominio de la originalidad sobre la influencia, o la convivencia entre el arte de leer y el arte de escribir. La ambigüedad de la relación de dependencia existente entre la semejanza —identidad es una palabra que no usa Montaigne, sino Aristóteles— y la diferencia revelan lo que podríamos llamar, de acuerdo con Montaigne, el resto de “alguna interpretación desviada, forzada, torcida”, una mala lectura o malinterpretación de los acontecimientos, y sobre todo de las leyes que dominan los acontecimientos, de la que se lamenta Montaigne en su aparente obsesión por la originalidad.

El rechazo de Montaigne de la libertad de interpretación de la ley, o de lo que él mismo llama el fundamento místico de su autoridad, constituido paralelamente con nuestra libertad para interpretar la ley, como una muestra más que justificada de “la desobediencia y el vicio de la interpretación”, está estrechamente relacionado con su acusación contra la filosofía, que para Montaigne no hace sino alimentar la curiosidad y proporcionar una imagen aparente, no real, de la naturaleza de las cosas. La desobediencia y el vicio de la interpretación del filósofo son, en consecuencia, una parte de la desobediencia y el vicio de la interpretación de las leyes humanas, sin posible término de comparación con la ley natural. Sin embargo, tal como hará Emerson, Montaigne exige a la naturaleza y a nosotros mismos, pero sobre todo a los representantes de la humanidad, entre los que el propio Montaigne sería para Emerson el representante del escepticismo, una compensación. Antes que Emerson, Montaigne dijo: “Uno se presenta no solo para responder, sino para conseguir algo, no para ser pagado simplemente, sino para ser también recompensado”.²³⁰ La compensación es la justicia del alma. La justicia, escribió Emerson en ‘Compensación’, no se pospone. Emerson definiría su ley de la compensación con el apotegma de que “nada se obtiene por nada”. La polaridad, o la acción y reacción, presente en la naturaleza de las cosas nos enseñaba, aunque ambiguamente, que el rechazo de la limitación nos compensa porque “adquirimos la fuerza de la tentación a la que nos resistimos”. La idea de tomar prestado, así como de saldar nuestra deuda, es para Emerson una gran parte de esa limitación, que

²²⁸ HAROLD BLOOM, *La ansiedad de la influencia*, trad. de J. Alcoriza y A. Lastra, Minima Trotta, Madrid, 2009, pp. 55-63 y 99.

²²⁹ ‘De la experiencia’, p. 1022.

²³⁰ *Ídem*, p. 1030.

solo la prudencia puede justificar. Mientras que la naturaleza es uniforme y no hace excepciones ni acepciones de persona, el pensamiento del hombre, para Montaigne, tiende a ser identificado bajo la consideración de las comparaciones. (“Se unen, sin embargo, las comparaciones por algún lado”.) En el juego entre la sensación y la moral, el hombre de genio, o el filósofo, era el que percibía la identidad, mientras que el hombre de talento y acción era el que percibía la diferencia.²³¹

Cualquiera que sea el fruto que podamos sacar de la experiencia, apenas si servirá para nuestra educación aquella que sacamos de los ejemplos ajenos, si tan mal aprovechamos la propia, que nos es más familiar y ciertamente suficiente para enseñarnos lo que necesitamos.²³²

La prudencia, que serviría “para guiarnos en la vida”, reside en la naturaleza como en la acción, y la experiencia de Montaigne tiene que ver con corresponder al trato “afable y saludable” de la naturaleza o, según el propio Montaigne, actuando “sencilla y ordenadamente”, es decir, naturalmente. Así que la interpretación o juicio, que para Montaigne ocupa un “lugar magistral”, depende tanto de la asunción de la prudencia como conducta de la vida o muestra de una mente generosa, como del reconocimiento de la ignorancia y la debilidad o muestra de una mente débil. De acuerdo con Montaigne, la naturaleza de la mente del hombre participa casi siempre de un modo implícito de esas dos condiciones. Sin embargo, nuestra debilidad de la memoria, que con tanta frecuencia nos juega “malas pasadas”, reobra a favor de la generosidad de la experiencia, para seguir con el anterior dualismo, mostrando que “la advertencia de que cada cual se conozca ha de ser de gran trascendencia”²³³, aun cuando nuestro juicio —a estas alturas comprendido como otro de nuestros sentidos— no sea capaz de reformar, esto es, de volver literalmente a dar forma a la interpretación desviada de nuestros sentidos y apetitos. Con esa perspectiva, Montaigne definiría la prudencia como el “cumplimiento” de la máxima socrática de conocerse a sí mismo, concediendo en gran parte el valor de la trascendencia de ese instante, por paradójico que pueda parecer, al rechazo absoluto de la “afirmación y la obstinación”, y es que Montaigne es consciente de que le espantan los talentos transcendentales.²³⁴

153

Kant podría haber tomado la experiencia de Montaigne para decir, como sabemos bien, que nadie puede comprender mejor a un autor de lo que el autor se comprende a sí mismo, una ironía que habría sido del gusto de Montaigne, aun cuando Kant hubiera formado parte de los sabios o artistas que, para Montaigne, tratan de clasificar en categorías la diversidad del pensamiento y la acción humanas. Sin embargo, a diferencia de un lenguaje propio, nuestro lenguaje común es por definición conmensurable, lo que en cierto modo convierte nuestras

²³¹ ‘Montaigne o el escéptico’, p. 131.

²³² ‘De la experiencia’, p. 1019.

²³³ *Ídem*, p. 1021.

²³⁴ *Ídem*, p. 1035.

palabras en una expresión no tan fiel a su idea o pensamiento original, de manera que lo que decimos no puede ser comprendido mejor por otro de lo que lo comprendemos nosotros mismos. (En la actualidad, el filósofo afroamericano Kwame Anthony Appiah, por ejemplo, sería un representante perfecto de la apropiación de un lenguaje común como el que defiende para los experimentos con la ética en su libro homónimo. En el lado opuesto, podemos encontrar la reivindicación de Nietzsche de un lenguaje propio, al contrario que Montaigne, en las primeras páginas de su *Genealogía de la moral*, donde un espíritu positivo, intuimos irónicamente que el del propio Nietzsche, no busca tanto la verdad como un nuevo error para aprender y por tanto el lenguaje propio es la condición de posibilidad del argumento implícito de la genealogía de la moral).²³⁵ Si realmente ambos lenguajes se identifican y complementan, es algo que depende de la imaginación del lector. Desde luego, la experiencia con un lenguaje propio no debe ser la misma que con un lenguaje común, aunque no son facultades opuestas. Siguiendo a Montaigne, podemos decir que el carácter universal de nuestras leyes, que otorga la propia libertad de interpretación del lector, es afín a la naturaleza de nuestro lenguaje común, mientras que la variedad de nuestra interpretación expresa o contiene un lenguaje propio. ¿Sugiere esta consideración el asombro, la caza, la ambigüedad, de la mente generosa de Montaigne? ¿O tal vez resulta una muestra del asombro y la ambigüedad del lector en busca de la verdad? ¿Sería una nueva experiencia?

Prácticamente, si nuestra disputa siempre es verbal, la comparación no es posible más que en términos lingüísticos, y naturaleza, voluptuosidad, círculo y sustitución no son diferentes expresiones de una misma idea o acontecimiento, sino que forman una sola identidad cuyo significado no parece al final susceptible de ser interpretado. No obstante, la defensa de Montaigne de nuestro lenguaje común no parecería corresponder a la diversidad de los sentidos del *logos* de nuestro lenguaje común u ordinario porque el significado acaba siendo una apropiación o personificación de nuestra experiencia cotidiana, pero también se trata de una muestra de sinceridad (o gratitud) respecto a su origen que no es posible sin la acción o la libertad de interpretación de los demás. Igual que Aristóteles, Montaigne reconocería “por experiencia propia” el valor de la ignorancia humana en Sócrates, el paradigma de Montaigne y el verdadero maestro de Aristóteles y de todos nosotros filósofos potenciales. Lo cierto es que considerar a Sócrates por su sinceridad y por su valor para reconocer su propia ignorancia y para examinarse a sí mismo sobre todo públicamente y sin interrupción conlleva no solo atender a la tarea, en palabras de Montaigne, de “considerarme a mí mismo” (no solo como individuo, sino como ser pensante que piensa, por así decirlo), sino también a la tarea de volver a considerar, detrás de

²³⁵ De esta comparación podría salir un estudio interesante. Véase NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*, trad. de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2005, pp. 25-30; APPIAH, *Experimentos de ética*, trad. de Lilia Mosconi, Katz, Buenos Aires, 2010, pp. 227-231.

nuestro lenguaje común, el efecto o la consecuencia de las palabras. Nuestro lenguaje común es, en efecto, una ironía tanto de nuestra experiencia común como de la trascendencia de la experiencia, o la sabiduría oculta detrás de las palabras.

Montaigne, que niega abiertamente el efecto de la posible trascendencia de la vida, acepta, sin embargo, la trascendencia de la enseñanza socrática para vivir, una experiencia preclara que recuerda la ironía socrática de no saber nada sabiendo más (que los otros), como si fuera una experiencia intermiblemente repetida o una muestra de la herencia escogida del propio Montaigne. Por lo demás, es muy significativo que, en su propia apología de Sócrates, Montaigne termine la escritura de ‘De la experiencia’ encomendándose, como haría Sócrates, al dios de la medicina Apolo, hijo de Leto o el Olvido, tal vez como si esta vida hubiera sido un Sueño (de Emerson, como veremos más adelante). La experiencia vital de Montaigne sirve entonces al propósito de mostrar la medida del goce o el placer, en una apreciación sincera de la naturaleza interior y exterior de cada uno de nosotros, donde la figura del círculo (no la cuadratura del círculo de Pascal) pone de manifiesto el valor superior o la ley elevada de nuestra naturaleza interior, a pesar de su rechazo de los “talantes transcendentales”. En ese sentido, la naturaleza era para Montaigne “dulce, prudente, justa”.

Componer nuestra conducta es —comenta Montaigne— nuestro oficio, no componer libros, y ganar, no batallas ni provincias, sino el orden y la tranquilidad de nuestro proceder. Nuestra obra de arte grande y gloriosa es vivir convenientemente.²³⁶

155

Con esa perspectiva, la confesión de Montaigne de que su mejor cualidad es la costumbre o, como se diría ahora, su capacidad de adaptación al cambio, explica muy bien que lo que él mismo llamaría el “uso” —Emerson se refiere a “Use” (Utilidad) como uno de los señores de la vida— es, por el contrario, su principal debilidad. La experiencia es el resultado ensayado sobre la voluntad de vivir cuya naturaleza —pretexto— y propósito —texto— coincidan proporcionalmente en el continuo del espacio y el tiempo. En las páginas de Montaigne el lector puede encontrar sin duda una defensa del placer o, como recordamos, de la voluptuosidad de la naturaleza humana, que aspira a proyectar el conocimiento de todo lo que proporciona algún tipo de placer, ya sea a través de los sentidos o la razón. La voluptuosidad es, parafraseando a Montaigne, “el fruto último de la salud”. Tal vez podemos, o deberíamos, leer ‘Experiencia’ de Emerson con una perspectiva tan familiar como la perspectiva que descubrimos en el ensayo de Montaigne, como la máxima expresión de la experiencia de cada uno o, en otras palabras, como la respuesta más sincera posible a lo que significa la experiencia para ambos. En cualquier caso, Emerson y Montaigne se arrojan la voz de la experiencia para hablar con cierta autoridad, con la autoridad que raras

²³⁶ ‘De la experiencia’, p. 1050.

veces concede la interpretación y el uso correcto del espacio y del tiempo o, en definitiva, de la historia, en una clara ironía en alusión al hecho de que ni Montaigne ni Emerson son considerados filósofos en la actualidad o al menos no tan considerados para ser incluidos en la historia de la filosofía o en nuestros currículos universitarios.

IV. 'EXPERIENCIA': REESCRITURAS DE LA EXPERIENCIA. RENACIMIENTO Y MUERTE. Emerson afirmaría enigmáticamente que "todo lo que conozco es recepción", lo que lleva a pensar que, aun cuando sepamos escribir, nunca dejaríamos de leer en cierta manera y, si no pudiéramos escribir, seguiríamos siendo lectores, de un modo u otro, en tanto que el objeto de la escritura sería uno mismo o, de acuerdo con la experiencia del ensayo, el sujeto mismo que escribe. En lo que se refiere a la cuestión de la filosofía, se diría que somos filósofos, o que siempre estamos filosofando, a pesar de nuestra incapacidad para hacer filosofía, o al menos no toda la filosofía que esperamos. Del mismo modo, podríamos identificar sin temor a equivocarnos la afirmación de Emerson de que somos víctimas de la expresión con su determinación precedente de la que inferimos el grado y la intensidad con que recibimos las palabras o lo que leemos. A propósito de 'Shakespeare o el poeta', como haría antes en 'Montaigne o el escéptico', Emerson introduciría el capítulo con una reflexión sobre los grandes hombres y, antes de hablar de Shakespeare, advertiría que "el gran poder genial consiste en no ser original en absoluto, en ser por completo receptivo".²³⁷ Pero si no debemos ser originales, entonces tampoco deberíamos temer la influencia ni, por tanto, rechazarla como haría Emerson en 'Círculos', sino que deberíamos ser susceptibles de definir, o reescribir, nuestra experiencia reconociendo que todo lo que recibimos es la influencia. El poder de recepción, sin embargo, es compatible con la originalidad de la influencia; de hecho, la influencia sería lo que uno recibe precisamente por su originalidad, porque la influencia es original por naturaleza.

156

En su ensayo sobre 'Experiencia' de Emerson, Stanley Cavell señala, precisamente, un espíritu de contradicción (the countering of diction) característico de la escritura de Emerson, que podría ser resuelto por la experiencia de una síntesis (a synthesis). "Me refiero al sentido —dice Cavell— por el que la contradicción, lo contrario de la dicción, es la génesis de su escritura" ("I am speaking in a sense which contradiction, the countering of diction, is the genesis of his writing")²³⁸. Si bien Emerson aclararía que "mi capacidad de recepción es tan vasta que en nada me molesta percibir una cosa u otra de manera excesiva" ("my reception has been too large, that I am not annoyed by receiving this or that superabundantly"; adviértase que Emerson escribe "receiving", no "perceiving" como parece interpretar el traductor)²³⁹, lo que parece hacer

²³⁷ 'Shakespeare o el poeta', en *Hombres representativos*, p. 154.

²³⁸ 'Finding as founding: taking steps in Emerson's 'Experience'', p. 113.

²³⁹ 'Experiencia', p. 330. (Véase 'Experience', en *Selected Essays, Lectures, and Poems*, edited and with a Foreword by Robert D. Richardson, Jr, Bantam Books, New York, 1990, p. 246.)

es, en mi opinión, elogiar sus propias cualidades como lector, atendiendo a la necesidad de reunir el conjunto de su experiencia en una unidad (“of putting experiences together”, en palabras del propio Cavell, “into a unity in knowing a world of objects”, “a fin de conocer un mundo de objetos”)²⁴⁰ o en su aspiración de definir la experiencia como tal o, en las anteriores palabras, como una síntesis o lo contrario de una contradicción.

Lo contrario de la dicción, es decir, de nuestro modo de hablar o escribir, es el silencio, o la falta de habla o expresión, algo que en cierto modo tendría que ver con el hecho de que Emerson carezca de voz propia en filosofía o de que reivindique una voz filosófica para sí, tal como se podría inferir de una lectura seria de ‘Experiencia’. Por otra parte, sería injusto excluir a alguien de la historia de la filosofía por usar la contradicción, que en el fondo es una especie de la ironía como muchas otras figuras literarias de la familia de la antítesis, a fin de manifiestar su silencio o su ausencia de la propia historia de la filosofía en la que escribe. En ‘De la experiencia’, Montaigne ya llamaría la atención sobre la obligación de otros de “moderarme la voz” debido a un tono demasiado elevado. La moderación, o la templanza, que sin duda era una de las famosas virtudes del sabio o el filósofo en la antigüedad, sería así el resultado de la prudencia, que representa una ventaja para el arte moderno de escribir de Montaigne, la virtud de someter a la razón la voluptuosidad de nuestra naturaleza humana o, mejor, de reconocer que “solo quiero llegar a ser más prudente”.²⁴¹

157

Por lo contrario, el tono de lo que decimos está estrechamente ligado al sentido y la recepción depende de la expresión²⁴². La estipulación de la voz —la letra, los caracteres literarios— de Montaigne podría ser el precedente de la recepción absoluta o radical de Emerson en la que el conocimiento excesivo no ha de resultar previsiblemente autodestructivo ni perjudicial para la experiencia, por así decirlo. Una voz o un conocimiento moderado, como el que al principio rechaza Montaigne y luego adhiere, sería lo opuesto a un conocimiento excesivo, como el que defiende Emerson y, sin embargo, al final no rechaza Montaigne (“vuestrós excesos os servirán más que perjudicaros”). De hecho, para Montaigne la responsabilidad del lector está a la misma altura que la del escritor, de tal modo que lo que uno escribe debería ser recibido, captado o percibido, con el tono con que fue escrito.²⁴³ La originalidad radicaría, entonces, en aprender ese tono o experiencia, sabiendo recibir, captar o percibir —en definitiva, diferenciar— su procedencia o influencia.

Entre “los señores de la vida” (“the lords of life”) que Emerson enunciaría en su poema introductorio a ‘Experiencia’ —que por cierto falta en la única traducción española de su segunda serie de ensayos, junto al resto de poemas que encabezan cada uno de los ensayos de

²⁴⁰ ‘Finding as founding: taking steps in Emerson’s ‘Experience’, p. 117.

²⁴¹ ‘De los libros’, p. 423.

²⁴² ‘De la experiencia’, p. 1033. “El tono y el movimiento de la voz—escribe Montaigne— tienen cierta expresividad y significado en el sentido”.

²⁴³ *Ídem*, pp. 1033 y 1038. “Es la palabra mitad del que habla y mitad del que escucha”.

Emerson—, se encontraban la “Sorpresa” (“Surprise”) y la “Sucesión” (“Succession”).²⁴⁴ Sorpresa es admiración o asombro y Sucesión es, hasta cierto punto, sustitución, lo que nos recuerda la admiración de Aristóteles y Montaigne y la sucesión de Montaigne después del círculo, como sabemos, también el modo de trazar la escritura de los ensayos del propio Emerson. Aunque Emerson emplea —“Use” (Utilidad) era, como recordaremos, otro de los señores de la vida anterior a la Sorpresa en la sucesión de Emerson—, como decíamos, aunque Emerson usa la sustitución de Montaigne, solo que rebautizada como una Sucesión menos abrupta y radical, el acto que realmente lleva a cabo es la sustitución de la sustitución. En cualquier caso, en una supuesta disputa entre la sustitución de Montaigne y la Sucesión de Emerson, el siguiente señor de la vida de Emerson es el “Error espectral” o fantasmal —the spectral Wrong que explicaría nuestro “Temperamento sin lengua”, es decir, la contradicción entendida como lo contrario de la dicción o de poseer una voz, habla, expresión o, históricamente, lengua, como en el caso de Emerson en la historia de la filosofía.²⁴⁵

Emerson no solo estaría declarándose, en mi opinión, como el sucesor de Montaigne, al que no pretende sustituir en absoluto, sino que, además, disculpa a Montaigne y a sí mismo porque sus errores, considerando su posible existencia, son espectrales y están lejos de la realidad que velan. Velar no solo significa cubrir algo o atenuar su efecto, sino también prestar mucha atención. Stanley Cavell advierte que, en ‘Experiencia’, la “atención” que Emerson presta a las palabras es el resultado de la necesidad de redención de las propias palabras, es decir, la necesidad misma de redimir nuestro lenguaje común, con la expresión de Montaigne, desde la filosofía. Justo después del poema dedicado a los señores de la vida, cuando Emerson pregunta dónde nos encontramos — así empieza ‘Experiencia’— y, a continuación, responde sin dudar que nos encontramos en una serie cuyos extremos no conocemos (in a series of

²⁴⁴ El poema reza así: “The lords of life, the lords of life,/I saw them pass,/In their own guise,/Like and unlike,/Portly and grim,/Use and Surprise,/Surface and Dream,/Succession swift, and spectral Wrong,/Temperament without a tongue,/And the inventor of the game/Omnipresent whitout name;/—Some to see, some to be guessed,/They marched from east to west:/Little man, least of all,/Among the legs of his guardians tall,/Walked about with puzzled look:—/Him by the hand dear Nature took;/Dearest Nature, strong and kind,/Whispered, ‘Darling, never mind!/To-morrow they will wear another face,/The founder thou! these are thy race!’” Véase ‘Experience’, p. 225. (“Los señores de la vida, los señores de la vida,/Vi pasar,/En su propio atuendo,/Iguales y diferentes,/Corpulentos y sombríos:/Utilidad y Sorpresa,/Superficie y Sueño,/Sucesión veloz, y Error espectral,/Temperamento sin lengua,/Y el inventor del juego,/Omnipresente sin nombre./Unos lo ven, otros lo han de imaginar,/Marchando desde el este al oeste:/Pequeño hombre, mucho menos,/Entre las piernas de sus altos guardianes,/Caminando con aspecto perplejo./La estimada Naturaleza lo cogió de la mano;/La estimadísima Naturaleza, fuerte y amable, susurró: ‘¡Querido, no importa! Mañana llevarán otro rostro,/¡Tú eres el fundador! ¡Esta es tu raza!’” (La traducción es mía).

²⁴⁵ En la Introducción a ‘Naturaleza’ —el primero de la primera serie de *Ensayos* escrito en 1836—, el poema con el que Emerson encabezaba el ensayo comienza hablando de una “sútil cadena de incontables anillos” que “lleva del próximo al más lejano”, lo que podríamos entender como una sucesión extensible a la imagen del círculo, elaborada después en ‘Círculos’, y hablar de ‘Experiencia’ como una reescritura de ‘Naturaleza’. La comparación de esos dos ensayos daría para otro trabajo. Véase ‘Naturaleza’, en *Naturaleza y otros escritos de juventud*, p. 40.

which we do not know the extremes), debemos preguntarnos a su vez si esa serie no es también una sucesión en la que los extremos son los propios señores de la vida que no conocemos y cuyos nombres nos recuerda Emerson antes de empezar a hablar de la experiencia. En consecuencia, los señores de la vida advierten al lector de las posibilidades —en cierto modo los extremos que no conocemos— de la experiencia y la escritura de Emerson, de la escritura de ‘Experiencia’ de Emerson y de nuestra propia lectura.

El Temperamento sin lengua de la experiencia podría ser el propio Emerson, el último y el primero Omnipresente sin nombre en ‘Experiencia’ como el pretexto adecuado para fundar el texto de ‘Experiencia’, el inventor de ese juego y de nuestra experiencia de leer ‘Experiencia’, algo que también sugeriría Cavell pero a propósito de la muerte prematura del hijo de Emerson, al que Emerson siempre llamaba Waldo, el nombre con el que también llamaban al propio Emerson por preferencia suya. El carácter fundacional de la escritura de Emerson tiene sus raíces en la tradición del ensayo inventado por Montaigne, que a mi modo de ver consistía en citar a otros sin mencionar sus nombres para hablar más libremente de uno mismo, como el propio Emerson hace precisamente con Montaigne y parece hacer también con su propio hijo Waldo en ‘Experiencia’, y como un hijo predilecto haría, en cambio, siguiendo el ejemplo de su padre. De otra manera, la injusticia (contra la costumbre o lo que podríamos llamar otra vez el cambio) despierta para Montaigne cierto “temor y piedad” que reclaman nuestra paciencia, y es que paciencia es precisamente lo que tanto Emerson como Montaigne esperan de sí mismos. Los dos consideran la paciencia ante el dolor: Montaigne ante el dolor que provoca el cambio, entendiendo el cambio como una enfermedad; y Emerson ante el dolor que produce el hecho de reconocer que existimos sin saber dónde nos encontramos y de que cada uno, parafraseando a Emerson, no realice su mundo.²⁴⁶

159

Por lo demás, recuérdese que Montaigne había dicho que la serie interminable de preguntas que acompaña al filósofo “fuerza al mundo a dar como fruto la incertidumbre y la querella”. Montaigne ponía el énfasis en el hecho de que el mundo es el que nos da, mientras que Emerson consideraría que cada uno de nosotros posee su propio mundo y uno mismo realiza su mundo. Emerson no pregunta qué significa realizar el mundo de cada uno, sino por qué no realizamos nuestro mundo. Aunque para Montaigne fuera posible que el mundo nos diera libremente, y no a la fuerza, como fruto lo contrario de la incertidumbre y la querella, la certeza y la paz, nosotros no seríamos los que realizamos nuestro mundo. Sin embargo, realizar tu mundo es una metáfora de la originalidad de haber reconocido la propia existencia como el estado o lugar en el que cada uno de nosotros se encuentra libre de la influencia del mundo y el

²⁴⁶ Montaigne dice: “¿Para qué [me juzgo solo por lo que verdaderamente siento, no por lo que discurre], puesto que no quiero poner de mi parte sino la espera y la paciencia?” (Véase ‘De la experiencia’, p. 1039). Y Emerson: “Respeto y respetaré la diferencia... Con paciencia y más paciencia, al final venceremos... ¿Por qué no das vida a tu mundo?” (‘Experiencia’, p. 331).

pensamiento de los demás. El mayor genio —diría, sin embargo, Emerson— es el hombre con una deuda mayor.

La experiencia de Emerson es visionaria y apela así a la cualidad del genio, que trasciende los límites de la experiencia. En el fondo, todo anhelo es originalmente sublime y nos hace mejores en un grado que nos supera.

CONCLUSIÓN. ‘Experiencia’ de Emerson podría ser el ensayo definitivo que cerrara el círculo de la escritura de Emerson o su círculo de lecturas sobre la Naturaleza, la Compensación, los Círculos o la Experiencia, entre muchas otras categorías esenciales de la realidad, aunque Emerson probablemente querría que encontráramos su nombre entre su correspondiente sucesión de lecturas, sin abandonar, en cierto modo, el espíritu original del ensayo de Montaigne. La sucesión, no la sustitución, de Montaigne por Emerson; la sucesión de los ensayos de Emerson; la sucesión, no la sustitución, de los señores de la vida; el círculo y la sucesión, haciéndose eco de la secuencia de Montaigne, hasta el punto de que Emerson podría haber escrito “naturaleza, voluptuosidad, círculo y sucesión”; la sucesión, no la sustitución, en definitiva, del lector como escritor potencial: todas esas formas de vida literaria muestran, de un modo u otro, un anhelo de continuidad de la experiencia, así como de continuidad de la escritura. De acuerdo con nuestra lectura, una posible solución de continuidad de la experiencia es la que enseñaría la ética literaria de la experiencia tanto de Emerson como de Montaigne extrapolada al ámbito de la propia vida, y no al revés.

160

Aristóteles dijo que el hombre debe poseer el arte para ser un inventor; Emerson escribió que para leer bien hay que ser un inventor; y Montaigne, que inventa el ensayo, estaba descontento con el hecho de inventar, pero nunca dice que esté descontento con el hecho de haber inventado el ensayo. La escritura de ensayo de Emerson resulta una ampliación de su lectura de Montaigne, como el ensayo de Montaigne resulta, sin salirnos del mismo círculo, una ampliación de su lectura de Aristóteles, siendo el arte de escribir o la experiencia que Montaigne toma prestada de Aristóteles la que sirve para inventar el arte de escribir o la experiencia que Emerson toma prestada de los *Ensayos* de Montaigne, cerrando un círculo de lecturas en el que un préstamo literario, la lectura, genera una deuda que solo puede ser saldada por la escritura, si es que cada nueva lectura —incluida la nuestra— no amplía aún más su circunferencia. Esa ética literaria, o arte de escribir, trasciende sin más la experiencia.

EL DIALOGISMO INTERPRETATIVO COMO VÍA EN EL ANÁLISIS DE LAS OBRAS ARTÍSTICAS. UN ACERCAMIENTO A *EL SUEÑO DE VENECIA* DE PALOMA DÍAZ-MAS

IRENE SÁNCHEZ SEMPERE²⁴⁷

Resumen: La novela de Paloma Díaz-Mas ahonda en la problemática de la reconstrucción de la Historia en nuestros días y de los límites que tiene el historiador a la hora de interpretar las obras de arte del pasado. *El Sueño de Venecia* es un viaje a través de la historia de nuestro país siguiendo la pista de un cuadro y de la saga familiar de sus propietarios. Las múltiples y dispares –en ocasiones grotescas– exégesis de la pintura revelan la inevitable subordinación de toda perspectiva de análisis artístico a la ideología de su tiempo. Se hace necesario, por tanto, en el campo de las Humanidades, una confrontación, un dialogismo perpetuo y revisador de las interpretaciones artísticas.

161

Abstract: Paloma Díaz-Mas' novel delves into the difficulties in the reconstruction of History in our time and the limits that the historian faces when it comes to interpret works of art from the past. *El Sueño de Venecia* must be seen as a journey through the history of our country following the trail of a painting and its owners' family saga. The multiple and dissimilar –even grotesque– exegesis of the painting reveal the unavoidable subordination of every analytic perspective to the ideology of its time. Therefore, the confrontation, the perpetual and revisionist dialogism becomes necessary in the interpretations of works of art within the Humanistic studies.

Palabras clave: *Historia, interpretación, ideología, dialogismo, perspectivismo*

Key words: *History, interpretation, ideology, dialogism, perspectivism*

1. LA MEMORIA COMO HERRAMIENTA FRÁGIL EN LA RECONSTRUCCIÓN DE LA HISTORIA. La autora madrileña comienza *El sueño de Venecia* con un significativo epígrafe alegórico que actúa a modo de moraleja de la historia relatada, aunque su lugar en la obra no sea el convencional. En él aparece la Verdad representada por una doncella hermosa, aunque ciega, que es guiada por el Error. Este “viejo venerable” se dedica a tamizar la

²⁴⁷ Estudiante de cuarto curso en el Grado en Lengua y Literatura Españolas de la Universidad de Murcia. Estudios completos de inglés en la Escuela Oficial de Idiomas de Murcia y certificación de nivel C-1 por la Universidad de Cambridge.

tierra del río de la Historia que la joven echa en su cedazo, el cual representa la humana Memoria. Al tener una malla un tanto burda, las pepitas de oro vuelven a caer al lecho del río, y el anciano, engañado, guarda con recelo los vulgares guijarros. Con este motivo alegórico, la autora nos hace reflexionar acerca de la fragilidad y la falta de legitimidad de la memoria, que es la base de la Historia, ya que actúa por medio de la selección, una selección que, desgraciadamente, dista mucho de ser fiable, como comprobamos al final de la novela.

En una entrevista para la revista literaria *Anales de la Literatura Contemporánea*, Paloma Díaz-Mas confiesa que este epígrafe fue lo último que escribió y que es enteramente fruto de su imaginación [Ferrán, 1997: 333]. La autora emula hábilmente los escritos alegóricos propios de nuestros Siglos de Oro y, para dotarlo de mayor verosimilitud, imprime la firma de un tal Esteban Villegas que, como explica en la entrevista, finalmente vino a resultar un escritor real de la época. Como vemos, la imitación –o mejor dicho, la *parodia*, en el sentido que le da Linda Hutcheon, como veremos más adelante– de los modelos literarios de la tradición hispánica se anuncia ya en la primera página y nos sitúa en la época histórica en la que se desarrolla la historia del primer capítulo, la del joven Pablo.

El segundo objetivo, y más importante, del epígrafe es resumir el tema central de la novela: hasta qué punto somos capaces de reconstruir fielmente el pasado. Y la única herramienta con que contamos para llevar a cabo esta abrumadora tarea investigadora es, precisamente, la memoria, “la memoria en todas sus manifestaciones, en el sentido de conservación del recuerdo de lo que ha sucedido” [Ferrán, 1997: 334]. Lo que se escapa a la memoria acaba, inevitablemente, engullido por la corriente del río de la Historia. Esta preocupación por la recuperación de nuestro pasado, que ha orientado su labor como historiadora de la literatura, se ve plasmada en muchas de sus obras.

Como experta admite que, en muchas ocasiones, cuando observa sus propias reconstrucciones del pasado, no puede evitar sentir cierta incertidumbre y esto se debe, explica, a que estamos condicionados en gran medida por la cultura que nos envuelve y que mediatiza nuestro aprendizaje. Nuestra forma de pensamiento, actitudes, relaciones... afectan inevitablemente a lo que estudiamos. En otras palabras, la objetividad solo es un constructo ideal; está, por muy paradójico que parezca, revestida de subjetividad.

Yo no tengo ninguna vocación mesiánica. No quiero revelar la verdad ni abrir los ojos a mis contemporáneos. Pero quizás lo que pasa es que parto de un escepticismo bastante grande con respecto a nuestra posibilidad de reconstruir la historia verazmente, lo cual es especialmente grave en mí, que me dedico a reconstruir la historia de la literatura. Cuando yo, en la faceta de investigadora, no de escritora o de creación, estoy tratando de desentrañar las características de una obra literaria del pasado, una cosa que me interesa mucho es qué mentalidad subyace en una obra literaria, qué valía esa obra para sus contemporáneos; por qué, por ejemplo, una determinada obra que hoy

en día nos parece un rollo inconmensurable fue un *best-seller* en el siglo dieciséis, como los libros de caballerías, que hoy no hay quien se los meta entre pecho y espalda y en cambio en aquella época la gente, incluso los analfabetos, se los sabían casi de memoria. Entonces ¿hasta qué punto yo soy capaz de entender cómo vivían, cómo sentían, cómo pensaban las gentes de esas épocas desde mi siglo veinte, desde mi mentalidad, desde mi visión limitada de las cosas? Porque el hecho de haber vivido en este siglo y no en otro, limita bastante mi visión, pues es la visión de una mujer en un determinado país de la Europa occidental en el siglo veinte. Y quizás la vía de escape, casi en plan psicoterapia, de este problema es plantear eso en ficciones literarias. [Ferrán, 1997:329]

2. RECONSTRUCCIÓN DE IDEOLOGÍAS EN *EL SUEÑO DE VENECIA*. Esto es precisamente lo que hace la autora en *El sueño de Venecia*. El motivo del cuadro pintado por un esclavo liberto (Zaide) que va siendo objeto de múltiples y erróneas interpretaciones a lo largo de los siglos –vemos aquí el escepticismo del que hablaba– es lo que da unidad a esta serie de cinco episodios, además del motivo del barrio en que viven los personajes y del incesto. Lo destacable es, sin duda, que estas diferentes exégesis de la obra pictórica están determinadas por la mentalidad de cada época. Como dice Katarzyna Moszczyńska en *La fuerza de la cita: intertextualidad e ideología en El sueño de Venecia de Paloma Díaz-Mas* (contenido en el libro *Reescritura e Intertextualidad: literatura-cultura-historia*), a lo largo de esos capítulos, que se sitúan dentro de un espectro temporal que abarca desde 1665 hasta 1992 (fecha de publicación de la novela), Díaz-Mas no solo recrea unos estilos literarios y unos textos concretos, sino que evoca la ideología que subyace a estos mismos. Esto es esencial para comprender cómo una misma obra artística como es la pintura de doña Gracia y Pablo de Corredera va acumulando, a modo de sustratos, interpretaciones tan dispares con el paso de las generaciones. La ideología, así, “funciona como una estructura representacional a través de la cual los sujetos imaginan y viven su relación con el mundo” [2007:293]. A continuación, comprobaremos cómo la autora reconstruye la ideología subyacente en las distintas épocas de nuestra Historia.

163

El primer capítulo emula la narrativa picaresca del XVII. La autora recurre a dos hitos literarios fácilmente reconocibles. El esquema epistolar del pícaro que escribe en primera persona la historia de su vida y la destina a un receptor desconocido remite a *La vida del Lazarillo de Tormes*. Por otro lado, el nombre del personaje (Pablo) alude indudablemente al protagonista de *La vida del Buscón* de Francisco de Quevedo. Ese “Yo, señor, nací...” con que se inicia el capítulo (titulado, muy acertadamente, 'La Carta Mensajera'), nos recuerda irremediabilmente al “Yo, señor, soy de Segovia...” de la obra de 1626. El apellido Corredera lo toma Pablo de la calle donde nació y no es casual, ya

que esta calle realmente existe en Madrid y es donde la autora vivió a lo largo de más de veintisiete años.²⁴⁸

Como expresa Katarzyna Moszczynska [2007: 294-296], el capítulo recrea la lógica cultural del Siglo de Oro español, insistiendo en el feudalismo, el racismo y el catolicismo defendido por la Inquisición, así como en las actitudes ante la vida y el mundo que se recogen en movimientos estéticos como el conceptismo y el culteranismo.

Las figuras del amo, el sirviente, el paje o el esclavo aparecen con recurrencia dentro de un orden perfectamente naturalizado. También está patente la idea de la necesaria hegemonía de los que poseen el estatuto de limpieza de sangre, orden sustentado por la institución del Tribunal del Santo Oficio. Estos elementos no son sometidos a un juicio crítico por parte del supuesto autor, que es el propio protagonista, sino que se integran dentro del orden social propio de la sociedad española del XVII que la obra recrea con especial maestría. Del mismo modo hay una clara referencia a esa visión desengañada del mundo, profundamente barroca, que alega que las cosas no son lo que parecen, pues los sentidos nos engañan y hacen que tomemos por verdadero lo ilusorio. Esto es lo que Pablo aprende de su amo el pintor cuando comprueba cómo los trazos del techo se le representan desde el suelo como figuras majestuosas, mantos, ángeles y demás delicias, y cómo luego, desde cerca, se convierten en borrones.

A lo largo de nuestra historia ha habido un intento de silenciar a los personajes marginales, figura recurrente en la obra que nos ocupa (el pícaro, la prostituta, el judío, el homosexual, el indiano, el mendigo...). Esto se ha llevado a cabo a través de prácticas culturales no discursivas (la represión de la Inquisición, por ejemplo) y discursivas, como en la literatura, donde se suele dejar su voz fuera del discurso oficial o, si aparece, es de forma fragmentada o distorsionada. Doña Gracia –que primero será ama de Pablo y más tarde se convertirá en su esposa– es uno de los personajes principales de la novela y a ella se le priva de la palabra: en primer lugar, es su marido Pablo quien cuenta su historia y, en lo que respecta al resto de los capítulos, son los otros personajes los que la van reconstruyendo, aunque de manera equivocada. También Zaide debe renunciar al discurso de su vida y a su autoría. La autora, como vemos, refleja ese silenciamiento de la preceptiva clásica.

Con todo esto hemos podido comprobar cómo la autora recoge y recrea de forma puntual todos y cada uno de los aspectos clave de la novela picaresca, así como el espíritu de la sociedad barroca.

El segundo capítulo se sitúa temporalmente unos ciento cincuenta años más tarde en el mismo espacio: la casa de doña Gracia, que ahora pertenece a sus descendientes: el matrimonio Mendoza, que, además, son primos. De acuerdo con el modelo literario predominante en los primeros

²⁴⁸ Aspecto autobiográfico al que la misma autora se refirió en coloquios sobre su creación literaria con alumnos de Ciencias de la Educación y de Humanidades de la Universitat Autònoma de Barcelona el 11 de mayo de 1994 y 9 de enero de 1995, respectivamente.

años del siglo XIX, el capítulo lo conforma la correspondencia de un extranjero que, de visita por España, describe en sus cartas el modo de vida de sus habitantes. Lord Alfred Aston-Howard, aristócrata inglés hospedado por unos meses en casa de los Mendoza, es el paradigma del caballero victoriano.

La mayor parte de sus cartas las dedica a describir las costumbres bárbaras y vulgares del pueblo español, atrasado en todo lo que afecta a normas sociales, comportamiento en sociedad, atuendo y pasatiempos, así como la suciedad y la estrechez de las calles, la fealdad de los edificios y la monstruosidad de las catedrales góticas. También describe el ridículo intento de emular la moda y el comportamiento en sociedad franceses –ya desfasados– de las damas aristócratas, que parece contradecir esa singular afición de las clases altas por recrear los bailes y trajes de las populares. Estas cartas reflejan el panorama social español de la época al mismo tiempo que retratan al personaje que las escribe y, con él, a toda la sociedad anglosajona.

La nacionalidad inglesa no es un factor casual. Da cuenta del complejo de superioridad del hombre británico que, bajo las ideas de progreso y civilización que ostenta, oculta un menosprecio e intento de abuso de poder fruto de la mentalidad colonialista. La hipocresía moral se pone de manifiesto, además, en cuanto ladrón de obras de arte y marido infiel, así como en la plena conformidad que muestra a los Mendoza cuando se resuelve el enclaustramiento de su hija doña Pepita después de descubrir sus relaciones con el criado del lord. Es necesario, afirma, encaminar la virtud cristiana de la joven, actitud intransigente que contrasta con la seductora que en un principio mostraba hacia ella.

El tercer capítulo emula claramente la narrativa realista de Galdós²⁴⁹, fiel reflejo de la clase burguesa a la que iba dirigida. Los Zapata encarnan el ideal del matrimonio burgués: el marido adopta el papel de sustento económico de la familia mientras que la esposa, discreta y recatada, se dedica a cuidar del hogar. La joven doña Isabel es educada de acuerdo con su estatus de clase media adinerada y de futura ama de casa. La figura marginal de este período y, por tanto, del capítulo, es la del indiano (don Álvaro), que pronto se coloca entre las clases más adineradas gracias a sus fructíferos negocios en las Américas. El incesto fue un motivo recurrente en la novelística del momento (recordemos *La madre naturaleza* de Emilia Pardo Bazán, entre otras novelas), aunque inconcebible fuera de la ficción conforme a la mentalidad puritana de la época. Tal situación hubiera derivado, necesariamente, en el suicidio, y precisamente esto es lo que ocurre cuando don Álvaro comprende que su esposa doña Isabel no es hija de la señora Zapata, sino de su criada, a la que él mismo dejó embarazada antes de marcharse a las Américas. Descubierta el secreto, no puede seguir viviendo.

²⁴⁹ Katarzyna Moszczyńska recurre a Mañas Martínez para explicar los vínculos intertextuales inscritos en las primeras líneas del tercer capítulo y en el personaje de Isabelita Zapata: remiten al comienzo de *Misericordia* y a su personaje, Obdulia Zapata. También se refiere a las similitudes argumentativas que permiten concebir “El Indio” como intertexto de *Tormento*.

En el cuarto capítulo, 'Los Ojos Malos', el curso del tiempo se detiene en los años cincuenta o principios de los sesenta del siglo pasado, aunque el espacio sigue siendo el mismo barrio de Madrid de capítulos anteriores. Hay una crítica al modelo de mujer que sustenta el aparato ideológico franquista, representado por la madre, y que contrasta con la ingenuidad, la imaginación y las ansias de libertad que representa su hija, quien todavía escapa, por su corta edad, a las imposiciones de género. Se rebela contra ellas cuando pisa el suelo frío con los pies, desoyendo así el mandato de su madre, o cuando imagina arriesgadas aventuras junto a los personajes de *El Capitán Trueno*, cómics que, en principio, no estaban destinados a las niñas.

Esta confrontación de los dos universos –la estrecha y severa realidad y la imaginación desbordante, la madurez escéptica y la cándida ingenuidad–, representados por sendas figuras femeninas, se evidencia cuando la protagonista quiere mostrarle a su madre el gran descubrimiento que ha hecho en una antigua mesita olvidada: unos ojos aterradores pintados en el envés de la tabla. Los lectores podemos adivinar sin dificultad que se trata del famoso cuadro al que venimos siguiendo la pista, pero la madre, condescendiente, intentará calmar a la niña dándole una explicación lógica y racional: seguramente se tratará de los nódulos de la madera.

El quinto y último capítulo, titulado “Memoria”, es un informe acerca del origen, autoría y personajes del cuadro, escrito por un especialista con un tono objetivo y científicista. La crítica ha señalado una clara intertextualidad con algunos cuentos de Borges (por ejemplo *Pierre Menard, autor del Quijote*), gran falsificador de discursos y estilos. Aunque este capítulo no parezca remitir a una realidad histórica, Katarzyna Moszczyńska concluye que esto solo es aparente, pues en esa alusión indirecta al autor hispanoamericano recrea el pensamiento y la tendencia postmodernista, basada en los principios postestructuralistas. Cita a Eagleton cuando afirma que esta corriente de pensamiento se sustenta en “la imposibilidad de la verdad, la fragilidad del sujeto, la mentira del progreso”. [2007: 306]. La novela de Paloma Díaz-Mas refleja claramente esta idea. Ninguna de las hipótesis sobre la autoría, origen o personajes representados es correcta, lo que sin duda plantea un interrogante acerca de la eficacia o incluso utilidad de la investigación histórica.

Se muestra, ahora, evidente, cómo Paloma Díaz-Mas lleva a cabo una magistral reconstrucción de la ideología de cada periodo histórico, en parte gracias a esos fuertes lazos intertextuales de los que hemos hablado. A continuación comprobaremos cómo esta matriz ideológica histórica determina, necesariamente, la exégesis de las obras artísticas. Para ello haremos un repaso de las distintas interpretaciones de que es objeto el elemento que actúa de hilo conductor en la novela: el cuadro de Pablo de Corredera y su esposa, doña Gracia.

3. LAS DISTINTAS INTERPRETACIONES DEL CUADRO COMO PRODUCTO DE LA IDEOLOGÍA MATRIZ EN QUE SON CREADAS. Después de varios giros de la Fortuna, Pablo encontrará la estabilidad entrando al servicio de doña Gracia de Mendoza, una cortesana de lujo, con sangre judía, veinte años mayor que él. Mujer altruista, de gran belleza y erudición, enamorará al joven desde el primer instante en que la vea. Su fidelidad incondicional terminará dando sus frutos y pronto se celebrará el dichoso casamiento. El día de la boda, los novios serán retratados por un esclavo negro de la casa llamado Zaide, joven autodidacta que se aficionó a la pintura cuando entró al servicio de un pintor de la corte. Este retrato será heredado por los descendientes de esta singular pareja y será objeto de múltiples manipulaciones e interpretaciones.

Los primeros de ellos son el matrimonio Mendoza, anfitriones de Lord Alfred Aston-Howard. Este, admirado por la belleza y la magistral ejecución del cuadro, indagará acerca de su origen. La orgullosa propietaria le explica que se trata de una muy ilustre antepasada de ella y de su esposo, retratada junto a su hijo adolescente. He aquí la primera tergiversación de la historia: doña Gracia convertida en una honorable dama con pureza de sangre y madre de Pablo. El único heredero de los Mendoza y, por tanto, sucesor como propietario del retrato, será el hijo que doña Pepita conciba fruto de sus relaciones con el criado de Lord Alfred.

En el capítulo tercero, un narrador omnisciente de claras reminiscencias galdosianas nos cuenta la vida de la familia Zapata. Los lectores reconocerán al heredero ilegítimo del capítulo anterior, ahora ya adulto, en uno de los amigos del matrimonio gracias a la descripción de sus facciones nórdicas y su apodo (“el inglés”). Para sus vecinos es un hombre misterioso. Las especulaciones acerca de su pasado serán –igual que ocurre con el cuadro– múltiples y equivocadas. La focalización externa que el narrador adopta en este capítulo es clave porque con ella consigue mantener la intriga del lector hasta el final. A lo largo del capítulo nos va proporcionando una serie de pistas para que vayamos reconstruyendo los hechos que, por el momento, se nos ocultan: la infertilidad de la señora Zapata, las múltiples visitas del inglés y su hijo Alvarito a la casa, la buena relación entre la criada Paquita y Alvarito, la repentina huida de señora y criada a la casa de vacaciones en Rozas, la noticia del embarazo de la señora entre los vecinos del barrio, el gran cariño que se tienen Paquita e Isabel y, lo más importante, el trágico presentimiento que el cuadro inspira en la joven antes del suicidio de su marido. El narrador va descorriendo el velo que oculta los confusos acontecimientos hasta que, finalmente, el incesto se muestra ante nosotros con terrible evidencia.

El cuadro de don Álvaro –de nuevo decorando las paredes del palacete donde fue creado– siempre ha suscitado una inexplicable angustia en Isabel. Sabemos que pasó a manos de su marido cuando su padre murió repentinamente, y que decidió llevárselo consigo en su viaje a Cuba, para lo cual tuvo que deshacerse de un fragmento del mismo. Así,

del retrato del joven Pablo solo se conservará la mano que descansa sobre el hombro de su esposa. Sin dueño, desgajada pero estática, “parecía a Isabel aquella mano un signo de mal agüero” [1992: 142], funesta premonición de lo que finalmente ocurre.

Moszczyńska remite a Henseler para justificar su teoría de que esta interpretación tan subjetiva de Isabel es “un anuncio del inminente modernismo finisecular, con su concepción del arte por el arte y la apología de lo irracional”. El modernismo –explica siguiendo a Cross– reacciona ante la idea de progreso, racionalidad, científicismo y mecanización de la vida. “De este modo, la concepción modernista del arte, anunciada en el texto a través de la lectura del retrato hecha por Isabel, funciona como una denuncia de los nuevos sistemas de valores, arraigada en la misma modernidad.” [Moszczyńska, 2007: 300]

En el cuarto capítulo, 'Los Ojos Malos', encontramos a la siguiente intérprete del cuadro: una niña curiosa e imaginativa, gran aficionada a los cómics. El lienzo encontrado en el envés de la mesa, al que pertenecen esos escalofriantes “ojos malos”, ha sido objeto de modificaciones, las cuales suponen un giro radical en su interpretación. Irónicamente, nuestra cortesana de sangre semita ha sido coronada por una aureola dorada y convertida en Virgen María. La mano del esposo apoyada sobre su hombro es, ahora, una mística paloma blanca. La transformación puede verse como un emblema de la función del arte en la época post-franquista como instrumento represor de la mujer, que debe seguir el camino de la virtud, la obediencia y la pasividad, caracteres recogidos en la figura de la madre.

El último exégeta de la obra pictórica es un historiador del arte, quien establece unas hipótesis acerca de su historia que distan con mucho de la verdad. Atribuye la autoría a un pintor sevillano amigo y discípulo de Velázquez, Bartolomé Zárate, interpretando equivocadamente la Z que queda en el lienzo de la firma de Zaide. La figura del liberto queda, así, olvidada en el lecho del río de la Historia. La mano descubierta bajo la última capa de pintura es atribuida a la de una joven por su blancura y delicadeza, en concreto a doña Ana de Alfarache y Osorio. El retrato de doña Gracia, ahora sin la corona celestial, representaría a su hermana doña Rufina. La historia del motivo de su ejecución tampoco es acertada. La distorsión interpretativa ha alcanzado, así, su máximo nivel.

Se trata, en el fondo, de una visión pesimista, pues la autora parece transmitirnos la imposibilidad de recuperar fielmente el pasado. ¿Quién sabe si la interpretación del estudioso será corregida por la de otro posterior o si, como parece sugerir, la verdad quedará sepultada por el paso de los siglos? Todo esto se deriva de lo que decíamos al principio del trabajo: estamos irremediabilmente condicionados por la ideología de nuestra época. Las múltiples interpretaciones de que es objeto el cuadro de doña Gracia demuestran que no podemos desprendernos de nuestra forma de pensamiento, nuestra situación actual y nuestra cultura, que actúan a modo de filtro en la recepción de las obras culturales de otro

tiempo, caracterizado por otra cultura y otra forma de pensamiento. No solo eso, sino que cada una de esas interpretaciones revelan la matriz ideológica que las origina.

4. PERSPECTIVISMO Y DIALOGISMO EN *EL SUEÑO DE VENECIA*. Una vez analizada esta mediatización de la cultura en la recepción de las obras artísticas, cabe preguntarse si hay alguna solución a este conflicto y, de haberlo, cuál es. Personalmente, creo que la única vía de escape posible para la investigación histórica es el perspectivismo; es decir, el constante enfrentamiento de perspectivas interpretativas diferentes, lo cual no implica que todas sean igual de válidas, pero sí que son necesarias para acercarnos a la realidad histórica lo máximo posible en cada caso. Paloma Díaz-Mas refleja muy bien este fenómeno dialógico en su novela.

Uno de los amos de Pablos será un pintor italiano que por entonces pintaba la cúpula de la capilla real de San Antonio, “menestral de la pintura y artesano de los colores” [Díaz-Mas, 1992: 17]. Lázaro dirá en el tratado VI de su vida que asentó “con un maestro de pintar panderos para molelle los colores, y también sufrí mil males” [Anónimo, 1990: 125]. Pero Pablo de Corredera, en lugar de sufrir mil males, se convertirá en un atento receptor de los sueños que su amo le cuenta: los de una ciudad maravillosa, con majestuosos edificios de mármol, que no tiene calles porque está construida sobre las aguas. Estas “invenciones” suponen para el joven el mayor regalo que ha podido recibir, “aunque fuese regalo de aire y de resuello, que no cuesta blanca” [Díaz-Mas, 1992: 18-19]. A pesar de la brevedad y discreción con que este episodio se introduce en la trama, encierra la idea clave del libro, que redundará sobre lo que antes veníamos diciendo: cuál es el límite entre la verdad y la falsedad, los hechos objetivos y la imaginación, la razón y el sueño. Paloma Díaz-Mas lo explica de forma muy clara:

Sí, mucha gente me ha preguntado, “¿Por qué *El sueño de Venecia*?”. Realmente, para mí, es muy importante este pasaje de la obra en el cual el niño no cree en la verdad; cuando el pintor le describe Venecia, con los canales de agua; y el niño piensa que cómo va a existir una ciudad tan inverosímil. Él, con la razón, rechaza como imposible una cosa porque no le parece racional. Pero luego, en sus sueños, la ve tal y como es. El sueño es más lúcido que la razón. Se le revela la verdad, no en su razón, sino en sus sueños. Eso es el título. [Ferrán, 1997:335]

El perspectivismo es fundamental en esta novela y por eso está patente en todo momento, aunque acentuado en este primer capítulo. Los juegos de contrastes, las contradicciones y la multiplicidad de la cultura barroca sin duda lo favorecen. Cuando el joven pícaro observa las pinturas de su amo desde el suelo, admira el realismo y la belleza de las figuras. En el momento en que se sitúa cerca de ellas, advierte que no son más que borrones y manchas (incluso la Santísima Trinidad lo era, comenta con hilaridad). ¿Cuál es la realidad de esas pinturas?, ¿lo que observamos

desde lejos o de cerca? Si convertimos esta distancia espacial en una distancia temporal, tenemos una metáfora del propio libro.

El segundo capítulo se inserta dentro de la tradición epistolar, ya que, como veníamos diciendo, lo conforma la relación de cartas entre Lord-Aston y sus destinatarios. Los escritores dieciochescos de novelas epistolares solían incidir en la veracidad de las cartas y para ello recurrían a varias estrategias discursivas. Recordemos las *Cartas marruecas* de José Cadalso. En el prólogo, el autor se presenta como un editor de esos manuscritos epistolares, los cuales ha recibido de un amigo. El hecho de que muriese antes de poder preguntarle sobre su historicidad –situación que recuerda la de *Las amistades peligrosas* de Pierre Choderlos de Laclos– deja abierta la posibilidad de que el lector enjuicie. Si bien luego confiesa que ese amigo es él mismo, dentro de las cartas seguirá apuntando a la verosimilitud de las mismas. Por ejemplo, en una de ellas se lamenta de no poder reproducir las palabras por completo porque el manuscrito está roto. En una nota final también advierte al lector de que no ha podido incluir algunas cartas debido a que la caligrafía era ilegible.

Pues bien, Paloma Díaz-Mas incorpora sutilmente la figura del traductor y editor de las cartas del lord con una nota a pie de página. En esta aclara que una palabra aparecía en español en las cartas originales del inglés. Como vemos, la autora se hace eco de este tipo de prácticas en la reconstrucción del estilo discursivo de la época y también porque apoyan esa tesis del perspectivismo, de los estrechos límites entre la realidad y la ficción. Los diálogos y aventuras que la niña del cuarto capítulo recrea en su imaginación, haciendo de su casa un espacio fantástico lleno de posibilidades a explorar, es otra muestra de la fusión de ambos planos. En este sentido, estamos ante una obra de clara tradición cervantina.

La pintura de Pablo de Corredera y su esposa viene a insistir en esta misma idea. La autora se sirve de un objeto concreto para materializarla y hacerla más evidente para sus lectores. Es, sin duda, un elemento central en la novela, aunque ella confiese que lo concibió cuando ya la tenía casi acabada:

Se me ocurrió la idea del cuadro porque se presta muy bien a que se deteriore con el paso del tiempo, se oscurezca, se mutile, se reinterpreté, etc. Entonces, lo que parece ser la base fundamental de la novela se incorporó muy tarde. [Ferrán, 1997:332]

Como apuntó Pozuelo Yvancos, en los últimos años la parodia ha pasado de ser una figura literaria más, relacionada con la burla y el humor, a situarse en un lugar privilegiado en la literatura postmoderna [2007: 253]. Linda Hutcheon recoge este nuevo enfoque de la parodia: es una recuperación y reactualización de textos del pasado con un objetivo crítico. Pone de manifiesto la continuidad y las diferencias de la ideología que se desprende de los textos. En su artículo *La política de la parodia postmoderna*, declara:

La parodia postmoderna es una especie de “revisión” impugnadora (Roberts 1985, 183) o de relectura del pasado que confirma y subvierte a la vez el poder de las representaciones de la historia. Esta paradójica convicción que se tiene de la lejanía del pasado y de la necesidad de tratar con él en el presente, ha sido llamada por Craig Owens el “impulso alegórico” del postmodernismo (1980, 67). Yo simplemente la llamaría parodia. [Hutcheon, 1993: 3]

Desde este punto de vista, *El sueño de Venecia* puede considerarse dentro de esta tendencia paródica tan patente en la cultura de los últimos decenios, tanto por la rica intertextualidad que existe en sus páginas como por la idea sobre la que gira y que venimos repitiendo: la distancia temporal y, por tanto, ideológica entre autores y receptores en las obras culturales. La misma autora alude a ello en su entrevista:

En esta literatura posmoderna, que juega tanto con perspectivas históricas y con tradiciones literarias y con recreaciones de tradiciones literarias, la recepción de la obra depende mucho de qué tradición literaria compartan el autor y el lector. Es decir, hace falta que se establezca una cierta complicidad entre la cultura literaria del autor y la del lector. [Ferrán, 1997:330]

5. EL LÍMITE ENTRE LA VERDAD Y EL ERROR COMO CONFLICTO INHERENTE AL ANÁLISIS EN EL CAMPO DE LAS HUMANIDADES. Por último, me gustaría señalar un segundo punto a tener en cuenta. Ya hemos expuesto la importancia de enfrentar distintas visiones de los fenómenos culturales en el estudio histórico de las obras artísticas. Ahora bien, considero del mismo modo fundamental ser conscientes de que ese estrecho límite entre la realidad y el equívoco es un hándicap con el que los humanistas tenemos que trabajar. La probabilidad de emitir juicios e interpretaciones erróneas es muy alta y, desgraciadamente, en muchas ocasiones no contamos con los materiales necesarios para llegar a una verdad absoluta. Aunque mucho nos pese, siempre quedarán interrogantes sin respuesta. Por eso considero que debemos ser conscientes de nuestras limitaciones para intentar reducirlas al máximo por medio del estudio comparativo. Puede resultar un enfoque poco científico, pero siempre aportará una visión más optimista que la que puede producirnos la novela de Díaz-Mas. Por otro lado, debemos tener en cuenta que en las humanidades es muy difícil –casi imposible– aportar cifras exactas. Tampoco creo que este sea su objetivo, sino más bien el constante reanálisis de su objeto de estudio con vistas a perfeccionarlo y enriquecerlo. Y es precisamente en ello donde, me parece a mí, reside su verdadera belleza.

BIBLIOGRAFÍA:

- ANÓNIMO, *Lazarillo de Tormes*, ed. De Francisco Rico (6ª ed.) Cátedra Letras Hispánicas. Madrid, 1990.
- J. M. POZUELO YVANCOS, *Desafíos de la teoría: literatura y géneros*. El otro, el mismo, Mérida, Venezuela, 2007.
- K. MOSZCYNZKA, 'La fuerza de la cita: intertextualidad e ideología en El sueño de Venecia de Paloma Díaz-Mas'. *Reescritura e intertextualidad: literatura, cultura, historia*. Estudios coordinados por Urszula Aszyk. Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos. Universidad de Varsovia. (2007). pp. 291-310. En <https://books.google.es/books?id=VTlk2T3w1c8C&pg=PA292&lpg=PA292&dq=reescritura+e+intertextualidad+literaria+paloma+d%C3%ADaz+mas&source=bl&ots=vR9la8afT&sig=Z8tglZDxzYc1I2FV38uCXGHIT-A&hl=es&sa=X&ved=oahUKEwjiq8D4oJrNAhXMVhoKHfhLCBgQ6AEIHDAA#v=onepage&q=reescritura%20e%20intertextualidad%20literaria%20paloma%20d%C3%ADaz%20mas&f=false> [última consulta: 08/06/2016]
- L. HUTCHEON, 'La política de la parodia postmoderna', *Criterios*, La Habana, número especial de homenaje a Bajtín, (1993) pp. 187-203. [Trad. del inglés de Desiderio Navarro del art. 'The Politics of Postmodern Parody', 1991]. En http://www.mnba.cl/617/articles-8672_archivo_04.pdf [última consulta: 08/06/2016]
- N. S. MIRANDA, 'El sueño de Venecia o el guiño de los clásicos en la narrativa de Paloma Díaz-Mas'. *Lectora: revista de dones i textualitat* [en línea], 1(1995), pp. 105-110. En <http://www.raco.cat/index.php/Lectora/article/view/211074> [última consulta: 08/06/2016]
- O. FERRÁN, 'La escritura y la historia. Entrevista con Paloma Díaz-Mas'. *Anales De La Literatura Española Contemporánea*, 22 (1/2) (1997), pp. 327-345. En <http://www.jstor.org/stable/27741363> [última consulta: 08/06/2016]
- P. DÍAZ-MAS, *El sueño de Venecia*, Anagrama. Narrativas hispánicas. Barcelona, 1992.
- X. MORET, 'Paloma Díaz-Mas gana el Heralde con una reflexión sobre la historia', *El País* (3/11/1992). En http://elpais.com/diario/1992/11/03/cultura/720745204_850215.html [última consulta: 08/06/2016]

RESET MODERNITY! UNA FÁBULA PARA REINICIAR LA MODERNIDAD

ÁLVARO RAMOS COLÁS

Resumen: *Reset Modernity!* es una exposición del ZKM (Centro de Arte y Tecnología de Medios de Karlsruhe) auspiciada por Bruno Latour que forma parte del proyecto *An Inquiry on the Modes of Existence* (AIME), también liderado por el pensador francés. Partiendo de la idea de que el proyecto moderno ha perdido su utilidad, la presente exposición ofrece al visitante una serie de siete procedimientos para intentar entender el mundo desde un punto de vista distinto. No es una exposición al uso, sino un experimento/fábula del pensamiento, donde el público es invitado a participar activamente. Este artículo pretende analizar cómo se articula esta propuesta.

Abstract: *Reset Modernity!* Is an exposition presented by ZKM (Centre of Art and Media Technology of Karlsruhe) and curated by Bruno Latour. It is also a part of the Bruno Latour's project *An Inquiry on the Modes of Existence* (AIME). Assuming that the Modernity is not good anymore, this exhibition offers the visitor seven procedures to try to understand our world from a different point of view. *Reset Modernity!* is not just one exposition more, is an experiment/fable of thought, where audience is invited to take part actively. This essay tries to analyse how it should be possible.

173

Palabras clave: Modernidad; amodernidad; posmodernidad; arte contemporáneo; reinicio.

Key words: Modernity; nonmodernity; posmodernity; contemporary art; reset.

Cuenta la leyenda que Carlos III Guillermo de Baden-Durlach, al despertar de un profundo sueño, recordó una experiencia onírica que decidió, en 1715, transformar en realidad: fundar una ciudad. Así nació Karlsruhe, y de ahí su nombre, que etimológicamente significaría algo así como el “reposo de Karl.” Desde su fundación será capital del Marquesado de Baden, y un ejemplo de racionalidad moderna urbanística. Sus rectilíneas avenidas vertebran una red de calles y vías desplegadas a modo de tela de araña, cuyo centro sería el castillo de Karl. El poder temporal, a diferencia de épocas anteriores, acapara todo el protagonismo en la planificación de la nueva urbe y de la organización de las vidas de las personas. Por eso, no deja de ser curioso que sea precisamente en Karlsruhe, ejemplo de modernidad y racionalidad (al menos en lo tocante a sus orígenes), donde se esté llevando a cabo un experimento, ideado y dirigido por Bruno Latour, que propone repensar la misma modernidad. Aunque quizá sea más correcto decir que lo que pretende es, mediante un experimento mental, un *reinicio* de lo moderno. Reinicio, en este

caso, no debe ser entendido como un volver a empezar desde cero, sino como cuando un artilugio electrónico deja de reaccionar a nuestras órdenes; el artilugio (teléfono, tableta, ordenador...) continúa encendido, pero no reacciona, se queda como congelado. En ese caso se practica lo que se suele llamar, en inglés, un *reset*, y eso es precisamente lo que esta exposición en el ZKM de Karlsruhe pretende. La metáfora que da nombre a la exposición implica la aceptación de que la modernidad, tal y como la hemos entendido hasta ahora, ha dejado de funcionar correctamente, y ya no responde a lo que esperamos de ella. El primer paso para entender la necesidad del reinicio de la modernidad debe ser aceptar la inutilidad de la misma, como *conditio sine qua non*, puesto que, si no se hace, no se captará el sentido de esta exposición.

Una vez aceptada la exigencia de reiniciar la modernidad, sería interesante preguntarse por qué se ha producido, es decir, qué algoritmo o algoritmos han fallado y han provocado que ese artefacto no responda, aun estando activo todavía. En *Nunca fuimos modernos*, Latour se aleja de la idea de modernidad como un humanismo. En ese texto pone el acento, como marca característica de esta época, en una separación clave:

La hipótesis de este ensayo [...] es que la palabra “moderno” designa dos conjuntos de prácticas totalmente diferentes que, para seguir siendo eficaces, deben permanecer separadas, aunque hace poco dejaron de estarlo. El primer conjunto de prácticas crea, por “traducción”, mezclas entre géneros totalmente nuevos, híbridos de naturaleza y de cultura. El segundo, por “purificación”, crea dos zonas ontológicas por completo distintas, la de los humanos, por un lado, la de los no humanos, por otro. Sin en el primer conjunto, las prácticas de purificación serían huecas u ociosas. Sin el segundo, el trabajo de traducción sería aminorado, limitado o hasta prohibido. El primer conjunto corresponde a lo que llamé redes, el segundo a lo que yo llamé crítica. [...] Mientras consideremos por separado esas dos prácticas, somos modernos de veras, vale decir, nos adherimos de buena gana al proyecto de purificación crítica, aunque éste no se desarrolle sino a través de la proliferación de híbridos.²⁵⁰

174

El problema es que no hay casi nada íntegramente natural ni totalmente social, ya que la gran mayor parte de las ideas, conceptos, objetos, etc. que componen nuestra sociedad son híbridos que, en base a esa separación moderna (crítica-traducción), no se pueden explicar satisfactoriamente. Nociones como local-global, trascendente-inmanente, natural-social, etc. son válidas para las ciencias más puras o a las metafísicas más abstractas, pero difícilmente pueden servir de apoyo en la búsqueda de una explicación más rica de nuestro mundo. En definitiva, lo que Latour pone en entredicho es la preponderancia de la crítica, que es analítica y purificadora, y el olvido de la traducción.

En ese sentido defiende Latour que la modernidad ha perdido su utilidad, porque esa separación entre traducción y crítica se ha vuelto insostenible, toda vez que el mundo no se limita a complejas abstracciones derivadas de la crítica, sino que, más bien, está compuesto por una inmensa

²⁵⁰ B. LATOUR, *Nunca fuimos modernos*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2007, p. 28-29.

trama de redes interconectadas. La ontología latourniana pone el acento en los monstruos o híbridos que no caben en el orden establecido por el racionalismo moderno por el uso intensivo del análisis purificador. Carlos III Guillermo soñó que podría construir una ciudad con escuadra y cartabón, lo que no podría ni llegar a imaginar, por profundo que fuera el sueño, es la cantidad de implicaciones y redes que puede suponer la vida en una ciudad. El bucle en el que la modernidad se halla encallada se resume en la imposibilidad de explicarlo todo (su objetivo último) mediante la imposible división de la crítica y de la traducción de redes. En concreto, el análisis o depuración conceptual no puede ignorar las redes o traducciones de significados en que se funda nuestro mundo: ese racionalismo moderno se ha demostrado incapaz de acometer los grandes problemas de nuestro tiempo. Por eso mismo, en *reset Modernity!* no se pretende, si se atiende a las palabras del propio Latour, “nada espectacular ni relacionado con la moda, ningún tipo de metarrelato, nada que ver con un futuro brillante o con la proposición de un nuevo protagonista de la historia, sino un *conjunto de sencillos protocolos, siete series de procedimientos para ver dónde nos llevan y qué nos permiten repensar*”.²⁵¹

1. RELOCALIZAR LO GLOBAL. Este primer trámite intenta replantear la idea de totalidad, que está directamente relacionada, en un sentido físico referido al punto de vista, con la globalidad. Para ello se proyecta la película *Powers of Ten* (1977) de Charles and Ray Eames como prototipo de una visión científica del universo que lo entiende como una continuidad sin fisuras. Partiendo de la escala 10^0 , donde se observa una pareja a escala normal disfrutando de una tarde de octubre, se va aumentando la potencia hasta 10^{24} , 100 millones de años luz. A continuación, se desciende paulatinamente, y a través del cuerpo de uno de ellos, se llega hasta 10^{-15} que equivale a 0,00001 angstroms. El secreto del éxito que obtuvo este cortometraje consiste en hacer *ver* y *sentir* la continuidad (mayor-menor) de la realidad, de lo más pequeño a la inmensidad más absoluta, pasando por el cuerpo humano situado en esa progresión aritmética como un elemento más de la cadena del ser. En cierto modo, *Powers of Ten* lleva a cabo una depuración (en el sentido latourniano del término) del concepto de globalidad, ya que lo limita a esa línea que va desde la inmensidad del 10^{24} a la insignificancia del 10^{-15} . El problema, y es lo que aquí Latour subraya, es que lo global no se restringe sólo a eso, a una escala matemática elegida por los autores del cortometraje, sino que es un modo entre otros de entenderlo. La duda que se plantea en la exposición consiste en si esa continuidad es algo tan obvio como se percibe en el corto. La respuesta negativa a esta cuestión es lo que la muestra, en su primer procedimiento, intenta replantear con distintas estrategias. La primera consiste en mostrar mediante versiones anteriores de *Powers of Ten*, que carecen de la fluidez entre escenas de la final de 1977, que la misma elección de dónde aplicar el objetivo para aumentar o disminuir las potencias de diez no es algo objetivo. Y

²⁵¹ B. LATOUR, *Reset Modernity!*, ed. de B. Latour y C. Leclercq, The Mit Press, Cambridge (Mass.) & London, 2016, p. 21. Traducción propia.

no sólo eso, tampoco lo son las continuidades (de 10^{-9} a 10^{-10} , por ejemplo); los saltos de escala, que en el cortometraje se representa como un plácido y fluido viaje a lo más grande y a lo más pequeño, quedan cuestionados desde el momento en que surge la pregunta acerca de la elección de las distancias, de los puntos de enfoque y de la legitimidad de explicar el mundo como una escala de menor a mayor.

Otra de las estrategias que se proponen intenta, mediante un documental alternativo (*Superpowers of Ten*), poner de relieve que el polo mayor-menor de *Powers of Ten* ignora las continuidades del mundo de la vida, es decir, las redes que tejemos en la vida diaria (amistad, consumo, transporte, comunicación, etc.). La crítica moderna por sí misma, como apuntábamos antes, oscurece los híbridos que componen la mayor parte de nuestra experiencia vital, y hace creer que se puede observar la totalidad desde un punto situado siempre fuera, perpetuamente más allá. En realidad, aceptar la globalidad tal y como los modernos lo hacen, implica admitir la premisa no explicitada de que el observador es omnisciente, esto es, se encuentra más allá de todo y de nada (*view from nowhere*), cuando realmente siempre se está situado en una red, tal y como *reset Modernity!* trata de revelar.

2. FUERA DEL MUNDO O DENTRO. Si en el paso anterior se criticaba la visión omnisciente que implicaba la noción de global, en éste se intenta redefinir otra fórmula que ha contribuido de manera notable a la disfunción de la modernidad, a saber, que somos sujetos cuya única actividad es contemplar objetos. El modo en que la exposición intenta desactivarlo consiste en poner en entredicho tres cosas: que exista algo así como un sujeto, que podamos hablar de objetos a los que contemplar, y que nuestra única actividad consista en esa contemplación. Por eso hay que superar la observación del mundo desde fuera (el yo-sujeto contempla la realidad-objeto que le rodea) para entender la realidad desde dentro como una continuidad de redes. Latour entiende que la construcción del sujeto en el sentido moderno se debe en gran medida a la contemplación del arte y, en concreto, de la pintura. Nos acercamos al mundo como si fuera una pintura, pero eso dista mucho de ser “natural”, tal y como Latour muestra recurriendo a diversos estudios de *La perspectiva como forma simbólica* de E. Panofsky. Entre otros, se expone un texto de A. Durero en el que se explica cómo construir la perspectiva, lo cual demuestra que el punto de vista del sujeto contemplador de los objetos que componen el mundo no es natural; es, por el contrario, una forma de representación.

Tampoco se pueden considerar los objetos como tales de un modo absoluto y natural, y así se colige del trabajo fotográfico de J. Wall expuesto en el ZKM. En él se puede apreciar cómo la ciencia en acción no trabaja con objetos puros, sino mediante artefactos, trabajo en grupo de los investigadores, la suerte, lo desconocido... Pero no se queda ahí este experimento, también se presenta una alternativa a la concepción clásica de la práctica de la ciencia basada en el vector sujeto-objeto: el cortometraje *Leviathan* de V. Paravel y L. Castaing-Taylor, que reinterpreta el *Moby Dick* más allá de la imagen de los cazadores de ballenas contra el animal, los

elementos y la locura. Un gran número de cámaras van cambiando el enfoque a un ritmo trepidante y pasa del punto de vista del pescador, al de la gaviota, al de la maquinaria del barco, de los peces, etc. en un ritmo trepidante y sorprendente. Se consigue una “identificación” del espectador con cada uno de esos elementos, obligándole a repensar el tema del texto de Melville, al activarse los sensores más allá de nuestra actitud cotidiana de ser individuos con la capacidad de poseer cosas; el punto de vista se encuentra exactamente a la misma altura que el de las gaviotas o el barco ballenero, no hay una posición humana privilegiada, sino una perspectiva que comparte plano con los demás elementos (vivos o inertes) que componen el mundo.

En definitiva, lo que se propone en este segundo trámite para el reinicio total es abandonar la ontología moderna del sujeto, que sería el polo activo, y la realidad como algo totalmente pasivo a su disposición, y se apuesta, una vez más, por una apertura más allá del dentro-fuera o arriba-abajo que permita captar más polifónicamente ese complejo tejido de la que formamos parte (no algo separado).

3. COMPARTIR LA RESPONSABILIDAD: ADIÓS A LO SUBLIME. Una vez recorridos los dos primeros itinerarios de la exposición, *reset Modernity!* plantea la Naturaleza. El primer apartado de este tercer procedimiento invita a meditar la postura típicamente moderna frente a la Naturaleza en sendas pinturas de J. Martin (*El diluvio*) y de P.-J. Volaire (*La erupción del Vesubio*). En la primera se observa cómo la fuerza del agua está a punto de engullir a un grupo de personas aterrorizadas y a las que los elementos desatados no les permiten albergar esperanza alguna; en el segundo, cinco individuos se deleitan con el espectáculo embriagador de una erupción volcánica. Lo que une ambas representaciones es que, en las dos, el hombre se encuentra *frente a* la naturaleza; esa es la postura moderna, que se puede apreciar, por ejemplo, en Kant, según el cual individuo debe dominar la naturaleza para poder ser cada vez más libre y menos dependiente del reino natural y de sus leyes causales. El caso es que *reset Modernity!* también pretende cuestionar esa relación. Para ello se nos exponen distintas obras en las que los humanos intervienen de algún modo en la naturaleza, y no se limitan a ocupar un puesto al margen de ella. Aquí se nos presentan dos tipos de sugerencias en la exposición: hay algunas obras (como las de G. Giraud o S. Starling) en las que se hace ver la acción del hombre como un impacto profundo en la realidad del planeta, pero sin un control absoluto de lo que ello supone.

Una instalación con tierras contaminadas de Fukushima o glaciares derritiéndose son dos ejemplos de ese descontrol de nuestras propias fuerzas. La otra sugerencia, tan cierta como la anterior, pero, a nuestro juicio, más aguda, es la que propone A. Linke, fotógrafo dedicado al estudio del concepto de lo “interior,” y que en este caso se centra en los distintos sentidos de ese término en relación con el medio natural. En una instantánea, gracias a un enfoque, al juego de colores y sombras originales, sitúa el encuadre en la base de la presa de una gigantesca central hidroeléctrica china. El ser humano puede controlar parte de la naturaleza, pero ésta aguarda su momento, callada, con paciencia infinita... Lejos quedan los tiempos en los que el

progreso de la razón aspiraba a un control total. En otra fotografía se muestra una claustrofóbica sala repleta de cables, pantallas de ordenador, papel de aluminio y tubos del Observatorio Climático Ottavio Vittori de Módena, es decir, el interior de una tremenda infraestructura ideada para entender cómo funciona el clima y cómo influenciamos en él. En esta estrategia de reinicio, por un lado, se deja al visitante de la exposición con la certeza de que el objetivo moderno de la dominación total es imposible; por otro, se le sumerge en un mar de dudas que surgen cuando, como sujetos del Antropoceno, tomamos conciencia de ser sólo unos actores más de esa red que se llama naturaleza. Debemos, en consecuencia, aprender a vivir *dentro de* los límites y usar la razón, pero dejando atrás los fuegos fatuos de su omnipotencia.

4. DE LA TIERRA AL TERRITORIO DISPUTADO. Los modernos, defiende Latour, inventaron una utopía (en el sentido estrictamente etimológico del término) en la que encontrar un refugio que no pertenece a este mundo. En concreto, señala el antropólogo francés a las leyes trascendentales de la economía. Las leyes del mercado les permitían explicar grandes parcelas del comportamiento humano sin recurrir a la causalidad natural y, además, dichas leyes se erigieron como normas racionales para dirimir asuntos humanos, destronando así las trascendencias de origen religioso. Latour incide en que esto no es una emancipación de Dios, sino la construcción de uno nuevo, pero con la diferencia de que es una creación de la razón. Lo divino deja de ser inalcanzable, es más, el mercado lo componemos todos y cada uno de nosotros.

Lo más intrigante de la cuestión es que la economía mezcla lo trascendente con lo material, y, por consiguiente, tiene un impacto directo en nuestras vidas. *Reset Modernity!* se detiene en el caso más extremo del impacto, en el que el elemento material colonizado es el suelo que pisamos y habitamos. La endemoniada consecuencia de esta extraña maquinaria, que mezcla lo trascendente y lo inmanente, se encuentra, precisamente, en su superficie física, la cual ha dejado de ser solamente eso para convertirse en algo con mayor carga social y política: un territorio. S. Ristelheuber aporta a la muestra la fotografía de una carretera atravesada por una franja, cuya única finalidad es la de impedir el tránsito. Si el fin de las vías de comunicación es facilitar el intercambio humano en su sentido amplio, esta imagen muestra cómo los intereses pueden aislarnos y cómo pueden convertir la tierra en un territorio disputado. La tierra dividida por fronteras al servicio de intereses públicos y privados, la tierra como mercancía, como vertedero necesario para el “desarrollo” económico, la impunidad con que se manipulan ecosistemas, de todo eso hablan las distintas obras expuestas en este cuarto procedimiento.

Replantar la necesidad de las leyes de la economía o, de un modo más general, repensar si las leyes de la economía son necesarias o contingentes, puede ser el primer paso para captar el sentido de esa mezcla de lo sagrado y lo profano que determina en gran medida nuestras vidas.

5. INNOVACIÓN O MODA. Una de las experiencias que más trabajo ha costado a los modernos explicarse a sí mismos ha sido su relación con la técnica. En

cierto modo, el desarrollo de las ciencias y sus aplicaciones ha sido un signo del progreso de nuestra civilización, pero, sin embargo, el hecho de estar tan fuertemente condicionados por esos avances, ha hecho que sólo en muy contadas ocasiones seamos capaces de dar cuenta de algo tan humano como nuestras creaciones técnicas. En ese sentido, Latour critica la mala interpretación que habitualmente se hace del mito de Frankenstein y el error de Víctor, que no es tanto el de un principiante demasiado ambicioso al que se le escapa de las manos un experimento, sino que es más bien la limitación propia de la tecnología lo que descubre la historia de M. Shelley; es decir, las técnicas deben ser consideradas como algo limitado, algo a cuidar y fomentar, pero sin caer, como tantas veces ha ocurrido a los modernos, en la tentación de construcción de nuevos metarrelatos que idealicen los artefactos como “cuasi seres” completamente autónomos. Esta es la advertencia de A. Linke mediante una fotografía de las oficinas centrales del BNP Paribas. Numerosas pantallas con múltiple información sacan a relucir las entrañas de una tecnología que, por sí sola (ordenadores, pantallas, impresoras, etc.) no significaría nada, pero que en un contexto determinado (el de la sala de negociación de bolsa y derivados) tienen un papel fundamental. Una vez más, Linke da con la clave, y accediendo al “interior” de los mercados, consigue desmitificar la trascendencia de los mismos. Es cierto que, sin tanto artefacto hijo de la técnica, la información fluiría de una manera más lenta; también es cierto que desde un ordenador se pueden diseñar programas que ejecuten órdenes automáticas de compra-venta, pero esto no debe confundirnos y llevarnos a pensar que son una realidad autónoma, o lo que es equivalente, trascendente.

Una estrategia distinta es la que utiliza T. Thwaites en su *Toaster Project*. Su propuesta consiste en fabricar un tostador fabricando por sí mismo todos y cada uno de sus componentes. Por ejemplo, el plástico que recubre este aparato fue producido por él usando petróleo. Así con todos sus componentes, y permitiéndose usar sólo herramientas simples. El ingente trabajo que conlleva, que solo logramos imaginar al contemplar la instalación que se encuentra en el ZKM de Karlsruhe, incita a repensar los distintos planos y discontinuidades en los que se basa un producto tecnológico. Al extender esto a los miles de ellos que componen nuestra vida (desde un cepillo de dientes hasta un satélite), se captará la profundidad de lo que se insinúa en este procedimiento del reinicio. En realidad, *reset Modernity!* profundiza en la idea latourniana de la red que, en este caso, sitúa al ser humano en una retícula compuesta de multitud de elementos. Por eso hay que hablar de proyectos y no tanto de objetos, no vivimos en un mundo puramente objetual, ya que, como muestran Linke y Thwaites, no existen los objetos en sí mismos, sino ensamblajes de elementos. Sólo desde estas premisas se puede llegar a dar explicaciones más omnicomprendivas de la experiencia de la tecnología, con la que los modernos han tropezado una y otra vez.

6. AL FIN SECULARES. En este procedimiento se acomete una tarea que se encontraba en los anteriores de una manera más o menos latente: la separación entre lo religioso y lo político. En concreto, se intenta mostrar las

interconexiones que hay entre ambos niveles, para, de este modo, repensar las redes (traducciones) que se establecen entre ambos.

El primer paso consiste en 16 pantallas colocadas unas frente a otras, en filas, en las cuales se proyectan fragmentos de películas en las que, desde muy diversos puntos de vista, se refleja los lazos que unen la política y la religión. La elección corresponde a los críticos J.-M. Frodon y A. Devictor y logra un efecto lumínico que, al adentrarse en el área en la que se encuentran situadas las pantallas, deja un poco aturrido al visitante. El impacto de ver tantas pantallas proyectando tantos fotogramas a la vez obliga a elegir e intentar centrarse en algunas de ellas para intentar darle un sentido; ese es el reto al que se plantea, el de intentar comprender e intentar desactivar esa preconcepción tan extendida de que en las sociedades modernas lo público y lo religioso se encuentran separados. La potencia de la instalación reside en la idea de que toda película religiosa es una película política, tal y como desarrollará el mismo J.-M. Frodon en un interesante artículo incluido en el catálogo. En resumidas cuentas, no es sólo que lo trascendente no haya desaparecido de la cotidianeidad de los modernos, sino que hay un gran número de continuidades entre esas realidades, como en el cine en este caso.

Y es precisamente en esos encadenamientos donde profundiza la siguiente instalación de este sexto procedimiento. *Obama's Grace*, de múltiples autores entre los que se encuentran artistas gráficos y etnólogos, reproduce el discurso de Obama en Chesterton tras el asesinato en una iglesia de feligreses afroamericanos en el año 2015.

Es innegable la fuerza que tiene esa amalgama de discursos que la intervención de Obama fusiona: el primer presidente negro de EE. UU. hablando ante víctimas de su misma raza, en un templo, entonando himnos e interactuando al modo en que se hace en esas ceremonias donde los asistentes corean, responden, afirman, cantan, etc. La cantidad de implicaciones que se presentan en la instalación se resumen una tesis muy discutible de Latour:

Nada ha sido menos secular, ni se ha sacralizado más que las luchas políticas de la historia reciente. Ahora queda claro que los que aceptan la separación entre el Estado y la religión son mayormente cristianos que no han encontrado una mejor manera de poner fin a las guerras religiosas de los siglos XVI y XVII. Si se sienten tan cómodos quizá sea porque lo que acabaron aceptando como “espacio público” es otra versión de lo que antes entendían como Iglesia.²⁵²

Esta generalización de la separación entre el Estado y lo religioso parece responder al interés de Latour en cuadrar su teoría de la modernidad en uno de sus aspectos cruciales, pero conviene recalcar que del visionado de *Obama's Grace* se pueden extraer lecturas distintas (e igualmente críticas) no mediatizadas por la coherencia global del proyecto. En concreto, parece un poco aventurado que para defender los vínculos (redes) entre Iglesia y Estado tal como pretende Latour, haya que defender que la separación entre ambos responda a un proceso de secularización de la idea de Iglesia. De hecho, se

²⁵² *Ibidem*, p. 364.

pueden entender las conexiones e influencias entre ambos sin llegar a la postura extrema y un tanto *ad hoc* de Latour.

7. A LA BUSCA DE UN SUELO COMÚN. Decíamos al principio de este texto que Latour definía a los modernos como aquellos para los que la separación entre crítica y traducción es insalvable. Esto dejaba fuera del ámbito de la explicación moderna del mundo grandes cantidades de híbridos que, por uno u otro motivo, no se adaptaban totalmente a uno de los dos ámbitos. En este último procedimiento se propone la búsqueda de un suelo común desde el que ninguno de esos híbridos sea excluido como objeto de estudio.

El pensador francés recurre a los dos puntos de vista con que la antropología se acerca a otras culturas: el científico y el diplomático. En el primer caso prima siempre el marco epistemológico del que se parte, es decir, no importa lo que se investigue, ni las sorpresas con que se encuentren en el terreno, todo debe ser incluido, a modo de lecho de Procusto, dentro de las coordenadas epistemológicas desde las que se toma contacto con la realidad de la otra cultura. Desde el punto de vista del diplomático, cualquier certeza e hipótesis de partida, incluso las más firmes sobre los que se fundamenta nuestro saber (qué es ciencia, metodología científica, etc.), pueden ser sacrificadas en el proceso de investigación. En particular, el punto de vista diplomático es necesario toda vez que hemos realizado un reinicio total de la modernidad gracias a *reset Modernity!*, pero también lo es en general, dada la naturaleza del proyecto *An Inquiry on the Modes of Existence* (AIME) en el que se encuadra esta exposición. Ese parece ser el objetivo de la misma, pasar del enfoque científico al diplomático que permita abandonar el suelo firme de la crítica (actitud científica) para adentrarse en las arenas movedizas que supone una realidad más dinámica. Sólo situados sobre una superficie inestable es posible el estudio de los híbridos o monstruos que los modernos desecharon. Es, en definitiva, el fin de la dicotomía trascendente-inmanente, pues todo queda situado al alcance de la mano en el suelo común.

Ahora bien, ¿una renuncia a la modernidad aboca a una posición posmoderna? Podría parecerlo, al menos así suena la retórica que emplea habitualmente Latour, pero él considera el posmodernismo como un síntoma de las contradicciones del modernismo. Tal como sugiere en *Nunca fuimos modernos*,²⁵³ los posmodernos, al considerarlo todo como simulacro o signo flotante, siguen presos de la dicotomía que crearon ellos mismos, a saber, la crítica/traducción. En concreto, el hecho de que todo sea símbolo y de que su significado sea mutante y débil, lleva hasta sus últimas consecuencias el papel de la traducción y la mediación, que es elevada a la categoría de trascendente de un modo velado. Por eso, a pesar de que los posmodernos intuyeron la crisis de la modernidad, se quedaron anclados en la trascendencia que define a los modernos, aunque, eso sí, teñida de pesimismo y nihilismo.

Realmente, y aunque la diferencia sea, quizá, demasiado sutil en la forma, las discrepancias entre los modernos, los posmodernos y los que se consideran amodernos (como Latour y los miembros del proyecto AIME), se

²⁵³ B. LATOUR, *Nunca fuimos modernos*, op. cit., p. 193.

puede resumir en una cuestión de ficciones. Latour y los demás amodernos consideran sus propias invenciones como una repropósito de las que se dieron en los inicios de la modernidad, pero sin caer en las quimeras modernas de la purificación mediante el análisis, ni en las de la posmodernidad y sus significados débiles. Esa es la ironía del proyecto amoderno, que el futuro de su propuesta es un viaje (¿imposible?) al pasado. Si el sueño de Karl consistió en trazar sobre la tierra firme, con cimientos sólidos y totalmente racionales, la ciudad que se le había revelado mientras dormía, el objetivo de Latour y compañía en *reset Modernity!* reside en brindarnos “una ficción, un mito, una fábula, una instalación que nos ayude a pensar libremente y que nos conceda el espacio y el tiempo para reajustar nuestra brújula.”²⁵⁴

²⁵⁴ B. LATOUR, *Reset Modernity!*, op. cit., p. 22.

LA VERDAD SOBRE LA DESGRACIA SOCIAL Y POLÍTICA A TRAVÉS DEL LENGUAJE POÉTICO

VANESA BLÁZQUEZ²⁵⁵

Resumen: Partimos de una revisión comparativa entre distintos poemas de la poetisa Ernestina de Champourcín, donde se puede observar la isotopía o presencia de historias comunes silenciadas por el sistema político y social. Es, pues, un reconocimiento a la experiencia de la soledad, la añoranza y el dolor de los excluidos.

Abstract: We start by a comparative review between different poems of Ernestina de Champourcín, where we can observe the isotopy or presence of common silenced stories by the political and social system. So, It's a recognition of the experience of loneliness, longing and pain of the excluded.

Palabras clave: memoria, exilio, poetas, República, Ernestina.

Keywords: memory, exile, poets, Republic and Ernestina.

183

¿ACASO LA POÉTICA DE LOS TRANSTERRADOS ESPAÑOLES NO TIENE CAVIDAD EN LA SITUACIÓN SOCIAL Y POLÍTICA ACTUAL? Antes de darle salida a una posible respuesta, debemos saber qué es el pensamiento y en qué consiste “el pensar”. Y si vamos más allá, diremos que no hay conocimiento autónomo al margen del ser; la identificación entre ser y pensar de Parménides. Y es que este suceso, el de pensar, es un fundamento

²⁵⁵ Vanesa Blázquez Docón, egresada en lengua y literatura españolas por la Universidad de Murcia 2010-2014. Cuenta con una amplia trayectoria como coordinadora en actos y representante en distintos ámbitos de la Facultad de Letras. Destacó como representante en el Consejo de Estudiantes de la Universidad de Murcia y como Delegada de Facultad durante un año académico. Fue coordinadora de Normativa y Solidaridad en la Delegación de Alumnos. Finalizada la carrera, realizó el Máster en Formación del profesorado en la Universidad de Elche compaginándolo con el Máster en Literatura Comparada Europea en la Universidad de Murcia. Fue miembro del Comité Organizador (y ponente) del curso *El poder de la palabra hablada*, organizado en la Universidad de Murcia en la semana del 4 al 8 de mayo de 2015 con 25 horas lectivas. Asimismo, fue miembro del Comité Organizador del I Seminario Internacional de Narrativa Española e Hispanoamericana. *Territorios del presente: globalización y tecnología en las narrativas hispánicas*. Universidad de Murcia

Actualmente es escritora en el periódico digital “Mundiario”, colaboradora en la revista cultura “Cronopioloco.com” y doctoranda por la Universidad de Murcia sobre estudios en literatura hispanoamericana y exilio republicano.

arraigado en el fondo de la conciencia, formando parte del conocimiento. Sin pensamiento no seríamos capaces de tener ideas. Esta es quizá la mayor ambigüedad del mundo moderno, ya que es hoy cuando la memoria del olvido afecta como mortal virus al ser humano, y este olvido daña al pensamiento hasta dejarlo vacío.

El pensamiento trajo poder y conocimiento y,
ataviada con ellos, la raza humana
asumió dignidad y autoridad

MARY SHELLEY

Continuando con lo que hemos postergado: la memoria del olvido es tan paradójica que puede afectar no solo al consciente, sino también al inconsciente. Tal es el caso de María Teresa de León, poeta luchadora que peregrinó por el mundo lamentándose "Estoy cansada de no saber dónde morirme" tanto que reclamaba una patria, algún lugar como al que a ella le arrancaron. Curiosamente, ante esto, antes de morir, sufrió de Alzheimer, una enfermedad que le provocó la eliminación de cada recuerdo. Confesó melancólica, y así lo cuenta en los periódicos²⁵⁶, "Acordaos de mí cuando no reconozca a quién le he dado la mano"

"Estoy cansada de no saber dónde morirme. Esa es la mayor tristeza del emigrado.
¿Qué tenemos nosotros que ver con los cementerios de los países donde vivimos?
[...]"

184

Durante treinta años suspiramos por nuestro paraíso perdido, un paraíso nuestro, único, especial. Un paraíso de casas rotas y techos desplomados. Un paraíso de calles desiertas, de muertos sin enterrar. Un paraíso de muros destruidos, de torres caídas y campos devastados[...] Nosotros somos los desterrados de España[...]"

(Memoria de la melancolía)

Comencé mi reflexión con una pregunta y es que esta está vinculada al pensamiento. Vinculada desde que 150.000 españoles exiliados se fueron a México y no quedaron olvidados en medio de una cuneta como sí lo hicieron los libros de una olvidada Ernestina de Champourcín:

CARRETERA en huida
¡Cómo lloran los niños
Junto a ese baúl mundo
Abierto en una cuneta!

La Junquera. Primer exilio (1978)

El exilio y la actitud política han acabado convirtiéndose en inexorables en cualquier estudio sobre el mundo occidental, e incluso sobre el análisis de la propia civilización humana. El desarraigo del hombre moderno junto con la pérdida racionalista en las grandes guerras

²⁵⁶ Blog de la Consejería de Cultura. Junta de Andalucía. 15 de noviembre de 2013.

convirtieron a la dama de la justicia en una simple invidente avergonzada y ciega ante el suicidio del viejo continente.

Solo la condición de ser ciudadano del mundo conlleva un sentimiento patrio y un papel determinante ante la exclusión de una determinada sociedad. Esta base dará como resultado una cantidad de "paseantes" sin rumbo fijo pero con una cantidad copiosa de testimonios sobre el concepto del destierro. La lejanía ante lo que anhelamos no es más que el reflejo de una comunicación que de algún modo se siente forzada. Una memoria del pasado, cuya voz queremos alzar.

La referencia no solo se ciñe en el sentido más metafísico, sino también a memorables poemas de la genealogía histórica del exilio desde la más remota edad hasta nuestros presentes, haciendo hincapié en una de las grandes olvidadas en el tiempo: Ernestina de Champourcín.

En virtud de lo anterior, la temporalidad es una dimensión fundamental a tener en cuenta, pues en las experiencias y contextos de los escritores se encuentra situada la raíz de nuestro estudio. El contexto de la Guerra Civil española, concretamente, es una fuente primaria que crea una propuesta de significado literario demasiado importante como para dejar que se sumerja en él la oscura espiral del olvido social.

No podemos barajar la cantidad de posibilidades en cuanto a interpretaciones dotadas de significados que se presenten a nuevas interpretaciones sobre hechos incomprensibles, pero sí podemos conducir, mediante el propio lenguaje y la realidad de la experiencia humana, esa temida interpretación hacia la perspectiva plural en el sentido literario: a través del sentido del lenguaje.

Tal y como dijo Simone Weil "El gran enigma de la vida humana no es el sufrimiento, es la desgracia". No es entonces un gran descubrimiento si les hablo de esclavitud, torturas, miseria o cárceles. Pero por encima de todo, el mayor sufrimiento es el que uno mismo se impone, paralizando su vida y anulando su control sobre las cosas. El grito mudo, el movimiento de labios sin apenas sonido o la certeza de la sordera entre las masas es el suicidio de la vida y de la misma muerte en vida. La indiferencia general ante la opresión, así como el espíritu de justicia oxidado, ayudan a crear un propio lenguaje que da debida cuenta de la situación de desgracia semejantes a las grandes tragedias de Esquilo. Realmente, se puede ofrecer un mejor ejemplo: *La Odisea*.

Nos escandaliza ver cómo lo humano reclama a gritos la esperanza silenciosa de una corriente racional. Porque sí, dentro de lo poético navega la racionalidad como remo que golpea las aguas agitadas. Como el hombre que defiende su tierra a pesar de la colonización física y psíquica en la que se halla. Entendiéndose así la necesidad del siempre ahora y de apostar por lo radicalmente opuesto a lo que se consideraba legítimo y normal.

Este dinamismo y su apuesta por la libertad de expresión seguirá siendo uno de los grandes pilares de la poesía y de todas las artes en general. Es difícilmente perceptible sortear los esquivos charcos que

encontramos en la superficie poética, pero nosotros hemos intentado analizar la palabra como metamorfosis de una mentalidad.

Ernestina fue y es una poeta (o un poeta, como a ella le gustaba que le dijeran) poco conocido, no porque su poesía no estuviera dentro de los cánones de aceptación poética y literaria, sino que, de alguna forma, se vio abocada al olvido, a la sombra de su marido y gran poeta, Juan José Domenchina.

Para adentrarnos un poco más en ella, debemos decir, grosso modo, que fue una gran defensora de la libertad de expresión, tanto dentro como fuera de su casa. No vamos a entrar en detalles bibliográficos que fácilmente pueden adquirirse en internet o en cualquier libro de referencia. Solo diremos que dentro de la vida cultural e intelectual del siglo XX, ella, cumplió con su papel de escritora y traductora. Fue una de las grandes traductoras de su época, así como una de las poetas más importantes de la Generación del 27, junto a Concha Méndez, Rosa Chacel, Josefina de la Torre y Carmen Conde.²⁵⁷

Su amistad con Juan Ramón Jiménez y sus encuentros literarios y amistosos hicieron que nuestra poeta afirmara²⁵⁸ ella misma que ignoraba la técnica de los grandes genios como Dante o Byron, pero sin embargo se sentía muy cerca de Emily Dickinson, Bécquer y Juan Ramón Jiménez. Fue una desapercibida debido, quizá, a que el ejercicio poético por aquel entonces estaba destinado solo a hombres (incluso Gerardo Diego recibió presiones para no incluirla en su antología de *Poesía española*) pero debido también a su poesía personal y crítica en muchas ocasiones.

Su innegable valor artístico hoy nos hacen revalorizarla y analizarla como poeta, desde el análisis textual y temático dentro de la perspectiva social y la situación del desplazamiento real y personal, esto es, geográfica y sentimentalmente hablando. Superadas las circunstancias sociopolíticas que rodeaban a los vencidos, entraremos en la justa valoración de la obra poética de la alavesa Ernestina de Champourcín, centrándonos en sus obras del exilio y en su capacidad para expresar y concretar las preocupaciones de la vida, del alma y del sujeto en sí.

¡Qué largo ir y volver!
¡Un fusil asustado
se dispara en el aire!

¡Esquinas en la noche,
pisadas y linternas!
¿Llegaremos al fin?
Mis pies uno tras otro
en frío automatismo.
Llegar a donde sea.
A un calor que no existe,
a un refrigerio ausente,

²⁵⁷ Otras escritoras de la misma época: María Teresa de León, Cristina de Arteaga o Elena Martín Vivaldi, entre otras.

²⁵⁸ B. C. GUTIÉRREZ, B. COMELLA, E. DE CHAMPOURCÍN, *Ernestina de Champourcín, del exilio a Dios*, Ediciones Rialp, Madrid, 2002.

a una seguridad que huyó de todas partes.

Hay alas en el cielo.
Un pedazo de casa
Bosteza, yo sé donde.
–La cuna abandonada,
su cobertor celeste.
Allá, en un quinto piso
un ajedrez despierto
junto a una débil llama
de alcohol falsificado.

Barcelona. *Primer exilio*. (1978)

Los poetas exiliados claman a la tierra que dejan. Eran españoles que se abrían como abanicos hacia diferentes países. La patria se convierte, así, en tema central para ellos, tanto como Hispanoamérica se convirtió en la tierra de la llegada; la de la hospitalidad. En los versos de este poema, la poetisa crea una situación de estrés y desasosiego que comienza a rezumar nostalgia. Con los sustantivos “pisadas” y “linternas” remarca la situación de perseguida, acompañada de ese “frío automatismo” que la convierte en paseante.

Este poema contempla la isotopía del pasado en un presente todavía fresco: lo que ya no existe, lo que se queda ausente. Pero lo que ya no existe se mantiene en el calor, en el calor del recuerdo. Sin embargo, el frío invade lo ausente, lo que ya no está y tanto le duele. Además, ese bostezo que parece recordarnos al Sol entrando entre las montañas, no es más que un simbolismo que asume, a nuestro parecer, el concepto de la noche, así como la cuna o el adjetivo “celeste”.

¿Por qué la noche? Porque la mayoría de las partidas se hacían de noche, o en el mismo camino de la huida. De hecho, en *Primer exilio*, donde cuenta su salida de España en plena Guerra Civil, toma como escenario de descripción aquellas noches tensas, llenas de miedo y con gente armada. Adaptó este juego de metáforas junto con el ajedrez como la partida de la vida. Nosotros vemos el juego de azar al que se ve sometida una y otra vez. ¿Por qué no decirlo? A su cíclico exilio de vida. No obstante, fue su marido el único incapaz de adaptarse a estar lejos de la patria²⁵⁹ hasta que encontró su situación encontrando a Dios:

Aquí tienes la vida que me diste.
Te restituyo lo que es tuyo. Quiero
ser de verdad en tu verdad. Espero
ver, ya sin ojos, para qué me hiciste.

Si entré en el mundo, porque me metiste
en su vacío de rotundo cero,
quiero zafarme de él, y persevero
en la fe sin medir que me pediste.

²⁵⁹ S. I. G. MENDOZA, 'Los exilios de Enerstina de Champourcín', en *Sancho el sabio: Revista de cultura e investigación vasca*, 25 (2006), p. 184.

...Y viví a medias. Tuve el alma triste
cuando se me salió de tu venero.
Siempre soñé llegar a lo que existe

tras la evidencia. Quiero —ya no inquiero—
lo que esperé, señor, y tú me diste:
empezar a vivir cuando me muero.

Fue tanto su dolor en el exilio que Ernestina le dedicó un poema cuando murió:

Y te quise traer un ciprés de Castilla
que hundiera sus raíces hasta tocar tus huesos:
Castilla que cantaste y amaste con locura
cuando faltó a tus pies su barbecho fecundo.

Raíces en lo hondo; copa esbelta en el cielo.
No ese ciprés de Silos que Gerardo cantara,
sino un ciprés aún tierno que creciese a tu vera
señalando al que pase la ruta que seguiste.

Así todos verían al levantar los ojos,
que ya no estás ahí donde tu nombre queda,
porque el ciprés, cual índice de verdor y esperanza,
guiaría su vista a tu verdad inmutable.

¡Qué guardia de cipreses en la tarde de oro!
y me acordé de ti y de aquellos poemas;
y de los que, después, colmaste de ese Amor
que te acunó la muerte.

Yo te quise traer un ciprés de Castilla.
¿Para qué? me pregunto. ¡Si ya la tienes toda!

Ernestina quiso devolverle esa parte que se fue de él al mismo tiempo que podría eliminar de ella ese dolor y desgarró por la muerte de su marido.

Mas no todos los desterrados quisieron volver, pues todos recordamos aquel poema de Cernuda²⁶⁰ en el que se pregunta por qué volver después de tanto tiempo. Este deshacer las maletas o no, se ve muy bien en un poema titulado “Provisional”, el cual se lo dedicó a María Luisa y Francisco Giner de los Ríos:

PROVISIONAL, decíamos,
cosa de poco tiempo,
y no vale la pena
vaciar las maletas.
Pero el mar se enredaba
a nuestros pies desnudos,
sin nada que calza

²⁶⁰ Véase la página 31 de este mismo documento donde aparece el poema de Luis Cernuda citado.

para emprender la huida.

¿Fue el mar? ¿Fueron los hombres
o tal vez esa tierra
de espinosos tentáculos,
perfumes florecidos
y míticas iguanas?
¿Quién fue, qué fue, Dios mío,
lo que nos trajo aquí
en fascinada espera?

¿Fue Dios, fueron los dioses
con sonrisas de jade
y melena de víbora,
o fue el huele-de-noche
fragante y taciturno?
En etapas vinimos
sin creer todavía
que una raíz profunda
nos estaba acechando.

Provisional, decíamos
en un largo susurro
que llenaba los huecos
de la infinita espera.
Pero el lazo más frágil
se puede convertir
en cadena de hierro,
y es tan fácil atar
el corazón con flores.
Basta un collar de hibiscos
en torno a una garganta,
y entre los pies el cepo
de alguna buganvilla.²⁶¹

Provisional y eterno,
Para hoy, y para siempre...

La pared transparente (1979-1980)

La poesía de nuestra autora difiere de la de otros muchos, sobre todo en que esta seguía la directrices de su siempre maestro Juan Ramón Jiménez y aquello denominado como “poesía pura”. Además de que rechazaba la “poesía social” y escribía porque ella lo veía conveniente y se sentía bien.

Atendiendo al “yo poético” de Ernestina, se puede dividir su obra²⁶² *Primer exilio* en dos partes bien diferenciadas:

²⁶¹ Según el DRAE, hace referencia a un tipo de arbusto trepador sudamericano con hojas ovales o elípticas.

²⁶² I. GONZÁLEZ-ALLENDE, 'El exilio como viaje y destino final en la poesía de evocación y de deseo de Ernestina de Champourcín', *Sancho el sabio: Revista de cultura e investigación vasca*, 20 (2004), pp. 147-169.

- La primera donde se presenta la Guerra y la huida hasta llegar a Francia, marcada por el dolor, la angustia, el hambre y la incertidumbre.

- Y la segunda, donde encontramos su estancia en Francia y el viaje por el mar hasta llegar a México, marcada por la esperanza, los colores, los nuevos paisajes y el recuerdo.

El mar será, por tanto, una constante, un refugio pero también lo que marcará su separación. Cuando se dispuso a viajar se dio cuenta de ello, como también de que Juan José ya no sería el mismo:

UN ligero vaivén
mece la pasarela
y desfilamos mudos
y lentos hacia arriba.

Hay interrogaciones
en todos los semblantes
pero algunos sonríen
como recién nacidos.

Tras un miedo otro miedo
y también la belleza
de ese mar que muy pronto
perderá sus orillas.

La muchacha de azul
se acomoda en el puente
con las manos dispuestas
a agitarse en pañuelo.

Adiós a lo que fuimos.
Aunque tú me acompañas
sé que roza mi hombro
otro tú diferente.

“Saint Nazaire”. *Primer exilio.*

Los restos de la guerra, de su intimidad acechan cada verso en las obras que citamos. Luces y sombras, cunas abandonadas, la ruptura de los edificios y la muestra de las casas “cunas abandonadas”. El hambre y la miseria se entrelazan entre sus palabras:

Fragmento de “La Junguera”. *Primer exilio*

Un caballo ha muerto
al borde del camino
y no lo han devorado
solamente las moscas.

Pronto llegará el día
con sus incertidumbres.
Hay alguien que regresa

a lo que no se sabe.
Otros siguen caminos
que nadie les señala.

Allá en la frontera
se alza una línea oscura...

Ernestina nunca dejó de preguntarse hacia dónde iría esa vez, qué le quedaría por hacer. Nunca eliminará su recuerdo, su calurosa patria, pero este deseo esperanzado no le negará la oportunidad de compartir en otras tierras. Un ejemplo de lo citado lo encontramos en su poemario *Huyeron todas las islas*:

“EXILIO Y FIESTA” (16 de septiembre)

El ruido de palomas se extiende a lo infinito
y hay un rastro de alas perdido entre las nubes:
es la huella de Dios que ilumina a los ciegos.
¿Palomas, gaviotas, albatros de otros climas?
Porque eso somos todos, vagabundos sin raza,
gitanos sin fronteras,
círculos mal trazados que no se cierran nunca.

Y una fecha que vuelve, agrietada de gritos,
enferma de estancar yo no sé qué rencores...
¿Quién habló de destierro, de exilio, de raíces
que se quiebran y olvidan su frágil contextura?

Cuando el mundo se abre para ti, para todos,
la siembra es prodigiosa
y un brotar de capullos enardece la nieve.

No hay países ni mares con nombres inventados,
con límites ficticios que las leyes defienden.
Hay algo inmenso, puro, que unge si se toca.
Eso nuestro tan grande que no cabe en los brazos.

El pájaro se ríe de nuestra complacencia
frente al menor zumbido de élitros sonoros,
porque no es eso, no, lo que allá nos espera,
iminúsculas redomas de eternidad inmutable!
No importa lo que dice la plaza estremecida
—sudor contra sudor— en su red de clamores:
Importan estos años en que estuvimos todos
acogidos al árbol de nuestras noches tristes.

Y ésa es la verdad, la que cuaja en verdades
que ya no se marchitan, en recuerdos sonoros,
en frutos de un color estridente, inaudito,
que no se borra nunca porque el matiz persiste.

Desde aquella terraza un vuelo repentino
que la pólvora nubla.
¿Lo que nunca se vio puede ser para siempre?

De la misma temática es el poema “De aquello que nos van dejando” donde rememora la pérdida del pasado sin ese retorno posible:

Nos dejamos. Nos dejan —Escarolas de
plumas,
fragancias de otros tiempos, testimonios vivientes,
el colibrí aquel que nos habló una tarde,
el hombre de la faz iluminada y negra.
[...]
Quedan sílabas sueltas: una letra perdida
basta para el olvido, la vaguedad angustiosa
que se clava en la sien.
¿Por qué se van, Dios mío, los pequeños detalles,
las minucias perfectas que encierran todo un
mundo?
[...]

Así, llegamos a “Poema póstumo”, en el que vuelve sobre las ausencias y la boca sedienta ante la espera:

Reviviré la suma de todos los paisajes
saltando las ausencias, los agujeros negros
y ese anhelar de siglos que nos enciende
antorchas
de fuego inextinguible

192

Una capa tras otras. Deseo tras deseo
¿cumplido o no qué importa?
Palpitan en las manos, en la boca sedienta,
en los ojos que guardan su espejear de
lagos.

Y en el día primero un paisaje de libros:
Lomos con esa impronta
de unos dientes traviosos, esquinas mal
dobladas
y una flor en la sombra del papel amarillo.

Los versos apretados como hileras de chopos
con sus hojas que tiemblan de insólitas
delicias.
Los anaqueles-ríos de trémulas corrientes
abiertas a un afán de aventuras concretas.

Los años en México hicieron que ella se sintiera tranquila, a gusto con los diálogos mantenidos con otros intelectuales exiliados: veladas con Emilio Prado o sus conversaciones con Juan Ramón Jiménez. Para ella esa estancia tuvo su presencia constante, así como la muerte de su marido fuera de su patria aquel 27 de octubre de 1959. Sus pensamientos se quedaron con nosotros como el mar obtuvo parte de todos ellos. Hemos querido darle aquí su pequeño homenaje intercalando poemas hasta llegar a las claves de su mirada: una de aquí y allá donde el corazón quedó

entreabierto aquella noche que tuvo que partir junto a su gran apoyo y amigo: su marido.

Nos legó la más nutrida descripción de colores de México. Elementos que cobraban vida entre sus versos

La llegada ha tenido
sabor de flor y frutas
en este caluroso entorno solitario.

Embriaguez de mar
Y ahora ese derroche
de colores hirientes
de guitarras que cantan
lo que otros llorarían

Y sin embargo, España, no supo devolverle ese encuentro que José extrañaba, esa tierra que ella dejó muchos años atrás:

Las ciudades me ofrecen
sus calles y jardines,
sus largas avenidas
pletóricas de ruedas;
pero faltan miradas,
corazones abiertos
y brazos que se tiendan
para estrechar al otro.

193

En su memoria solo queda el recuerdo que es y ya no fue. El cual, sin poder evitarlo, se fue con ella y quedó enfriado en el mar Atlántico.

Lenguaje, palabras, poesía...Las palabras como formulación del lenguaje público y político conforman los valores y expresiones del mundo; sus desgracias, su moradas, pero por encima de todo, el derecho de las personas y su libertad. De esta forma, cuando una voz poética encuentra finalmente un camino de luz después de un largo tiempo, nos regala algo como esto: (Recordamos en este momento las palabras de don Pedro Cerezo y su referencia a esa luz constante en textos de María Zambrano).

Del lado de la luz
algo traspasa el mundo
y estremece la tierra
con temblor de milagro [...]

(Ernestina de Champourcín)

Es por todo lo expresado por lo que creemos que una teoría literaria de la expresión (bien formulada) nos ayudaría a entender la relación entre el lenguaje poético y la condición social de la desgracia.

Terminaremos este humilde ensayo e investigación, dentro de nuestros límites, con una parte del discurso del político, periodista y profesor mexicano, Librado Rivera²⁶³:

Los pueblos rebeldes caminan hacia la libertad; los pueblos sumisos marchan hacia la esclavitud

APROXIMACIÓN AL CONCEPTO DE GENEALOGÍA EN NIETZSCHE Y FOUCAULT

ALFREDO SÁNCHEZ SANTIAGO

Resumen: El artículo propone una aproximación al análisis del concepto de *genealogía* en el pensamiento de Friedrich Nietzsche y Michel Foucault, de importancia crucial en las obras filosóficas de ambos autores. En su primera parte, el trabajo recorre el texto de *La genealogía de la moral* tomando la noción de genealogía como clave primordial de lectura. La segunda parte da cuenta de los tres planos (epistemológico, histórico, crítico) en los que tiene lugar la recepción y sistematización foucaultiana de dicho concepto, y destaca algunos elementos relevantes para la elaboración de un estudio comparativo entre ambos autores.

Abstract: *This paper aims to analyze both Friedrich Nietzsche's and Michel Foucault's concepts of genealogy, whose importance is undeniable within the works of each of the two authors. The first part of this work proposes an approach to Nietzsche's Genealogy of Morality by considering the notion of genealogy as the main key to its reading. The second part takes into account the three levels –the epistemological, the historical and the critical one– on which Michel Foucault's reception and systemization of the same concept take place. This reveals a few elements which are important to the construction of a comparative study between the two authors and their respective philosophical thoughts.*

195

195

Palabras clave: genealogía, Nietzsche, Foucault, historia, sujeto, crítica.

Keywords: *genealogy, Nietzsche, Foucault, history, subject, criticism.*

1. INTRODUCCIÓN. "Si fuera presuntuoso, daría como título general a lo que hago 'genealogía de la moral'".²⁶⁴ Así resume Foucault la influencia que ha ejercido la obra de Nietzsche sobre su pensamiento. Es el año 1975 y la editorial Gallimard acaba de finalizar la impresión de la primera tirada de ejemplares de *Vigilar y castigar*. Tras seis años de silencio editorial marcados por el comienzo de su militancia política en distintos frentes, principalmente a través del Grupo de Información sobre las Prisiones, Foucault es probablemente incapaz de adivinar el interés que habría de suscitar su nuevo trabajo sobre el nacimiento de la prisión. Presentado como una genealogía correlativa del poder de castigar y del alma

²⁶⁴ M. FOUCAULT, 'Entretien sur la prison : le livre et sa méthode', *Dits et écrits*, vol. II (1970-1975), Paris, Gallimard, 1994, texto n° 156 (la traducción es nuestra).

moderna,²⁶⁵ *Vigilar y castigar* constituye uno de los textos en los que el eco nietzscheano resuena con mayor intensidad en la producción filosófica de Foucault. Este proyecto de genealogía del sujeto moderno tiene su continuidad en el primer volumen de *Historia de la sexualidad* (1976), titulado “La voluntad de saber” en evidente referencia a Nietzsche: tal es, reconoce Foucault, “el único homenaje un poco ruidoso que le he rendido”.²⁶⁶ Las huellas de esta influencia pueden rastrearse igualmente en textos bien conocidos como “Nietzsche, la genealogía, la historia” (1971), así como en las lecciones impartidas por Foucault en el Collège de France. Especialmente relevante a este respecto es el ciclo de cursos comprendido entre las *Lecciones sobre la voluntad de saber (1970-1971)* y *Hay que defender la sociedad (1975-1976)*, lección en la que Foucault formula su célebre “hipótesis de Nietzsche” y da forma a su concepción de la esfera del derecho y de las relaciones políticas como prolongación y cristalización de relaciones de enfrentamiento.²⁶⁷

De este parentesco filosófico puede remarcarse además el carácter específico.²⁶⁸ Es posible, en efecto, señalar una asimilación foucaultiana de la obra de Nietzsche diferenciada de la que llevan a cabo otras grandes figuras de la filosofía francesa de la época, como Deleuze, Bataille o Klossowski. Coincidente con estas lecturas en otros aspectos (en el interés compartido por la crítica nietzscheana de la metafísica, por ejemplo), la de Foucault debe su especificidad a la centralidad otorgada al *poder* y a la *historia* como ejes de articulación de un proyecto de filosofía crítica. Bajo esta óptica debe leerse la recepción que hace Foucault de la noción de *genealogía*, de la que nos hacemos cargo en este trabajo. En su primera parte, proponemos una lectura de *La genealogía de la moral* cuyo objetivo consiste en resaltar la función y el alcance de la mirada genealógica en la tematización nietzscheana del discurso moral. No nos detenemos, pues, en otras nociones y problemáticas que, aunque fundamentales, han sido ya suficientemente estudiadas tomando pie en este texto, como las de voluntad de poder, voluntad de verdad, transvaloración de los valores, nihilismo o superhombre. La segunda parte contiene una propuesta de síntesis y sistematización de los tres planos (epistemológico, histórico, crítico) en los que puede situarse la

²⁶⁵ M. FOUCAULT, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002, p. 16.

²⁶⁶ M. FOUCAULT, ‘Structuralisme et poststructuralisme’, *Dits et écrits*, vol. IV (1980-1988), Paris, Gallimard, 1994, texto n° 330, p. 444.

²⁶⁷ M. FOUCAULT, *Hay que defender la sociedad (Curso en el Collège de France 1975-1976)*, Madrid, Akal, 2003. Cfr. P. LÓPEZ ÁLVAREZ, ‘La guerra infinita, el enigma de la sublevación. Michel Foucault y la interpretación bélica de la política’, *La guerra*, Valencia, Pre-Textos, 2006, pp. 161-183.

²⁶⁸ Nos apoyamos en este punto en la primera parte del trabajo de O. MORO ABADÍA, ‘Aporías genealógicas: Nietzsche, Foucault y los límites del historicismo radical’, *Thémata. Revista de Filosofía*, número 41, 2009.

recepción foucaultiana del método genealógico, indiferenciados en otros estudios publicados sobre la misma cuestión.

2. NUESTRA PROCEDENCIA VULGAR: LA MIRADA GENEALÓGICA DE NIETZSCHE. En *La genealogía de la moral*, Friedrich Nietzsche lleva a cabo un estudio dividido en tres disertaciones sobre la procedencia y el valor de los juicios morales. Esta investigación, en la que el propio Nietzsche reconoce sentirse interesado debido a una tendencia inscrita ‘a priori’ en su personalidad (especie de imperativo categórico resueltamente antikantiano), lo había llevado en otro tiempo a situar en Dios el origen [*Ursprung*] de los prejuicios morales y la división entre lo bueno y lo malo. Explicados entonces por una causa situada por detrás del mundo, la primera operación metodológica de *La genealogía de la moral* consistirá en devolver los valores morales al verdadero lugar del que proceden: la historia de los hombres. Que el reino de la moral es de este mundo quiere decir, desde el punto de vista de la genealogía nietzscheana, al menos tres cosas: en primer lugar, que la moral, como todas las cosas grandes, ha sido inventada por el hombre en ese gran taller de fabricación de ideales que es la tierra; en segundo lugar, que los conceptos morales, en virtud de su carácter producido, permiten y exigen ser comprendidos atendiendo a su genealogía y, en concreto, a la serie de disputas y enfrentamientos históricos que se sitúan en la base de su formación; por último, que el valor de estos conceptos morales puede ser puesto en cuestión, sometido a crítica, evaluado él mismo –como ya lo fue la ciencia histórica en un texto anterior–²⁶⁹ por la utilidad o el perjuicio que conlleve para la vida (¿son nuestros valores morales el síntoma de un empobrecimiento de la vida o manifiestan, más bien, su plenitud y su fuerza?).

197

Este último aspecto de la genealogía nietzscheana, su desarrollo crítico, constituye el objetivo fundamental y último de la “psicología de sacerdote” en tres tiempos que encontramos en *La genealogía de la moral*. Si una cierta actitud histórica, de la que carecen los genealogistas ingleses, guarda al investigador de considerar el valor de los valores como algo definitivamente dado, la crítica valorativa de los mismos abre la posibilidad de su *transvaloración*. De ahí que la investigación histórica sobre el origen de la moral se encuentre al servicio de un objetivo más alto, de una tarea en cierto modo pendiente: la superación del nihilismo, la fe en el hombre superior (el derecho a temerlo), la transvaloración creadora de todos los valores. Ese hombre futuro, “ese anticristo y antinihilista, ese vencedor de Dios y de la nada –alguna vez tiene que llegar...”²⁷⁰

²⁶⁹ F. NIETZSCHE, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (II Intempestiva)*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.

²⁷⁰ F. NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*, Alianza Editorial, Madrid, 2013, p. 139.

Investigación histórica, por lo tanto, sobre el país recóndito, virgen e inexplorado de la moral. Se trata de recorrerlo “con nuevos ojos”²⁷¹, y en este punto es relevante que la mirada sea en igual medida inédita y múltiple. *Mirada inédita*, por cuanto que la genealogía avanza por regiones deshabitadas, considerando singularidades desatendidas, sucesos de poca monta y valoraciones morales solidificadas en lo más oculto de la conciencia de los hombres (lo bueno siempre ha sido superior a lo malvado). En su aplicación arqueológica, el método genealógico revela apariencias de verdad y verdades sin apariencia, recorre minuciosamente “lo fundado en documentos, lo realmente comprobable, lo efectivamente existido, en una palabra, toda la larga y difícilmente descifrable escritura jeroglífica del pasado de la moral humana”.²⁷² Mientras que los psicólogos ingleses, Paul Rée a la cabeza, se pierden en el azul del cielo, la genealogía encuentra en el gris la tonalidad requerida para la elaboración de una microhistoria de las convicciones morales. En particular, se opone a cualquier metodología que considere la historia desde un punto de vista suprahistórico (trátese de Dios, de la Razón, del reino de los fines) y al hombre como mero espectador de un pasado muerto, inactivo e irrecuperable.

198

Por otra parte, la genealogía adopta una *mirada múltiple* (la de Argos) que renuncia de antemano a toda noción de objetividad en el sujeto o en las cosas. El mundo no es cómplice de nuestro conocimiento: ni el sujeto se encuentra investido del derecho de penetrar el ser de las cosas, ni las cosas mismas custodian una esencia íntima que aguarda ser revelada. La objetividad es directamente proporcional al número de perspectivas que aparecen involucradas en el conocimiento de una cosa: “cuanto mayor sea el número de ojos, de ojos distintos que sepamos emplear para ver una misma cosa, tanto más completo será nuestro concepto de ella, tanto más completa será nuestra objetividad”.²⁷³ El conocimiento no puede tener lugar en el vacío, al margen de las afecciones vitales y de las fuerzas activas e interpretadoras, pero la realidad tampoco se presenta bajo un aspecto evidente, monótono y uniforme.

Este punto de vista de la genealogía nietzscheana, que subraya la inestabilidad de la relación epistémica como consecuencia de la heterogeneidad constitutiva de sus miembros, ha sido explicado por Sarah Kofman: la genealogía, explica la autora, “revela el devenir incluido en cada concepto, desenmascara, detrás de la abstracción, la generalidad y la unidad del término, la multiplicidad de las metáforas que encierra y su transformación a lo largo del tiempo”.²⁷⁴ O, lo que es igual, la genealogía

²⁷¹ *ib.*, p. 34.

²⁷² *id. idem.*

²⁷³ *ib.*, p. 175.

²⁷⁴ S. KOFMAN, *Nietzsche et la métaphore*, Payot, Paris, 1972, p. 127 (la traducción es nuestra).

descubre, por debajo de la gramática de los conceptos y de las apreciaciones morales, el puño y la letra de los hombres. No la propiedad y el sentido, sino la interpretación y la metáfora. En último término, el origen del lenguaje no se funda en un parentesco secreto entre el intelecto y la cosa, sino en la exteriorización del poder de los que dominan: tras la actividad de nombrar, dice Nietzsche, se oculta un ejercicio tiránico.²⁷⁵ Por eso, si una perspectiva, una interpretación entre otras, llega a imponerse sobre las demás, ello no habla en modo alguno en favor de su verdad, de su lograda adecuación al sentido propio de la cosa, sino de su mayor habilidad estratégica para imponer *el* sentido e instaurar –al menos provisionalmente– un determinado reparto de fuerzas. El comienzo de lo más sagrado en el hombre: las valoraciones morales, pero también la conciencia de culpa y los ideales ascéticos, “ha estado salpicado profunda y largamente con sangre”.²⁷⁶

Así pues, la procedencia genealógica de distinciones morales como “bueno”/“malo” no debe ser buscada en el plano de la naturaleza ni de la utilidad, sino en el plano de la *guerra*. Un espíritu histórico más afinado, nos advierte Nietzsche, podrá reconocer en su origen un *pathos de la distancia*,²⁷⁷ una relación de poder disimétrica impuesta a los más débiles por los hombres de rango superior, considerados en virtud de la superioridad de su fuerza (los poderosos), de sus posesiones (los ricos) o de un rasgo típico de su carácter (los nobles). Analizada genealógicamente la metamorfosis de los conceptos en las distintas lenguas, observamos que, sin excepción, el concepto de preeminencia moral tiene como fundamento el concepto de preeminencia política.²⁷⁸

Mediante la aplicación del mismo principio genealógico (explicar lo más elevado por lo más mezquino), el segundo tratado de *La genealogía de la moral* desenmascara la material, vulgar e irrisoria procedencia de la “conciencia” y de otros fenómenos que a ella se asocian, como el de la “culpa”, la “responsabilidad” o el “deber”. Nietzsche señala dos procesos que se encuentran en el principio de la formación de estos conceptos. En primer lugar, la antiquísima *relación contractual* entre acreedores y deudores, cuya condición fundamental (la existencia de hombres mesurables con capacidad para prometer, memorizar la promesa e imponer a su conciencia el acto de restitución como un deber) se mantiene invariable tanto en el derecho privado cuanto en el derecho de obligaciones que vincula a los hombres con su comunidad, con sus antepasados y con Dios.²⁷⁹

²⁷⁵ F. NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*, op. cit., p. 42. Cf. S. Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, op. cit., p. 123ss.

²⁷⁶ F. NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*, op. cit., p. 95.

²⁷⁷ *ib.*, p. 42.

²⁷⁸ *ib.*, p. I, §6.

²⁷⁹ *ib.*, II, §§4-8, §§8-10, §19, §§19-23, respectivamente.

En segundo lugar, la inhibición de los *instintos de libertad* característicos del hombre semisalvaje a causa de su inserción en la camisa de fuerza de la sociedad y el Estado. Pero esta violencia estatal modeladora de afectos no resultaría totalmente eficaz si el hombre no la complementara, a su vez, con una crueldad ejercida contra sí mismo, con una secreta autoviolencia que comienza y acaba en el laberinto del pecho. El origen del alma y de la mala conciencia hay que buscarlo entonces en la *interiorización* del hombre, esto es, en la voluntad de autotortura mediante la que son reconducidos hacia dentro los instintos que no han podido ser expresados hacia fuera.²⁸⁰

El sostenido trabajo del hombre sobre sí mismo, condición material del desarrollo de su conciencia, determina también la emergencia de los *ideales ascéticos*, que lo vinculan con una espiritualidad elevada, con el “en sí” de las cosas y con el más allá del mundo: “todo el que alguna vez ha construido un «nuevo cielo» encontró antes el poder para ello en su *propio infierno*”.²⁸¹ Estos ideales ascéticos, en los que la filosofía ha encontrado no sólo su estilo de pensamiento, sino también su condición más básica de posibilidad, representan una actitud hostil hacia la vida, negadora del mundo y de los sentidos. La vida ascética: una autocontradicción. Y, sin embargo, el análisis genealógico constata que se reproduce en todas las épocas, en todos los lugares, razas y estamentos, sostenida casi siempre por la actividad autodespreciativa de criaturas descontentas que justifican su sufrimiento en este mundo por una promesa de salvación ultraterrena. El ideal ascético, cuyo poder destructivo no ha hallado resistencia ni en el ideal científico ni en el ateísmo,²⁸² ha dado un sentido al sufrimiento del hombre y un contenido a su voluntad: sufrir “para-esto” y deseo de “estar-en-otro-lugar”. Se trata, explica Nietzsche, de un sentido ciego y de “*una voluntad de nada*, una aversión contra la vida, un rechazo de los presupuestos más fundamentales de la vida, pero es, y no deja de ser, una *voluntad...* Y repitiendo al final lo que dije al principio: el hombre prefiere querer *la nada a no querer...*”.²⁸³

3. LA GENEALOGÍA EN FOUCAULT: DESFUNDAMENTACIÓN DEL SUJETO Y CRÍTICA DEL PODER. En una aproximación que no pretende ser exhaustiva, podemos situar en tres planos la recepción que lleva a cabo Foucault del concepto nietzscheano de genealogía:

En el *plano epistemológico*, Foucault profundiza en la destitución nietzscheana del sujeto de conocimiento de estirpe cartesiano-kantiana como fundamento de la ciencia y origen del sentido. Antes que postular la existencia de un sujeto definitivamente dado en la historia que operaría

²⁸⁰ *ib.*, §§16-18.

²⁸¹ *ib.*, p. 169.

²⁸² *ib.*, III, §§23-27.

²⁸³ *ib.*, p. 233.

como principio de la constitución de los objetos, encontramos en Nietzsche el esfuerzo por pensar un sujeto de conocimiento constituido él mismo a partir de relaciones de poder y de procesos históricos determinados. Entre el conocimiento del sujeto y las cosas no hay nada parecido a una relación de identificación, reconocimiento o continuidad natural, sino una serie de relaciones transitorias de dominación, de poder y de fuerza. En los términos de Foucault, mostrar el carácter históricamente determinado de los hechos y del sujeto de conocimiento no significa otra cosa que elaborar una *historia política de la verdad*,²⁸⁴ o dicho de otra manera, adoptar con respecto a la verdad un punto de vista *externo* que permita remitir la configuración de formas de subjetividad, tipos de saber y dominios de objetos al contexto inestable de las prácticas sociales y de las relaciones de poder. La disolución en la historia de la relación epistemológica transforma el conocimiento del sujeto en perspectiva particular, en posición estratégica consciente de su carácter parcial y fragmentario: “el sentido histórico –explica Foucault– da al saber la posibilidad de hacer, en el mismo movimiento de su conocimiento, su genealogía”.²⁸⁵

En el *plano del saber histórico*, y siguiendo la estela del pensamiento nietzscheano, Foucault se distancia de la filosofía de la historia hegeliana, renunciando a cualquier punto de vista suprahistórico que disuelva la singularidad del suceso en una continuidad ideal o en el horizonte de una finalidad monótona. “Diría únicamente que fui ideológicamente ‘historicista’ y hegeliano hasta que leí a Nietzsche”, afirma en 1967.²⁸⁶ *La arqueología del saber* ya trataba de liberar el saber histórico de toda sujeción trascendental distinguiendo entre el proyecto de una *historia global*, encaminada a agrupar la multiplicidad de los fenómenos en torno a un centro único (principio material o espiritual de una sociedad, significación común de un período, espíritu de una época); y el de una *historia general*, que “problematiza las series, los cortes, los límites, las desnivelaciones, los desfases, las especificidades cronológicas, las formas singulares de remanencia, los tipos posibles de relación”.²⁸⁷

En el mismo sentido, el método genealógico percibe la singularidad de los sucesos al margen de cualquier principio de clausura que pretenda “recoger, en una totalidad bien cerrada sobre sí misma, la diversidad al fin

²⁸⁴ M. FOUCAULT, *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona, 1980, p. 29.

²⁸⁵ M. FOUCAULT, ‘Nietzsche, la genealogía, la historia’, *Microfísica del poder*, Las Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1979, p. 22. Un estudio monográfico de este texto de Foucault puede encontrarse en J. Rujas Martínez-Novillo, ‘Genealogía y discurso. De Nietzsche a Foucault’, *Nómadas. Revista de Ciencias Sociales y Jurídicas*, número 26, 2010/2.

²⁸⁶ M. FOUCAULT, ‘Qui êtes-vous, professeur Foucault ?’, *Dits et écrits*, vol. I (1954-1958), Gallimard, Paris, 1994, texte n° 50, p. 613 (la traducción es nuestra).

²⁸⁷ M. FOUCAULT, *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 1970, pp. 15-16.

reducida del tiempo”.²⁸⁸ La genealogía, saber paciente y minucioso, ocupado en las arbitrariedades y los azares, se opone entonces a la búsqueda del *origen* en su triple ‘topos’ metafísico: el origen como lugar de la esencia, como lugar de la perfección y como lugar de la verdad.²⁸⁹ Por detrás de las cosas no encontraremos jamás ni su secreto, ni la solemnidad de un origen divino, ni la limpidez de una verdad indiferente al devenir histórico. En lugar de la esencia, el vacío, o a lo sumo una esencia levantada pieza a pieza; en vez de un origen venerable, una procedencia mezquina, resultado de la lucha y la invención; más que una verdad sin historia, una historia de nuestras verdades que sepa reconocer en ellas la huella del tiempo.

La genealogía no parte a la búsqueda del origen [*Ursprung*] sino de la procedencia [*Herkunft*] de un suceso, esto es, del “conjunto de pliegues, de fisuras, de capas heterogéneas que lo hacen inestable”.²⁹⁰ Allí donde la génesis se orienta hacia la causa profunda de la determinación de una cosa (operación ontoteológica que remite en último término a la *semejanza* del Padre), la genealogía se mantiene voluntariamente en el plano de la *dispersión*, tratando de restituir las condiciones de emergencia de una singularidad a partir de la interacción estratégica de una multiplicidad de elementos determinantes que se suceden, se encadenan, se refuerzan o se contradicen. La genealogía: procedimiento ateo que cuestiona lo que se pensaba inmóvil en la historia e inmortal en el carácter de los hombres.²⁹¹

202

Por último, la genealogía se vincula con una *perspectiva crítica*. Indicábamos al comienzo de este trabajo que la indagación genealógica acerca de las condiciones y circunstancias en que los valores morales surgieron apuntaba, en el caso de Nietzsche, hacia un objetivo más alto: la crítica de esos valores morales, la evaluación de su valor desde el punto de vista de la vida. Como ha señalado Sarah Kofman, la genealogía nietzscheana consiste en un procedimiento de *génesis axiológica* que, “al mismo tiempo que revela todo fenómeno como interpretado, revela la multiplicidad necesaria de las interpretaciones e instaura una jerarquía en la interpretación”.²⁹² Así pues, la operación genealógica, que descubre la naturaleza histórica de los valores, se despliega simultáneamente como crítica, pues jerarquiza esos mismos valores en función de su mayor o menor capacidad para incrementar las fuerzas de la vida y estimular el desarrollo humano.

En un sentido parecido, Foucault reconoce en la genealogía un contenido crítico-emancipatorio. Aprender genealógicamente la

²⁸⁸ M. FOUCAULT, ‘¿Qué es la crítica? [Crítica y Aufklärung]’, *Daimon: Revista de Filosofía*, n° 11, 1995, p. 15. Cf., ‘Nietzsche, la genealogía, la historia’, *op. cit.*, p. 18.

²⁸⁹ *ib.*, pp. 8-11.

²⁹⁰ *ib.*, p. 13.

²⁹¹ *ib.*, pp. 23, 27.

²⁹² S. KOFMAN, *Nietzsche et la métaphore*, *op. cit.*, p. 178.

singularidad de un sistema moral, penal, o sexual, esto es: introducirlo como efecto de una red de causación múltiple que se produce a distintos niveles; recorrer el ciclo de positividad que conecta el hecho de su aceptación con las condiciones históricas de su aceptabilidad; mostrar los efectos de saber que provoca y los procedimientos de coerción en que se apoya, equivale, en el plano de la crítica, a mostrar dicho sistema como no evidente por sí mismo, o lo que es igual, como susceptible de ser transgredido. En palabras de Foucault, “extraer las condiciones de aceptabilidad de un sistema y seguir las líneas de ruptura que marcan su emergencia son dos operaciones correlativas”.²⁹³ La genealogía, al detectar la *movilidad* intrínseca de la red de relaciones que determina la aparición de un sistema, señala al mismo tiempo su *fragilidad* y, en consecuencia, si no la certeza de su desaparición, al menos su desaparición posible.²⁹⁴ En su aplicación político-práctica, el aspecto crítico de la genealogía habilita el espacio requerido para la *resistencia* en el dominio estratégico de las relaciones de poder, pues se niega a reconocer en ellas algo más que un proceso histórico inscrito en un dominio de contingencia y, en esta medida, de reversibilidad. Y porque la historia no obedece a ninguna necesidad teleológica, el poder que en ella se ejerza tampoco será nunca inmutable, y la sublevación de los hombres, triunfante unas veces y otras veces truncada, no podrá jamás ser considerada inútil:

Si las sociedades se mantienen y viven, es decir, si los poderes no son en ellas “absolutamente absolutos”, es porque, tras todas las aceptaciones y las coerciones, más allá de las amenazas, de las violencias y de las persuasiones, *cabe la posibilidad* de ese movimiento en el que la vida ya no se canjea, en el que los poderes no pueden ya nada y en el que, ante las horcas y las ametralladoras, los hombres se sublevan.²⁹⁵

²⁹³ M. FOUCAULT, ‘¿Qué es la crítica? [Crítica y Aufklärung]’, *op. cit.*, p. 15.

²⁹⁴ *ib.*, p. 17.

²⁹⁵ M. FOUCAULT, ‘Inutile de se soulever?’, *Dits et écrits*, vol. III (1976-1979), Paris, Gallimard, 1994, texto nº269 (el subrayado es nuestro).

VERGÜENZA PROMETEICA Y OVEJAS ELÉCTRICAS: UN DIÁLOGO ANTROPOLÓGICO ENTRE GÜNTHER ANDERS Y PHILIP K. DICK

VIRGINIA BALLESTEROS²⁹⁶

Resumen: En las siguientes líneas pretendemos llevar a cabo un ejercicio de lo que podría denominarse *filosofía-ficción*. Nuestra propuesta consiste en leer *¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?* como una respuesta a la filosofía de Günther Anders. Más concretamente, como una respuesta articulada en un futuro distópico, cuyo eje central sería la concepción que el hombre tiene de sí mismo frente a la máquina. Esta respuesta, pues, giraría en torno al concepto andersiano de *ser nacido* frente al ser producido, de los artefactos y, por supuesto, de los androides. Este ejercicio, como defenderemos, nos permitirá arrojar nueva luz a la obra de Dick, poniendo el énfasis en estos aspectos que consideramos fundamentales.

Abstract: *In the next lines we develop an exercise of what might be called philosophy fiction. Our proposal here is to read Do androids dream of electric sheep? as an answer to Günther Anders's philosophy. More precisely, as an answer articulated in a dystopian future, whose central axis would be man's self-concept when faced with the machine. This answer, thus, would be constructed towards the andersian concept of being born – i.e., being born as a human – in opposition to being produced – i.e., being produced as an artifact or an android. This exercise, as we will defend, will allow us to cast new light into Dick's work, emphasizing these aspects, which we consider fundamental.*

204

Palabras clave: antropología, vergüenza prometeica, cosmovisión.

Keywords: anthropology, promethean shame, cosmivision.

Hagamos un ejercicio de filosofía-ficción: leamos *¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?* como una respuesta al pensamiento de Günther Anders. Los conceptos andersianos de *ser nacido* y *ser producido* nos servirán de hilo conductor, en tanto que atraviesan la obra de Dick de principio a fin; si bien con ciertas particularidades que cabe mencionar. Para desarrollar este ejercicio también traeremos a colación el concepto de vergüenza prometeica andersiano, del cual podría decirse que es el modo en que el hombre se ve, se siente a sí mismo, en relación con la máquina; y lo compararemos con la visión antropológica que subyace en

²⁹⁶ Virginia Ballesteros es Licenciada en Filosofía y Máster en Pensamiento Filosófico Contemporáneo por la Universidad de Valencia. Actualmente está cursando sus estudios de Doctorado en dicha universidad, enfocando su investigación hacia el pensamiento de Günther Anders.

la obra mencionada de Dick, donde se introduce un elemento clave para pensar la cuestión: el mercerismo, la religión que Dick inventa en su libro y que integra como aspecto fundamental del culto el amor y el cuidado hacia los animales. Nuestra propuesta es la siguiente: imaginemos que Günther Anders ha acertado en algunas de sus profecías cuasi apocalípticas e instalémonos desde ahí en el mundo que Dick crea. ¿Qué podemos comprender sobre el hombre en este ejercicio imaginario?

1. EL MUNDO EN QUE NOS ENCONTRAMOS. En la década de los 50 y en las posteriores, Anders se muestra muy preocupado —y con razón— por la ceguera moral que el hombre tiene respecto de los artefactos y técnicas que está desarrollando a gran velocidad. La amenaza de la bomba es algo permanente para la humanidad desde entonces, y así se refleja en la obra de Anders. Tanto es así que el sujeto moral andersiano ya poco tiene que ver con el sujeto moral tradicional: el hombre, en tanto que ahora posee el poder de autoaniquilación, no puede seguir siendo pensado de la misma manera. Con el desarrollo de la bomba, la humanidad ha realizado un salto cualitativo y no meramente cuantitativo respecto a la producción: ya no sólo hemos de preocuparnos de *cómo* sean las cosas, sino de que las cosas sean. La famosa cuestión metafísica que se pregunta *por qué el ser y no más bien la nada* puede ser leída ahora en términos morales: por qué el ser humano debe elegir la existencia del mundo y no la nada. Estamos ante la posibilidad real de que se dé la nada, de que acabemos con el planeta Tierra. Esto abre una nueva significación del nihilismo: éste ya no es sólo una posición filosófica, teórica, sino que ahora aparece en el mundo, en este sentido, como una posibilidad real. Se podría decir, pues, que Anders lucha contra el nihilismo en tanto que pretende hacernos despertar de la ceguera moral que en última instancia podría llevarnos a la materialización de la nada.

Esta preocupación nos sirve para enlazar con el escenario que Dick presenta en su novela: en ella, nos encontramos con un mundo que ha sufrido una gran guerra nuclear y ha quedado cubierto de polvo radiactivo. Esto ha llevado a la extinción a un gran número de animales, así como al exilio de millones de seres humanos a otros planetas que ofrecen condiciones de habitabilidad mucho más favorables que la Tierra. Aquellos que deciden quedarse en la Tierra se exponen al polvo radiactivo constantemente y han de tomar medidas para protegerse y no mutar. De hecho, muchos seres humanos se han visto afectados por estas partículas y sus facultades mentales han quedado considerablemente mermadas: son los llamados *especiales*, personas que padecen algún tipo de retraso mental por la exposición a la radiación.

Si nos instalamos en este escenario, podemos decir que Anders no habría estado, pues, en lo cierto en cuanto a la total aniquilación de la humanidad y la vida en nuestro planeta, pero la situación es ahora lo suficientemente horrorosa como para que el ser humano haya perdido su ceguera moral: nos encontramos en un mundo que casi ha sido destruido, donde la vida es muy difícil y las consecuencias de una producción

nuclear desbocada son patentes. Esto es lo que ha hecho que los seres humanos hayan cambiado su visión sobre cuál es su lugar en el mundo respecto de los otros seres y respecto de las máquinas.

2. EL LUGAR DEL HOMBRE EN EL MUNDO. Toda comunidad humana posee una imagen de sí misma y una noción de cuál es su lugar en el mundo. Podemos establecer dos categorías bajo las que se englobarían visiones distintas del hombre: las antropologías teológicas y las antropologías filosóficas. En las primeras, la concepción del hombre se establece con respecto a la divinidad: nos movemos siempre en el juego de que, si bien hay una distancia ontológica insalvable entre lo divino y lo humano, lo divino siempre está actuando como horizonte de moralidad. El hombre siempre será inferior al dios, de modo que éste actúa como ideal que jamás llegará a realizarse pero hacia el cual hay que dirigirse. Por otro lado, las antropologías filosóficas sitúan al hombre entre los animales, siendo siempre superior a ellos. En las antropologías filosóficas se da una tensión que se resuelve mediante la idea de autocreación: en comparación con el resto de animales, el ser humano está inicialmente mal dotado de elementos corporales que le permitan sobrevivir en el medio natural: carece de pelaje, de garras, su llegada a la edad adulta es muy tardía... No obstante, en lugar de que esto sea visto como algo que nos sitúa en un plano inferior respecto a otros animales mejor dotados, se hace virtud del defecto: el hombre está obligado a crearse su propio mundo para poder sobrevivir, a hacerse a sí mismo. De este modo, aparece una visión existencialista del hombre como ser racional, hecho a sí mismo, radicalmente libre y no determinado como el resto de animales.

Así pues, hemos pasado de ser *criaturas* a ser seres autoproducidos. La idea de ser nacido no aparece en primer plano en ninguna de las dos visiones del hombre. Ser nacido denota fragilidad y dependencia; pero no dependencia del *más allá*, sino de otros seres igualmente frágiles y dependientes en tanto que nacidos también. Por otra parte y del mismo modo, la noción de cuerpo tampoco es relevante en ninguna de las dos antropologías: en la visión teológica, el cuerpo es aquello que nos impide reunirnos con Dios; en la visión filosófica, el cuerpo es despreciado desde el primer momento en favor del intelecto.

Ahora bien, considerando que el hombre cada vez está menos en contacto con el resto de animales y cada vez más con el mundo de las máquinas: ¿qué tipo de antropología se construye desde este nuevo punto de partida? Para Anders, precisamente esos elementos que no han sido fundamentales en las antropologías anteriores lo serán ahora: el ser nacidos y el tener el cuerpo que tenemos es lo que va a marcar nuestra relación con las máquinas y nuestra visión de nosotros mismos. El énfasis ya no se pondrá en la capacidad de autoproducción, sino que se destacará el hecho de ser *productos* de la evolución, un proceso ciego, no guiado y azaroso, cuyo resultado es el de un cuerpo *defectuoso*. Por el contrario, el surgimiento de la máquina se debe a un proceso cuidadosamente diseñado y dirigido, y su funcionamiento es infinitamente más preciso y

potente que el humano. En este contexto es donde surge la vergüenza prometeica: sentir vergüenza por *haber llegado a ser* en lugar de haber sido producido.

Pero la vergüenza prometeica no es solamente aquella que se siente cuando se descubre que la máquina es más capaz que el ser humano, sino que este es un fenómeno que afecta directamente a la identidad individual: aquel trabajador que siente vergüenza cuando está trabajando en una cinta, siente vergüenza por no poder llegar a ser un autómatas completamente. Se avergüenza, digamos, del resto de conciencia que posee. Estamos ante una paradoja: para que el trabajador pueda seguir el ritmo a la máquina ha de mantenerse enormemente concentrado; pero seguirle el ritmo es precisamente ser in-corporado a la máquina. Es el trabajador el que funciona como un órgano más de la máquina y para poder hacerlo ha de mantener un *yo* que controle el proceso. Aquí aparece la vergüenza como una imposibilidad de identificarse totalmente con la máquina debido a esta paradoja.

El hombre, cuyo cuerpo ha sido fruto de ese proceso azaroso evolutivo es visto ahora como una *faulty construction*. El hombre no se ajusta bien a la máquina, ésta le supera en prácticamente todos sus límites. Además, el mundo de los artefactos es indefinido en tanto que cada día aparecen objetos nuevos y piezas de recambio nuevas para los anteriores. El cuerpo del hombre, en cambio, es siempre el mismo, sin posibilidad de innovación. Anders llega a poner esta imposibilidad física humana en términos morales y afirmar que esta ausencia de innovación implica falta de libertad: las máquinas son las no-limitadas, mientras que el hombre vive atrapado en su rígido cuerpo, en esa suerte de *faulty construction*. Es el cuerpo aquello que va a llegar a sabotear nuestros propios logros, impidiéndonos asimilarnos a la máquina. Así pues, nos encontramos con que, del mismo modo que nosotros veíamos a los animales carentes de libertad en tanto que determinados biológicamente, ahora también nos vemos a nosotros mismos carentes de libertad por no ser maleables biológicamente, por tener un cuerpo en muy buena medida determinado.

En conclusión: antes podíamos mantener la diferenciación que teníamos con respecto a los animales precisamente porque nos centrábamos en considerarlos a ellos inferiores en tanto que determinados. Ahora que también nos consideramos a nosotros mismos determinados al compararnos con las máquinas, reevaluamos nuestra posición en el reino animal y observamos que hemos perdido nuestra superioridad y dominio. Pero la obra de Anders no explora más la relación entre los animales y el hombre precisamente porque el mundo en que nos encontramos es un mundo de aparatos y no un mundo animal. El pensamiento de este autor se dirige estrictamente hacia la relación del hombre y la máquina, poniendo el énfasis no en esa igualdad con el animal, sino en la diferenciación —en la inferioridad— del hombre respecto del artefacto.

Y hasta aquí el mundo andersiano. Adentrémonos ahora en la distopía de Philip K. Dick.

3. LA VERGÜENZA DE TENER UNA OVEJA ELÉCTRICA. La Tierra, tras la *Gran Guerra Mundial Terminus*, es un lugar donde la vida escasea: barrios enteros han quedado totalmente desiertos; numerosas especies animales han desaparecido. El gobierno lanza incesantemente anuncios a la población para que abandonen definitivamente el planeta y se instalen en una colonia extraterrestre, a fin de llevar una vida más sencilla y menos expuesta a la omnipresente radiación. Los androides son su reclamo: a todo aquel que decida abandonar la Tierra se le proporcionará uno para su uso personal.

Dos son las cosas que más nos llaman la atención: la primera, como ya decíamos, el hecho de que la aniquilación total ha estado muy cerca. La segunda, que el gobierno entregue androides —máquinas— a los colonos para que les ayuden en sus quehaceres. A la luz de estos dos hechos ya podemos intuir que la visión que el hombre tiene de sí mismo es diferente respecto de la planteada por Anders. Pero hay un tercer elemento clave que ya habíamos adelantado: el mercerismo.

La religión en esta obra de Dick integra a los animales como parte elemental: para llegar a fusionarse con Mercer es necesario amar a los animales. Pensemos en las antropologías teológicas: en ellas, tanto los animales como el hombre son creaciones, pero el mecanismo para llegar a Dios es el de amar al prójimo, humano. De hecho, el resto de animales son aún inferiores al hombre, puestos sobre la Tierra por Dios para su servicio. Aquí, en cambio, la antropología descrita por Dick parece haberse hecho cargo de la historia de la humanidad, de la historia de su autocomprensión, para plantear una relación con los animales que no podría haberse dado en ninguna otra época. No es posible llegar a Mercer si no es a través del amor hacia los animales; y no precisamente en tanto que criaturas, sino en tanto que seres nacidos.

“Primero, el hombre sintió vergüenza de su condición natural y dejó a la Técnica tomar el control, convertirse en sujeto de la Historia. Después vino la Gran Guerra, donde la humanidad contuvo el aliento ante la catástrofe nuclear. Entonces despertó de su ceguera moral: sacudida ante la amenaza materializada del nihilismo, comprendió que lo vivo no era vergonzoso. Repensó su lugar en el mundo y supo que no quería medirse con la máquina, sino por el amor que profesaba hacia la vida; e hizo de ello algo sagrado: el camino hacia la divinidad pasa por el amor a todos los seres nacidos. Tomó de nuevo las riendas de la Historia, ajustó cuentas con la máquina y puso al androide a su servicio...” Unas líneas como estas podrían figurar en un prólogo que enlazara la historia *real* de la que se encarga Anders con la ficción en la que nos sumerge Dick. Llegados a este punto, la vergüenza que siente el hombre no es por no poder asimilarse a la máquina, sino por no poder tener un animal de verdad, un ser nacido, y tener que conformarse con ser dueño únicamente de una réplica *eléctrica*. Lo importante no es *tener* un animal, sino cuidar de él. La relación

hombre-artefacto no puede ser más diferente de la relación hombre-animal: mientras que los artefactos se instalan en el paradigma de la pertenencia —bien sea porque una máquina nos pertenece o porque su operador *pertenece* a ella en tanto que se halla incorporado—, las relaciones con los animales son de cuidado y no de mera pertenencia: es por ello que los animales domésticos tienen, de cierto modo, un estatus *inferior* al de los más salvajes.

No es para nada trivial, pues, que la historia que narra Dick comience con el imperioso deseo de su protagonista de tener un animal vivo y no uno eléctrico. Rick Deckard tenía una oveja, una real, que murió de tétanos al pincharse con un alambre mientras comía. Dado que su situación económica no le permitía comprar otro animal —los precios estaban disparados dada la escasez— tuvo que comprar rápidamente una oveja eléctrica —mucho más barata—, idéntica a la anterior, para que sus vecinos no se dieran cuenta de que ya no poseía animal alguno y no perdiera así estatus social. Este animal eléctrico le permitía mantener las apariencias, pero por idéntico que fuera al original, no podía profesarle el mismo amor, pues sabía que esencialmente se trataba de una cosa, algo muy distinto a él. Recordemos que la vergüenza prometeica aparece cuando no somos capaces de identificarnos completamente con una máquina; la vergüenza en este universo de Dick aparece cuando no podemos identificarnos completamente con *lo humano* porque no podemos demostrar nuestro amor a los animales. En Anders veíamos que la vergüenza siempre tiene tres polos: aquel que se avergüenza, aquello de lo que se avergüenza y la instancia externa que hace de tribunal, sea real o imaginario. Aplicando ese esquema en esta obra, podemos decir que aquello de lo que se avergüenza el protagonista es de una carencia —no ser dueño de un animal a quien cuidar— que le impide identificarse plenamente con lo humano, siendo juzgado por el tribunal social.

Es muy importante un dato que se señala en una conversación entre Deckard y un vecino suyo: no cuidar de los animales es visto como algo inmoral, como una muestra de una falta total de empatía; pero esto incluso llegó a ser un delito tras acabar la Gran Guerra Mundial Terminus. Esa reacción desmesurada de incluir como delito el hecho de no amar a los animales podría entenderse como una consecuencia desproporcionada de la nueva imagen que el hombre se forja. Un cambio en la visión que el hombre tiene de sí mismo lleva aparejado un cambio en lo que se considera valioso, en la moralidad, cosa que incluso puede quedar recogida en las leyes. En el momento en que se narra la historia, si bien esto ha dejado de ser delito, el peso moral continúa vigente y la empatía es, de hecho, un rasgo esencial para distinguir a un ser humano de un androide. La distinción, pues, de lo que sería un *nosotros* y un *ellos* —o *ello*— se hace patente en el hecho de que los androides no pueden sentir amor por los animales, precisamente por su condición de no-nacidos. El test Voigt-Kampff, que Deckard les realiza para medir su respuesta emocional, incluye numerosas cuestiones relacionadas con los

animales, como por ejemplo cuál es el comportamiento correcto si a uno le regalan una cartera de piel.

Hay suficientes elementos, pues, para sostener que en la base de todo el planteamiento antropológico de la novela se halla la distinción entre ser nacido y ser producido, juzgándose positivamente la primera categoría por encima de la segunda. El papel que juega la empatía es también muy importante: si bien socialmente la empatía hacia los animales es algo de primera importancia, la empatía hacia los androides es algo que se plantea como un problema moral a resolver. Recordemos que el trabajo del protagonista consiste en *retirar* —eliminar— a los androides que han huido de las colonias de Marte para venir a la Tierra en busca de una vida en la que no sean meros esclavos. Socialmente se entiende que ésta es una labor necesaria, en tanto que podrían suponer una amenaza para la humanidad, aunque a lo largo de la novela surge el dilema moral de si el hecho de que —al menos aparentemente— también tengan sentimientos y sean capaces de sufrir e incluso de querer para sí mismos una vida mejor, no debiera hacernos reconsiderar nuestra posición con respecto a ellos. No obstante, esta cuestión se plantea como un dilema, mientras que la empatía hacia los que son como nosotros, los animales, es algo totalmente establecido.

La dificultad para reconocer a los androides como semejantes a nosotros estriba en el hecho de que no tenemos el mismo origen; el nuestro es natural y el suyo artificial. El hecho de que la humanidad haya puesto el énfasis en este aspecto se explica casi como un mecanismo de supervivencia: ante la perspectiva de la aniquilación por la técnica, el hombre decide desplazar todo el valor hacia lo viviente, lo natural.²⁹⁷ La tensión surge, precisamente, cuando la máquina muestra algo tan característicamente humano como son los sentimientos, cosa que incluso es más fácil de ver en algunos androides que en ciertos animales o en ciertas personas. Por lo tanto, el problema que recorre la obra pasa por volver a replantear el lugar que el hombre tiene en el mundo y las implicaciones que ello conlleva para el resto de seres, sean nacidos o producidos, pues en el momento en que nos preguntamos por la respuesta moral que debemos tener ante los androides, estamos reconsiderando también nuestra propia imagen.

²⁹⁷ Aún así, sí que es preciso señalar que la producción técnica compleja no se abandona, pues se siguen fabricando androides además de otros tantos artefactos. En la novela se atisba la problemática a la que se enfrentaría la humanidad si continúa haciendo androides cada vez más inteligentes, pudiendo llegar a suponer esto un problema para la supervivencia humana. Esta temática es capital en la obra de Anders y podría entenderse como otro tipo de ceguera moral, si bien hay diferencias importantes entre la ceguera ante la bomba que señala Anders y la ceguera ante el androide que presenta Dick: en el universo de ficción sí que hay mecanismos de control de los androides para que no supongan una amenaza, hay una lucha con ellos para mantenerlos en posiciones controladas, como así demuestra precisamente la labor de Deckard dándoles caza.

ROBERTO VIVERO, *Grita*, Ápeiron Ediciones, Madrid, 2017, 93 pp. ISBN:978-84-17182-41-0.

Uno empieza a leer este libro antes de abrirlo, como quien empieza a pensar qué apertura usará, antes, incluso, de saber si jugará con blancas o con negras. Éste es pensamiento, es primera y tercera persona, es diálogo... pero sobretodo es tragedia: lo que parece no coincide con lo que es. Nuestro hombre fuma en la cubierta del crucero cuando una frase suena: “hay personas a las que nada más verlas tienes ganas de pegarles”. Esta frase le asquea y pretende girarse para hacer o decir quién sabe qué, pero no sabe siquiera por qué ha ido al crucero. Piensa en ello, lo analiza, no quiere actuar sin previa reflexión. “(...) es la mirada de Hamlet y del hombre dionisiaco al horror de la verdad la que lastra cualquier motivación última para actuar”.²⁹⁸

“Este hombre es, para nosotros, un problema.” Es escritor, escritor de teatro y nuestro problema. ¿Cómo hará para dejar de preguntar en su cabeza y empezar a vivir con la interrogación, a actuar? Primero oímos su pensar y sus ideas apuntan a la acción, pero se pierden en su monólogo. Se suicidaría, pero no tiene un método fiable. Se cuestiona su profesión, el ser y el no-ser. Busca soledad, pero tiene muchos yoes. En definitiva, este hombre no ha venido al crucero explícitamente a actuar, ha venido a pensar en un motivo para hacerlo.

Es hora de cenar y en la mesa entabla diálogo con otros dos hombres de los que también desconocemos los nombres. Hay algo que el nuestro quiere preguntar a los comensales, y uno de ellos lo intuye y lo reclama. Pero nuestro hombre no formula ninguna pregunta, o no lo entiende o lo hace demasiado, y el diálogo avanza. No es fácil reconocer quién es quién, y el diálogo se va haciendo confuso. Hablan del sufrimiento, de Nietzsche y Wittgenstein, de una relación que tuvo nuestro hombre hace veinte años con una menor, de cuando visitaron la tumba de Heidegger, de la carne que sostiene un escote en la pista de baile del Salón Dorado, donde han ido al terminar la cena, y de los jóvenes animalizados que la acechan. Parece que uno de los interlocutores es un libertino y quiere tentar a nuestro hombre a conseguir primero el escote. El alcohol y/o la confusión terminan mareando a nuestro hombre, que abandona el Salón Dorado, pero no recuerda dónde está su camarote y vaga por el barco. La ha recordado a *ella* y eso le ha descolocado. Luego, por fin, pasa a la acción.

Esto es una ingenua aproximación a la sinopsis del libro. Nuestro hombre es el problema. Solo pretende decir algo y que alguien lo entienda, pero no pretende entender nada, sino escribir sentado sin

²⁹⁸ FRIEDRICH NIETZSCHE, *El origen de la tragedia*, trad. de G. Cano, Gredos, Madrid, 2010, p. 59.

caminar los pensamientos. Las preguntas que se hace se difuminan como el humo, como si se olvidase de mantenerlas. Afirma peregrinamente “yo sé quién soy”, aunque realmente no lo sepa, del mismo modo que no sabe por qué le molesta la frase que alguien ha dicho antes en cubierta (recordamos: “hay personas a las que nada más verlas tienes ganas de pegarles”).

Sin embargo, odia. En el diálogo nuestro hombre ha dicho que no le gustan los mentirosos y que cree en el odio a primera vista. Los jóvenes animalizados de la pista de baile le provocaban ese odio y un intenso deseo de eliminarlos, lo mismo que la pareja que miraban el móvil al inicio: lo hermoso pide amor a primera vista, nos produce un deseo de mantener la duración de su *ser* (lo que paradójicamente lo llevará a tener que desaparecer en algún momento, según su reflexión); pero lo feo pide que lo hagas dejar de ser, que al odiarlo a primera vista termines con su existencia durativa y le des un eterno *no-ser* o que, en caso de no poder eliminarlo, lo deformes o lo disminuyas.

¿Qué tiene que ver esto con nosotros? Estamos ante un niño que no sabe cómo pasar a la acción. No es capaz de salvar el abismo y tampoco sabe qué preguntar a sus comensales, pues no confía del todo en ellos, como cuando desconfía de su pensamiento. Este hombre no está angustiado por la partida de ajedrez. Ni es un héroe ni es un genio, es un juguete, un ser debilitado. Imagina que pensamos como si fuéramos a ser escuchados. Intenta tímidamente buscar la razón de ser, la razón de hacer, pero solo el alcohol le recuerda la tumba de Heidegger con *ella*, lo lleva la habitación de los animales para actuar (“cerdo mentiroso”, “grita”).

Roberto Vivero nos expone a un hombre en un crucero cargado de diversas actividades, pero que solo está ahí y termina el crucero antes de tiempo. No tolera que sus comensales lo hagan vacilar. Es un dramaturgo que nunca ha tenido el valor de actuar en primera persona. No le ha preocupado lo suficiente el γνῶθι σεαυτόν²⁹⁹. Aunque tampoco me aventuraría a decir qué le preocupa realmente.

La apariencia no es la esencia y nuestro hombre o no lo entiende o lo comprende demasiado bien y por eso le asquea. El crucero lleva dentro el vicio, la *procrastinatio*, la carne, y una vaga preocupación por la esencia. No parece que él desee ir según su alma (incluso diría que su alma se fue cuando se fue *ella*), pero le asquea su no-saber-qué-hacer mientras el resto actúa sin reflexión y según la apariencia, algo feo ante lo que solo encuentra una respuesta válida.

Este libro no solo es entretenido e incita a tomar otras obras (musicales y filosóficas), sino que además abre un camino de reflexión inevitable hasta un límite insospechado. Otra vez me quedo con la sensación de no sacar todo lo que se podía, como me pasó al reseñar para

²⁹⁹ Conócete a ti mismo, inscripción del oráculo de Delfos.

Adrià Fernández, reseña de R. Vivero, *Grita*

esta misma revista *Literatura hecha pedazos*.³⁰⁰ Todo esto está sujeto a la claridad, “claro que quizá la propia comunicación impida la claridad”.

Adrià Fernández

³⁰⁰ ROBERTO VIVERO, *Ibid.*, Ediciones Oblicuas, Barcelona, 2016.

JEAN-PIERRE COMETTI, *El hombre exacto. Ensayo sobre Robert Musil*, traducción de Laura Claravall, Ediciones del Subsuelo, Barcelona, 2018, 190 pp. ISBN 978-84-944328-8-0. (*L’homme exact. Essai sur Robert Musil*, 1997.)

Hacía mucho tiempo que no oía hablar de Robert Musil. Casi tanto, probablemente, como el que hace que se publicó en francés el original de *El hombre exacto*, hace más de veinte años. La traducción de Laura Claravall mantiene la fidelidad al texto de Jean-Pierre Cometti más allá del oficio ante la imposibilidad de aducir una recepción crítica comparable a la francesa —de la que el propio Cometti es todo un paradigma— o a la italiana; de hecho, gracias a las traducciones de *El anillo de Clarisse* de Claudio Magris o de *Paraíso y naufragio* de Massimo Cacciari, y ahora de *El hombre exacto*, ha podido conservarse esporádicamente el interés por un autor del que se ha traducido prácticamente toda su obra sin que se haya generado, con la lengua franca de la cultura, un mundo de lectores en español. Tal vez hubieran podido formarlo los escritores que lo han leído, de Juan Benet —cuya Región debe tanto al condado de Yoknapatawpha como a la “Mitropa” de Kakania— a José María Guelbenzu, que reseñó la última reedición de *El hombre sin atributos* apoyándose menos, sin embargo, en su tarea de novelista que en los argumentos de Magris,³⁰¹ y desde luego lo formarán los lectores que, en español o en cualquier otra lengua, sigan emulando el programa de Musil de vivir en la historia de las ideas en lugar de vivir en la historia universal o en la historia de la literatura. Pero que a Musil se lo recuerde sobre todo como a un cronista de la descomposición del Imperio austrohúngaro o como a un escritor para escritores no garantiza su lectura. Si hubiera podido leer la *Meditación de la técnica*, el ingeniero Musil, “el hombre exacto”, habría estado de acuerdo con Ortega: “Dándose cuenta o no de ello —decía Ortega—, el hombre occidental no espera nada de la literatura”.

La relación de la literatura con la exactitud que Musil preconizaba, y que tenía en su opinión un carácter utópico, es el hilo conductor del libro de Cometti. Para Musil, según Cometti, “el tipo de exactitud que apareció con la ciencia y el mundo modernos poseía un significado que nuestras costumbres nos ocultan, de tal modo que nuestra moral sigue supeditada a prácticas de otra época” (p. 21; cf. con la cita de *El hombre*

³⁰¹ ‘Merodeando en torno a *El hombre sin atributos* de Robert Musil’, en *Revista de Libros*, 2002 (<https://www.revistadelibros.com/articulos/el-hombre-sin-atributos-de-musil>). “No hay tradición sobre la que alzarse”, escribe Guelbenzu, haciéndose eco de la traducción al español del subtítulo de *El anillo de Clarisse*, ‘Tradición y nihilismo en la literatura moderna’, donde Magris había hablado de ‘Grande stile e nichilismo’. Guelbenzu habla de “estilo alto” o “noble”.

sin atributos [1.62] de la página 57: “La moral, en su sentido genérico, era para Ulrich nada más que la forma senil de un sistema de fuerza que no es posible confundir con la moral sin pérdida de fuerzas éticas”).

A diferencia de los germanistas italianos, preocupados sobre todo por lo que Furio Jesi llamó la “máquina mitológica” —el *mito absburgico* de Magris—, Cometti (1944-2016), que también recuerda la condición de “Austria como símbolo moderno” (pp. 22-3), encarna a un lector capaz de hacer frente a las exigencias cognitivas de Musil, a una “existencia fundamentalmente intelectual” que puede, a pesar de ello, “estar llena de significado” (p. 27). Traductor al francés de Wittgenstein, de Charles Sanders Peirce, de John Dewey, de Richard Rorty o de Robert Brandom, entre otros; conocedor minucioso de la estética contemporánea en la que la influencia de Wittgenstein se ha unido al pragmatismo, por seguir con una serie cuya coherencia es ejemplar, y autor de una obra propia tan sólida como la de sus referentes, Cometti ha dedicado mucho esfuerzo a explicar por qué, en efecto, podríamos no esperar nada de una literatura que no hubiera aceptado las reglas de juego e incluso el lenguaje de la ciencia y de la técnica modernas. En muchos aspectos, Musil (como el mismo Ortega) representa lo contrario de Heidegger en la pregunta sobre la técnica. En *Musil philosophe* (Seuil, París, 2001), Cometti presentaría al autor de *El hombre sin atributos* como un escritor consumado en el terreno de lo que llamaba “la utopía del ensayismo”. “Utopía” es, de hecho, uno de los términos más frecuentes en la monografía de Cometti sobre *El hombre exacto*, hasta el punto de superar el término mismo de “exactitud” o de forzar la comparación entre ambos: compárese la “utopía de la exactitud” (pp. 35, 52) con la “utopía de la vida motivada” (p. 32). “Utopía”, en Musil, es un término apolítico, más cercano a la ética o a la estética o a la diferencia y la distancia, casi en proporciones matemáticas, entre la ética y la moral (p. 56). En la medida en que Musil no parecía esperar nada de una literatura que no fuera capaz de incorporar esa visión utópica se vio obligado a distinguirse de “literatos” como James Joyce, Marcel Proust o Thomas Mann (pp. 54, 99: Mann como *Großschrifteller*, “gran escritor” o “escritor al por mayor”), del mismo modo que su “hombre sin atributos” tenía que corresponderse con “un mundo de atributos sin el hombre” (pp. 63-64).

Musil tuvo que hacer frente al reproche de ser demasiado inteligente para ser un verdadero escritor (p. 79). Esa inteligencia, sin embargo, solo estaba aplicada, como arguye Cometti, a resolver o, al menos, a plantear, las dos cuestiones fundamentales que le dan a la obra de Musil, especialmente a *El hombre sin atributos*, su pleno significado: cómo vivir y por qué no se hace la historia (pp. 115 y 171). Musil, y Cometti, defienden que se trata de preguntas simétricas, aunque tal vez sea su asimetría, la incomensurabilidad de la vida y de la historia, lo que explique el carácter inacabado de la obra de Musil —su condición de obra póstuma en vida, por decirlo con sus propias palabras— y la dificultad de una interpretación que vaya más allá de una descripción de la modernidad como una tarea inacabada que le prestaría un carácter

mitológico, especular. El propio Ortega se vio preso en el mismo dilema de una razón vital e histórica. Cómo hay que vivir es una pregunta clásica. Hacer historia (o no poder hacerla) es una pregunta moderna.

El último epígrafe del libro de Cometti lleva por título ‘La literatura es inconmensurable’. Comienza con una cita de los *Diarios* de Musil: “¿Para qué sirven las anotaciones de un escritor si no es para librarlo de la impotencia?”. Como explica muy bien Cometti, a esa impotencia o esterilidad —que la relación incestuosa de Ulrich y Agatha pone de manifiesto— le debe *El hombre sin atributos* el prestigio con el que se ha situado en la historia universal o de la literatura. Con una frase que orienta perfectamente su propio trabajo, Cometti escribe: “Podríamos ver en ello el signo de una época en la que la disminución global de lectores iba acompañada de un aumento proporcional del espacio que ocupaban la crítica y la lectura culta” (p. 173). A esa lectura culta Musil le habría ofrecido una escritura que, en lo esencial, era una “interpretación” o un “prototipo de solución” (p. 174). Es curioso que la lectura de *El hombre exacto* haya aumentado la ambigüedad respecto a esa escritura inconmensurable con una literatura de la que no esperábamos nada.

Antonio Lastra

PASCAL SEVERAC, *Le devenir actif chez Spinoza*, Honoré Champion, Paris, 2017, 476 pp. ISBN: 9782745346025.

Publicado por primera vez en 2005, *Le devenir actif chez Spinoza* de Pascal Sévérac es una obra clave en la extensa bibliografía espinosista en lengua francesa tanto por su originalidad como por su frescura. Es tal vez por ello que el libro ha vuelto a ser reeditado por la editorial Honoré Champion en 2017.

La problemática principal del estudio de Sévérac es la manera por la que un modo singular puede conquistar su actividad sin por ello salirse de un mundo, que es el suyo, donde por la determinación de las causas no puede dejar de *pâtir*, de ser pasivo.

El modo finito se constituye desde la alteridad, desde lo que no es él, en la medida en la que no es causa de sí mismo.³⁰² Es por ello que el marco de referencia de la acción de un modo es la exterioridad, lo ajeno a él. Por ello, para devenir activo, no puede aislarse de las causas externas, de la acción de los demás modos sobre él; no puede salirse del mundo para no *pâtir*. La originalidad de la tesis de Sévérac se basa en una distinción implícita: la alteridad de los modos que nos afectan puede ser de dos tipos: el primero como *étrangeté*, extrañeza o extranjería, cuando lo que prima es la diferencia; el segundo como conveniencia, cuando lo que prima es lo común. Esto es lo que lleva a Sévérac a afirmar que: “Être actif signifie donc être déterminé par un autre à travers ce que l’on a de commun avec lui”³⁰³.

217

La conveniencia entre los modos se basa en dos puntos: por un lado, en la base común, en lo que tienen de común estos dos modos, pues, como Spinoza señala, este es el origen de las nociones comunes, primer eslabón del conocimiento real de las cosas; por otro lado, la conveniencia se traduce en una forma de comunidad.

Être déterminé par une chose à travers ce que l’on a de commun avec elle, voilà ce que nomme le concept de convenance. Convenir est l’acte de la communauté agissante par lequel deux modes d’un même attribut composent leur puissance.³⁰⁴

Esta idea de comunidad conlleva una reformulación de la causalidad del modo externo. En la medida en la que una cosa nos es común, ella nos afecta no ya como desde fuera, no ya como algo extraño, sino que nos determina de una manera constitutiva a nosotros: “La détermination à l’activité par une cause externe est tout autant

³⁰² PASCAL SEVERAC. *Le devenir actif chez Spinoza*. Paris, Honoré Champion, 2017. p. 87.

³⁰³ *Ibid*, p. 199.

³⁰⁴ *Ibid*, p. 95

détermination interne, c'est-à-dire détermination à travers de quelque chose de soi-même”³⁰⁵

Esta es la dificultad del pensamiento espinosista y la singularidad de la interpretación de Sévérac: sin poder sustraerse de la causalidad externa, encontramos un tipo particular de causalidad dentro de las causas exteriores que funciona del mismo modo que una causalidad interna o auto determinante³⁰⁶. Por ello, la única forma de auto determinarse de un individuo es determinando a los otros a actuar, aumentando la potencia de los otros, haciéndoles más fuertes. La comunidad es entonces el marco de referencia de toda ética, porque ningún individuo puede, sin esta relación recíproca con los demás, devenir activo y libre.

Mario Donoso Gómez

³⁰⁵ *Ibid*, p. 109.

³⁰⁶ Esta particularidad de la causalidad exterior podría resumirse así: « Il faut et il suffit que ce à travers quoi il est déterminé à produire cet effet, soit identique à ce à travers quoi il est déterminé à produire cet effet ». *ibid*, p. 88.

ALBA RAMÍREZ GUIJARRO, *Secuestrados*, Ápeiron Ediciones, Madrid, 2016, 104 pp. ISBN 978-84-945462-4-2.

Secuestrados se presenta en un solo acto, o apenas eso, pues no hay distinción entre actos o escenas. Es más bien un movimiento continuo, una sola circunstancia. Ese acto o escena empieza con los personajes Matías y Andrés sumidos en una discusión. El primero irrumpe en la soledad del segundo, que bebe vino y se esconde en la bodega de un crucero, que será el escenario fijo de toda la discusión. El conflicto nos recibe en la obra y sigue siendo el factor predominante hasta el final, que llega con crudeza, aspereza y una sensación de desorientación: ¿cómo hemos llegado hasta aquí? Matías y Andrés discuten sobre asuntos turbios, mencionan el dinero, mencionan un secuestro, quién controla la situación, quién no la controla... Pero su discusión carece de importancia, pues en *Secuestrados* la comunidad es el gran secuestrador. Tal vez solo los personajes identificados tomen parte en la acción y aún así nadie abandona la comunidad, el organismo, la obra. A esa intrusión en la soledad de Andrés se añaden otras, de otros personajes, que ya no están identificados por su nombre, sino por su función: el encargado, la hija, la madre, el cura, etc. “Es un secuestro, no podemos involucrar a más gente”, dice en algún momento Matías, quien hacia la mitad de la obra queda reducido a un *slapstick* desagradable, se vuelve ineficiente y entonces aparece Ernesto, el camarero, para cubrir su lugar. A partir de la aparición de Ernesto los diálogos, muy del estilo de Estragón y Vladimir, se vuelven oscuros, como lo hacen los mismos secuestrados. Los vivos, los secuestrados, son en realidad supervivientes. Los diálogos necesitan el conflicto de los interlocutores, entre la realidad y la fantasía y en el lenguaje. Matías parece estar buscando una clave; hay más de una, le dicen, pero quiere la única clave, la apertura. “Lo quisimos hacer así, queríamos estar fuera del mundo, ¡y el puto mundo se ha colado!”, le dice Matías a Andrés en una ocasión. ¿No hablan de un mundo en una botella sellada? Nos da la impresión de que Andrés se ha dado cuenta de algo que Matías todavía no parece haber comprendido. Pero, poco a poco, todos los personajes parecen darse cuenta de lo que de verdad los ha reunido en ese lugar: todos afirman estar secuestrados. La aparición de la china (que dice ser, en realidad, filipina) es decisiva para el desarrollo de la comunidad, pues la ignoran casi hasta el final de la obra. Es la extranjera en una comunidad de secuestrados. Cuando el cura brota —asciende— en la escena se nos muestra la llegada de la fe a una comunidad. ¿Hasta dónde podemos llegar sin escrúpulos? También a él lo ignoran. Dicen ser ateos. Nadie puede salir de la bodega, pero a los personajes no se les dificulta la entrada.

ANDRÉS —[...] ¿Qué pasaría si el mundo no fuese más que un solipsismo?

MADRE —[...] Me parece fatal que no avisen de que la actuación no es apta para menores.

¿Qué ocurre cuando la propia ficción se transforma en ficción? ¿O es que de verdad no ocurre nada? ¿Quién es el creador de la verdadera ficción? Si de verdad necesitamos ficción en una comunidad es otro factor a considerar. Siempre existe un efecto peyorativo en la ficción, y es la distracción. Qué distingue a una ficción de otra y qué la convierte en *worthwhile*. No obstante, la ficción también tiene un efecto tranquilizador en la vida humana. Al fin y al cabo, poder hablar de ficción es un eslabón más en una sociedad de interpretaciones, aunque no se trate, de hecho, de una interpretación de la propia sociedad, y así, se vuelva infalible.

María Golfe

ANA NOGUERA Y ENRIQUE HERRERAS, *Las contradicciones culturales del capitalismo en el siglo XXI. Una respuesta a Daniel Bell*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2017, 284 pp. ISBN: 978-84-16938-43-8.

Sostenía Claude Lefort que con el advenimiento de la democracia la sociedad se enfrenta a la prueba de una pérdida de fundamentos, cuya permanente búsqueda, en cierta forma, la define. La pretensión de elaborar una respuesta a esta experiencia radical de “incertidumbre democrática” que pone a la sociedad en el límite de su propia continuidad está presente a lo largo del libro de Ana Noguera y Enrique Herreras *Las contradicciones culturales del capitalismo en el siglo XXI*. Posiblemente la necesidad de formular hoy, en los tiempos de la hegemonía de una economía emancipada de los controles políticos ligados a la existencia de unos Estados nacionales en franca regresión a causa de la globalización, un proyecto político de orientación universalista con una fuerte fundamentación ético-filosófica capaz de proyectarse más allá de los círculos de los especialistas hasta articular una cultura política que pueda ser asumida por la ciudadanía constituya una las ideas destacables, si no el eje central mismo, de dicha obra.

221

Pero empezamos por el final de la misma, en el que a modo de conclusión se plantea una serie de condiciones a fin de recuperar y afianzar el modelo de ese *Estado de justicia* en proceso de desmantelamiento en Europa en la actual fase del capitalismo que la ilumina retrospectivamente. Es necesario, se dice allí en primer lugar, recuperando el espíritu ilustrado kantiano de autonomía individual, fomentar la formación de una ciudadanía “conocedora” y crítica mediante una política cultural que ponga a los individuos a la altura de las instituciones y de los modos de vida requeridos para el sostenimiento de una democracia real. Hay que crear confianza, señalan a continuación Noguera y Herreras; confianza en un proyecto colectivo de futuro que a todos cobije. Justamente la desaparición de tal proyecto de la gran mayoría de los discursos políticos bajo las presiones de posiciones presuntamente “realistas” es una de las causas de la desafección de grandes sectores de la ciudadanía de todo lo relativo a la *res publica*. Hay, pues, que revitalizar la democracia impulsando procedimientos de participación que aviven una sustancia ética compartida que articule los ideales de autonomía individual y responsabilidad en la construcción de lo colectivo. Ello implica, señalan, no tanto sustituir los mecanismos de representación política, imprescindibles en sociedades como las nuestras, como nutrirlos con ideas y demandas provenientes de una sociedad civil articulada en redes de asociaciones. Hay que fomentar y promover, continúan los autores, mediante medidas políticas y a través de la presión ejercida por la opinión pública y por las tendencias de consumo con esta

congruentes las “empresas éticas” que asumen que la incorporación de objetivos sociales no solo no es incompatible con su cuenta de resultados, sino que representa un requisito de su propio crecimiento y supervivencia. Hay que crear una ética del consumo desenmascarando el carácter autodestructor de la espiral consumista de nuestras sociedades. Es imprescindible construir una ciudadanía global yendo, más allá de la homogeneización que ha provocado la globalización económica, hacia una universalización lograda a partir de la asunción compartida de unos valores mínimos que legitimen la pluralidad de los proyectos de vida. Es necesario, indican finalmente, superar de facto de una vez esa desigualdad, la más vieja de la humanidad, la desigualdad de género, que en esta parte del mundo las más de las veces solo formalmente ha sido recusada.

Todo pasa, y esta es la coda del trabajo de Noguera y Herreras, por reformular el proyecto de una democracia radical que dé “el protagonismo a la vida cotidiana” (p. 270) a partir de la cual pueda constituirse un “ethos democrático”. Pero la constitución de este *ethos* universalista que legitime la diferencia y la particularidad en un marco común de convivencia representa el crecimiento moral de una ciudadanía en permanente ilustración que desea crear instituciones de libertad, de justicia y de paz. Y si con una referencia a *La paz perpetua* de Kant termina el libro, podría decirse que en estas reflexiones finales, y por extensión en todo él, late una idea clave de otro gran ilustrado también presente a lo largo de sus páginas según la cual “autorreflexión es emancipación”. Efectivamente, según esta idea frankfurtiana que se remonta a la *Dialéctica de la ilustración* de Adorno y Horkheimer, la filosofía, esa esfera por definición de la autorreflexión, vista desde fuera de lo que dice sobre su realidad, de la luz que arroja sobre ella a la que llamamos verdad, constituye un instrumento de transformación de esa realidad al propiciar una praxis transformada de aquellos sujetos cuya reflexión y autoconocimiento los libera de dependencias cuyo poder radica precisamente en su ocultamiento. Y es este el sentido último de toda la pedagogía filosófica a la que se adhiere, sin duda, *Las contradicciones culturales del capitalismo en el siglo XXI*; sumar una pieza en la constitución de una sociedad civil activa que trabaja para cambiar el mundo.

Como evidencia el subtítulo de la obra, *Una respuesta a Daniel Bell*, la estrategia expositiva seguida por los autores se ha servido de la obra homónima de este sociólogo publicada a mediados de los años 70 del pasado siglo. A partir de un fecundo encuentro crítico con los análisis, los diagnósticos y las conclusiones de Bell efectuado desde un enfoque ligado a la Escuela de Frankfurt, y muy especialmente a la figura de Jürgen Habermas, bajo la recepción y lectura comandada por Adela Cortina que en los círculos hispanos se ha efectuado de este autor, pero sin desdeñar otros interlocutores y fuentes como Helmut Dubiel, John Rawls, Albrecht Wellmer o Amartya Sen, por citar solo algunos, Noguera y Herrera van construyendo el retrato del actual orden mundial en sus vertientes

económica, política y socio-cultural. El eje temporal básico de tal perfil arranca precisamente de la constelación histórica que Bell pretendió descifrar con su ensayo a fin de mostrar la nuestra en su propio llegar a ser.

Daniel Bell sostuvo, y aquí radica, como hacen notar Noguera y Herreras, el fundamento de su adscripción al neoconservadurismo, la idea de que como son los valores y las formas de vida hedonistas que surgen a partir de la segunda mitad del siglo XX en las sociedades occidentales las que están socavando sus fundamentos normativos, es deseable y necesario implementar en estas un sucedáneo de lo que fue la ética protestante que impulsó, tal como describe Max Weber, el progreso económico y social en las fases previas del capitalismo³⁰⁷. Según Bell, la cultura hedonista surgida en el capitalismo tardío de nuestras sociedades occidentales si bien estimula el consumo, algo inherente a su dinámica productiva, está en contradicción con los requisitos del sistema productivo cifrados en el esfuerzo, la sobriedad y la contención en las formas de vida que propician la acumulación. La ética protestante del trabajo impulsó la acumulación de capital, limitó las formas de vida suntuarias y estableció un vínculo de responsabilidad del individuo con su comunidad. El hedonismo trastoca todas estas relaciones del individuo consigo mismo y con la comunidad. Convertido en la justificación moral del capitalismo, determina una sociedad en la que los individuos, habiendo perdido la noción de un nexo y propósito colectivo, solo buscan la satisfacción de sus deseos y se miden y comparan en base a su nivel de consumo³⁰⁸. Ello determina la aparición de una sociedad del despilfarro. Lo que ha sucedido en las modernas sociedades occidentales del bienestar según Bell es que tal sistema de “apetitos irrestrictos” se ha desplazado del ámbito económico al político bajo la forma de expectativas de derechos universales generando una contradicción entre ambas esferas: recursos limitados frente a demandas ilimitadas. Aquí radica para Bell el índice del fracaso del modelo del Estado del bienestar: una hipertrofia insostenible económicamente. Ethos hedonista, democracias sociales y capitalismo tardío entran, por tanto, en contradicción.

El diagnóstico de Bell señala pues que lo que denomina el “hogar público”, es decir, la administración del Estado de la caja común generada a partir de los impuestos, cuya función original era la de satisfacer necesidades básicas comunes que los individuos no pueden costear aisladamente, con el ethos hedonista ha asumido, bajo la forma de Estado

³⁰⁷ Bell señala la necesidad de “el retorno de la sociedad occidental a alguna concepción de la religión”, puesto que “lo que la religión puede restaurar es la continuidad de las generaciones, volviéndonos a las circunstancias existenciales que son el fundamento de la humildad y el interés por los otros”. *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza, Madrid, 2004, p. 40.

³⁰⁸ “Si el consumo representa la competición psicológica por el estatus, entonces podemos decir que la sociedad burguesa es la institucionalización de la envidia” (p. 34), dice a propósito de ello Bell recuperando el *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres* de Rousseau.

del bienestar, unas dimensiones insostenibles al confundir necesidades e interés público con deseos y fines privados. Pero hay un segundo aspecto en esta diagnosis de Bell que resulta especialmente relevante a Noguera y Herreras. Se trata de la pérdida de *civitas* ligada a la irrupción del hedonismo; es el quebranto de la sensibilidad y afección hacia lo que los individuos puedan percibir de su sociedad como la casa común o como un proyecto colectivo. Así, podemos leer: “Cuarenta años después, podemos firmar muchos de los pronósticos de Bell, cuando vemos una ciudadanía desesperanzada, con falta de confianza en la representación política, con un cuestionamiento del sistema de partidos, y con una riqueza en ascenso que fomenta la desigualdad” (p. 53). Si la opción de Bell para recuperar una comunidad sustancial pasaba por una restauración de figuras culturales del pasado, de la *fe tradicional*, en sus propios términos, Noguera y Herreras le siguen en su detección de una cultura hedonista que deshilvana los vínculos sociales y vacía a la comunidad de contenido vertebrador alguno apuntando, sin embargo, en otra dirección. En todo caso, se trata en ambos de la alternativa a la crisis del Estado del bienestar.

Frente a la propuesta regeneracionista de Bell ante lo que entiende que constituye meramente una situación insostenible económicamente y no, como Noguera y Herreras advierten, una crisis de legitimación de las democracias sociales occidentales, inscribiéndose en la tradición de la “teoría crítica”, puntualizan estos que es necesario realizar una crítica al Estado del bienestar sin salir de sus principios. Asumiendo, por tanto, como irrenunciable el modelo de un Estado que garantiza el cumplimiento de los derechos de primera y de segunda generación en el contexto de una globalización en el que los viejos Estados se han visto superados por los grandes poderes económicos, hay que reconocer, al menos, dos aspectos fundamentales, según ellos: su incapacidad para implementar medidas ante un cada vez mayor número de cuestiones que requieren actuaciones globales que exceden sus marcos competenciales y que se han convertido en macroestados cuyas instituciones y procedimientos burocráticos cada vez más alejados de los individuos han fomentado la aparición de una ciudadanía resignada y pasiva. Frente a estos problemas, y respondiendo a Bell, señalan Noguera y Herreras que hay que distinguir entre justicia y bienestar a fin de formular el ideal normativo de un Estado de justicia que recoge aspectos irrenunciables de la tradición del liberalismo político, las libertades individuales, que se inscriben en el marco de un socialismo democrático que a través de procedimientos redistributivos pretende garantizar los derechos de segunda generación, es decir, la justicia social y que, finalmente, apuesta por una revitalización de los procedimientos democrático-participativos de una ciudadanía implicada. Es la idea de un “socialismo democrático liberal” de Adela Cortina la que los autores están suscribiendo.

Lo que constituye un reto en los inicios del nuevo milenio es buscar formas de ejecución de una *nueva política* ante la globalización que ha puesto en suspenso la posibilidad de realización de este proyecto. Todo

pasa a juicio de Noguera y Herreras por revitalizar una “sociedad civil”, una red de asociaciones y organizaciones de base voluntaria, ajenas a las esferas estatal y económica, impulsadas por principios universalistas, que pueda actuar también a nivel transnacional, justo allí donde los Estados no llegan. Esta sociedad civil, necesariamente de naturaleza y vocación supranacional, solo puede surgir a partir de una toma de conciencia —una *ilustración*— de intereses y valores compartidos efectuada mediante procesos sociales de comunicación y deliberación favorecidos por las nuevas tecnologías. Una tal ciudadanía activa solo es posible en el marco de una democracia deliberativa que institucionaliza canales de discusión y participación más allá de la mera representación.

Esta nueva política ha de enfrentar lo que los autores de *Las contradicciones culturales del capitalismo en el siglo XXI* entienden que constituyen los dilemas del mundo que nos ha tocado vivir en los umbrales del siglo XXI. La segunda parte del libro está dedicada a analizarlos: una globalización en la que la esfera económica se ha ido liberando de los controles políticos para pasar a ejercer ella misma el control y condicionar como nunca antes la política de los Estados democráticos; la ausencia de una globalización política y jurídica; una creciente desigualdad entre países y entre ciudadanos; un “repliegue hacia lo identitario” bajo la forma de nacionalismos y de fundamentalismos; la irrupción de nuevas formas de pobreza y de exclusión social; la consolidación en Occidente y su proyección hacia el resto del mundo de una cultura individualista, políticamente apática, hedonista y consumista; una Europa cuyo papel se diluye en el concierto mundial, con sus estructuras políticas en crisis y que avanza hacia el modelo de una sociedad del riesgo y de la incertidumbre al aumentar la desprotección social.

Y así se cierra el círculo volviendo a lo que Noguera y Herreras establecen como condiciones para consolidar un Estado de justicia. Estas condiciones convergen en activar lo que se acaba de denominar como una “nueva política” presidida por la *civitas* de una ciudadanía activa en el campo de juego de una democracia “ampliada” desde la mera representatividad. En todo caso, lo que hoy está en juego es su misma continuidad. Por terminar también con él, Lefort, no en vano coetáneo de Daniel Bell, afirmaba que a la constitutiva indeterminación democrática, a esa constante búsqueda de fundamentos que caracteriza a la democracia por la desincorporación del poder y el saber que la define, está permanentemente asociado el *fantasma* del totalitarismo. El totalitarismo no tiene solo un rostro. Sus figuras del siglo pasado son bien conocidas. Lo que el libro de Noguera y Herreras nos enseña es que no es posible justicia social fuera de un Estado democrático y que su fantasma ya entrado el siglo XXI es la renuncia a la política; la cáscara vacía de un *demos* sin política que deja hacer.

José Félix Baselga

BERNARD DEVOTO, *Más allá del ancho Misuri*, traducción de Marta Lila, Valdemar, Madrid, 2017, 639 pp. ISBN: 97884-7702-855-0

Muchos de los que se acerquen a libros como el que ocupa a esta reseña quizás lo hagan interesados por el tema, o bien por cierta afición a la historia, e incluso por lo hermoso de su apariencia externa. Sin embargo, no creo equivocarme si afirmo que, al menos en este caso, no todos aquellos que empiecen la lectura terminarán leyendo el texto de cabo a rabo, tal y como el autor lo dispuso. Porque este libro requiere una ascensión lenta y esforzada (eso sí, cuajada de maravillas en cada recodo del camino), hasta poder contemplar con calma la amplitud y dignidad de su porte.

Ciertamente, para el lector acomodado puede que resulte ardua la lectura de *Más allá del ancho Misuri* (publicado por primera vez en 1947 y merecedor del premio Pulitzer en 1948 en la categoría de Historia). Por su extensión, por lo lejanía de la cultura que presenta, y sobre todo por la prolijidad con que su autor va desgranando, migaja a migaja, la realidad del mundo de las montañas de la Divisoria continental norteamericana.

No obstante, un lector más audaz, que no se deje abatir por las inclemencias a las que la gran literatura a veces somete a sus visitantes, que esté decidido a localizar a aquellos a quienes sabrá reconocer como mejores y a aprender de ellos, sin duda encontrará aquí una obra maestra surgida de las manos de un verdadero *scholar* americano, Bernard DeVoto. El reconocimiento de sus propios límites y de los de aquellos a quienes dibuja en su libro, junto a la capacidad para valorar a quienes han sido capaces de sobrepasarlos (algo a lo que en conjunto podría llamarse ética literaria) es su mayor mérito.

El marco geográfico en el que se desarrolla la acción (descrito en dos mapas al final de la obra), ocupa todo lo largo y ancho de lo que hoy son los Estados Unidos, aunque se centra especialmente en una parte del curso del río Misuri, la que va desde Dakota del Sur hasta Oregón. Frente a este vasto territorio, el periodo temporal al que se presta atención es extremadamente corto: los seis años que van desde 1832 a 1838. No obstante, en manos de DeVoto las palabras adecuadas harán que la mirada del lector sea capaz de extenderse ante ese escaso sexenio como si fuera un tiempo casi geológico.

Los meses le parecerán siglos, pero no porque la narración se haga cansada o lenta. Muy al contrario, la capacidad de DeVoto para entrecruzar relatos sobre cada uno de los distintos personajes mantendrá vivo el interés en todo momento, preludiando técnicas narrativas puestas en práctica por alguna de las sagas fantásticas más exitosas de hoy. La ampliación del tiempo vendrá de la mano de la densidad inagotable de detalles que el autor irá aportando sobre todos y cada uno de los vectores

que coinciden, al mismo tiempo, sobre este paisaje agreste y salvaje de las montañas Rocosas; y también del riesgo que asumirá al ir estableciendo juicios históricos (miradas amplias sobre la evolución general de estos vectores) sobre la relevancia de los principales episodios que les afectan.

Que la lectura de esta obra merece la pena es justificable de mil formas, pero quizás una de las mejores sea la seguridad de que el lector encontrará aquí una buena presentación del punto alcanzado en el siglo XIX, por el crisol de intereses y nacionalidades (tanto nativas como de origen europeo) que marcaron el devenir de la historia norteamericana a partir del siglo XVI. Además, podrá conocer en profundidad todos los grandes tipos que forjaron la personalidad norteamericana del Oeste en el periodo central de los ochocientos: desde la figura del explorador (Meriwether Lewis, William Clark, Jedediah Smith) a la del trampero (Joe Walker, los Sublette, Tom Fitzpatrick, Joe Meek, Jim Bridger); desde la de los grandes dueños del comercio de pieles (John Jacob Astor y William H. Ashley) a la del moderno, y tantas veces fracasado, comerciante (Nathaniel J. Wyeth); desde la de los misioneros (Jason Lee, Samuel Parker, Marcus y Narcissa Whitman, Henry y Eliza Spalding) a la del emigrante (William Gray, los Dragones de Oregón); desde el aristócrata europeo enamorado de las aguas del gran Manitou (el príncipe Maximiliano, William D. Stewart) al artista encargado de inmortalizar el salvaje Oeste (Alfred Jacob Miller, George Catlin).

Sin embargo, en mi opinión, hay otros protagonistas, casi diría más importantes, de la narración de *Más allá del ancho Misuri*. En estrecha conexión con los tramperos, estos otros seres van surgiendo aparentemente asignados a un papel secundario: indios y animales, ambos vinculados al terreno de una forma mucho más estrecha que el hombre blanco y ambos víctimas de un proceso evolutivo al que no les dio tiempo a incorporarse. Por su manera de tratar a ambos, nativos americanos y naturaleza salvaje, podría decirse con propiedad que DeVoto hace de este libro un bravo epitafio ante la desaparición de un mundo y de sus protagonistas: los castores (algo más tarde también los búfalos o bisontes) y los indios, así como de los pocos hombres blancos que fueron capaces de convivir con ellos en su entorno, siguiendo las reglas que éste les marcaba a todos. El mundo que vino tras ellos, al que unos y otros ayudaron a nacer de formas diversas y a menudo inconscientes, fue ya algo completamente distinto.

En un libro publicado algún tiempo antes del que nos ocupa aquí, *1846: The Year of Decision* (1943), DeVoto marcaba esa fecha como el punto de inflexión en la migración masiva hacia el Oeste. Solo doce meses antes de ese hito histórico para la configuración de la sociedad y la mentalidad norteamericana, según DeVoto, había tenido lugar otra decisión migratoria: la de H. D. Thoreau, que en 1845 resolvió dejar las comodidades de su civilización para partir desde la ciudad al bosque de la laguna de Walden. Igual que *Más allá del ancho Misuri*, el texto nacido de la experiencia de dos años de Thoreau entre los árboles, *Walden*, es la narración de una ida y una vuelta. En ambos escritos el itinerario marca a

fuego a sus protagonistas, cambiándolos de tal modo que en las páginas finales ya no son los mismos que aquellos que abrían el relato, y lo que es más importante, ya no podrán volverlo a ser. Estos dos decisiones y los textos que las reflejan, son dos muestras excelentes de las distintas formas y niveles de una misma inquietud, que podríamos identificar como marcadamente occidental: la de traspasar los límites establecidos en búsqueda de una vida diferente, más auténtica y deliberada.

Es de justicia hacer una anotación final para ensalzar la labor de la traductora, Marta Lila, que (salvo por alguna incoherencia entre los términos utilizados en el cuerpo del texto y en la cronología final, así como respecto de la presentación de Alfredo Lara) nos ofrece el fruto de una tarea bien lograda, habiendo sido capaz de salvar la altísima complejidad de una terminología geográfica y etnológica que estoy seguro pondría en aprietos a muchos lectores actuales de Nebraska, Dakota y Oregón. Valdemar, que viene destacando por ofrecer literatura fantástica de contenido brillante en ediciones de lujo, incorpora con este título una verdadera joya a su colección *Frontera*. Junto a *Moby Dick* (Valdemar Clásicos, 2011) y a alguno de los relatos de *Mares tenebrosos* (Valdemar Gótica, 2004), puede ser un tridente magnífico para acercarse a la cultura norteamericana del siglo XIX, cuyo legado, querámoslo o no, estamos heredando todos.

Juan D. González-Sanz
orcid.org/0000-0002-4344-8353

JOSÉ LUIS VILLACAÑAS, *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana. Una genealogía de la división de poderes*, Trotta, Madrid, 2016, 717 pp. ISBN: 978-84-9879-627-8.

Retomar en España, a estas alturas del siglo XXI, los términos con los que José Luis Villacañas titula este libro (teología, imperio, cristianismo, comunidad, salvación) y mezclarlos con la política (nueva o vieja, con mayúsculas o minúsculas, desde luego una palabra en clara inflación en estos tiempos), es una muestra clara de que el autor está dispuesto a saltar mucho más allá de las zonas de seguridad del pensamiento en el que se mueven la mayoría de los habitantes de este país, incluidos sus actores políticos.

No debe irle mal en esta aventura en la frontera, porque en este sentido el profesor Villacañas es reincidente. Una vez más, como ya hiciera en su *Historia del poder político en España* (RBA, 2015), manifiesta en esta obra una especial sensibilidad para detectar y sacar a la luz el trasfondo religioso de las realidades políticas actuales y pasadas. Y no es esta una capacidad que deba darse por descontada, especialmente en los más jóvenes ciudadanos de esta sufrida *res publica*.

Para nuestra desgracia el énfasis que se ha puesto en los últimos lustros para hacer desaparecer de las inteligencias todo rastro de conocimiento humanístico sólido, incluyendo en este la experiencia religiosa y el discurso sobre la misma, no ha sido infructuoso. Sin embargo, igual que el desconocimiento de la ley no exime de su cumplimiento, la ignorancia histórica que habita Europa (o al menos esta calurosa provincia meridional) no anula el hecho de que los europeos y españoles de hoy sean, en el fondo, nietos de Roma, hijos de su religión postrera: el cristianismo.

Por eso este libro ambicioso, exhaustivo, robusto en su talle y en su contenido, es una gran noticia. Porque sus páginas están llenas de enseñanzas para todo aquel que quiera poner lo que le toca (esfuerzo e ilusión) en el único pacto educativo que parece que es capaz de resistir por aquí: el que firma cada quién con un buen libro.

Hallará al hollarlo el lector una descripción minuciosa de la evolución del mando en Roma (desde el republicanismo hasta la deificación del emperador, con una valiosa parada en el punto de inflexión marcado por Sila); así como de la noción de patrimonialismo, destacando su papel como infraestructura socioeconómica que permitió no solo el crecimiento y consolidación del modelo netamente urbano de la Roma clásica, sino su transición hacia ese otro modelo de grandes haciendas rurales con el que se encontraron los nuevos dominadores germanos y que abriría las puertas a una nueva Europa.

Junto a esto, que no es poco, podrá encontrarse, por ejemplo, con los aspectos esenciales del judaísmo, previo y posterior a la aparición de Jesús. Siguiendo la estela trazada en otras de sus obras anteriores, Villacañas argumenta enérgicamente en favor de la relevancia histórica del pueblo judío, su religión, su cultura y su teología. Esta vez se centra con especial interés en la figura de Filón de Alejandría, destacando su labor por mantener el vínculo entre el judaísmo y la cultura helenística que impregnaba la fantástica ciudad en la que vivió, adjudicándole el mérito de haber “encontrado el modo de que el Dios de Moisés siga su camino en medio de la filosofía griega hasta abrir el discurso de Pablo de Tarso... Con ello, se acaba de establecer el puente más sólido entre los tiempos antiguos y los medievales” (pp. 124-125).

Este Pablo, denostado con ferocidad por Nietzsche y recuperado para el tiempo presente por hombres como Jacob Taubes, es otro de los protagonistas del texto, identificado aquí como el vertebrador institucional de la Iglesia naciente, como el hombre capaz de “poner en relación el mundo de Galilea con el mundo helenístico” (p. 203) y de trazar las líneas que harían posible que Jesús pudiera pasar “de ser el Cristo Resucitado, a convertirse en el Logos preexistente” (p. 210). Su manera de heredar y hacer fructificar los talentos recibidos dieron al cristianismo la posibilidad de convertirse, al menos en sus primeros tiempos, en una religión de salvación: “una de las formas más poderosas que tienen los seres humanos para luchar contra el dolor de forma conjunta” (p. 13), pero que, necesariamente según el autor, ha de darse en los “márgenes de la comunidad política oficial” (p. 14).

La convivencia de una promesa de salvación para todos con las obligaciones propias de la obediencia política resulta ser siempre un problema de primer orden. La forma en que Occidente ha ido intentando resolverlo es la historia del cristianismo europeo y se revela como imprescindible para comprenderla otro de los conceptos que Villacañas pule en su texto: el de *deificatio*, que implica la identificación del ser humano con un Dios. Reservada en sus inicios para el rey de estilo oriental (una de cuyas más conocidas expresiones es la de los faraones egipcios), la *deificatio* afectará con el paso de los siglos, con mayor o menor fortuna, a la figura del emperador romano. Esta innovación transformará la comprensión de sí misma que se había dado Roma y alterará profundamente todo su sistema político. Posteriormente, la pretensión cristiana de ser capaz de deificar, no ya al rey, sino a toda persona que se bautiza, y la expansión del cristianismo desde el interior mismo del Imperio, se impondrá como el elemento dinamizador de una nueva configuración social, completamente alejada de la de las monarquías orientales, pero también del reducido alcance del *demos* griego. Este concepto de *deificatio*, junto con el de salvación, juntos y en el seno de la ciudad, son identificados por Villacañas como “la piedra de toque de la división de poderes” (p. 19), ese santo y seña de la democracia

moderna que tan difícil resulta construir y tan fácil (iqué lamentablemente frecuente es comprobarlo!) echar por tierra.

Como es sabido, a menudo el libro del humanista (sobre todo el del que aspira a serlo) es como una barrena que perfora cada vez más hondo en un solo punto. Punto que suele ser tal autor o tal otro, exótico, lejano y de idioma difícil, si es posible, y, por supuesto, mejor si por su condición no puede publicar algo que pueda contradecir a su comentarista. La enorme especialización a que alcanzan sus esfuerzos hacen de este aspirante a filósofo todo un experto en alguien que a los demás, para mayor hastío de uno y otros, no suele producirles el menor interés. La otra opción frecuentada en la producción humanística habitual es abordar un tema, preferiblemente la cuestión candente o la aporía irresuelta, y trasegar con ella durante unos cuantos cientos de páginas, con mayor o menor superficialidad, para terminar aportando un recurso vegetal más a las reservas con que afrontar la próxima glaciación.

No hay aquí ni lo uno ni lo otro. Aunque son conocidas las preferencias del autor por algunos pensadores alemanes, y aunque *Teología política imperial...* es decididamente una obra para volver a Max Weber y a Agustín de Hipona (como ya hicieran algunos de los más grandes del siglo XX, véase Karl Löwith), la multitud de referencias (explícitas o no) que van completando el discurso de Villacañas, dibuja un panorama completo y armónico del pensamiento occidental. La bibliografía final, por su extensión y detalle, debería hacer reflexionar a aquellos que tanto han echado en falta el andamiaje bibliográfico en alguna de sus obras anteriores, sobre la diferencia entre no saber hacer algo y no considerar oportuno hacerlo en un momento dado. Por otra parte, la elección y tratamiento del tema (sin excluir en absoluto su peliaguda dimensión teológica, lo que le aporta una especial credibilidad en una tierra donde entre la sotana y la antorcha apenas se encuentran puntos intermedios) conjuran la tentación de superficialidad y hacen de este libro una consulta imprescindible para cualquiera interesado en conocer, comprender y contribuir al cambio de la sociedad en que vivimos.

Más allá de sus ropajes eruditos, e incluso arcanos en ciertos momentos, *Teología política imperial...* aparece ante el mundo de lectores como una nueva apuesta de su autor en favor de las capacidades del saber para modificar, y mejorar, en último término, las condiciones de vida de las sociedades. Favoreciendo el retorno de tanto como se ha reprimido en lo que hace al conocimiento de la historia, José Luis Villacañas aporta aquí un destello de lucidez más que notable. Ahora está en manos de los lectores acogerlo.

Juan D. González-Sanz
orcid.org/0000-0002-4344-8353

JULIÁN SAUQUILLO, *Michel Foucault: Poder, saber y subjetivación*, Alianza editorial, 2017, 578 pp. ISBN: 978-84-9104-736-0.

Julián Sauquillo es catedrático de filosofía del derecho en la Universidad Autónoma de Madrid, uno de los expertos que mejor conocen la obra de Michel Foucault y autor de diversas obras y artículos sobre el pensador francés, dentro de las cuales destacan *Michel Foucault: una filosofía de la acción* (1989) y *Para leer a Foucault* (2001).

A ya cincuenta años de la que seguramente fue la obra más importante de Michel Foucault, *Las palabras y las cosas* (1966), Sauquillo publica *Michel Foucault: Poder, saber y subjetivación*. Se trata de una obra que analiza en detalle la totalidad de la obra del pensador francés en un momento en el que proliferan los estudios basados en los escritos de Foucault. La reciente aparición de *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, el creciente interés en la biopolítica foucaultiana –la reciente publicación de la obra de Laura Bazzicalupo *Biopolítica. Un mapa conceptual* (2016) o de la obra de Adán Salinas Araya *La semántica biopolítica. Foucault y sus recepciones* (2014) dan cuenta de ello– y los siempre vigentes estudios sobre gubernamentalidad hacen cada vez más necesario que cada estudio foucaultiano sea enmarcado en la totalidad de la obra del autor y, sobre todo, sea entendido a la luz de la figura del intelectual específico, figura con la que se sentía identificado Foucault. Tal y como lo expone Sauquillo, “Para Foucault, ser un intelectual no consiste en arrogarse una representatividad especial sobre cualquier grupo o colectividad. La tarea del intelectual consiste en prepararse para encarnar nuevas formas de subjetividades inexploradas” (p. 520). Sauquillo tiene en mente esto a lo largo de toda su obra y, conforme a ello, podemos observar a lo largo de todo el libro las diferentes maneras mediante las cuales Foucault ha querido “proponer nuevas formas de subjetividad todavía inéditas” (p. 521).

En su obra, *Michel Foucault: Poder, saber y subjetivación*, Sauquillo retoma la lectura del autor francés que había expuesto en *Para leer a Foucault* para incorporar a su obra todos los cursos del Collège de France que se han ido publicando desde entonces. De esta manera, el autor quiere respetar la existencia de dos series de trabajo experimentales que llevó Foucault de manera paralela, estructurando su obra en dos partes que analizan separadamente cada serie de trabajo. La primera parte busca analizar las diversas publicaciones del autor, relacionándolas con su contexto político, filosófico y social. La segunda parte estudia los cursos impartidos en el Collège de France. Entendiendo que la serie de trabajo “premeditadamente oral” del autor

viene a representar a los estudios preparatorios de las obras publicadas por Foucault, al final de su obra Sauquillo aporta una serie de conclusiones que buscan dar cuenta de diversas claves interpretativas para la obra de Foucault. El libro incluye un extenso glosario de conceptos, algo que es de agradecer, dada la costumbre del pensador francés por experimentar continuamente con nuevos conceptos que puedan dar nombre y visualizar relaciones de poder y procesos de subjetivación existentes pero no visibles sin una conceptualización previa con la que referirse a ellos. También se incluye una detallada bibliografía comentada que abarca tanto las obras publicadas por Foucault y las publicaciones basadas en sus cursos del Collège de France, como una buena cantidad de obras monográficas sobre el pensador francés.

Usualmente las monografías sobre Foucault se encuentran con la dificultad que entraña el intentar hacer compatibles un análisis desde la perspectiva de un observador externo que se permite el poder examinar la obra del autor a comentar con un contexto y una serie de influencias que aporten una serie de claves interpretativas que ayuden a entender la obra del autor comentado, con el hecho de que el autor en cuestión es muy restrictivo a la hora de mencionar cualquier elemento metadiscursivo que pueda explicar sus propios puntos de vista –algo, por otro lado, propio de un autor que desarrolla sus análisis bajo la idea de que no existe un sujeto en tanto que presupuesto cognitivo. El anonimato que Foucault reclama para sus obras y su resistencia a ser categorizado y a ser inscrito en alguna corriente de pensamiento, por otro lado, no dificulta la tarea de Sauquillo de rastrear y mostrar los presupuestos metodológicos de los que parte el autor. Algo que, sin lugar a dudas, constituye uno de los grandes méritos de esta obra.

Esto último lo lleva a cabo partiendo de dos ideas previas sobre la evolución del pensamiento del pensador francés. La primera parte de que en Foucault existen dos tipos de obras: las obras de método, dentro de las que destacan *Las palabras y las cosas* (1966) y *La arqueología del saber* (1969), y las obras de exploración, entre los que se encuentran *Historia de la locura* (1961), *Historia de la clínica* (1963), *Vigilar y castigar* (1975) e *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber* (1976). La segunda idea previa se basa en cómo concibe Foucault la ontología. Sauquillo se refiere a ello diciendo que “Foucault concibe la ontología como indagación acerca de las condiciones de posibilidad de la subjetividad. La ontología del presente analiza las relaciones de producción, significado y poder en que se constituye la subjetividad moderna” (p. 513). Concretamente, Julián Sauquillo diferencia entre tres dominios ontológicos en la obra de Michel Foucault: 1. una ontología histórica que, mediante la relación que se tiene con la verdad, indaga nuestra constitución en sujetos de conocimiento, 2. una ontología que se basa en las condiciones de nuestra constitución como sujetos de poder y, por último, 3. según las relaciones que establecemos

con los preceptos éticos, una ontología que establece nuestra constitución en sujetos morales.

De esta forma, Sauquillo analiza la evolución de las dos series de trabajo de Foucault como un proceso que, paulatinamente, va primando las obras de experimentación a las obras de método y que, a su vez, muestra los tres ámbitos ontológicos en los que trabaja el autor. De tal forma que, mediante un ejercicio de contextualización, se buscan los presupuestos metodológicos en función de los cuales el autor quiere borrar toda marca que dé cuenta de la existencia de un sujeto como presupuesto cognitivo de su obra. Esto explica, a su vez, el proceso que va dando más peso a las obras de experimentación. Pues, a diferencia de las obras de método, estas no buscan que el lector perciba claramente la intención del texto, sino que ofrecen herramientas que permiten la propia reflexión. Desde este punto de vista, Sauquillo muestra cómo, mediante una concepción de la literatura moderna como experiencia de los límites, el libro *Las palabras y las cosas* (1966) o la lección inaugural de Collège de France *El orden del discurso* (1971) argumentan en favor del lenguaje como forma básica de ordenación de la experiencia y de construcción de la subjetividad epistemológica; cómo *La voluntad de saber* (1976) o el curso *Hay que defender la sociedad* (1975-1976) articulan la noción de biopolítica para explicar las transformaciones que han experimentado las macroestructuras de poder desde finales del siglo XVII y así mostrar cómo se nos constituye como sujetos de poder; o cómo, en su etapa final, “Foucault recupera una construcción del sujeto entendida como trabajo de renovación infinita donde la estilización de la conducta es singular recreación estética” (p.510), mediante la *askêsis* estoica.

PROCLO, *Elementos de teología, Sobre la providencia y El destino y el mal*, ed. y trad. de José M. García Valverde, Trotta, Madrid, 2017, 318 pp. ISBN: 978-84-9879-673-5.

Llamamos neoplatónicos a los pertenecientes a la escuela que se inaugura con la aparición de la obra de Plotino. De él tenemos noticia como un referente en la historia de la filosofía. Proclo, menos reconocido, es considerado el principal representante del neoplatonismo tardío (S. IV-VI d. de C.) y regentó la Academia durante cincuenta años.

Como se nos dice en el prefacio de este volumen, fue el escritor más sistemático del neoplatonismo y ejerció una influencia considerable en los escolásticos. Fue leído y editado en el renacimiento y tuvo un impacto fuerte en el idealismo alemán, especialmente en la obra de Hegel.

Thomas Taylor traduciría los seis libros de Proclo sobre la teología de Platón, al que le añade uno, y los editaría junto a su traducción de los *Elementos de teología*, la *Carta a Teodoro*, una traducción de fragmentos de *Diez cuestiones sobre la providencia y Sobre la existencia de los males* para los lectores en lengua inglesa. A través de su lectura, Proclo jugaría un papel fundamental en la obra de Ralph Waldo Emerson, como haría constar este último en sus diarios. Es una de las fuentes de conceptos clave de su obra como naturaleza o poder, que, como señala Jennifer Ratner Rosenhagen, producirían una profunda impresión e influencia en la obra de Nietzsche. La afirmación emersoniana central, sin embargo, que supone su declaración de independencia, es que la cultura, cuyo origen es la naturaleza, sólo parece prescribir reglas negativas y las reglas positivas, las sugerencias, pertenecen por completo a la naturaleza. "Hemos nacido creyentes", diría, pero la crisis filosófica representada en su ensayo *Self-reliance* por la figura de la "self-education", resulta en que la vuelta del destierro esté mediada por la figura del poeta o el "american artist". Esta forma de tratar, como diría Taylor, "científicamente la teología" y el papel *vigilante* que ello jugará en la obra de Emerson determinan que hayamos de considerar a Emerson como un filósofo, lo que hasta cierto punto no podemos decir de Proclo.

El volumen que tenemos entre las manos consta de dos partes además del prefacio y la introducción. La primera es *Elementos de teología* y la segunda está compuesta de los mismos tres opúsculos que en el volumen de Taylor aparte de los seis libros sobre la teología de Platón. En la primera, Proclo expone con rigor en forma de proposiciones numeradas cuáles son los principios de su doctrina. Las proposiciones van acompañadas de aclaraciones que funcionan a modo de ejemplos. La clave de bóveda de su sistema es que la figura del bien o Dios es lo uno, que es superior al ser, y que es aquello de lo que todo procede y a lo que todo tiende. Si entendemos que la *Fenomenología del espíritu* es a la vez una proposición y un ejemplo que es el desenvolverse del Espíritu, vemos

la influencia del neoplatonismo de Proclo en Hegel tanto en su pensamiento como en su expresión, que en cierto sentido podemos entender que forman una unidad. Si trazamos un paralelismo entre esta obra de Hegel y su equivalente (por ser un experimento) con reticencias americano, *Walden* (de H. D. Thoreau, principal *scholar* de Emerson), podríamos señalar la misma diferencia que hemos hecho notar entre Proclo y Emerson. Diría Thoreau en su intento de conservar la figura de la cosa en sí o afirmar la inagotabilidad de la filosofía: “una parte de nosotros no está representada”.

En los tres opúsculos siguientes (*Diez cuestiones sobre la providencia*, *Carta a Teodoro* y *El destino y el mal*) se aplican los principios de los *Elementos* a las ya en su tiempo controvertidas cuestiones de la providencia y el mal. La creencia en que el mundo está bien hecho rige la consideración de Proclo de que el mayor fin que puede alcanzar el ser humano es la virtud, la autosuficiencia de un alma que es una en la medida en que desarrolla su semejanza con lo Uno.

Podemos leer:

La providencia da los instrumentos adecuados, y a quienes se los ha dado se los quita; y variando las vidas provoca el hábito de los buenos a todo tipo de actividad, el cual (me refiero al hábito) consiste en el gobierno de este universo junto a los dioses. Por ello la providencia hace que una persona se aleje de su propia patria, de sus propios padres, y de sus amigos, con el fin de que no dé un gran valor a la tierra, pues habiendo atravesado todos los lugares y habiéndose encontrado en todas las situaciones, ha permanecido siempre el mismo.³⁰⁹

236

Como podemos ver, cumple con uno de los principios o las consecuencias de la filosofía.³¹⁰ En esta medida, la edición y traducción de este volumen por parte de José Manuel García Valverde (siguiendo al historiador irlandés E. R. Dodds) es un valor para los lectores de habla hispana, quizá especialmente en un momento en que el fetichismo de la deconstrucción ha llegado al punto en que sus consecuencias prácticas son la progresiva pérdida de la noción de ser humano o el capitalismo desmesurado. Si no hay dioses proliferan los ídolos.

Por otro lado, podemos seguir la antigua división platónica que distingue dos elementos fundamentales de la constitución de la realidad de nuestras cosas: naturaleza y cultura. De la correcta articulación de ambos depende la condición de una obra: será filosófica o, como todas las demás desde el punto de vista platónico, poética. Una obra filosófica es tal por seguir lo que podríamos denominar emersonianamente la tiranía de la verdad. La tiranía de la verdad es útil a la educación en la medida en que, sustituyéndolas, nos libera al menos de dos tiranías: la de la polis y la del logos.

³⁰⁹ PROCLO, *Elementos de teología, Sobre la providencia y El destino y el mal*, ed. y trad. de José M. García Valverde, Trotta, Madrid, 2017, p. 186.

³¹⁰ PLATÓN, *República*, 611d-612a.

Por lo que podemos leer tanto en el volumen que tenemos entre manos como en los comentarios de Proclo al *Parménides* o a la *República* de Platón, no parece aventurado decir que la obra de Proclo, aun situando lo Uno por encima del ser, obviando la división platónica o emersoniana nos libera de una de las dos tiranías.

Fernando Vidagañ Murgui

La Generación del 14. España ante su Modernidad inacabada, ed. de Hugo Aznar, Elvira Alonso Romero y Manuel Menéndez Alzamora, Plaza y Valdés, 2015, 271 pp. ISBN 978-84-16032-73-0

“Si cada generación consiste en una peculiar sensibilidad, en un repertorio orgánico de íntimas propensiones, quiere decirse que cada generación tiene su vocación propia, su histórica misión”.³¹¹

JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*.

Todavía recuerdo las clases de literatura en el instituto. Se nos hablaba de la generación del 98, de las características propias de su literatura, de sus principales representantes. Después se nos explicaba el siglo XX español con la generación del 27. La generación del 14 funcionaba tan sólo como puente entre ambas y era silenciada. La generación de “fin de siglo” y la generación de la República, ambas ilustres generaciones de nuestra España, cada una con su identidad y su lugar definido en la historia, son dignas de ser estudiadas como dos referentes de la cultura española. Todavía hoy me pregunto las razones que llevaron a mis profesores a no hablarme de Ortega y Gasset, Pérez de Ayala, Gregorio Marañón, Manuel García Morente, Juan Ramón Jiménez o Manuel Azaña entre otros. Sus intentos por regenerar España a través de la política y la educación les unen bajo un mismo espíritu, un espíritu que merece el lugar que les corresponde en la historia.

Es probable que este silencio estuviera motivado por el hecho de que la generación del 14 fue una generación truncada por el desarrollo de la historia, no sólo española sino también europea, fue una generación atravesada por un conflicto desgarrador, el de la guerra. Este mismo acontecimiento emborronó las contribuciones que la generación del 14 trató de llevar a cabo, pareciendo, en último término, una mera continuación de las contribuciones ofrecidas por la generación precedente, la del 98.

La generación del 14 o novecentista emerge bajo la estela de un espíritu combativo y de acción, un espíritu ejecutivo para combatir los males de España. Porque como Ortega, su máximo representante intelectual, dirá con acierto “la vida nos es disparada a quemarropa”. En medio del naufragio necesitamos saber a qué atenernos, necesitamos un quehacer, un programa vital.

³¹¹ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, ‘El tema de nuestro tiempo’, *Obras Completas*, Taurus y Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, Madrid, 2005 p. 566.

La generación del 14 o “generación de Ortega” como gustaba llamar a Francisco Umbral influyó en la del 27, Ortega fue maestro de María Zambrano, José Gaos, Julián Marías o Xavier Zubiri, y superó activa y espiritualmente a la generación precedente. Ésta adoptó una actitud melancólica y nostálgica frente al problema de España, actitud que Ortega desaprobó en varias ocasiones.

El centenario de la generación del 14 ha propiciado un floreciente escenario de publicaciones e investigaciones en torno a su pensamiento, sus ideales, sus proyectos, sus logros y sus fracasos que honran y otorgan un lugar privilegiado, quizás el lugar que siempre les correspondió, a esta generación de impulsores de la modernidad española.

Es en esta línea en la que el libro *La Generación del 14. España ante su Modernidad inacabada*, editado por Hugo Aznar, Elvira Alonso Romero y Manuel Menéndez Alzamora, nos resulta clarificador. Las 15 contribuciones que constituyen este trabajo nacen del *Seminario Internacional Centenario de la Generación del 14: España y su Modernidad inacabada*, celebrado en Valencia en 2014. Los artículos reunidos, de muy variado contenido, ilustran, distribuidos en tres secciones, el retrato de una generación de intelectuales cuyos proyectos se llevaron a cabo con el fin de modernizar, renovar y poner a la altura de los tiempos la cultura española.

La formulación del título que presentan las tres secciones tiene reminiscencias orteguianas. En 1916 Ortega publicó, bajo el título *Personas, obras y cosas*, un conjunto de ensayos que ya había publicado con anterioridad entre 1904 y 1912. Es significativo recordar esta obra orteguiana porque el presente libro recoge sus artículos bajo los siguientes apartados: Personas, ideas y proyecciones.

Se abarcan bajo el título “Personas” aquellos artículos que reúnen a los intelectuales más destacados cuyas hazañas e iniciativas impulsaron no sólo la modernidad española, sino que también facilitaron las plataformas para el acceso a la vida pública de la propia generación del 14. Desde Urgoiti, con sus empresas periodísticas y editoriales, como la fundación de *El Sol* y el nacimiento de la editorial *Calpe*, pasando por José Ruiz-Castillo Blanco fundador de Biblioteca Nueva, hasta la presencia de las mujeres, como María de Maeztu, Clara Campoamor, etc., en la escena social y los dispositivos que pusieron en marcha para modernizar el modelo de mujer existente y para posibilitar la vertebración de la sociedad civil en la que vivían.

Bajo “Ideas” la figura dominante es Ortega, aunque su predominio en todo el libro es patente. La presencia de Ortega como el máximo representante intelectual de esta generación se muestra en los 7 capítulos que tratan sobre su pensamiento, pero siempre en el ámbito de los primeros

andares filosóficos, cuyas tesis repensará y mantendrá hasta el final de sus días. Es aquí donde se da cuenta de la relación de Ortega con el socialismo, la pedagogía, la política e incluso la estética y el arte a través de la figura de El Greco.

“Proyecciones” reúne los ecos de Ortega en otros intelectuales posteriores, como Enrique Tierno Galván y Francisco Umbral y también relaciona a Ortega con la hermenéutica.

El libro empieza y termina con un artículo dedicado a un pensador perteneciente a una generación distinta de la del 14. Unamuno, filósofo de la generación del 98, abre el volumen como propulsor de algunas de las ideas de la generación del 14. Francisco Umbral, intelectual de la generación del 56, pone el broche final al volumen a partir de la aproximación intelectual y espiritual que mantiene con la generación del 14. En Umbral tenemos una influencia del quehacer novecentista. Entre ambos pensadores, una generación capitaneada por Ortega desde el pronunciamiento de la conferencia “Vieja y nueva política” en 1914 en el Teatro de la Comedia de Madrid. Tres generaciones que, como Ortega sostiene en la cita que encabeza el texto, poseen una sensibilidad propia, una íntima vocación, una misión histórica.

Con la pretensión de dibujar el panorama en el que se inscriben las acciones, empresas, instituciones e ideas que promulgó esta generación, reseñaré los aspectos fundamentales de cada artículo. En el primer capítulo, Jaime Vilarroig Martín nos presenta a un Unamuno despertador de conciencias. El artículo muestra un análisis de la biografía y las ideas políticas que Unamuno mantuvo en términos de autenticidad e inautenticidad. El pensamiento unamuniano se caracterizó por mantenerse despierto frente a las posturas dominantes de la época. Su liberalismo se puede encajar dentro del ideal político de la generación del 14.

En el segundo artículo Mercedes Cabrera Calvo-Sotelo nos habla de un empresario de la generación del 14, me refiero a Nicolás María de Urgoiti, fundador en de la Papelera Española, del periódico *El Sol*, *La Voz*, la Editorial Calpe y La Casa del Libro. En Urgoiti encontramos aunados la vocación periodística con su preocupación por el mundo papelerero. Tuvo un proyecto en mente, el de impulsar un periódico que fuera la vanguardia de la cultura española, que sirviera de plataforma de expresión para la generación del 14 y a su vez que mantuviera la industria papelera a flote. Este proyecto fue el periódico *El Sol*, que fundó junto a Ortega en 1917. Sólo tenía un requisito para su cumplimiento, la independencia económica, sin embargo esta fue una batalla que perdió constantemente.

Dolores Thion Soriano-Mollá da cuenta de la fundación de Biblioteca Nueva en 1916 por José Ruiz-Castillo Franco. Esta editorial nació con la pretensión de modernizar la industria y de europeizar la cultura española. Su colección sobre el género literario permitió la introducción de la

literatura extranjera. Ruiz-Castillo, socio de la editorial Renacimiento e integrante del semanario *España* junto con Ortega, mantuvo algunas de las ideas y proyectos orteguianos.

Manuel Azaña será el protagonista del que nos habla José Peña González en el cuarto artículo. En Azaña encontramos la figura del intelectual y la del político. Azaña alcanzó el más alto grado en política. Aunque compartió rasgos con su generación, tuvo discrepancias con Ortega. Para él, el intelectual tenía un papel activo en la sociedad, debía decir y hacer, en cambio para Ortega el intelectual se limitaba a ofrecer consejo.

Marcia Castillo Martín presenta, en el artículo quinto, el papel de las mujeres pertenecientes a la generación del 14. Mujeres especiales, que lucharon por la renovación de su situación académica y social, autodidactas y defensoras de un modelo de mujer activa y profesional. María de Maeztu, Clara Campoamor, Victoria Kent o Carmen Baroja, por mencionar sólo algunas de ellas, allanaron el camino de los derechos para la generación siguiente, conocedoras de que su batalla sólo podía ser ganada en el terreno de la opinión pública, esto es, en el ámbito del periodismo. Mujeres que participaron de la necesidad de asociacionismo con el fin de llenar la ausencia de sistema académico y profesional en el que vivían. Por ello, participaron en la Asociación Nacional de mujeres españolas, en el Lyceum Club y en la Residencia de señoritas, organizaciones que les permitieron vertebrar una vida social que les fue negada.

241

En el sexto capítulo Alfredo Alonso García desarrolla la figura de Ángel Herrera Oria, presidente de la Asociación Católica Nacional de Jóvenes Propagandistas y director del diario *El Debate*. Herrera Oria inició una vida dedicada al catolicismo en 1936. Aunque coincidió en algunos aspectos con Ortega, como la insostenible situación de la Restauración, su solución de recuperar España partió desde principios católicos. Fundó la Editorial Católica e influyó en el nacimiento del partido Acción Nacional en 1931.

El séptimo capítulo, a mi juicio uno de los más interesantes, muestra, de la mano de Juan Manuel Monfort Prades, el significado que en los escritos de Ortega tiene la figura de El Greco vinculado al tema de España. El proyecto de salvaciones orteguiano se convertirá en 1912 en el proyecto de las meditaciones. Dentro de esas salvaciones incluyó a El Greco para reinterpretarlo. Finalmente, esta salvación no la llegó a escribir y el ensayo “Muerte y resurrección” será lo que nos quede como parte de la propuesta de salvación del cretense. En los cuadros de El Greco Ortega descubre qué significa ser español y cómo se puede salvar España.

Ángel Perís Suay presenta, en el octavo capítulo, la pretensión de la generación del 14 de superar los nacionalismos en pos de una identidad europea. A esto Ortega le llamó supernación europea, pues Europa simbolizaba la cultura y los valores de progreso y convivencia. La Liga de

Educación Política y la revista *España* constituyeron órganos que les permitieron divulgar su pensamiento modernizando la cultura y la educación española.

El noveno artículo, escrito por Elvira Alonso Romero, trata de las ideas políticas que mantuvo Ortega en esta época. Fue uno de los propulsores de la Liga de Educación Política, cuya aspiración fue la de participar en la vida pública española. Ortega quiso educar políticamente al pueblo y formar la opinión pública, por eso en su conferencia de 1914 apuesta por una Nueva política frente a la Vieja y decadente política de la Restauración.

El socialismo de Ortega es el tema que aborda Enrique Herreras Maldonado en el décimo artículo. El Ortega político era socialista en cuanto que apelaba a la libertad y era liberal en cuanto que apelaba a la justicia. La filosofía orteguiana es liberal, esto es, estamos condenados a ser libres, a tener que elegir eso que vamos a ser, por tanto, es necesaria cierta organización que eduque al pueblo en la conciencia de la libertad. Esta organización Ortega la encuentra en el socialismo. De ahí la dualidad de su personalidad política.

Guillermo Taberner Mázquez nos habla en el décimo capítulo de la pedagogía en Ortega. La preocupación por la educación como requisito indispensable para la renovación cultural española siempre estuvo presente en el pensamiento de Ortega. En este artículo se nos presenta la idea que Ortega tenía de la enseñanza primaria y de la enseñanza superior o universitaria. Con respecto a la primera, la educación primaria tenía que ser una educación para la vida creativa, defensora del potencial vital del niño. En cuanto a la segunda, Ortega sostiene que la universidad padece una crisis de inteligencia y propone una reforma de la universidad en 5 partes: desde la necesidad de transmitir la cultura y alejarse de las especializaciones hasta practicar el principio de la economía de la enseñanza.

En el capítulo doceavo, Javier García Caladín trata la relación de Ortega con Gadamer, desde la visión hermenéutica, a partir del concepto de horizonte que ambos filósofos comparten. Será el libro *Meditaciones del Quijote* quien alumbre esta correspondencia, pues horizonte es en Ortega el concepto de perspectiva.

Jesús A. Fernández Zamora dedica el treceavo capítulo a dar cuenta del final de la modernidad de la generación del 14. Esta generación, señala, tuvo un pensamiento postmoderno. Y la entrada al postmodernismo está marcada por la publicación de *Meditaciones del Quijote*. Ortega critica la modernidad y presenta un programa de revitalización política.

Los dos últimos artículos están dedicados a las proyecciones de Ortega en otros intelectuales, Enrique Tierno Galván y Francisco Umbral. Del primero de ellos nos habla Héctor Romero Ramos. Tierno Galván fue un político socialista y marxista, cuyos primeros escritos están influenciados

por las ideas orteguianas. Heredó de la generación del 14 el proyecto de europeizar España. Del segundo da cuenta Manuel Menéndez Alzamora. La posición intelectual de Umbral lo sitúa más próximo a los ideales, tendencias europeístas y reivindicaciones que Ortega y su generación llevaron a cabo.

Este libro, completo en su variedad de temas y autores, permite, 100 años después, otorgar reconocimiento a una generación ejemplar que luchó por saber a qué atenerse, por una España más cercana a Europa, por adentrarse en la modernidad, por, en definitiva, sobrevivir al naufragio que la circunstancia, en forma de tormentosa guerra, les presentaba.

Esmeralda Balaguer García

ENCUENTRO CON ÁNGEL VIÑAS SOBRE LOS SOBORNOS EN EL ENTORNO DE FRANCO³¹²

MANUEL SANCHIS I MARCO

Muchas gracias a Rafael Company y buenas tardes a todos. Se me pidió que presentara a Ángel y así lo voy a hacer, aunque no me resulta fácil por ser su amigo y discípulo. Además, como no le gustan los panegíricos laudatorios, seré muy breve y lo presentaré en un tono personal.

El profesor Viñas ha sido Catedrático de Economía Aplicada en las universidades de Valencia, Alcalá, UNED y Complutense, donde ahora es Emérito. El primer recuerdo que tengo de Ángel data del 4 de octubre de 1976, hace ahora más de 40 años, casi día por día. Era mi último año de carrera y hasta entonces, las clases habían oscilado entre las divagaciones revolucionarias, y el fantasmagórico mundo de la elección racional del agente representativo maximizador. Pero aquel día entró en clase un joven catedrático que se explicaba con enorme solvencia, y pensé: ¡Por fin, un universitario!

Eran años de huelgas estudiantiles, aulas desiertas y grises a caballo por Blasco Ibañez, antes Avenida de la Unión Soviética, con la crisis de Astilleros de Levante como telón de fondo. De aquellos años en la Facultad de Económicas sólo salvaría a las excepciones de rigor, las de los grandes maestros: Ángel Viñas y Ernest Lluch, por este orden. El resto fue un secarral de tierra yerma donde apenas asomaban zarzales desdibujados sin silueta y sin sombra en la que cobijarse.

Pensando en los jóvenes, he rebuscado en mi hemeroteca y he encontrado algunas noticias que tienen que ver con Ángel y con *Sobornos*, a pesar de los 40 años transcurridos.

1. HECHOS Y DICHOS: “Del oro de Moscú al oro de Girón. Un grupo de periodistas rastreando los registros de propiedad de la costa del sol han podido ofrecer un panorama denso y lleno de datos de las especulaciones de este exministro [...] La corrupción bajo la dictadura es un tema del que no se ha escrito hasta ahora más que el prólogo”.

Ángel le añadirá varios capítulos. En *La otra cara del Caudillo*, explica con todo detalle el sistema de captación de fondos que permitió a Franco acumular una fortuna personal en plena guerra civil, mientras sus

³¹² El presente texto es una transcripción del discurso introductorio de Manuel Sanchis i Marco en la presentación del libro *Sobornos* de Ángel Viñas que tuvo lugar el 10 de noviembre de 2016 en el MUVIM y fue presidido por Rafael Company.

soldados daban hasta la última gota de su sangre, y sus militares vertían la de los "rojos". En *Sobornos* podemos comprobar que el círculo íntimo de Franco tampoco le iba a la zaga en materia de corrupción.

2. CAMBIO16: “El oro español. No está en Moscú. Un estudio que publicará este mes el profesor Ángel Viñas hará pedazos el viejo mito del oro: las 460 toneladas de depósito fueron vendidas en su totalidad. Así de caro fue el gol de Marcelino”.

Pues no, el libro *El oro de Moscú* no se publicó aquel mes de noviembre, quedó retenido por las autoridades. Pude oír las voces de indignación que daba Ángel al teléfono desde su despacho de la facultad en Blasco Ibáñez.

3. EL PAÍS: Serrano Súñer presentó sus ‘Memorias’ en los salones del hotel *Princesa Sofía* de Barcelona. Dice Serrano Súñer: “frente a la falsa imputación que se me hiciera de haber querido intervenir en la segunda guerra mundial, colaboré de manera singular en su evitación, como en el libro se acredita con textos alemanes auténticos e irrefutables. Hice una política inequívocamente germanófila que libró a España de la invasión”. Afirmación completamente retocada en el libro *Sobornos* que hoy presentamos. Este era el risueño ambiente de aquella época. En él, Ángel Viñas deshacía mitos del franquismo y marcaba la diferencia con los historiadores del régimen.

Ángel es también Técnico Comercial y Economista del Estado desde 1968 y Gran Cruz de la Orden del Mérito Civil, entre otras condecoraciones españolas y extranjeras. En 1982, fue asesor ejecutivo del Ministro de Asuntos Exteriores, Fernando Morán, con el Gobierno socialista.

Tras la entrada de España en el Mercado Común, fue Director de Relaciones Exteriores de la Comisión Europea y Embajador Jefe de la Unión Europea ante Naciones Unidas en Nueva York. Dejó un recuerdo inmejorable entre mis compañeros de la Comisión Europea que siempre me hablaron de él con mucho respeto por su honradez profesional, su responsabilidad y su servicio a Europa.

Como historiador, es autor de más de una veintena de libros, coautor de otros cuatro, y de más de un centenar de artículos, que no tengo tiempo de enumerar. Algunas de sus obras sobre la Guerra Civil en España, lo lanzaron a la fama en los años setenta y ochenta. De tal modo que no se puede entender la historiografía sobre la Guerra Civil o la II República Española, sin haber leído a Viñas.

En cuanto a *Sobornos*, se trata de un libro a contracorriente de las interpretaciones indulgentes de los historiadores revisionistas, turiferarios del franquismo, aclamados hoy por los muchos iletrados que pueblan España. Ángel es de los pocos historiadores españoles que sigue visitando sistemáticamente los archivos en busca de Evidencia Primaria Relevante de Época, el método más riguroso para arrojar luz sobre las tenebrosas entrañas de la operación *Sobornos*, de la que se lucraron

aquellos patriotas de poca monta y mucha billetera. Al leer *Sobornos* uno constata la importancia que Churchill atribuyó a esta operación en una situación de máximo esfuerzo bélico para Gran Bretaña.

También se entiende a qué se refería Hegel, cuando hablaba del Estado como “una realidad en sentido fuerte”, y qué quería decir Lord Palmerston cuando afirmaba que “Inglaterra no tenía aliados eternos, ni enemigos perpetuos, sino que sus intereses eran eternos y perpetuos, y su obligación era vigilarlos”.

El lector de *Sobornos* comprobará que, al final, se impone la verdad de la historia, y queda a cielo abierto la mezquindad de Serrano Súñer y la de algunos generales, más fieles a las exigencias de su bolsillo que a Franco. Todo ello, mediado por la inmensa fortuna de Juan March.

Estoy seguro de que *Sobornos* será un bombazo como corresponde a un libro sobre un General como Franco. Pero no me voy a extender más. Es mejor dejar que sea el propio autor quien nos desvele las claves del libro.

Gracias.

WALTER RISO, *Filosofía para la vida cotidiana*, Planeta, Barcelona, 2016, 256 pp. ISBN: 9788408161752.

El interés del autor por la filosofía no es casual. En su formación como psicólogo cognitivo y en su dilatada carrera como escritor de libros de divulgación psicológica, siempre ha estado muy presente la filosofía. Así lo ha reconocido en alguna ocasión. Sin embargo, la relación entre la filosofía y la psicología como saberes siempre resulta complicada. Si el psicólogo pretende utilizar la filosofía como una herramienta psicológica, una especie de filosofía terapéutica, se acaba en muchas ocasiones cayendo en afirmaciones tautológicas que valen igual para un roto que para un descosido. Si el filósofo pretende apelar a la psicología para defender sus posiciones tiene asegurada la crítica de psicologicista por parte de sus colegas. Demasiada cercanía existe todavía entre ambos saberes como para que no se miren con recelo. Por tanto, la empresa que Walter Riso pretende abordar en el libro que reseñamos parece complicada. Pese a que nuestro autor lleva 25 libros publicados, con gran éxito de público, y algunos manuales técnicos de psicología, no resulta fácil salir ileso de esta aventura.

En esa difícil relación entre la filosofía y la psicología el autor no pretende hacer de la filosofía una herramienta para la psicología, ni tampoco rebusca en el baúl de la filosofía para asombrar a los lectores con frases que suenan a verdades tautológicas. El autor une los dos saberes desde la construcción del ser humano. Vivir supone construirnos a nosotros mismos, hacer de nuestras vidas un proceso constructivo en el que poder alojarnos y refugiarnos de los embates que necesariamente nos van a venir. Vivir significa construir el andamiaje con el que sustentarnos y defendernos en los momentos difíciles que vendrán.

Para desarrollar esta tarea Walter Riso realiza una formulación muy simple. Su literatura se caracteriza por la claridad y la simplicidad de su exposición. Esa es una de las claves de su éxito. Para alcanzar la “vida buena”, es decir, un proyecto de vida personal en el que nos realicemos como seres humanos de una forma plena y feliz, nuestro autor se fija en la filosofía. En concreto se fija en cinco principios básicos y en cuatro filósofos. Estos dos aspectos determinarán cada una de las partes del libro.

En la primera parte analiza los cinco principios de la filosofía sobre los que debemos fijarnos para realizarnos como personas. En primer lugar, la coherencia como forma de vida, la coherencia en el pensar, sentir y actuar. En segundo lugar, el ocuparse de uno mismo esculpiendo nuestra propia existencia y moldeándonos a nosotros mismos. En tercer lugar, la tranquilidad del alma, la búsqueda de la serenidad interior que los griegos llamaban la “ataraxia”. En cuarto lugar, la autosuficiencia del sabio, la capacidad de gobernarse a uno mismo, ser capaces de defender enfáticamente nuestra libertad y ser asertivos y firmes. Por último, vivir

247

conforme a la naturaleza, buscando y apropiándonos de lo que nos define, conciliándonos con la naturaleza, con la vida; cuidándola y respetándola.

En la segunda parte analiza a cuatro filósofos. Comienza con Sócrates que representa el despertar de la conciencia, la búsqueda del conocimiento interior y el tábano de la ignorancia y los prejuicios arraigados. El segundo autor que analiza es Epicuro que representa la búsqueda del placer de la existencia, la apuesta por la amistad y la discusión sosegada (filos6fica) de nuestras creencias. El tercer autor que analiza es Di6genes, que representa la sabiduría impertinente, la desvergüenza y el amor a la libertad absoluta. El último autor que analiza es Epicteto, que representa la fuerza de la razón, cómo mediante la razón podemos modular nuestras emociones, y qué podemos esperar y desear en la vida según el dictado de la razón.

Se trata de una trasmisión digna y sencilla de la filosofía de los autores que menciona. El libro resulta útil para aquellos que están iniciándose en la filosofía y para todos los que se preocupan de construir un andamiaje protector de los golpes que da la vida. Hemos de subrayar la simplicidad de un libro que en su sencillez resulta práctico.

Xavier Torr6 Biosca

WALT WHITMAN, *Diario de Canadá*, edición y traducción de Antonio Fernández Díez, Ápeiron Ediciones, Madrid, 2015, 99 pp. ISBN: 978-84-944252-8-8.

Con el pensamiento vienen el recuerdo y el miedo. El miedo a perder un recuerdo es manifiesto y tenemos diversos modos de eludirlo. Walt Whitman escribe y habla con su diario, su compañero de viaje. El poeta que se canta a sí mismo fue a Canadá en el verano del año 1880 a respirar sus aires. Concretamente el *segundo aire*: tuvo un primer aire, que lo mantuvo vivo un tiempo en un cierto lugar, pero el segundo le ofrece algo distinto, un verano indio en el que ansiamos participar, sea en el San Lorenzo, el Saguenay o en Trinity Rock. Sus recuerdos de Brooklyn, sus reflexiones sobre las lecturas, su interés por observar en la naturaleza siempre la vida salvaje y libre. Fuera de toda preocupación, de todo lamento, de todo dogmatismo y de toda política, los paisajes canadienses son un ejemplo de lo que significa ser tan libre como humano. Y en este diario se nos presenta su observación, su aprendizaje, sus observaciones en un lugar antes desconocido.

El diario empieza con su estancia en Londres, en un día perfecto en el que las horas pasan en calma, y en Sarnia, que solo está separada de Míchigan por el río St. Clair, fácil de atravesar en ferri. Uno se da cuenta rápidamente de lo mucho que disfruta Whitman al observar el cielo por la noche y, en general, al contemplar la poesía, los pájaros, los niños jugando en el recreo, las plantas, los indígenas y el periódico, del que saca sus recuerdos de Brooklyn al ver la noticia de la demolición de una iglesia ligada a su juventud. La llamada “city of churches”, entre otros lemas, tiene un pasado holandés, como la propia familia de nuestro poeta. Al criarse en un ambiente muy teísta, el hecho de que no acepte ninguna fe como verdadera llama la atención. Cuesta imaginarse a Whitman peleando con alguien o negando llana y rotundamente algo. Es más propenso a ser imaginado sentado en un barco observando los barcos de Port Huron, o levantándose temprano para observar el amanecer, sin meterse con nada ni con nadie. Después de más de un mes por Sarnia, comienza su excursión por el río San Lorenzo durante casi veinte días. A bordo del barco Algerian, del que observa *cómo se desprende de sus ataduras hacia la libertad*, en dirección a Kingston, se empieza a entrever lo que es Canadá. Whitman explica con detalle aquello que consideró importante registrar. Va creando una serie de imágenes que impactan. Uno lee este calmado viaje por un territorio tan especial y rápidamente añade a su lista de deseos viajar a Canadá. ¿Qué puede haber mejor que un *segundo aire*? Tomar un aire diferente no es tan solo respirar; es también vivir de otra forma. Da la sensación que ese viaje es lo que nos hará ser libres, como al Algerian.

249

Adriá Fernández