

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

DIRECTORA DE ARTE

Almudena Navarro Martín
Licenciada en Bellas Artes por la Universidad Politécnica de Valencia

SECRETARIO DE REDACCIÓN

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

CONSEJO DE REDACCIÓN

Sara Acàmer Mateu
Estudiante de Filosofía en la Universidad de Valencia

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

Sergio García Guillém
(Estudios Franceses)
Licenciado en Filosofía por 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

Mar Meliá de Alba
Estudiante de Filosofía en la Universidad de Valencia

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
Pablo Bernardo Sánchez
Graduado en Filosofía por la Universidad de Valencia
Carlos Valero Serra
Musicólogo
Manuel Vela Rodríguez
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
Juan Pérez Andrés
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'Elia (Valencia), España.

PATROCINA
Ajuntament de L'Eliana

ISSN: 1885-7353
Nº 18

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 21, 2017/1



Artículos

- JAVIER GARCÍA GIBERT. Sobre un memorable discurso "que se pudiera muy bien excusar". (Cervantes, don Quijote y la Edad de Oro) • *On a Memorable Speech "that could be very well excused" (Cervantes, Don Quixote and the Golden Age)*
- MANUEL JIMÉNEZ REDONDO. Sobre la cuestión catalana • *On the Catalan question*
- CARLOS TOBAL. Del pasado que vuelve • *On the Past that Returns*
- LUCIOANO CANFORA. El sueño de Cicerón • *Cicero's Dream*
- KOSTAS KALIMTZIS. La desaparición de Scholê • *The Disappearance of Scholê*
- ÁLVARO RAMOS COLÁS. La tragedia de la armonía: Hansgeorg Baselitz y sus héroes • *The Tragedy of Harmony: Hans-Georg Baselitz and his Heroes*
- JOAN J. ADRIÀ MONTOLIO. Nacer aristócrata, cruzar el océano, pensar la democracia • *To Be Born an Aristocrat, Cross the Ocean and Think Democracy.*
- JUAN EVARISTO VALLS BOIX. Un secreto insondable. Subjetividad y literatura • *An Unfathomable Secret. Literature and Subjectivity*
- XAVIER GIMENO MONFORT. Juan David García Bacca. Una filosofía para la facticidad creativa • *Philosophy for the Creative Factuality*
- VIRGINIA BALLESTEROS. Lo real alucinatorio y el presente aparente: el caso de la guerra • *The Real-hallucinatory and the Apparent Present: the War Case*
- VICENTE ENGUIX NICOLÁS. Selección de poemas • *A Selection of Poems*
- TOMÁS VALLADOLID BUENO. La amistad debida: servidumbre voluntaria y subjetividad democrática • *The Duty of Friendship: Voluntary Servitude and Democratic Subjectivity*
- VICENTE MINGUET. El *Journal du voleur* de Jean Genet: una experiencia sin voluntad de recepción • *Jean Genet's Journal du voleur: an Experience without Receptions Willingness*
- MANUEL VELA RODRÍGUEZ. Lo dudoso en Platón: una crítica de la lectura cronológica con ayuda del Minos • *The Uncertain in Plato: a Critical Approach to the Chronological Reading with the Minos' Assistance.*

Reseñas

- ROBERTO VIVERO, *Literatura hecha pedazos*. Reseñado por Adrià Fernández .
- VICENT ROS, *La lluvia en el muro*. Reseñado por Joan J. Adrià i Montolío.
- JORGE SEMPRÚN, *Ejercicios de supervivencia*. Reseñado por Javier Castellote Lillo.
- ROGER SCRUTON, *Pensadores de la Nueva Izquierda y On Human Nature*. Reseñado por Antonio Lastra.
- WILLIAM JAMES, *Pragmatismo*. Reseñado por Fernando Vidagañ Murgui.
- Historia e historiografía constitucional*. Reseñado por Antonio Lastra.
- TZVI MEDIN, *Entre la veneración y el olvido. La recepción de Ortega y Gasset en España I (1908-1936)*. Reseñado por Esmeralda Balaguer García.

ALBERTO FRAGIO GISTAU, *Paradigms for a metaphorology of the cosmos. Hans Blumenberg and the contemporary metaphors of the universes*. Reseñado por Miguel Ángel González Iturbe.

JACQUES BOUVERESSE, *La demande philosophique. Que veut la philosophie et que peut-on vouloir d'elle?*. Reseñado por RAMÓN MACHO ROMÁN. Université de Strasbourg.

HENRY DAVID THOREAU, *Volar*. Reseñado por ANTONIO FERNÁNDEZ DÍEZ.

HUBERT DREYFUS, CHARLES TAYLOR, *Recuperar el realismo*, traducción y prólogo de Josemaría Carabante. Reseñado por PABLO ALZOLA CERERO.

JACQUES RANCIÈRE, *Le fil perdu. Essais sur la fiction moderne*. Reseñado por JUAN EVARISTO VALLS BOIX.

SERENA VITALE, *La casa de hielo. Veinte pequeñas historias rusas, traducción de Queralt Ciganda*. Reseñado por SARA ACÀMER MATEU.

PIERRE ROSANVALLON, *El momento Guizot. El liberalismo doctrinario entre la Restauración y la Revolución de 1848*, traducción de Hernán M. Díaz. Reseñado por JOAN J. ADRIÀ I MONTOLÍO.

SOBRE UN MEMORABLE DISCURSO “QUE SE PUDIERA MUY BIEN ESCUSAR” (CERVANTES, DON QUIJOTE Y LA EDAD DE ORO)

JAVIER GARCÍA GIBERT¹

Resumen: El artículo es un análisis del Discurso sobre la Edad de Oro que Don Quijote pronuncia en el capítulo I-11 de la novela cervantina. Se reflexiona sobre el sentido de este viejo tópico de la edad dorada y se establece su relación con la tradición humanística a la que pertenece. Se valora asimismo su comparecencia en otros autores importantes de la época de Cervantes y su conveniencia con la singular idiosincrasia del autor del Quijote. Se analiza finalmente la fina e irónica operatividad que adquiere este Discurso dentro del juego rico y complejo de la novela cervantina.

Abstract: *The article is a commentary on the speech of the Golden Age pronounced by Don Quixote in chapter I-11 of Cervantes' novel. The work begins by analyzing the meaning of this old topic of the Golden Age and its relationship with the humanistic tradition to which it belongs. The presence of this common place in other major authors of the time of Cervantes and its convenience with the unique mentality of the author of Don Quixote is valued below. Finally the work examines the ironic operation of the speech within the rich and complex game of Cervantes' novel.*

Palabras clave: Cervantes; Edad de Oro; Don Quijote; humanismo; ironía.

Keywords: *Cervantes; Golden Age; Don Quixote; humanism; irony.*

Aunque Don Quijote ensarta en la Segunda Parte diversos discursos sobre variados temas (la fama, los linajes, la poesía, la guerra y la paz, el valor y la temeridad, etc.), los tres discursos más sobresalientes del *Quijote* se encuentran en la Primera Parte de 1605. Se trata de los Discursos de la Edad de Oro (cap. XI) y de las Armas y las Letras (caps. XXXVII y XXXVIII) —ambos intencionalmente unidos por Cervantes (pues en el segundo hay un recuerdo del primero)— y el Discurso de Marcela (cap. XIV). Este último discurso, siendo enormemente *cervantino*², no tenía un referente claro en la tradición cultural, a diferencia de los otros dos, que

¹ Doctor en Filología Hispánica por la Universidad de Valencia.

² Pues la verdadera intención, a mi juicio, del hermoso discurso de Marcela es la proverbial defensa cervantina de la libertad de elección individual en el ser humano, más que de la mera elección de estado (la soltería) o de los derechos del género femenino.

correspondían a motivos tan asentados en la historia del humanismo³ que a menudo figuraban como ejercicio académico para los estudiantes en las asignaturas de Retórica.

Pero, antes de centrarnos en el Discurso cervantino que va a ser objeto de este trabajo, convendría tal vez llevar a cabo unas breves observaciones preliminares. El ser humano siempre ha tendido a fabular sobre algunas de estas dos ensoñaciones (o sobre ambas): “la mañana del mundo” y “el mundo del mañana”, por decirlo en términos algo retóricos. O por decirlo en términos culturales: la Edad de Oro y la Utopía. Contra lo que pudiera imaginarse, la sabiduría humanística se inclinó a considerar que el mito retrospectivo de una Edad de Oro era más sólido que el mito prospectivo de la Utopía, porque ésta nunca llega (o se corrompe y desvanece cuando se alcanza).⁴ De hecho, el humanismo renacentista sólo produjo una utopía de consideración: la de Tomás Moro.⁵ En cambio, la vieja tradición humanista siempre mantuvo a su querida Edad de Oro como un bello mito, un relato pedagógico para dar forma y sentido a los anhelos y melancolías del ser humano. Para el humanista clásico y renacentista, la Edad de Oro, por decirlo en términos kantianos (y el propio Kant tomaba así también la figuración utópica de la República de Platón), tiene un mero valor “regulador”.

Fue el anti-humanista Rousseau quien quiso convertir este mito aleccionador en Historia —literal y constitutiva (aunque indemostrable)— de la Humanidad, lo cual tuvo inmediatas consecuencias en el pensamiento político y revolucionario que vendría después: Engels, en el *Origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, afirmaba la existencia de un estado primitivo para el ser humano en el que reinaba una feliz e igualitaria comunidad económica y social, y ello le llevó a soñar una utopía comunista que quedara justificada por este antecedente.

Sin embargo, para la tradición humanista —de filiación clásica y cristiana— la consideración rousseauiana de un estado natural de perfección en la sociedad humana no era asumible. Desde el punto de vista cristiano, después del pecado original el ser humano era una

³ Sobre el carácter humanístico del primero, hablaremos por extenso a continuación. Y, respecto al Discurso de las Armas y las Letras, conviene precisar que la preferencia de Don Quijote por las primeras no es, como pudiera parecer, una contravención de ningún principio humanista. Todo lo contrario. Porque las “letras” en este Discurso no son las de los *literatos*, sino las de los *letrados* (juristas, escribanos, teólogos), es decir, las de los enemigos de los humanistas desde Petrarca. Por otro lado, el humanismo clásico tenía una gran estima por el ejercicio de las armas como fuente de virtudes aprovechables en el ámbito moral (valor, esfuerzo, fortaleza, etc.). Se podría hablar incluso, como hizo J.A. Maravall, de un verdadero “humanismo de las armas” (véase *Utopía y contrautopía en el Quijote*, Santiago de Compostela, Pico Sacro, 1976, pp. 111-148).

⁴ Bien es cierto que ambos mitos, en realidad, podían ser en el mundo antiguo uno solo, debido a que se tenía una concepción cíclica de la historia, merced a lo cual la “edad de oro” podía funcionar también como “utopía”.

⁵ Además de pertenecer al siglo XVII, *La Ciudad del sol* de Campanella, tan mágica y estatalista, y la *Nueva Atlántida* de Bacon, tan tecnificada y cientifista, no pueden considerarse utopías “humanistas”.

naturaleza caída que sólo Cristo redimiría en el tiempo histórico. Tras la expulsión del Paraíso, la inocencia adánica ya no era posible y San Pablo sabía perfectamente que el camino, a partir de ese momento, no era la desnudez, sino el *revestimiento* espiritual de Cristo.⁶

Pero tampoco desde el punto de vista clásico los presupuestos rousseauianos se podían mantener. Por una parte, la consideración cíclica y no lineal y progresiva de la Historia hacía inviable aquella concepción. Pero había razones de más calado humanístico que aparecen con extraordinaria claridad en la Epístola XC de Séneca a Lucilio. Allí Séneca comenta la Edad de Oro descrita por Posidonio y no niega el elevado espíritu de los hombres que pudieron habitar la mítica Edad, pero afirma que, en cualquier caso, “eran inocentes por ignorancia” y no les atribuye la condición de *virtuosos*, pues “la Naturaleza no procura virtud; volverse bueno es obra del arte”. Esas virtudes que Rousseau atribuiría a los hombres en estado de naturaleza sólo aparecerán, en el criterio de Séneca, cuando acceden al estado de cultura: “Les faltaba la justicia, les faltaba la prudencia, les faltaba la templanza y la fortaleza. Aquella vida rudimentaria tenía algo parecido a esas virtudes, pero la virtud sólo corresponde a un alma instruida y doctrinada, conducida a la perfección por un ejercicio asiduo”.

Esa es la verdadera antropología humanista, que, aunque ve y contempla al hombre siempre próximo a la Naturaleza, está alejada de todo naturalismo. De ahí el valor de la *paideia* para constituir verdaderamente al ser humano. O, por decirlo en los términos paradójicos del humanismo barroco: el lugar natural del hombre de espíritu está en el artificio de la cultura, que es lo que debe ayudarle a cumplir sus fines en este mundo.⁷ Creo que hay que tener presente estos presupuestos para valorar el sentido y la intención con que los escritores humanistas abordaron el mito de la Edad de Oro, que siempre fue, por otro lado, y mucho más que ningún otro, como una *pantalla vacía* sobre la que proyectar las ilusiones desengañadas sobre la realidad presente. Y es interesante advertir cómo cada hombre y cada época proyectó en esa pantalla imágenes (o películas) diferentes.

Son de todos conocidos los antecedentes literarios de la Edad de Oro, y sólo recordaremos brevemente los relativos a la tradición occidental, ya que la idea de una edad remota en la que los hombres vivían en armonía con los dioses y la naturaleza puede rastrearse en todas las civilizaciones antiguas.

En nuestra cultura europea el primer referente canónico data del siglo VIII a. de C. y se encuentra en *Los trabajos y los días* (vs. 109-126)

⁶ Puede verse sobre el capítulo 9, “Saulo revestido” de mi libro *Con sagradas Escrituras. Diez ensayos sobre literatura bíblica*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2002. Especialmente pp. 308-318.

⁷ Esta idea ha sido mantenida por la antropología de tradición humanística hasta el siglo XX. Así, Cassirer entendía la Cultura como el conjunto de “formas simbólicas” (Arte, Religión, Ciencia, Lenguaje...) que definen al ser humano, liberándolo de su estado de naturaleza.

de Hesíodo. Hesíodo concibe el mito de la Edad de Oro dentro del esquema temporal decreciente⁸ de las cuatro edades, simbolizadas por los cuatro metales: oro, plata, bronce, hierro (añadiendo una quinta edad de los “héroes”, entre la de bronce y la de hierro, a la que más abajo haremos referencia). En la Edad Dorada, nos dice Hesíodo, los hombres vivían tranquilos y felices en armonía con los dioses y la naturaleza, en una perpetua juventud, y “morían como sumidos en un sueño”.

En la literatura latina, por su parte, aunque muchos poetas y prosistas trataron el asunto, los principales referentes literarios del mito son Virgilio y Ovidio. El mantuano hace breves menciones a él en diversos lugares: en el Libro I (v. 125 y ss.) de las *Geórgicas* (que no en vano es un homenaje a *Los trabajos y los días*), donde se alude a la comunidad de bienes y a la generosidad de la tierra; y en la *Bucólica IV* (también en la *Eneida VI*, vs. 791-5), con un sentido proyectivo: la Sibila de Cumas anuncia una nueva e inminente “edad de oro”, salida de la de “hierro” y propiciada por el emperador Augusto (con los rasgos consabidos de la paz universal, la prodigalidad de la tierra y la abundancia de los frutos). Ovidio, por su parte, en el Libro I (vs. 89-150) de *Las metamorfosis* convierte ya el Mito en Tópico con todos sus elementos canónicos: reduce a cuatro las edades preceptivas (suprimiendo la anomalía de la “edad de los héroes” hesiodiana) y desaloja el mito de la “Edad de oro” del sentido cíclico y prospectivo que le había dado Virgilio, introduciéndolo ya en el esquema nostálgico de una edad remota que nunca volverá. Los rasgos serían los que se convertirán en los definitivamente tópicos del asunto: imperio de la paz y de la justicia, consiguiente ausencia de guerras, leyes y jueces, inexistencia e innecesariedad de la peligrosa navegación y del astuto comercio, comunidad de bienes y prodigalidad de una tierra que por doquier ofrece sus frutos sin ser labrada... En Ovidio podemos encontrar ya, por otro lado, la típica presentación “negativa” de las bondades de la Edad de Oro (“no había”, aún no”, etc), así como las referencias tan características a la “leche”, la “miel, o las “bellotas”.

En el humanismo renacentista este mito de la Edad de Oro tuvo un eco extraordinario⁹ y casi todos los autores —desde los más pequeños a los más grandes (Tasso, Erasmo, Montaigne, Shakespeare...)— lo recrearon de una u otra forma. Algunos, como Marsilio Ficino, en el pleno optimismo humanístico del siglo XV, lo vieron actualizado en la Florencia de los Medici,¹⁰ pero lo habitual era tratarlo con una distancia ya nostálgica, que en cada caso —y eso es lo verdaderamente interesante— respondía a los designios y la visión del mundo de cada autor.

La primera razón por la que este mito estuvo tan presente en dicho período salta a la vista: la dinámica renacentista de atender a los temas y

⁸ Esta escala simbólica decreciente también la encontramos, por cierto, en la tradición bíblica, en el sueño de Nabucodonosor interpretado por Daniel (ver *Daniel 2*, 29-45).

⁹ El libro de referencia sobre este tema es el trabajo de Harry Levin *The Myth of the Golden Age in the Renaissance*, Indiana University Press, 1969; luego Oxford University Press, 1972 (cito por aquí).

¹⁰ Así lo dice en una célebre carta a Paul de Middleburg.

motivos de la literatura clásica y la fácil relación de la Edad de Oro con un grupo de géneros (empezando por la literatura pastoril) y de *topoi* (el *beatus ille*, el *locus amoenus*, el menosprecio de corte, etc.) muy queridos en la época.¹¹ Pero la actualización del tema tuvo también mucho que ver con los nuevos descubrimientos geográficos. América dispara las ilusiones paradisíacas de los europeos, y los mitos del adanismo y del buen salvaje se relacionan inmediatamente con la Edad de Oro. En efecto, desde Pedro Mártir de Anglería a principios del XVI en su *De orbe novo* (que describía la vida feliz de ciertas tribus americanas en perfecta libertad y armonía con la naturaleza, sin vestidos, sin dinero y sin saber el significado de *mecum ni tuum*) hasta el Inca Garcilaso a finales de ese siglo, pasando por Oviedo o Las Casas, muchos vieron en el nuevo mundo una encarnación histórica y actual de la edad dorada. Y no sólo los españoles. También los europeos, que por supuesto aprovecharon el asunto para estigmatizar, por contraste, la codicia y crueldad de los conquistadores hispánicos.

Así, por ejemplo, en el ámbito francés, poetas como Ronsard o ensayistas como Montaigne aún exhibían en la segunda mitad del siglo XVI ese concepto idealizado de unos indios que vivían en una Edad de Oro destruida por los colonizadores. El caso de Montaigne en su ensayo “De los caníbales” es muy conocido. A partir de las informaciones que le han llegado de una supuesta tribu brasileña, plantea su peculiar versión de la “edad dorada” y del mito del “buen salvaje”. Con ese peculiar humanismo lleno de gérmenes anti-humanistas que lo caracterizan,¹² Montaigne describe esa tribu brasileña que tiene la dicha de no saber de letras ni de números y aprovecha para cuestionar la dialéctica humanista entre barbarie y civilización y para demostrar, una vez más, su escaso aprecio por Platón, contraponiendo la felicidad natural de esa comunidad indígena al sueño platónico de una República gobernada por filósofos.¹³

Cada cual, ya lo hemos dicho, se descubre a sí mismo y a su visión del mundo al tratar este mito. Comencemos a ver ya cómo lo hace Miguel de Cervantes.

Tanto el hondo idealismo platónico del escritor alcalaíno (matizado, sin duda, por el desengaño) como su natural condición melancólica, unidos a su inequívoca impronta humanística tenían por fuerza que

¹¹ Recuérdese, sin ir más lejos, que el Discurso de Don Quijote se dirige a unos “pastores” y que los tópicos citados se encuentran respectivamente aludidos en las líneas 3 (“dichosa...dichosos”), 9-11 y 25-27. Para la relación del mito de la Edad de Oro con la temática bucólica, puede verse, por ejemplo, Vicente Cristóbal López, *Virgilio y la temática bucólica en la tradición clásica*, Universidad Complutense de Madrid, 1980, pp. 441 y ss. Y para la concreción de este tema en el Discurso quijotesco que comentamos: Asunción Rallo Gruss, “El *Quijote* y la tradición pastoril: el mito de la edad de Oro”, en *4 siglos os contemplan. Cervantes y el Quijote*, Madrid, Ed. Eneida, 2006, pp. 227 a 245.

¹² Véase a este respecto las pp. 279-291 de mi libro *Sobre el viejo humanismo. Exposición y defensa de una tradición*, Madrid, Marcial Pons, 2010.

¹³ Con razón decía Chateaubriand que el rousseauiano *Discurso sobre el origen de la desigualdad de los hombres* no era sino una “elocuente paráfrasis” de este ensayo de Montaigne.

abocar a Cervantes al viejo motivo de la “edad de oro”, un tema que ya había recreado al principio de su carrera literaria en los *Tratos de Argel* (“¡Oh santa edad por nuestro mal pasada, / a quien nuestros antiguos le pusieron / el dulce nombre de la edad dorada!”, etc.), pero que sigue sobrevolando en buena parte del *Persiles*, su última obra (véase, por ejemplo, la descripción del reino de Policarpo: I, 22).

Aunque la gran pieza retórica de Cervantes sobre el asunto es la que pone en boca de Don Quijote en el capítulo 11 de la Primera Parte. La transcribimos a continuación.

Después que Don Quijote hubo bien satisfecho su estómago, tomó un puño de bellotas en la mano, y mirándolas atentamente, soltó la voz a semejantes razones:

5 “Dichosa edad y siglos dichosos aquellos a quien los antiguos
pusieron nombre de dorados, y no porque en ellos el oro, que en esta
nuestra edad de hierro tanto se estima, se alcanzase en aquella venturosa
10 sin fatiga alguna, sino porque entonces los que en ella vivían ignoraban
estas dos palabras de tuyo y mío. Eran en aquella santa edad todas las
cosas comunes; a nadie le era necesario, para alcanzar su ordinario
sustento, tomar otro trabajo que alzar la mano, y alcanzarle de las
robustas encinas, que liberalmente les estaban convidando con su dulce
y sazonado ruto. Las claras fuentes y corrientes ríos, en magnífica
abundancia, sabrosas y transparentes aguas les ofrecían. En las quiebras
de las peñas y en lo hueco de los árboles formaban su república las
15 solícitas y discretas abejas, ofreciendo a cualquiera mano sin interés
alguno la fértil cosecha de su dulcísimo trabajo. Los valientes
alcornoques despedían de sí, sin otro artificio que el de su cortesía, sus
anchas y livianas cortezas, con que se comenzaron a cubrir las casas
sobre rústicas estacas sustentadas, no más que para defensa de las
20 inclemencias del cielo. Todo era paz entonces, todo amistad, todo
concordia: aún no se había atrevido la pesada reja del corvo arado a abrir
ni visitar las entrañas piadosas de nuestra primera madre, que ella sin
ser forzada, ofrecía por todas partes de su fértil y espacioso seno lo que
pudiese hartar, sustentar y deleitar a los hijos que entonces la poseían.
25 Entonces sí que andaban las simples y hermosas zagalejas de valle en
valle, y de otero en otero, en trenza y en cabello, sin más vestidos de
aquellos que eran menester para cubrir honestamente lo que la
honestidad quiere y ha querido siempre que se cubra, y no eran sus
adornos de los que ahora se usan, a quien la púrpura de Tiro y la por
30 tantos modos martirizada seda encarecen, sino de algunas hojas de
verdes lampazos y hiedra entretejidas, con lo que quizá iban tan
pomposas y compuestas como van ahora nuestras cortesanas con las
raras y peregrinas invenciones que la curiosidad ociosa les ha mostrado.
Entonces se decoraban los conceptos amorosos del alma simple y
35 sencillamente, del mismo modo y manera que ella los concebía, sin
buscar artificioso rodeo de palabras para encarecerlos. No habían la
fraude, el engaño ni la malicia mezclándose con la verdad y la llaneza. La
justicia se estaba en sus propios términos, sin que la osasen turbar ni
ofender los del favor y los del interés, que tanto ahora la menoscaban,
40 turban y persiguen. La ley del encaje aún no se había sentado en el
entendimiento del juez, porque entonces no había qué juzgar ni quién
fuese juzgado. Las doncellas y la honestidad andaban, como tengo dicho,
por dondequiera, solas y señeras, sin temor que la ajena desenvoltura y

45 lascivo intento las menoscabasen, y su perdición nacía de su gusto y
propia voluntad. Y ahora, en estos nuestros detestables siglos, no está
segura ninguna, aunque la oculte y cierre otro nuevo laberinto como el
de Creta, porque allí, por los resquicios o por el aire, con el celo de la
maldita solicitud, se les entra la amorosa pestilencia, y les hace dar con
50 todo su recogimiento al traste. Para cuya seguridad, andando más los
tiempos y creciendo más la malicia, se instituyó la orden de los
caballeros andantes, para defender las doncellas, amparar las viudas y
socorrer a los huérfanos y a los menesterosos. De esta orden soy yo,
hermanos cabreros, a quien agradezco el agasajo y buen acogimiento que
55 hacéis a mí y a mi escudero que, aunque por ley natural están todos los
que viven obligados a favorecer a los caballeros andantes, todavía por
saber que, sin saber vosotros esta obligación, me acogisteis y regalasteis,
es razón que con la voluntad a mí posible os agradezca la vuestra.”

60 Toda esta larga arenga (que se pudiera muy bien excusar) dijo
nuestro caballero, porque las bellotas que le dieron le trujeron a la
memoria la edad dorada, y antojósele hacer aquel inútil razonamiento a
los cabreros, que, sin responderle palabra, embobados y suspensos le
estuvieron escuchando. Sancho asimismo callaba, y comía bellotas y
visitaba muy a menudo el segundo zaque, que porque se enfriase el vino
lo tenían colgado de un alcorcho.

Aunque no deja de ser, como veremos, muy *cervantino*, el Discurso es intencionalmente tópico y retórico, y Cervantes obviamente tenía en la mente —o interiorizados— los lugares clásicos de referencia en el tratamiento literario del mito.¹⁴ Aparecen, en efecto, en el Discurso quijotesco los consabidos elementos de la tradición clásica antigua (prodigalidad de la tierra sin trabajo, imperio de la verdad y ausencia de malicia, referencia a la miel y a las bellotas...) y, por supuesto, esos otros motivos, también clásicos, pero que adquirieron con el humanismo renacentista una nueva dimensión y un nuevo empuje: la perfecta paz y la justicia y esa comunidad de bienes donde no se diferencia lo “tuyo” y lo “mío”. La existencia de estos motivos socio-políticos y la desaparición de otros que también se encontraban en las referencias clásicas (la eterna juventud en Hesíodo, la paz entre animales en Virgilio, la eterna primavera en Ovidio...) le hace decir a Heinz-Peter Endress¹⁵ que Cervantes se suma con el Discurso de Don Quijote a “los valores fundadores de la Europa moderna” (paz, justicia, igualdad, libertad) que aportó el humanismo cristiano del Renacimiento, singularmente de la mano de Erasmo, y que suponía un decisivo cambio de perspectiva respecto a los ideales medievales caballerescos. Parece indudable

¹⁴ Puede verse para las fuentes clásicas de este Discurso, Geoffrey Staag (“*Illo tempore: Don Quixote’s Discourse on the Golden Age and its Antecedents*”, en *La Galatea de Cervantes. Cuatrocientos años después (Cervantes y lo pastoril)*, J. B. Avallé Arce ed., Juan de la Cuesta, Newark, Delaware, 1985, pp. 71-90; y Rosario López Gregoris, “El mito de la Edad de Oro en las fuentes antiguas y en el *Quijote*”, en *Edad de Oro*, XXIV, Universidad Autónoma de Madrid, 2005, pp. 173-188.

¹⁵ *Los ideales de Don Quijote en el cambio de valores desde la Edad Media hasta el Barroco. La utopía restaurativa de la Edad de Oro*, Navarra, Eurisa, 2000. Cita en p. 12.

que Cervantes se sumaba a estos nuevos valores, pero también parece evidente que el Discurso que pone en boca de Don Quijote no puede agotarse con esa lectura.

El Discurso, a mi juicio, presenta diversos niveles de análisis e interpretación. El primero y más inmediato sería considerarlo como una pieza retórica de larga tradición. En este sentido, creo que Cervantes no se lo plantea (salvo en las últimas líneas) como una pieza paródica, tal como hace sobre otros temas en otros lugares, sino más bien como un sensible homenaje literario a este lugar común de la tradición humanística y a los autores que lo cultivaron. Así, además de los elementos temáticos generales, hay ecos perceptibles de los dos grandes autores latinos de referencia: las “robustas encinas” (línea 11) o el “corvo arado” (línea 21) remiten respectivamente a las virgilianas “*durae quercus*” (*Bucólicas* IV, 30) e “*incurvo aratro*” (*Geórgicas* I, 494), y las “entrañas piadosas” (línea 16) y “la fraude el engaño ni la malicia” (línea 37) remiten a las ovidianas “*viscera terrae*” y “*fraudesque, dolusque, insidiaque*” (*Metamorfosis* I, 138 y 130-1, respectivamente).

Este carácter eminentemente retórico del Discurso se manifiesta tanto en su estructura como en su estilo. Desde el punto de vista estructural, Cervantes reduce a dos las cuatro edades canónicas de Ovidio y organiza el texto en función de las antítesis: los “siglos [...] dorados” se referencian con el adverbio “entonces” (líneas 7, 20, 25, 34, 41), y se oponen a lo largo del texto a esa “edad de hierro” que se referencia como “ahora” (líneas 29, 32, 39, 45). Cabe decir que el recurso mental de las antítesis es clave en el pensamiento cervantino (basta pensar en Don Quijote/Sancho o locura/cordura) y a menudo configura estructuralmente los Discursos quijotescos (armas/letras, guerra/paz, caballería/monacato, etc.). Pero esas antítesis constituyen casi siempre una dialéctica y son, de hecho, armonizables. En cambio, en este caso la oposición Edad de Oro/Edad de Hierro es un puro y dramático contraste sin armonización posible.

En cuanto al estilo, nos encontramos con un texto muy clásico, muy “literario”, que, aunque no deja de tener, como veremos, elementos muy cervantinos, se encuentra bastante alejado de ese estilo natural y transparente, engañosamente próximo a lo cotidiano y conversacional que exhibe Cervantes tantas veces. Así, podemos encontrar un variado muestrario de figuras retóricas: quiasmos (“dichosa edad y siglos dichosos”, línea 4), perífrasis (“su dulce y sazonado fruto”, líneas 11-12), metonimias (“dulcísimo trabajo”, línea 16), aliteraciones (“sobre rústicas estacas sustentadas”, línea 19), anáforas (“todo..., todo..., todo”, línea 20), metáforas (“nuestra primera madre”, línea 22), etc. Pero sin duda el procedimiento más repetido del texto son las personificaciones, concentradas sobre todo en la primera parte del Discurso. Cervantes sigue aquí a conciencia una tradición que se remonta hasta las *Geórgicas* de su querido Virgilio (y que tiene que ver con ese tono *patético* en su recto sentido de “emocional” que el poeta de Mantua entregó desde la tradición clásica —porque ya estaba en la bíblica— a la literatura occidental).

Virgilio se refería a “corzos perseverantes” y “gansos maliciosos” y Cervantes habla de “solícitas y discretas abejas”; Virgilio decía que el árbol que ha sido injertado “se queda embelesado por las hojas y los frutos que no son suyos” y Cervantes habla de la “cortesía” de los “valientes alcornoques” o el generoso convite de la “robustas encinas”; Virgilio afirma que las endivias “se alegran por los riachuelos en que beben” y Cervantes, en fin, alude a la generosidad de la tierra refiriéndose a la “entrañas piadosas de nuestra primera madre” que por doquier ofrecía “sin ser forzada [...] lo que pudiese hartar, sustentar y deleitar a los hijos que entonces la poseían”. Con honda perspicacia ha visto Cervantes que esta *humanización* virgiliana de la naturaleza convenía absolutamente a este nostálgico ideal humanista de la edad dorada.

Si pasamos ahora a los elementos, no ya retóricos, sino propiamente “estilísticos” del Discurso, podemos observar su clasicismo equilibrado, con una acusadísima tendencia al contrabalanceo y la bimetración: dobles adjetivos (“dulce y sazonado”, “sabrosas y transparentes”, “solícitas y discretas”, “anchas y livianas”, “fértil y espacioso”, “simples y hermosas”, “pomposas y compuestas”, “raras y peregrinas”, “solas y señeras”), dobles sustantivos (“de valle en valle y de otero en otero”, “en trenza y en cabello”, “modo y manera”, “verdad y llaneza”, “los del favor y los del interés”, “las doncellas y la honestidad”, “agasajo y buen acogimiento”), dobles verbos (“alzar la mano y alcanzarle”, “abrir ni visitar”, “quiere y ha querido”, “turbar ni ofender” “no había qué juzgar ni quien fuese juzgado”, “la oculte y cierre”, “acogisteis y regalasteis”), dobles sintagmas (“dichosa edad y siglos dichosos”, “claras fuentes y corrientes ríos”, “por los resquicios o por el aire”, “ajena desenvoltura y lascivo intento”), dobles elementos en general (“tuyo y mío”, “simple y sencillamente”, “a mí y a mi escudero”) y amplios paralelismos (“andando más los tiempos y creciendo más la malicia”, “defender las doncellas, amparar las viudas y socorrer a los huérfanos”).

Pero la sensibilidad lingüística de Cervantes hace que el estilo nunca llegue a esa geometrización molesta y artificiosa que representaba a veces la prosa de Fray Antonio de Guevara, con quien a veces, por cierto, la crítica ha visto concomitancias en el ritmo y el estilo de este Discurso cervantino.¹⁶ Pero uno de los aspectos de la genialidad de Cervantes como escritor es que resulta asombrosamente ajeno a las modas literarias de su tiempo y que la calidad tonal y rítmica de su escritura puede sobreponerse, por otra parte, a sus posibles defectos formales.¹⁷ El

¹⁶ Ya Menéndez Pelayo afirmó en sus *Orígenes de la novela* (T II, p. 121, ed. C.S.I.C., Madrid, 1943) que “el razonamiento sobre la Edad de Oro está enteramente en la manera retórica de fray Antonio de Guevara”, lo cual puede ser cierto *grosso modo*, pero con las matizaciones que veremos abajo. La influencia estilística de Guevara en el Discurso quijotesco de la “Edad de Oro” ha sido luego mantenida por otros importantes críticos (véase Fco. Márquez Villanueva, *Fuentes literarias cervantinas*, Madrid, Gredos, 1973, pp. 235 y ss.).

¹⁷ El “estilo” cervantino ha sido a veces poco valorado hasta el punto de decirse que el Quijote, por ejemplo, ganaba traducido, como afirmaron autores tan ilustres como Unamuno o Jorge Luis Borges. Aunque este último rectificaría, ya en su madurez, esta

Discurso quijotesco de la Edad de Oro es precisamente uno de esos lugares en los que no es difícil advertir algunas de esas imperfecciones micro-estilísticas que el, por otro lado, admirable Diego Clemencín puso tanto celo en señalar en su célebre edición comentada del *Quijote* de 1833. Clemencín censuraba, por ejemplo, la confusión o el fárrago que generaban los zeugmas del principio del Discurso, el incorrecto empleo de “cosecha” para referirse al producto de las abejas o del verbo “decorar” para atribuirlo a las artificiosas declaraciones amorosas, o la irregular gradación en la serie de verbos “hartar, sustentar y deleitar” (línea 24). Aunque, puestos a buscar, se podrían encontrar otras imperfecciones. Por ejemplo: también podría mejorarse el orden de la serie “menoscaban, turban y persiguen” (líneas 39-40), omitirse la repetición de los verbos *alcanzar* (líneas 9 y 10) y *ofrecer* (líneas 13 y 15) o solucionarse el anacoluto de “les” (línea 11).

Pero la verdad es que ninguna de estas imperfecciones desdice la calidad de la prosa cervantina, una prosa en la que, por otra parte, se impone siempre con éxito la expresión afectiva y efectiva sobre la lógica y el rigor gramaticales. Además, hay en su estilo una característica impronta personal que aparece incluso en un molde tan retórico como el que nos ocupa: esa inesperada aparición de un término familiar o coloquial que hace a la descripción más gráfica y eficaz (esas “zagalejas” de la línea 25 o ese término “pomposas” de la 32), ese recurso de la anteposición al sustantivo de un largo sintagma adjetival (“y la por tantos modos martirizada seda”, línea 30¹⁸) o esa presencia, igualmente tan cervantina del par de sustantivos concreto y abstracto (“las doncellas y la honestidad andaban, como tengo dicho...”, línea 42).¹⁹

Aunque también hay rasgos, por supuesto, que no son sólo de estilo, sino expresión de contenidos, que únicamente Cervantes puede asimismo formular de esa manera y que son, por así decirlo, como una “marca de la casa” del autor. Creo que en este sentido la frase más intransferible y hondamente cervantina de todo el Discurso es la que alude al comportamiento de las doncellas de la Edad de Oro: “y su perdición nacía de su gusto y propia voluntad” (líneas 44-45). Ahí está en esencia todo Cervantes: la noción de “perdición”, tan connatural a la experiencia humana, en el sentido trágico y existencial que Cervantes suele otorgarle a esa palabra;²⁰ pero sobre todo su infinito respeto por la

declaración diciendo algo mucho más cierto: que cualquier lector puede corregir una página del *Quijote*, pero que ninguno sería capaz de escribirla.

¹⁸ Estas construcciones se repiten mucho en la prosa cervantina: “esta nueva y jamás vista historia”, “el fuerte y sobre todo encarecimiento animoso don Quijote”, “la maravillosa y jamás como se debe alabada ciencia de la poesía”, etc.

¹⁹ Véanse estos otros ejemplos, que crean en el lector rápidas aprehensiones morales y psicológicas a partir de un suceso o acontecimiento físico: “faltóles el sol y la esperanza”, “dejé la casa y la paciencia”, “recibió 400 escudos y 400 confusiones”, etc.

²⁰ “Cada cual, por su camino, va a parar a su perdición” (aludiendo obviamente a los imponderables de la vejez, la enfermedad y la muerte), leemos en el *Persiles* (I, cap. 18). Pero lo importante para Cervantes no es tanto esa perdición inevitable como que cada cual enfrente ese destino de un modo personal: “por su (propio) camino”.

libertad de elección personal, tantas veces y de tantos modos mostrada a lo largo de su obra. ¿No elige acaso Alonso Quijano su *gusto* y su *perdición* al convertirse en el caballero Don Quijote? Y en punto a la conducta sexual a que alude la frase, Cervantes también mantiene en su obra la misma postura de admitir cualquier opción de libertad personal en este terreno: sea la libertad de la pastora Marcela que elige apartarse de los hombres y de su trato carnal, sea la libertad de Ricla —la salvaje del *Persiles*— que libremente se entrega a Antonio. Cervantes sanciona positivamente ambas actitudes porque son manifestaciones respetables del sagrado libre albedrío.²¹

Cervantes introduce, pues, la noción de libertad personal, que nunca se menciona expresamente (aunque pueda darse por sobreentendida) en los anteriores discursos de la Edad de Oro, y a la vez introduce un motivo que no estaba presente en la configuración antigua de ese mito, aunque sí en sus recreaciones del Renacimiento: el asunto del amor y de las mujeres (y es sorprendente que un autor como Ovidio no dijera nada a este respecto). Es verdad que Juvenal, en el marco de su Sátira VI contra las corrompidas costumbres femeninas, había aludido a una Edad de Oro en la que reinaba el Pudor, tan alejada de una “edad de hierro” en la que se mancha el lecho ajeno y se destruye el vínculo sagrado del matrimonio. Pero no es menos cierto que el asunto no aparece como algo constitutivo de las figuraciones míticas de la edad dorada hasta el Renacimiento, donde se invierte, por cierto, la idea apuntada por Juvenal. La expresión más célebre y paradigmática la encontramos en un fragmento (vs. 656 y ss.) de la *Aminta* de Torquato Tasso donde se entona un canto a la Edad de Oro (“*O bella età de l’oro*”), pero donde se niega que lo sea por lo que dicta el tópico tradicional (prodigalidad de la tierra, eterna primavera, paz constante, etc.), sino porque el “vano nombre” del Honor todavía no se había instalado entre los amantes y no había forzado sus ánimos con su dura ley. Y Tasso describe con sensuales trazos cómo las mujeres de la edad dorada seguían el placer como ley natural.

La actitud de Cervantes a este respecto es característicamente suya: ni la honestidad pudorosa de Juvenal, ni la gozosa y libre promiscuidad de Tasso, sino la libertad responsable de tomar una decisión u otra. Y, sin embargo, el tema del amor, el deseo y las mujeres ocupa un espacio verdaderamente inusual (más de un tercio) en el Discurso de Don Quijote y en él encontramos, por añadidura, esa mezcla tan cervantina de explícita defensa del decoro y presencia latente de la condición sexual. Fijémonos de entrada en que Cervantes no habla de la desnudez de las doncellas, como hacía Tasso explícitamente; pero sugiere con fuerza esa desnudez al decirnos que iban “de valle en valle y de otero en otero en trenza y en cabello...” (líneas 25-26).²² Al margen de aludirse con ello a

²¹ Para la extraordinaria operatividad del libre albedrío en la obra de Cervantes, pueden verse las pp. 159 y ss. de mi libro *La humanitas hispana. Sobre el humanismo literario en los Siglos de Oro*, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2010.

²² Quizá en este modo de decirlo hay un eco de la recreación de la Edad de Oro que había hecho el italiano Sannazaro un siglo antes en la Égloga VI de su *Arcadia*, en la

que son doncellas, que llevan la cabeza descubierta, y no casadas, que llevan toca, Cervantes sugiere ya la desnudez, antes de añadir...: “sin más vestidos de aquellos que era menester para cubrir honestamente lo que la honestidad quiere y ha querido siempre que se cubra”. Además de un honesto rechazo a esa desnudez total que imaginaba Tasso para las doncellas de la edad dorada,²³ Cervantes focaliza extraordinariamente ese punto (o esos puntos) que el pudor manda cubrir.²⁴

No es la única vez que Cervantes se conduce de este modo. Al acabar la descripción imaginaria que Don Quijote hace de Dulcinea, afirma el hidalgo: “Y las partes que a la vista humana encubrió la honestidad son tales, según yo pienso y entiendo, que sólo la discreta consideración puede encarecerlas y no compararlas” (I, XIII).²⁵ Cervantes sigue aquí un viejo tópico de preterición erótica que aparece también en un célebre pasaje del Acto I de *La Celestina*, cuando Calisto le pondera a su escéptico criado Sempronio que sólo le ha descrito las bellezas visibles de Melibea, “que si de lo oculto yo hablarte supiera no nos fuera necesario altercar”. Pero lo cierto es que en estos pasajes los encantos ocultos de las mujeres no quedan ocultos precisamente, sino más bien desvelados por la escritura.

Como dijimos al principio, el mito de la Edad de Oro es a menudo una proyección del inconsciente personal o colectivo. Cuando Montaigne en su citado ensayo de “De los caníbales” se refiere a la poligamia habitual de esa tribu brasileña recién descubierta que supuestamente revive la edad dorada, puntualiza que en ella las esposas animan a sus maridos a que se relacionen con otras mujeres; ¿no es acaso su propio deseo el que nos habla de esta guisa? Y lo que en Montaigne es la comprensible fantasía de un casado, en Don Quijote (o tal vez en Cervantes) podría asimismo revelarse como algún escondido fantasma en el ámbito de la sexualidad. Porque es curioso —y debe de ser significativo— que a lo largo del Discurso quijotesco se repita hasta tres veces la idea de preservación y ocultamiento frente a imágenes de penetración y violencia sexual. La primera vez ocurre en las líneas 21-23 cuando, recogiendo la vieja idea de la agricultura como violación de la madre tierra, afirma que ésta no había

que se afirma que “*I lieti amanti e le fianculle tenere / givan di prato in prato*” buscando amores sin traba alguna.

²³ “*La verginella ignude / scopria sue fresche rose, / ch’or tien nel velo ascose, / e le poma del seno acerbe e crude*”, vs. 689-692.

²⁴ En su poema *Os Lusíadas*, Luis de Camoes, aunque en un contexto distinto a la recreación del mito áureo, había jugado con la misma idea de la desnudez casi completa, al referirse a esas partes de la anatomía femenina “*de quem vergonha é natural reparo*” y presentarlas veladas por un fino cendal que cubre y descubre azarosamente los lugares más íntimos (los “*roxos lirios*”) del cuerpo femenino (Canto II, estancia 37). En su rendido comentario a esta atrevida estancia decía Faria y Sousa, por cierto, que quien al leerla “no pierde la confianza de escribir versos y poesía no se escapa de vanísimo presuntuoso”.

²⁵ Esa “discreta consideración” parece más bien invitar a una “indiscreta imaginación”, y así pareció juzgarlo la censura eclesiástica, que expurgó esa frase a partir de 1624.

sido aún “forzada” por la “pesada reja del corvo arado”.²⁶ La segunda vez es la que hemos mencionado antes al afirmar que las doncellas de la edad dorada “cubrían honestamente” sus partes íntimas a la lascivia de las miradas. Y la tercera vez es cuando refiere en las líneas 45-48 que en “estos nuestros detestables siglos” a las doncellas, “aunque la oculte y cierre otro laberinto como el de Creta”, “se les entra” por el aire o los resquicios esa general “pestilencia” de la “solicitud” erótica que “les hace dar con todo su recogimiento al traste”. Se trata, como hemos visto, de tres imágenes de penetración (la primera física, la segunda visual y la tercera moral), que constituyen un simbolismo latente que puede entenderse de varios modos: bien como una especie de reflexión melancólica acerca del misterio, el secreto, la pureza, de una edad dorada, hoy inevitablemente corrompida; o bien como alguna tensión pulsional que apunta a esa mezcla de horror y fascinación que el virgen Don Quijote de la Mancha tiene por toda imagen de actividad sexual (por eso piensa y se solaza en los lugares ocultos de una Dulcinea a la que nunca, sin embargo, tendrá que penetrar).

Pero, llegados a este punto, se nos impone la duda razonable de si tenemos que hablar a este propósito de Don Quijote o de Cervantes, porque la verdad es que el mencionado simbolismo de penetración física, visual y moral no resulta nada extraño al universo mental del autor del *Quijote*, e incluso se proyecta narrativamente en tres célebres relatos suyos: la violación en *La fuerza de la sangre*, el “voyeurismo” en el relato de Cardenio, Fernando, Luscinda y Dorotea, y la corrupción moral del ambiente en *El celoso extremeño*. Así, pues, ¿hablamos de Don Quijote o hablamos de Cervantes cuando interpretamos los mensajes o las implicaciones de este Discurso? Para empezar podríamos decir que ambas voces pueden identificarse a lo largo del mismo, pero es interesante comprobar sus convergencias, sus divergencias y sus ambigüedades.

Da la impresión de que hasta la línea 42 Cervantes se abandona plenamente a la recreación literaria de la Edad de Oro. Cervantes parece estar detrás de Don Quijote y a veces incluso la voz del personaje parece ceder ante la voz del autor. ¿Cómo explicar si no las líneas 34-36, donde se expresa un ideal estilístico que, por lo que sabemos, no se corresponde con el del hidalgo manchego (basta recordar su carta a Dulcinea) y sí, en cambio, con el ideal de llaneza que Cervantes ya había establecido en el Prólogo de la obra.²⁷ Ahora bien, todo indica que, a partir del “como tengo

²⁶ No es la única vez que aparece en Cervantes esta idea de la tierra como madre o como útero. Recuérdese, por ejemplo, que el *Persiles* comienza con Periandro, el protagonista, al que sacan atado a una cuerda de lo más hondo de una sima que se abre en el suelo (lo que es, obviamente, toda una imagen simbólica de nacimiento).

²⁷ Allí el supuesto amigo le aconseja “procurar que a la llana, con palabras significantes, honestas y bien colocadas, salga vuestra oración y período sonoro y festivo, pintando, en todo lo que alcanzáredes y fuere posible, vuestra intención, dando a entender vuestros conceptos sin intrincarlos y escurecerlos”. Estas consignas se repetirían en la Aprobación de la Segunda Parte, que firmó el Licenciado Márquez (detrás de cuyas palabras, como se ha sospechado, es probable que estuviera el propio Cervantes), el

dicho” de la línea 42, Cervantes deja que Don Quijote recupere su voz en exclusiva y es entonces cuando empieza a anudarse la sorprendente aplicación del Discurso proferido a su caso personal. Llama, sin embargo, la atención que Don Quijote no encaje su misión rehabilitadora de la Edad de Oro a partir del tema de la injusticia, mencionado inmediatamente antes, sino a partir del tema de las “doncellas” (aunque sin duda eso obedezca a su lectura tópica de las obligaciones que corresponden a los caballeros andantes en las novelas del género, tantas veces repetidas por el personaje a lo largo de la obra, e introducido asimismo en este Discurso: “defender las doncellas, amparar las viudas y socorrer a los huérfanos y a los menesterosos”, líneas 51-52).

Cervantes curiosamente recupera de este modo la formulación originaria del mito en Hesíodo, que había concebido como cuarta edad mítica —después de la de Bronce y antes de la de Hierro— a la “edad de los Héroes”. Pero Cervantes hará que ese héroe o “caballero andante” salga de esa “edad de hierro” para restaurar la “edad de oro”. Porque eso es, en realidad, lo que Don Quijote quiere, aunque, quizá por discreción, no lo diga en su Discurso (pero se lo dirá poco después confidencialmente a Sancho: “Yo nací por querer del cielo en esta nuestra edad de hierro para resucitar en ella la de Oro”, I, cap. XX). Con esto, a la vez, se recupera ese sentido cíclico que atesoraba el mito en la antigüedad y del que, como ya vimos, se aprovechó Virgilio para anunciar que Augusto propiciaría a Roma una nueva Edad dorada.²⁸

20

Sea como fuere, esa torsión del Discurso en su parte final, en la que Don Quijote lleva la tradicional recreación de la Edad de Oro a su terreno, nos indica que Cervantes ha desaparecido para remedar la voz delirante de su personaje: la voz iracunda que se indigna con “nuestros detestables siglos”; la voz enfática que extrema los conceptos (“amorosa pestilencia”) y que emplea los únicos adjetivos peyorativos de todo el texto (“detestables”, “lascivo”, “maldita”), la voz que emplea, en fin, una retórica rimbombante en las últimas líneas, que con sus juegos de palabras y su sintaxis enrevesada es ya una parodia de la prosa de los libros de caballería.

Pero lo cierto es que en este Discurso, como en todo el *Quijote*, hay un juego sutil de voces, de distancias y de proximidades; y, en definitiva, de ironías, que no han dejado de ser advertidas por la crítica. Aunque la ironía de Cervantes no es tan fácil de reducir a ese esquematismo con que la interpretó, por ejemplo, José Antonio Maravall en su —por otro lado, interesante— *Utopía y contrautopía en el Quijote*. En este texto el Discurso que nos ocupa cobra una enorme importancia, porque es una representación paradigmática de la interpretación de Maravall sobre la

cual se refería al estilo de la obra ponderando “la lisura del lenguaje castellano, no adulterado con enfadosa y estudiada afectación”.

²⁸ Para esta proyección quijotesca del mito antiguo hacia el futuro (o, más bien, hacia el inmediato presente) puede verse Andrés Barnés Vázquez, “Yo he leído en Virgilio”. *Análisis sincrónico de la tradición clásica en el Quijote*, Universidad de Granada, 2008, pp. 126-141.

obra maestra de Cervantes: el Discurso de la Edad de Oro, pronunciado por el loco Don Quijote, no sería más que el síntoma de un fracaso histórico en la visión del mundo, y el desengañado —y ya *contrautópico*— Cervantes le haría pronunciar a su personaje esa vieja formulación de las utopías pastoril y caballeresca “para darles la vuelta —dice Maravall— al reflejarlas en el espejo de la ironía”.²⁹

Pero las ironías de Cervantes son pocas veces tan fáciles de desentrañar como pretende el crítico. En este sentido la ironía de Cervantes en el *Quijote* puede hacernos recordar la de Erasmo en su *Elogio de la locura (Moriae encomium)*. Tras la voz de la Locura (o de la Estulticia, que es el más adecuado nombre latino) está la de Erasmo muchas veces, y este recurso, como es bien sabido, fue el subterfugio que le permitió llevar a cabo en esa obra sus demoledoras críticas a la oficialidad cultural y religiosa de su tiempo. ¿Y no es la Estulticia en esa obra de Erasmo la que al final se inviste con traje cristiano y apela con citas evangélicas a la santa ignorancia de los niños, de las mujeres, de los rústicos discípulos o a los sagrados delirios de la religión: “la locura de la cruz”, representada por Cristo, o la “locura” de sus seguidores, que aspiran al “premio supremo del cielo”? Como Cervantes en el *Quijote*, Erasmo nos habla mediante su personaje a veces en sentido irónico y a veces en sentido recto, y siempre queda entre una y otra cosa una zona ambigua y resbaladiza. También la Estulticia pronuncia, por cierto, un Discurso sobre la “Edad de Oro” en el capítulo XXXII del *Elogio de la locura*. Allí pondera como suya la sencillez de las gentes que habitaban la Edad dorada y vivían dichosas atendiendo sólo a las leyes de la Naturaleza y del instinto, ajenos a la Gramática, a la Dialéctica, a la Retórica, a la Jurisprudencia, a las ciencias físicas, y desconociendo —dice la Estulticia— “la ociosa frivolidad de los griegos”, cuyos conocimientos no son otra cosa sino “puro tormento de los espíritus”... No es Erasmo evidentemente quien nos habla en este Discurso, pero tampoco puede decirse que sea por completo ajeno a él: ¿no hizo Erasmo, con su voz propia, múltiples críticas a los dialécticos y a los físicos? ¿y no denunció acaso, matizadamente, ciertas vanidades de los gramáticos y los retóricos italianos en su tratado *Ciceronianus*?

Desde este prisma —y con estas cautelas— debería contemplarse la ironía cervantina en el Discurso de Don Quijote, que no es, por añadidura, la encarnación de la Estulticia, sino más bien la de un alma pura e incontaminada que puede pronunciar legítimamente ese Discurso, que no es tanto un anacronismo histórico como un referente mítico (y desde luego utópico) para todo tiempo y para todo lugar.

Creo que esa fue la intención de Cervantes, como lo fue la del propio Shakespeare al introducir el mito en la Escena Primera el Acto Segundo de *La tempestad*. Allí hace Shakespeare que el anciano Gonzalo, el personaje más noble y bondadoso de la obra, imagine una República

²⁹ José Antonio Maravall, *Utopía y contrautopía en el Quijote*, Madrid, Editorial Pico Sacro, 1976, p. 172.

ideal bajo el modelo explícito de la Edad de oro: comunidad de bienes, igualdad social, ausencia de leyes y de trabajo obligado, sana y dichosa ociosidad general, etc. Pero los vulgares y corrompidos que le escuchan son incapaces de comprenderlo: “Eso sería una república de holgazanes, canallas y putas”, concluye uno de ellos (ese último calificativo es completamente gratuito, pues Gonzalo había expresado que las mujeres serían “castas y puras” y sólo revela la inquina de los bribones frente al ideal).

Cervantes, por supuesto, también se recrea en el contrapunto que el mundo real le da al bello Discurso pronunciado por su personaje, y esa atención al marco narrativo en el que se inserta la pieza retórica resulta esencial para su valoración y enriquece los significados, las implicaciones y las ironías.

El Discurso se produce, como sabemos, en el curso de una rústica cena a la que son invitados Don Quijote y Sancho por unos cabreros, junto a sus chozas. Cervantes muy hábilmente vincula, por cierto, este mito de la Edad de Oro con su tradicional contexto pastoril, que ya aparecía en la recreación de Virgilio en las *Bucólicas* y que se prolongaba hasta la *Arcadia* de Sannazaro. Los cabreros a los que habla Don Quijote no entienden nada del Discurso que pronuncia, pero no son orgullosos cortesanos como los oyentes de Gonzalo en *La tempestad* de Shakespeare, sino gentes sencillas que “embobados y suspensos le estuvieron escuchando” (líneas 61-62).

El juego irónico de Cervantes no se limita a este contraste entre el Discurso y sus oyentes, sino que va mucho más lejos. Porque, de entrada, habría que distinguir entre el plano narrativo, argumental, de los personajes (ese discurso de Don Quijote a los cabreros, tras la cena) y el plano narratológico, discursivo, del narrador (un plano siempre tan extraordinariamente rico en el *Quijote*). Este es el plano, precisamente, que introduce el Discurso ya con ironía (“soltó la voz a semejantes razones”, líneas 2-3) y que posteriormente lo valora como prescindible e “inútil” (líneas 58-60).

Aunque, dada la polivalencia y multiplicidad del juego de “narradores” en el *Quijote*, podríamos preguntarnos: ¿quién emite esos juicios? ¿El narrador *original*, Cide Hamete Benengeli, que comenta así la conducta del héroe que está historiando y que alguna vez expresa, en efecto, junto a la frecuente admiración, la incredulidad o la inconveniencia ante ciertos actos o expresiones de su personaje?³⁰ ¿o el traductor morisco, que quizá ha traducido esa pieza, aunque le parece poco adecuada o fidedigna, como afirma en otras ocasiones a lo largo de la obra?³¹ ¿o bien se trata de ese narrador *último* que manda traducir el

³⁰ Véanse, por ejemplo, los comienzos de los capítulos X o XLIV de la Segunda Parte; en este último pide, por ejemplo, que “se le den alabanzas no por lo que escribe, sino por lo que ha dejado de escribir” en esta Segunda Parte de la obra.

³¹ Como al principio del capítulo V de la Segunda Parte, donde se afirma que ese capítulo le parece apócrifo y poco ajustado a la verdad, pero que no quiere dejar de traducirlo “por cumplir lo que a su oficio debía”.

manuscrito del *Quijote* y que también emite opiniones y valora a menudo los episodios de la obra?

Por otro lado, la calificación de *excusable* e *inútil* se podría justificar desde dos distintas perspectivas: desde el plano narrativo del relato, porque ni los cabreros ni Sancho lo entienden (el discurso, de hecho, se califica como “arenga” y la arenga es un discurso para enardecer los ánimos de los oyentes); o desde el plano narratológico del discurso, porque es un error de *compositio*, una pieza retórica aledaña que está de más en la obra. Y, por otra parte, ¿quién debería haber evitado (o excusado) ese discurso?: ¿Don Quijote, al pronunciarlo?; ¿los narradores, al transcribirlo?; ¿o el propio Cervantes, autor verdadero de la obra? Y en este último sentido: ¿sería acaso (aunque no parece muy verosímil) una autocrítica de Cervantes ante ese afán de digresión que le asalta en la Primera Parte, o sería más bien una alusión irónica a la opinión de los críticos neo-aristotélicos que podrían valorarlo de ese modo?

No es desde luego la única vez que Cervantes hace ironías sobre las ironías, distanciamientos sobre los distanciamientos. El complejo narrador del *Quijote* no es nada fidedigno y los lectores nunca debemos fiarnos sin más de sus críticas. Basta verlo con un ejemplo. A comienzos del capítulo VI de la Segunda Parte el narrador (o el traductor que ha hablado a comienzos del capítulo V) califica de “impertinente plática” al contenido del capítulo anterior (la conversación entre Sancho y su mujer sobre el ascenso social y la educación y posible boda de sus hijos), y ese capítulo es verdaderamente uno de los más jugosos y divertidos del libro. De igual modo podemos decir que el Discurso de la Edad de Oro es en el *Quijote* —a pesar de lo dicho por el narrador— uno de los lugares más inexcusables y menos prescindibles, y es totalmente pertinente para la configuración simbólica del personaje y de la obra.

Este simbolismo queda resumido en un elemento que está enmarcando todo el Discurso —inmediatamente antes de empezar (línea 2) e inmediatamente después de acabar (línea 59)— y que no debiera pasarse por alto: “ese puño de bellotas” mirando a las cuales comienza Don Quijote su discurso y cuya existencia le ha impulsado, al parecer, a pronunciarlo. Podríamos decir que esas bellotas tienen en el *Quijote* el mismo valor plástico y simbólico que la calavera de Yorick en el *Hamlet* shakespearano (en la Escena 1ª del Acto V). Si Hamlet vierte sobre la calavera sus tristes meditaciones acerca de la fugacidad de la vida, Don Quijote vierte sobre la bellota sus nostálgicas reflexiones en torno a la degradación de los tiempos.

Recordemos que la bellota estaba ya presente, desde Ovidio, en las figuraciones clásicas del mito, y era por sí mismo un emblema de la Edad de Oro. En la época de Cervantes dicho carácter había quedado sancionado por la *Iconología* de Cesare Ripa (1ª edición romana en 1593), donde se representa a la edad dorada como una joven y hermosa doncella de rubios cabellos que porta una cornucopia conteniendo flores y frutos, de entre los que destacan las inevitables bellotas. En España Sebastián de Covarrubias en su impagable *Thesoro de la lengua castellana* (1611) nos

aclara todo lo que en este sentido necesitamos saber sobre las bellotas: “es el fruto de la encina de que antiguamente se sustentaban los hombres, según opinión de muchos, antes que se hubiese hallado el uso de hacer pan de trigo”. Y este fruto de la encina llegó a estar tan trillado por la tradición que cualquier fino poeta que se preciase, aunque no tenía más remedio que aludirlo en ciertos contextos, lo hacía a menudo por la vía perifrástica. Góngora, como no podía ser menos, es un caso ejemplar en este sentido. En la estrofa 11 del *Polifemo* nos dice que el cíclope vivía entre encinas (a las que califica como “honor de la montaña / que pabellón al siglo fue dorado”) y se refiere a su fruto, que constituía la rústica dieta del gigante, como el “alimento, aunque grosero, / del mejor mundo, del candor primero”. Don Quijote, por cierto, tampoco mencionará en su pieza retórica a las bellotas por su propio nombre, sino de una forma perifrástica, como “el dulce y sazonado fruto” de las encinas.

Pero a nadie se le ocultaba que la encina y las bellotas eran ya símbolos degradados. Bien lo sabían los emblematistas, siempre dispuestos a reflexionar sobre los símbolos culturales. Así lo decía Alciato, el primero de ellos, en el mote o sentencia que le aplica a la encina (*quercus*): “*Glande³² aluit veteres, sola nunc proficuit umbra*” (con la bellota alimentaba a los antiguos, ahora sólo es útil como sombra). Y en tiempos de Cervantes el mismo Sebastián de Covarrubias, al que ya hemos mencionado; en sus *Emblemas morales* había comentado de modo contundente esa degradación simbólica en su Emblema 253, donde aparece una encina y debajo unos cerdos comiendo bellotas. El texto dice lo siguiente: “Fue la bellota el sustento y pasto / de aquellos padres de la edad dorada / y agora es tan grosero, vil y bajo / que sólo de los puercos es hozada”.

Cervantes no podía ignorar esa degradación del símbolo al hacer que Don Quijote pronuncie su discurso sosteniendo en su mano un puñado de bellotas (y quizá no es ocioso recordar que en los últimos compases de la obra a ese mismo Don Quijote, ya derrotado, le pasa por encima una piara de cerdos). Cervantes sin duda quiere hacernos ver que la misma corrupción connotativa que ha sufrido el mítico, y antaño utilísimo, fruto de la encina la ha sufrido el contenido hermoso pero extemporáneo del Discurso de la Edad de Oro, pronunciado por su atrabiliario, aunque admirable, personaje. Eso no significa que Cervantes no se adhiera emocionalmente a lo que representa el viejo mito del fruto de la encina, aunque conozca, desde luego, su escasa operatividad en el mundo real.

Cervantes mantiene, en definitiva, esa actitud de distancia y proximidad simultáneas (o ambivalentemente *irónica* y *piadosa*) frente a los ideales que mantiene a lo largo de toda su obra y que determina la sabia y equilibrada visión del mundo que le caracteriza. La intención de

³² Es curioso que los términos latinos para bellota (*glans-dis* y *balanus-i*) remitan a nombres también aplicables al miembro masculino. Eso se debe no sólo a su forma, sino también a que la tradición le había conferido a la bellota un extraordinario poder generativo.

Cervantes no es, pues, atacar o denigrar el ideal, sino mostrar en todo caso su insalvable distancia con la realidad. Así se demuestra en este episodio habilísimamente. En su simpleza rústica y en su bondad (compartiendo con Don Quijote y Sancho todo lo que tienen y acogidos con respeto y hospitalidad) los cabreros que escuchan “embobados” son quienes se encuentran precisamente más próximos que nadie a la encarnación del mito de la Edad de Oro en el mundo real, pero no pueden entender su alcance y su valor como referente. Y los que sí podríamos hacerlo (los lectores de Cervantes, por ejemplo) estamos definitivamente alejados de ese ideal.

Y ya vamos acabando. Cervantes estaba distante históricamente del ensueño que un siglo antes, en 1516, había creado Tomás Moro en su *Utopía*, cuyos habitantes, como dice con candor utópico el humanista inglés, consagraban sus horas libres al estudio y usaban el oro —ese “oro que en esta nuestra edad de hierro tanto se estima”— exclusivamente para fabricar orinales.³³ Pero aún estaba más distante mentalmente de ese desapego por el mito de la Edad de Oro que iba a dictar la inminente modernidad de los nuevos tiempos, representada por ese Bacon que destruía el enunciado simbólico del viejo sueño afirmando con satisfacción que “*iron commands gold*”³⁴ (el hierro manda sobre el oro), o ese Hobbes que en su *Leviathan* (I, 13) explicaba la mítica ausencia de distinción entre “tuyo y mío” porque en aquella sociedad —dice— no existía la ley, sólo la fuerza, y las cosas no eran de nadie en particular, sólo del más fuerte, y mientras lo fuera.

No es posible pensar que la actualización del mito de la Edad de Oro en el siglo XVII no tuviera un componente real de desengaño histórico, en esa crisis que marca el cambio de un mundo viejo a un mundo nuevo en el orden epistemológico. Muchos de los escritores de la época (en España, pero también fuera de ella) acudían al mito para expresar su desazón ante el signo de los tiempos. Un ejemplo entre mil es la silva moral que el maduro Lope tituló *El siglo de oro*, donde lo describe líricamente con los tópicos habituales para concluir con el esperable: “Oh, siglo de oro / de nuestra humana vida desengaño”. No es extraño que el mito acabara asumiéndose como una mera ensoñación defensiva para algunos espíritus selectos. Así lo entendía Baltasar Gracián, quien afirmaba en *El Discreto* (VII) que, frente al caos y la confusión reinantes, el sabio “vive al siglo de oro interiormente”.

Pero Cervantes no se ha limitado, aunque desde luego participe de él, a expresar su desengaño al enfrentarse con ese lugar común de la tradición humanística. Le ha servido, como hemos visto, para rendir un sensible tributo literario mediante un bello ejercicio estilístico donde se evidencian algunos aspectos de su intransferible visión del mundo (y donde quizá se transparentan ciertas peculiaridades de su psique

³³ Aunque en la carta a Pierre Gilles que hace de Prólogo, Moro demuestra, al hablar de los posibles lectores de su obra, que tenía una visión mucho más realista (y pesimista) sobre los hombres de su tiempo.

³⁴ Cfr. Harry Levin, *op. cit.*, p. 109.

profunda). Pero también ha sabido integrarlo magistralmente en la entraña misma de su obra literaria: ajustándolo perfectamente a la trama del relato y al carácter de su personaje; introduciéndolo en la ambigüedad e ironía narratológicas que caracterizan a su novela; y potenciando la dimensión simbólica del sentido último del Quijote: esa reflexión melancólica sobre la dura dialéctica entre la realidad y los sueños e ideales más hermosos del ser humano.

SOBRE LA CUESTIÓN CATALANA³⁵

MANUEL JIMÉNEZ REDONDO

Resumen: El autor critica y relaciona el problema político de Cataluña con los conceptos fundamentales de la filosofía política de la Modernidad. ¿Tiene sentido esgrimir valores democráticos mientras se antepone el nacionalismo a las bases de un estado de derecho?

Abstract: *The author criticizes and connects the current political problem of Catalonia with the main concepts of Modern Age political philosophy. ¿Does it make sense to put forward democratic values while putting nationalism ahead of the basis of a constitutional state?*

Palabras clave: democracia, estado, derecho, Kant, nacionalismo

Keywords: *democracy, state, right, Kant, nationalism*

I

Yo me voy a referir a la lectura e interpretación de algunos términos del lenguaje de la filosofía política en nuestro actual contexto. A primeros del mes de setiembre pasado seguí las dos sesiones del Parlamento de Cataluña en las que con base en un cambio en el reglamento de la cámara que el Tribunal Constitucional español había dejado en suspenso por posible inconstitucionalidad su presidenta aceptaba un cambio del orden del día por el que en primera lectura se sometían a votación dos proyectos de ley (cuyo texto la oposición había conocido sólo unas horas antes) por las que en definitiva quedaba derogada en Cataluña la validez de la Constitución de 1978. Después del golpe de Primo de Rivera en 1923 y del golpe militar de 1936, y de la declaración de independencia en Cataluña en 1934, era la cuarta vez que desde principios del siglo XX en España se echaba abajo, por lo menos para parte del territorio, una constitución. Sólo que en este caso ese echar abajo la constitución, ese golpe “pacífico y festivo” (como decían sus protagonistas) contra el Estado de derecho, es considerado por éstos como una especie de colmo en el ejercicio de la democracia. Es la ruptura *democrática* de un estado *democrático* de derecho. Y es claro que aquí hay algo que no cuadra en lo que se refiere conceptos. Tiene interés, por tanto, hacer una lectura atenta y una interpretación cuidadosa de este concepto. Es lo que voy a hacer respondiendo al tema de esta mesa redonda.

Los juristas de la cámara catalana siempre muy bien formados en la dogmática jurídica subyacente en la Constitución de 1978 y en el Estatuto de Cataluña, hacían saber a la presidenta del Parlamento que

³⁵ El presente texto corresponde a la ponencia que el profesor Manuel Jiménez Redondo presentó en la mesa redonda “El lenguaje de la filosofía: lectura e interpretación” el 4 de octubre de 2017, perteneciente a la sesión de inauguración del curso 2017-2018 del máster de “Pensamiento filosófico contemporáneo” en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Valencia.

formalmente no podía negar a la oposición el recurrir al consejo de garantías jurídicas para ver si tal forma de proceder y tal proyecto de ley eran constitucionales o no y que (creo recordar que ésta era la segunda objeción) tampoco podía pasarse por alto el que una vez aprobado el texto de la ley, ese texto, antes de promulgarse como ley, había de pasar por el consejo de garantías jurídicas para comprobar si era o no compatible con el orden constitucional en conjunto y, si no, devolverlo al Parlamento para su reconsideración; en fin, se trataba de garantías del proceso legislativo propias de un estado democrático de derecho. Ambas cosas las rechazó la presidenta del *Parlament* con el mismo gesto de estar ejerciendo un poder que *democráticamente*, e incluso en un sumo ejercicio de *democracia*, quedaba por encima de todo ello.

II

Por “estado democrático de derecho” se ha entendido, por lo menos después de la Segunda Guerra Mundial, lo que entiende Kant por “estado jurídico” en *La Metafísica de las costumbres* (1797). Digo que esto ha sido después de la experiencia de la Guerra, antes reinaba quizá omnímodamente Hegel, por poner un nombre a la situación anterior. Kant bebe de la *Declaración de Virginia* de 1776 y de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* de 1789 y las convierte en filosofía política. Estado jurídico o estado democrático de derecho es para Kant un orden de derecho asentado en dos principios. El primero es el *principio de libertad* que dice que es justa toda acción conforme a cuya máxima mi libertad es compatible con la de cualquiera conforme a una ley general, de modo que si lo que yo estoy haciendo o me propongo hacer es compatible con la libertad de cualquiera conforme a una ley general y alguien me lo impide, me está haciendo injusticia. Principio, pues, del mayor grado de libertad posible bajo leyes generales. Y el segundo principio es el *principio democrático*, el principio de que esas leyes han de provenir de forma efectiva de la voluntad unida de todos. Al derecho de libertad y de participación política se añaden definitivamente en las democracias liberales de posguerra los *derechos sociales* como condición de posibilidad de la efectividad y realidad de los derechos de libertad y de los derechos políticos; el estado democrático de derecho se convierte en estado de derecho democrático y social.

Y como difícilmente puede haber unanimidad en las cosas humanas, las leyes se aprueban por mayoría, y en caso de que el asunto que regulan fuese particularmente importante se exige no sólo mayoría absoluta sino una mayoría cualificada, por ejemplo en asuntos relativos a la propia constitución, como es el caso de lo previsto para la modificación de la Constitución Española o del Estatuto de Cataluña. Y, por tanto, es elemento constitutivo del estado democrático de derecho el que la minoría que queda sujeta a una ley a la que no asintió, pero que se da por supuesto haber asentido a este procedimiento de obtención de las leyes (¿cuál otro podría haber entre hombres libres?), tiene que tener siempre abierta la posibilidad de convencer a la mayoría de que está

equivocada y de convertirse a su vez en mayoría; y así ha venido sucediendo en la historia de las democracias liberales. No puede, pues, haber estado democrático de derecho sin libertad de expresión. Y así, conforme a la Declaración de 1789, la libertad de expresión es “uno de los bienes más preciosos del hombre”, todos los ciudadanos han de poder expresar sus ideas “incluso religiosas”, con tal de que esa expresión no perturbe el orden público establecido por esta Declaración, o, como interpreta J. Rawls, todos pueden expresar sus ideas incluso contra esta Declaración con tal de que su expresión no perturbe el orden público establecido por esta Declaración. Lo cual querría decir que en última instancia la constitución de un estado democrático de derecho no pretende contener verdades sino la fórmula de convivencia entre aquellos que han hecho la experiencia de no estar de acuerdo ni poder estar de acuerdo, ni seguramente poder nunca llegar a estarlo, acerca de verdades últimas y en definitiva acerca del sentido último de la vida y del mundo. Si pretendiese contener una verdad última se opondría seguramente a otras concepciones de la verdad última, y la salida a esa nueva “guerra de religión” no sería a su vez sino el estado democrático de derecho como fórmula de convivencia entre quienes han hecho la experiencia de no estar de acuerdo sobre verdades últimas. La cuestión acerca del sentido último de la vida y del mundo es cosa que ha de quedar a la decisión de cada cual, de él solo, ante Dios o ante la nada. Es el centro de la libertad moderna. El estado democrático de derecho es el modo de dar viabilidad en el orden de lo político a esta *condición humana moderna*.

Y este orden de derecho no lo es sino haciéndose valer mediante un poder que es el de la voluntad unida de todos en querer ese orden y, por tanto, un poder que ha de quedar por encima de cualquier otro poder. El estado democrático de derecho no sería un estado de democrático de derecho si, de hecho o de derecho, admitiese en su esfera cualquier otro poder que quedase por encima de la voluntad unida de todos entendida como fuente de la ley, entendida asimismo como voluntad que impone ese procedimiento de obtener las leyes necesarias para ordenar la existencia y que hace valer las leyes así obtenidas.

La concreta articulación de un estado de derecho puede, por supuesto, cambiarse, e incluso el estado de derecho puede autodisolverse; no hay nada incondicionado en tal articulación ni en la existencia de ningún estado concreto de derecho. Éste no es ninguna sustancia permanente de la que los individuos fuesen accidentes. La única sustancia es la libertad misma, y toda configuración que la libertad se dé, la libertad puede cambiarla y también disolverla, pero conforme a leyes y disposiciones provenientes de la voluntad unida de todos, es decir, en términos de estado de derecho. Conforme a Kant, el estado de derecho es la expresión contingente de lo único incondicionado, el ser libre como un fin en sí, que se da existencia; esta existencia podría haber tenido otra forma concreta, pero, una vez que se da, *normativamente* no hay nada que preceda al estado de derecho ni que quede por encima del estado de derecho.

Los miembros de un Estado democrático de derecho se encontraron contingente reunidos y decidieron organizar su existencia conforme al principio de libertad y al principio democrático. El origen del poder que los reunió puede ser el que sea. En ese origen no estuvo seguramente el acuerdo sino la violencia. Pero quienes se encontraron contingentemente reunidos por ese poder decidieron y lograron darle alcance y rearticularlo, bien por vía evolutiva (Inglaterra), o bien por vía revolucionaria (Francia) conforme aquellos principios, transformándolo así en el poder de la voluntad común, mediante el que el concreto estado democrático de derecho existe y es tal, es decir, se hace valer. Pues tal *proyecto* (en este caso el de una democracia liberal) es siempre a la vez, como dice Heidegger, un contingente *encontrarse*, *encontrarse* con el que el *proyecto* ha de pelear y quizá logre hacerlo con éxito. En la medida en que esto haya sido así, “el origen de la soberanía —dice Kant— es inescrutable en sentido práctico”, es decir, nadie puede ponerse por encima del estado democrático de derecho en razón de que tuvo tal o cual origen y no otro, en España una transición a partir de la dictadura franquista y en Alemania en definitiva una imposición americana tras la derrota del nazismo, por poner dos ejemplos.

Y así en lo que se refiere a secesión unilateral en el sentido aquí de una ruptura del estado democrático de derecho no hecha conforme a la previsto para ello en la constitución, en la perspectiva de un estado democrático de derecho sólo cabe considerarla legítima en dos casos: en el caso de una vulneración sistemática y estructural del derecho básico de libertad y en el caso de una dominación colonial. Todo lo demás no sería a su vez sino una vulneración de la ley que la libertad se dio y, por tanto, una vulneración tanto del derecho de libertad como del principio democrático que configuran un orden de derecho entre libres; y así —dice Kant—, a nadie se le hace injusticia por obligarlo a entrar en un estado de derecho, por obligarlo a entrar también en el sentido de obligarlo a atenerse a las normas de salida. Al contrario, hace injusticia, dice Kant, quien pretende quedarse fuera o ponerse por encima.

Y así, por poner otro ejemplo, la humanidad presente y futura que de pronto se ha encontrado reunida toda ella globalmente, si el ser libre no quiere desistir de sí mismo sino que pasa positivamente a resistirse a desistir de sí mismo, se ve en la necesidad de darse un orden atenido al principio de libertad bajo leyes generales, es decir, al principio de libertad y al principio democrático, por vía de rearticular conforme a esos principios a los poderes que la han reunido y de obligar a todos a entrar en ese orden según sean las distintas esferas de él. La idea kantiana de estado de derecho no es ninguna abstracción, como pensaba Hegel frente a Kant, sino que, después de la experiencia de las guerras mundiales, el realizar esa idea es la exigencia y la urgencia más concretas a la que se ven sometidos seres libres que súbitamente se han encontrado *globalmente* reunidos en la actualidad. Las *Institutiones* de Justiniano, Francisco de Vitoria, Kant siguen teniendo hoy la razón cuando adoptan esta perspectiva como la única concreta, todo lo demás no sería hoy sino una

pura abstracción, abstracción que, de atenernos a ella y de desistir de poner orden jurídico racional, no llevaría a ningún sitio sino a repetir la catástrofe.

III

Los principales conflictos entre los hombres, dice Montaigne en su *Apología de Raimond Sebonde*, son conflictos gramaticales, versan sobre el significado de palabras tan emotivamente cargadas que nadie está dispuesto a regalarlas al otro. Por lo que acabamos de decir de Kant, parece claro que lo que en aquellas sesiones del Parlamento catalán se estaba entendiendo por *democracia* y por *democrático* tiene que ser algo muy distinto de lo que en la expresión “estado democrático de derecho” significa *democrático* entendido en términos de Kant. Para aclararnos sobre esta diferencia (siempre dentro del sentido y límites de esta mesa redonda) he escogido un fragmento de un texto fundacional del nacionalismo catalán. Se trata aquí de leer el texto e interpretarlo por vía de contraste, dejando así a la vista esa diferencia de significado de expresiones como *democrático* o *derecho a decidir* que están hoy en boca de todos. Podría haber escogido igualmente un texto completamente análogo del nacionalismo vasco, de Sabino Arana, por ejemplo, u otro texto del nacionalismo español. Pero he dejado de lado sobre todo este último, porque el nacionalismo español tuvo la buena o mala suerte de quedar hipotecado por la dictadura franquista y perdió todo crédito. Y eso ha venido muy bien a este país. *Mutatis mutandis* sucedió algo análogo a lo que le sucedió al nacionalismo alemán; sus intentos de retorno siguen aterrando hoy a una buena mayoría de alemanes. En cambio, el nacionalismo catalán y el vasco fueron vías de oposición a la dictadura y así, mientras el nacionalismo español quedaba identificado con la dictadura, el vasco y el catalán suscitaron la apariencia de ser lo contrario del español y, por tanto, ajenos a cualquier deriva autoritaria.

Con la contribución de estos nacionalismos y con toda clase de contribuciones de igual o de mucha más importancia (Vidal Beneyto las expuso muy bien hace unos años en su lección de investidura como doctor *honoris causa* de la Universidad de Valencia), quienes tras la muerte del dictador se encontraron reunidos por toda clase de circunstancias históricas en lo que llamamos *España* con la necesidad de organizarse políticamente de nuevo, decidieron y lograron hacerlo en forma de un estado democrático y social de derecho (homologándose por fin con la Europa de la postguerra y empujados y sostenidos por ésta). En ese estado, más allá de la religión, de la ideología y de la nacionalidad de cada cual, cada cual tendría igual y efectivo espacio para ser en esos tres aspectos lo que quisiese ser o quisiese profesar. Ésta fue la ilusión que suscitó la Constitución del 1978 o, mejor, que fue suscitada por la situación que ésta abrió, pues la Constitución misma, al menos inicialmente, no fue recibida con demasiado entusiasmo.

Pero que eso no era así quedó inmediatamente claro en relación con el nacionalismo vasco o al menos con la parte violenta de éste. Y en

relación con el nacionalismo catalán ello comenzó también a verse claro cuando empezaron a producirse por los años ochenta (creo recordar) las primeras salidas de Cataluña de conocidas figuras intelectuales y se inició la “desertización de Barcelona” como capital cultural de España. Empezó a verse que los tres nacionalismos hispanos eran modalidades de lo mismo: versiones románticas o romántico-germanas más o menos laicizadas de la mentalidad política de la Contrarreforma católica, en constante tensión con los supuestos normativos de la modernidad política, es decir, con la idea de Estado democrático de derecho, que no eran compatibles con ella sino en términos quizá de difíciles conciliaciones y arreglos. Digo “más o menos laicizadas” porque el elemento clerical ha desempeñado y sigue desempeñando un papel importante en los tres nacionalismos, tanto más importante cuanto más pujantes son éstos.

El texto que voy a leer es de Torras i Bages, uno de los padres del nacionalismo catalán, obispo de Vich, en su libro titulado *La tradició catalana* (de 1892). Torras empieza hablando de *regionalismo*, pero ya en las primeras páginas del libro esta expresión se vuelve equivalente a la de *nacionalismo catalán*. El libro versa expresamente sobre la relación entre nacionalismo en el sentido concreto de nacionalismo catalán y Estado democrático de derecho en sentido ilustrado. Y consiste en definitiva en una defensa del nacionalismo frente a lo que Torras entiende como abstracciones ilustradas. De forma muy sumaria cabría decir que, vistas las cosas desde el libro de Torras, lo avatares políticos y perturbaciones económicas en la España del último tercio del siglo XIX cuando escribe Torras, o la profunda crisis económica de fines de los años veinte del siglo XX en el mundo occidental en general y sus consecuencias políticas, o la crisis económica de principios del siglo XXI que es una réplica a nivel global de la crisis económica del siglo XX, ponen de manifiesto una vaciedad tal en la idea política ilustrada, que *explica y normativamente exige* el renacimiento de la idea *nacional*. El nacionalismo es entonces una *instancia normativa* que queda por encima de la idea de estado democrático de derecho, es decir, del principio de libertad y del principio democrático, y que, en el caso de posición conciliadora como es la de Torras, obliga al estado democrático de derecho a ajustarse al marco y dimensiones de la idea nacional. La patria nacional está por encima de la patria sin patria de un estado democrático de derecho totalmente contingente y mudable.

Resumo mucho el texto sin cambiar nada de la letra y añadiéndole sólo algunos comentarios y algunos subrayados. Dice así: “El liberalismo domina en la mayor parte de la Europa contemporánea y principalmente *aún* en el mundo latino de uno y otro hemisferio, de modo que nuestra raza que no se dejó engañar por el error en su forma religiosa y metafísica, en la invasión protestante, se encuentra dominada por el mismo error que va minando de una manera visible su antigua y fortísima constitución. La inmediata filiación histórica de nuestro liberalismo se encuentra en la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* [la que, como he

dicho, Kant convierte en filosofía política]. Comienza con ella la nueva era que ha acabado de destruir la forma *nacional*, destrucción que el cesarismo anterior [es decir, el *Estado soberano* prerrevolucionario de Bodino y Hobbes] había ya comenzado: el hombre es el señor de la sociedad y no la providencia divina. La *Declaración de los derechos del hombre* supone y proclama la autonomía racional. En virtud de ésta los hombres quedaban desligados de todo, no dependerían de nadie; todo derecho histórico, y con ello todo derecho, desapareció; no era la sociedad la que debía darles leyes [pues para el liberalismo nada antecede *normativamente* a la sociedad misma de los libres], eran ellos los que habían de sujetarla a sus principios y a su querer. Y como para estos legisladores la esencia de todo hombre es igual, sus leyes tienen *eminentiori modo* [de modo más eminente] aquella prerrogativa de las leyes de ser generales y las suyas los son de tal manera que podrían servir tanto para Francia como España o para China. Esta sencilla explicación que estoy dando creo que incluye el pensamiento fundamental del proceder político de los modernos hombres de Estado, o al menos de la mayoría de ellos, por lo que se demuestra la incompatibilidad de su sistema con el sistema nacionalista. Pero qué digo, estamos hablando impropriamente, porque el nacionalismo no es un sistema, quien lo piense se engaña [no se entera de qué se trata]; el nacionalismo no ha salido de la *cabeza* de los hombres, nace de las mismas *entrañas* de la sociedad, no ha tenido un autor legal. El nacionalismo liberal, es decir, aquel que viniese de lo alto, es decir, que fuese impuesto por el poder central [esto es, un nacionalismo dependiente del “artefacto” que, conforme a Hobbes, es un Estado moderno], no sería tal nacionalismo, la revolución no puede crear directamente la nación; las naciones reaparecen no en virtud de la revolución, sino de la ley natural de la sociedad. El liberalismo forma unas constituciones que caen de un soplo, las que funda el nacionalismo son más fuertes que cualquier conquistador; triunfamos de la tiranía legal, y así vemos cada día, cómo debilitado el sistema liberal [o en cuanto el sistema liberal entra en crisis], vuelve a levantar cabeza el nacionalismo, con simpatía, se puede decir, universal. En el nacionalismo se encuentra el sentimiento patriótico que es el hermoso color de esta forma política. El contrato social, la resolución de una mayoría no crea sentimientos, éstos nacen espontáneamente, son una forma de *instinto racional* que no puede producirlo ni la votación de una asamblea constituyente ni el mandato de un Cesar. Todas las cosas naturales provienen del autor de la naturaleza; la nación, por tanto, creada por Dios es la que produce aquel dulcísimo afecto en el alma. El derecho que nace de la pura convención, la organización que sale, no *ex viceribus rei* [no de las *vísceras* de la cosa], es necesariamente variable. El amor nace de la frecuentación de la cosa, de la antigüedad de ella; considerando, pues, el hombre que la familia, la nación es un ser moral que está ya antes que él y estará después de él, amará sus leyes e instituciones con infinita ternura. Veis pues aquí que *el liberalismo y el nacionalismo son como el agua y el fuego; el uno mata al*

otro por razón de la naturaleza de cada una de estas dos cosas” (Torras i Bages, *La tradició catalana*, Barcelona 1913, págs.101 s.).

Tanto en los avatares del último tercio del siglo XIX español como en la gran crisis del mundo occidental en los años treinta del siglo XX como en la crisis de principios del siglo XXI el nacionalismo se presenta como un añorado pasado futuro que supera la pesadilla de la abstracción del estado democrático de derecho, que parece derrumbarse, o que se derrumba, y promete al hombre que se ve desnudo y en la calle acogida en casa, seguridad, a la vez que vida sustancial y prosperidad. Y precisamente en este punto la promesa nacionalista se puede dar muy bien la mano con la idea revolucionaria sin cambiar un ápice de su contenido. Todo aquel que no pertenezca a este hogar nacional que promete hacerse realidad retomándose desde del pasado contra un presente liberal en decadencia y en crisis, que se vuelve vacío al prescindir de patrias y naciones, se ve ante la alternativa o de buscarse un remedio de pertenencia sobre-identificándose con ese hogar o de quedar en la calle. Y la situación quizá puede volverse aún peor para aquel que, suponiéndose que pertenece por origen a ese hogar, se atreve a abstraer de él e incluso a dejarlo en suspenso críticamente; éste puede muy bien acabar teniendo que irse. El nacionalismo pone decididamente en danza aquella distinción *amigo-enemigo* de la que hablaba Carl Schmitt como esencia de lo político, contra el estado democrático de derecho que trata de reducirla a la de *adversarios* en el proceso de discusión democrática. Pues bien, pienso que lo *democrático* y la *democracia* de que se hablaba en el *Parlament* de Cataluña en esas sesiones eran los relativos a este *dêmos* de la comunidad *nacional* como portador de un principio *normativamente superior*, al que lo *democrático* del estado *democrático* de derecho no tendría más remedio que supeditarse y acoplarse como a tal principio superior, y ello como cosa obvia.

34

IV

Y esto está tan arraigado en muchas cabezas en nuestro país que el problema al que en estos meses y desde hace ya años se viene enfrentado España tiene difícil remedio. El poder político —opinan Hobbes, Carl Schmitt, Parsons, Hannah Arendt, Habermas y otros— es en definitiva un fenómeno de consenso y el estado democrático de derecho no parece tenerlo aquí para imponerse. Puede que entonces el remedio sea aceptar *de hecho* la ruptura de la Constitución del 78 y reformarla quizá *de derecho* en el sentido de regular (constitucionalizando el derecho a decidir unilateralmente) lo que sería una serie de secesiones, con el resultado a la larga de una serie de pequeños estados de derecho en la Península, sujeto cada uno de ellos a su propia idea nacional. Pero a mí esto me parece más un buen argumento para una segunda película de García Berlanga (la primera ha sido la de este mes setiembre) que una solución.

El estado democrático de derecho no ha estado aquí muy seguro de sí desde que se inauguró a fines de los años setenta del siglo XX; en

muchas cabezas ha tendido a ser considerado como algo *transicional*, como un *mientras-tanto* para otra cosa, principalmente para la *revolución* o para la *nación*, o para ambas cosas a la vez, y sobre todo una parte de las élites intelectuales sigue atendida a eso. Aquí por nuestras propias fuerzas no parece posible un estado democrático de derecho *estable*, que, para serlo, forzosamente habría de saber abstraer hoy de religiones, revoluciones y naciones y empezar a mirar y a procurarse leyes que, como dice Torras en tono de reproche al liberalismo, en lo esencial valgan por igual para Francia, España y China.

La deslealtad actual de la Generalitat de Cataluña a la Constitución del 78 no es nada distinta, sino incluso menor que la que describe Don Manuel Azaña a la Constitución de 1931 incluso durante la Guerra Civil. Se trata para Don Manuel Azaña de un ejemplo de la enfermedad política hispana, del malestar hispano en la modernidad política, de la incapacidad hispana para darse y respetar las instituciones de una democracia liberal, incapacidad que no es cosa de genes sino de determinaciones históricas no transidas por la reflexión, transmitidas por la escuela y escasamente proclives, si no simplemente cerradas, a una argumentación en términos de pensamiento político ilustrado moderno y contemporáneo.

Así que quien entienda que ya el hecho de que el principio de libertad y el principio democrático queden subordinados a la idea nacional en lugar de quedar también organizativamente por encima de ella es el principio de la catástrofe y que ello ha formado ya parte muy principal de las catástrofes de la vida política española y europea en el siglo XX, quien piense eso, digo, tiene escasas razones para el optimismo. Pero quizá, sólo *quizá*, de nuevo “España es el problema [hoy para los españoles y para Europa] y Europa la solución”, por evocar algo que Ortega dijo ya en 1910 en otro contexto. Lo que ha sucedido estos años y estos últimos meses en España y Cataluña, incluyendo lo que (a mi juicio) ha sido la desastrosa reacción del Estado de este último mes, parece que ha hecho saltar las alarmas en Europa. “El nacionalismo catalán —decía el presidente francés Macron hace unos días— ha encendido la llama que puede acabar con Europa”. Porque si el nacionalismo catalán tuviera éxito en lo que pretende, a saber, subordinar la idea de estado de derecho a la idea nacional y recortarla a su medida, le seguirían en ello el País Vasco, Flandes, Lombardía, Véneto, e incluso quizá Baviera y Baden-Württemberg y algunos otros; Europa se vendría abajo (es parte del programa de la CUP). Pero los dos países motores de la Europa política, Francia y Alemania, sólo ya por las terribles experiencias que el nacionalismo les deparó y deparó a toda Europa en el siglo XX, no están dispuestos a dejar que ello ocurra; buscan sujetar incluso los rebrotes del viejo nacionalismo francés y alemán al “patriotismo constitucional” de un estado democrático de derecho europeo, en el que los sentimientos nacionales y patrióticos tengan la cabida que pueda corresponderles, pero nunca por encima de ese estado; y es en esta dirección en la que, a mi juicio, habría de ser reformada la constitución española si es que ha de

serlo. Y no parecen dispuestos a admitir que una serie de nacionalismos de menos estatura y dimensiones que los del pasado alemán o francés den al traste con Europa y les despierte fantasmas del pasado, de los que se curaron por la experiencia de la guerra y la filosofía política de la posguerra (a algunos de cuyos muchos representantes hemos dedicado en esta Facultad mucho tiempo). Y ojalá el lenguaje de la filosofía política moderna, bien leído e interpretado y trayéndolo al caso, junto con la experiencia histórica general y particular, pudiera tener aquí (que no los ha tenido ni quizá vaya a tenerlos) efectos similares a los que en la postguerra ese pensamiento tuvo en Centroeuropa por vía de un retorno desde el romanticismo político al pensamiento político ilustrado de Kant.

DEL PASADO QUE VUELVE

CARLOS TOBAL

Resumen: El autor trata de representar un recorrido por el barrio de Boedo. Deliberadamente el paisaje urbano se confunde con la leyenda del tango o el recuerdo para formar una mitología que represente adecuadamente el espacio literario que habitamos los seres humanos. Puede decirse que su forma de reivindicar la dignidad de lo marginal es un modo de tratar de darle sentido a toda forma de vida.

Abstract: *The author tries to represent a walk through the neighbourhood of Boedo. The urban landscape is deliberately confused with the legend of the tango or the memories in order to form a mythology that correctly represents the literary space that we human beings inhabit. One could say that its form of defending the dignity of the marginal is a way of trying to give sense to all way of life.*

Palabras clave: Boedo, barrio, tango, recuerdo, vida.

Keywords: *Boedo, neighbourhood, tango, memories, life.*

37

Boedo baila el tango de su Utopía: al compás de un viejo bolero. Sus casas tienen un patio para mirar hacia el cielo.

I. EL AMOR TAMBIÉN EXISTE. Boedo es a Buenos Aires lo que el tango a la Argentina. Lo que se dice la muestra. A su vez, el tango es la biografía soterrada de los primeros habitantes de Boedo. Es el testigo arquitectónico de que pasó aquello que ocurría. ¿Cuáles son las consecuencias de esta situación? Qué se explica con saberlo.

Ante todo, que la naturaleza, lo dado, no es sólo la campiña. La realidad surge también de lo que el hombre hizo en la ciudad. ¿Será que hoy vivir en Boedo es estar dentro de una historia que sigue flotando? ¿La vida privada del pasado aún tintinea? ¿Cómo es la influencia hoy de lo que fue ocurriendo hace 70 o más años?

Se ve que Boedo resiste, aguanta en su arquitectura el atropello gris rectangular del cemento. ¿Por qué? ¿Qué es lo determinante en esa



persistencia? Se podría decir que la riqueza espiritual de aquellos tiempos fundó una idiosincrasia invencible que perdura. Este escrito es una caminata por sus orígenes que busca la relación cultural entre ambos tiempos.

En la época de la antigua Grecia, por ejemplo, la condición de ciudadano portaba el amor y las obligaciones del habitante con Atenas. En el siglo XXI, a pesar de la enorme distancia temporal, las cosas mantuvieron un lejano fondo similar, pero menos visible. Las ciudades se volvieron cosmopolitas, inmensas, subdivididas y laberínticas.

Un porteño que va a La Plata se pierde. Lo mismo podría pasarle a un platense que se aventurara a la Metrópoli, y eso que son ciudades cercanas y contemporáneas. La barrera para el paso del tren, verbigracia, al abrirse habilita la circulación, pero puede aislar por años, la relación entre sí de los sectores ubicados a ambos lados de la vía. La incomunicación se vuelve material.

II. EL SIGNIFICADO DE ALGUNOS DICHOS. “Quedar en pampa y la vía”, traduce precariedad, repentina pobreza y lejanía, como si detrás de la vía estuviera el abismo. Es peor que un tropezón que cualquiera dé en la vida. “Quereme así piantao, piantao”: Aunque se hable de la “Ciudad Autónoma”; lo que hoy se entiende por vivir, se “vive” en distintos barrios o, suelto, en cualquier lugar, pero embebido de la añoranza indolente del sitio de origen.



Nosotros, los que los europeos llaman “latinos”, tenemos un misterio o una característica, quizá una ventaja: casi no se conocen lenguas que sepan, como la nuestra, separar al toque el “estar” del ser”. Los del norte y los europeos, para ambas cuestiones, están, en principio, sujetos por la misma palabra. Y eso terminó haciendo una diferencia. Unen la propiedad de “la verdad” con el ser locales. De ahí que el “espacio” les haya sido “vital” pero aunque es, en términos inmediatamente materiales lo que, elevado a las naciones, derivó en las terribles pugnas guerreras que el mundo conoció.

III. EL RETORNO DE MARTÍN FIERRO. Los porteños llevamos en nuestro sentir íntimo que Gardel volvió para unir a Buenos Aires, desde que en esa película ya clásica, venía cantando su hipotética llegada en aquel gran barco alto del Eterno Regreso, bajo la música y letra de *Volver*:

Adivino el parpadeo

de las luces, que a lo lejos,
van marcando mi retorno.

El espantoso destino, en el momento que lo elevó para alcanzar la utopía, lo “abrasó” cruelmente en medio del fuego, carbonizando el mito del retorno triunfal. Solo pudo existir sobre las manos del pueblo agradecido, que en las calles repletas cobijó el cajón camino a la Chacarita que también, en su momento, recibió a las víctimas de la fiebre amarilla. Lo cierto es que a Buenos Aires le ha quedado una deuda impagable: “El Mudo” como el Che, está ahí, fijo en su último instante, congelado (es un decir) en el retorno fallido. Como el violonchelo de la foto del subte acá abajo, solitario y esquivo, tocará en tácita mente, dentro del tráfico urbano. Pero no podrá volver. Tampoco Le Pera, su oscuro poeta.

IV. EL CORAJE TANGUERO Y LA ORQUESTA DE LETRAS ROBADAS. Expliquemos algunas cosas:

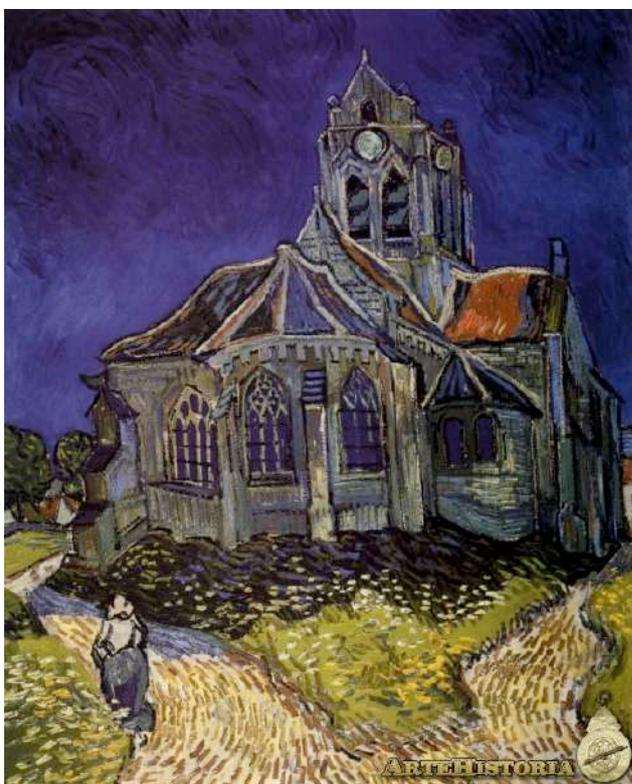


El inmigrante, al llegar, bajaba del barco, buscaba dónde vivir y algún trabajo. Fueron tantos y tan variados que todo lo provisorio o precario se fue haciendo permanente. Lo que se dice una precariedad permanente que se incorpora al modo social de pensar. Una mancha que se extiende y sustituye el color anterior y luego se olvida los detalles de su origen. La precisión en el uso de los vocablos hace que el concepto de “origen” vaya reemplazándose por el de “procedencia”. El inmigrante,

entonces, al inicio, alquila en Boedo, o en cualquier otro rincón de la ciudad, una de las piezas de cualquier conventillo.

Todos ellos ocuparán un lugar que se volverá mostrenco, es decir, de título confuso, cuya propiedad no podrá sobrevivir al torrente de refugiados. El dueño, en un principio, querrá explotar a los extranjeros mediante la subdivisión rentística hasta el absurdo de cada rincón de la gran casa. Tendrá una sola cocina y un solo baño para muchas familias.

La mezcla social obligada transcurrirá en el patio del conventillo, bajo la parra, donde los vecinos de piezas contiguas se mezclan promiscuamente como en familia. La necesidad de sobrevivir a la carencia, despierta y construye la sabiduría del laburante, del pobre, del huérfano, del inmigrante, del marginal. Y la mezcla de relaciones va a generar una síntesis que será la visión del mundo, la manera del pensar en los barrios, del arrabal, en la primera mitad del siglo XX.



Esos terribles años de privaciones y amenazas de desahucios que se fueron haciendo epidemia (frenada por la tan mentada ley de alquileres que por décadas congeló los precios y desalojos). Los inquilinos se convertirán de hecho, en dueños de sus viviendas y éstas formarán el barrio.

Las letras de tango cantarán el contenido de su ética cotidiana a través de la explicación, del relato de sus peripecias, de los fracasos, traiciones y entreveros. Un mecanismo del pensamiento que fija a la particularidad como regla general, según el sentimiento que despierte en

los oyentes.

Para bien o para mal, la música había avanzado sobre el pensar racional. Supuso una influencia similar a la metamorfosis que, en la mirada de los objetos y personas, provocó en su época la pintura impresionista. Hay una obra de Van Gogh sobre una Iglesia que, en su origen, pareció un retrato abstracto y hoy es visto como realista. Cierta borroneo de las formas internas del cuadro es vivida, sin esfuerzo, como las nubes mentales de la nostalgia (entrañable) con que se nos aparecen los viejos recuerdos.

El campesino, el indio asimilado, el peón rural que llegó a la ciudad expulsado de su tierra de origen, vivió una situación similar. Todo se juntaba en el patio del conventillo y después, como líquidos variados

puestos en un solo balde, se fundirán las estirpes. Una reciente investigación determinó que más de la mitad de la población argentina lleva en sus venas sangre aborigen.

V. AQUEL BELLO VIOLÍN DE LA ORQUESTA. Su primer violín, Francisco Canaro, lo armó con las latas que sacaba de la fábrica de aceite en la que trabajaba de obrero. Para él, la lata de su violín y la poesía de la música también eran bienes mostrencos. Registrará como propios varios tangos que se harán famosos. Compró o alquiló su autoría, avanzando en la ocupación del espacio, como pieza del conventillo. Su poder se va a gestar por la fuerza del corazón y la avaricia de su bolsillo. Se cuenta que alguna vez en el hipódromo le prestó plata a Gardel que, infructuoso, perseguía una fija. Resuena en la anécdota el canto a “Leguisamo solo”. Aquí llega lo embrionario, lo que suele nombrarse como punto de inflexión que da nacimiento al espíritu de una nueva época.

A veces un falsificador es un gran artista frustrado que no supo adecuar la ambición a sus fuerzas, como un ladrón puede ser pensado como un mero burgués apresurado. Freud trató el tema en su análisis del Moisés de Miguel Ángel y de Morelli, un misterioso experto cuyo nombre va a ser utilizado también por Cortázar en *Rayuela*, que marcó el imaginario juvenil argentino de la década del 60 y el 70.

Casi una magia. Lo cierto es que los avatares de las picardías y la avaricia de Canaro nos dan la pista para vislumbrar las contradicciones soterradas de una época que derivan en el nacimiento del tango, considerado hoy como patrimonio de la humanidad. Anotará Canaro como propio “Cara Sucia”, el primero de todos los tangos, escrito por un hijo de la esclava negra de Amancio Alcorta, que a su vez fue un gran músico y uno de los terratenientes más ricos del país.

VI. EL HIJO BASTARDO DEL GRAN JEFE RESULTÓ UN RUFIÓN CARIÑOSO. El “nieto” Casimiro, esclavo liberto de su amo, se alimentó del arte de este, aunque su música resultó prostibularia pero no casualmente. Su letra era impresentable en sociedad, salvo en un burdel del arrabal. La relación personal y recíproca del amo del país con el hijo de su esclava será vital para el destino argentino. Alcorta, nacido en Santiago del Estero, de dos matrimonios, de noble y católica raigambre, político encumbrado, a pesar de él, relegaba su música y su amor por el amor. Uno de los nietos de Amancio, Alberto Williams, embelesado con los valores aristocráticos de su clase, recopiló su obra y escribe sobre la vida de su gran abuelo, precursor de la música, del Estado y de la organización económica. Lamentando la pasión e influencia que sobre su abuelo había tenido el compositor de ópera Rossini, autor de “El barbero de Sevilla” que en el 1800 había desembarcado en Buenos Aires con estrepitoso éxito. Mientras, su esclavo Casimiro, una especie de facilitador prostibulario del ilustre abuelo (cuyo bello porte de vaquero del Oeste norte americano, puede apreciarse en los retratos: parecido a Cary Grant, Errol Flynn o Clark Gable), va a aprender la música de su amo e inventará el tango.



Una pregunta surge: ¿qué es lo que despertaba en ese gran señor la debilidad por el hijo de su antigua esclava a quien transmitirá los secretos de su arte? El burdel en aquel entonces era para “la gente de bien” lo que hoy son los paraísos fiscales, una isla en la que no existe el pecado donde los instintos de apropiación sin reproche entran en la regla de convivencia interna por un precio convenido. Para afuera rige un pacto de silencio. De ahí el parentesco del sentido de la palabra paraíso y casa de tolerancia.

42

VII. LA MANSEDUMBRE AMOROSA DE LA CASA DE TOLERANCIA. Una digresión: cuando le preguntaron a William Faulkner —Premio Nobel de literatura de la mitad del siglo XX, e inspirador de la literatura latinoamericana del boom—, sobre cuál era el trabajo ideal para un escritor, contestó: administrador de un burdel: estaría bien con los dioses y diablos del ámbito terrenal y podría, en el tiempo libre, escribir con tranquilidad, sin apremios económicos. Tendría acceso preferente a los abrazos y entrepiernas que circunstancialmente amara o desease.



Como suministrador de la paga mensual para la locación de la zona libre, sería tratado con toda deferencia por las fuerzas policiales, que lo llamarían de “Señor”. Imposible no recordar a Toulouse Lautrec. Así, como éste, en su pintura da cuenta de lo que ve: la imagen de su refugio, formado por los habitantes internos de los prostíbulos parisinos. De la misma manera, la primera producción de Casimiro Alcorta, el nieto esclavo liberto, conocido como padre del tango que, por ley, llevaba el apellido del antiguo amo: el tango que compone será la versión poética de su contacto de tinte animal, en clave prostibularia. Era el mundo al que Casimiro accedía para paliar la asfixia vital de su amo. También recibió la inmensa contraprestación, que supo cultivar, del acceso a la maestría musical. Lo otro, quizá, eran las sobras tibias, sin lavar, en las que Casimiro se zambullía inmediatamente después de que su “abuelo” recuperaba la prestancia comunal y se retiraba del lugar.

43

Concha sucia, concha sucia, concha sucia,
te has venido con la concha sin lavar,
melenuda, melenuda, melenuda,
esa concha que tenés sin afeitar,
esa concha tan sabrosa y picarona
que me tiene encajetado hasta el ojal.

Pero la sociedad no le perdonó a Casimiro su origen: murió en la miseria y en soledad. Lo mismo le había pasado a Belgrano. Francisco Canaro, en el punto, la palabra esencial de aquel tango fundador, que nombraba la maraña del origen del mundo que la mujer llevaba entre las piernas, le puso “Cara” y desvió el sentido que pasó, así, a representar una especie de tolerancia magnánima que el personaje de la historia tenía

hacia un purrete vagabundo sin bañar. Lo que habilitó al tango para entrar en los salones.

Conservó la música y lo anotó como propio al vencer el plazo del registro anterior. Como violinista, sin embargo, era original e incomparable, lo mismo que su orquesta. Tenemos que la maestría poética o musical no garantiza, de por sí, la bondad del artista.

VIII. EL HABITANTE TRAS LA VEREDA ARBOLADA

Pero, curiosamente, la ética, pensada no moralmente sino como coherencia entre el pensar *sintiente* y la acción, es presupuesto de la obra de arte. La armonía del arte representa, a su vez, a la organización cotidiana de la paz deseada y da cobijo a la convivencia barrial. Ahí, se



conocen todos y es difícil ser vecino de un canalla. Incluso para el canalla que, finalmente, opta por irse. Por otro lado: ¿qué es, de dónde viene, cómo se llama aquel valor que el porteño saca de la nada para afrontar la malaria? Ese rencor sin venganza del tango de Enrique Discepolo, que cantó Gardel, “Yira, yira”:

“Cuando estés bien en la vía... cuando se acaben las pilas de todos los timbres que vos apretás... verás que todo es mentira...”

(Está relatado por el amigo y chofer de Gardel, Antonio Sumage: “cuando Gardel ya era una estrella, solía pedirme que lo llevara a los conventillos en los que había vivido de niño, en donde se bajaba y se quedaba mirando la fachada: De pronto, emocionado hasta las lágrimas, volvía a meterse rápidamente en el coche. Y entonces se quedaba silencioso por un rato muy largo”.)

El inglés tiene una palabra piola, “homesickness”, el portugués “saudade”. Los traductores al castellano, pretendieron emparejar el sentido con “nostalgia” que no alcanzó porque le faltaba la *ironía* del tono intransferible que el coraje tanguero saca de la nada para afrontar la malaria. Una vez, por ejemplo, el gran Plácido Domingo intentó (lamentablemente) cantar un tango (quizá fue en la Cancha de Polo de la Avenida del Libertador) bajo los focos redundantes en la noche estrellada.



IX. EL IMPOSIBLE URBANO. De ahí fue que Rivero (El Feo), volvió a dividir Buenos Aires, con “Sur paredón y después”. Y esa estructura vital de amor ciudadano, a través de los siglos, ha llegado a nosotros navegando en distintas músicas dentro del canto prosódico, hecho típico, de variados poetas.

Y hoy queda como escondido, en las callecitas del Buenos Aires de Piazzola y de Ferrer, su poeta, en la voz gruesa por el alcohol de la novia clandestina de un maestro que le enseñó el chanfle del fraseo inolvidable mientras empalmaba displicente su mano abierta en el bolsillo del saco.

Puede pensarse, entonces, que la fidelidad con la ciudad se ha

reducido al amor, al recuerdo actualizado que algunos mantienen con el barrio que cobijó su adolescencia. Como el vecino en musculosa que antaño tomaba mate en la vereda, sentado en una silla puesta en la puerta abierta de su casa. Y que la nostalgia es un duende, como los enanos caminantes que cuidan el zaguán de las casas viejas, que cada tanto retornan a mezclarse con su origen.

El progreso tiene el defecto de taponar la libre visión del cielo, de uniformar bajo el gris de cemento y ladrillos los vericuetos de las tradiciones barriales. Se transforma a los árboles en mera decoración alineada de las veredas. Cuando Onganía ordenó pintar a los taxis de negro y amarillo, tuvo el impulso (fallido) de prohibir las minifaldas y de pintar de blanco los troncos de los árboles de las veredas.

Pasó también que los pequeños negocios de los vecinos fueron extenuados por los gigantes supermercados que bajaban los precios para acabar con la competencia y los volvían a subir a voluntad cuando los negocios del barrio se fundían.

Dentro del aquelarre televisivo, intruso etéreo de la intimidad vecinal, el fútbol se “localiza” dentro de un campo con estadio grande, que le permite a la población festejar y sufrir, al estilo de las contiendas arcaicas, los



acontecieras de las tragedias míticas, sin que la sangre llegue al río (como suele decirse en las orillas rioplatenses).

X. ELOGIO A LA LEJANÍA. ¿Por qué hablar de un espacio de contención y cobijo de eventuales tragedias y violencias latente? Puede que uno crea en la sociedad del *Love Story* de Hollywood, en el chico recién llegado en micro desde el sureño pueblo de Villa Iris, que se recibe de abogado y va elevando su suerte en divertidas peripecias, a veces peligrosas, a veces marginales, y habrá de sellar su meteórico triunfo con el beso en la boca de la rubia (o mulata) heredera del emigrante más rico del pueblo.



46

Pase lo que pase en las noticias, se sabe por el boca a boca que la superficie del nuevo Boedo sigue siendo tierna y pacífica en su vida cotidiana. Es un lugar en el que se puede vivir, saludar a los vecinos y comer en cualquier casa un asado a voluntad. La tradición musicalizó los rencores y el estadio de fútbol dibuja la geografía, hace de casa y bosque, para la catarsis de las antiguas pasiones. Como la llanura de Santos Vega, las callecitas de Boedo cobijan la resistencia urbana contra el progreso gris, cuadrado, tapadero de la visión del cielo, que desde ahí puede aún verse en sus patios o sentado en la vereda.

EPÍLOGO: ¿QUÉ HACER CON EL EXCEDENTE UTÓPICO?

a Salvatore Quasimodo

A esta altura, llegando al final, cabría preguntarnos por los motivos de esta caminata. ¿Qué produce el encuentro con el pasado? Cada encuentro, por su resonancia, es un Aleph que encierra en sí el embrión universal pero, siendo pequeño y no transparente, no lo determina, solo lo induce en razón de su belleza. Si algunas de las cosas con que nos cruzamos y sus implicancias no hubieran acaecido, nosotros, habitando el mismo lugar, no seríamos lo que somos dado que, para bien o para mal, estaríamos exentos de su influencia, aun sin saberlo.

Estos relatos que apenas asoman, formaron parte de una realidad que potenció posibilidades, las que justamente por haber sido creídas, siguen flotando turbiamente. Son parte escondida de nuestra identidad

social. Los filósofos romanos, para “legitimar” la república imperialista organizaban la historia mediante la exaltación biográfica de los hombres ilustres. La oligarquía griega había “legitimado” la democracia interna del imperio ateniense mediante la oración fúnebre que el dictador Pericles hizo a los muertos de las grandes batallas, pero tal exaltación vedaba pronunciar el nombre propio de los dueños de las proezas relatadas. Siempre fueron los vencedores los que escribieron la historia, de manera funcional a su ambición. La realidad estaba en las vidas, pero el poder en la interpretación.

Las historias latentes hacen sospechar posibilidades soterradas. Revirtiendo al “Principito”, podríamos decir que lo invisible es esencial a los ojos. Del humo de los antiguos incendios emergerá el relato de los vencidos, porque el vicio humano por la belleza retorna cada vez a su recuerdo. La palabra “pérdida” es un abuso, debería ser reemplazada por “extravío” que, más objetiva, refleja la ignorancia sobre un paradero y no la asimilación de lo que fue a la nada del nunca jamás.

Aun siendo irrisorios, los sueños del poverrío de nuestros tan variados orígenes —que devinieron y se entreveraron en los barrios a costa de incontables cantos, esfuerzos y proezas—, habían logrado unificar sus esperanzas vitales, las que aún susurran en ciertas esquinas de la ciudad. Cuando “*la ambición descansa*”, queda el corazón. Todavía.

EL SUEÑO DE CICERÓN*

LUCIANO CANFORA

Resumen: este texto constituye un capítulo de la obra *Augusto: hijo de Dios*. En él se muestra la maniobra de Augusto mediante la cual instrumentaliza el sueño de Cicerón para sus fines políticos. De este modo, articula el sueño como una suerte de profecía *ex post* capaz de legitimar la encarnación del poder dictatorial en su figura. Para ello, se establecen diferentes paralelismos con ejemplos históricos precedentes, entre los que destaca el episodio del sueño de Escipión, a la par que muestra las complejas relaciones entre Marco Antonio, Cicerón y Augusto.

Abstract: *This text constitutes a chapter of the work Augustus: Son of God. It shows the maneuver of Augustus by which he instrumentalises the dream of Cicero for his political purposes. In this way, he articulates the dream as a sort of ex-post prophecy capable of legitimizing the incarnation of dictatorial power in his figure. For this, different parallels are established with previous historical examples, among which the Dream of Scipio stands out, at the same time that it shows the complex relationships between Marcus Antonius, Cicero and Augustus.*

Palabras clave: Roma, Senado, profecía, sueño, *princeps*, dictador.

Keywords: Rome, senate, prophecy, dream, *princeps*, dictator

48

Marcus Tullius iam et Augustum et civiliū
turbinum sepulcrem de somnio norat.
TERTULIANO

1. Cicerón vio por última vez a Octaviano cuando se presentó ante él para recordarle que había sido el primero en apoyar su consulado.³⁶ Las últimas palabras que le remite por carta en agosto, algunas semanas después de aquel encuentro (las conocemos gracias al gramático Nonio), son particularmente dolorosas y desde luego humillantes para el que las escribe: “Me siento doblemente satisfecho con la dispensa (*vacationem*) que nos concediste a Filipo³⁷ y a mí, ya que así demuestras perdonarme el pasado y me ofreces posibilidades para el futuro”.³⁸

* ‘Il sogno di Cicerone’ es el capítulo 8 de la V Parte de *Augusto figlio di Dio* de Luciano Canfora (Bari, Nápoles, 2015, 2016²). *La Torre del Virrey* agradece al autor el permiso para traducirlo.

³⁶ APIANO, *Bella civilia* III 92, 382.

³⁷ Lucio Marcio Filipo (cónsul en el año 56 a.C.)

³⁸ Fr. V, 15 Tyrrell-Purser (= IV, 23 B Watt): “Quod mihi et Philippo vacationem das, bis gaudeo: nam et praeteritis ignoscis et concedis futura”.

Como siempre ante un fragmento, hay un margen de incertidumbre en la interpretación. El fragmento se ha conservado gracias a un verdadero golpe de suerte: lo transcribió el gramático Nonio (siglo IV d. C.) en su tratado *De compendiosa doctrina*³⁹ “del libro II de las cartas de Cicerón *ad Caesarem iunioem*” (es decir, a Octaviano), porque le interesaba la diferencia de significado entre *ignoscere* (perdonar) y *concedere* (que quiere decir no solo “perdonar”, sino también “hacer una concesión”, “acordar”, “conceder”). ¿Cuándo pudo conceder Octaviano una *vacatio*, una “dispensa de hacer algo”, a Cicerón y a Lucio Marco Filippo? Evidentemente, cuando se encontró, por fin, en el poder, en las pocas semanas en las que permaneció en Roma (septiembre del 43), antes de volver al norte para aliarse con Antonio y Lépido y proceder a la matanza de las proscripciones (que acabará también con Cicerón). Y ¿“dispensa” de qué? Y ¿por qué a Marcio Filippo junto con Cicerón? Se ha pensado en una autorización para no participar en las sesiones del Senado,⁴⁰ privilegio por otro lado concedido *per se* a los senadores que, como Cicerón y Marcio Filippo, se encontraban en la sesentena (o más). Es más probable que se tratase de otro tipo de *vacatio*: una *vacatio a causis*, por adoptar una expresión ciceroniana.⁴¹ Podría tratarse de la autorización, por parte de Octaviano, a los dos ancianos senadores, de no involucrarse como jueces en los procesos de contumacia contra los cesaricidas. Como sabemos, el senador Publio Silicio Corona fue el único —en esos “tribunales especiales”— en votar abiertamente a favor de la absolución y no mucho después se encontró en las listas de proscripciones.⁴² Para Cicerón, tal vez incluso más que para Marcio Filippo, habría sido atroz —más allá de la clamorosa ruptura política acontecida hacía poco— verse condenando a Bruto después de todo lo que había dicho y escrito sobre él desde los Idus de marzo, habiendo sido además precisamente él el promotor de la “amnistía” acordada, dos días después del atentado, en el Templo de la Tierra.

Asimismo es interesante que Cicerón escriba esas palabras a Octaviano involucrando también a Marcio Filippo. Marcio Filippo, casi coetáneo suyo (pretor en el 62 y cónsul en el 56), segundo marido de Azia y, por tanto, padrastro de Octavio, había sido de los primeros partidarios de Octaviano cuando el joven acababa de regresar a Italia tras el atentado contra César; había querido presentar al joven y a Cicerón y el joven había sabido recitar magníficamente la parte del muchacho inexperto, pero deseoso de aprender de los grandes ancianos. Ya equidistante en el 49, se situó después entre los moderados, también equidistantes, durante la guerra de Módena y había formado parte de la desastrosa delegación

³⁹ Ed. Muller, p. 436, 17-21.

⁴⁰ F. Münzer, s.v. *Marcus* nr. 76, in *Paulys Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft* (en adelante RE) XIV, 1930, col. 1571, 34-35. En la biografía *Cicero als Politiker* (RE VII A, 1939, s.v. *Tullius*, col. 1087) Matthias Gelzer destaca este pasaje.

⁴¹ *De legibus* I 11.

⁴² APIANO, *Bella civilia* III 95, 393; DIÓN CASIO, XLVI 49, 5. Véase, para la identidad de este personaje, F. MÜNZER, s.v. *Silicius*, in RE III A, 1927, col.60 y F. HINARD, *Les proscriptions de la Rome républicaine*, École Française, Roma, 1985, pp. 517-518.

compuesta por tres viejos cónsules —los otros dos eran Lucio Calpurnio Pisón Cesonino y Servio Sulpicio Rufo, que murió durante el viaje— que habría debido favorecer un compromiso con Antonio y que, en cambio, se limitó a informar al Senado de las “condiciones” que Antonio había puesto. En aquella ocasión, Cicerón había atacado duramente a Marcio Filipo. Lo hizo más veces en público y con tono feroz en una carta obviamente reservada a Casio, a comienzos de febrero del 43. Pero ahora Marcio Filipo le resulta valioso en su relación con Octaviano, relación que no se había resentido, y por eso le da las gracias a Octaviano uniendo su nombre al del padrastro, que obviamente pasó indemne por las proscripciones: era un movimiento sensato además de muy humillante. Inútil en última instancia. Las palabras del fragmento de Nonio son las últimas palabras de Cicerón que han llegado hasta nosotros y, con toda probabilidad, las últimas que dirigió a Octaviano.

2. Son muchos los fragmentos de la correspondencia entre Cicerón y Octaviano, compuesta al menos por tres libros a juzgar por las citas que perduran; son una treintena en la recopilación comentada por Tyrrell y Purser.⁴³ Es de lejos el mayor número en comparación con las otras colecciones recogidas solo de una manera fragmentaria (Cornelio Nepote, Hircio, César, Catón, Pompeyo, etc.). Naturalmente puede ser fruto del azar, en la medida en que la fuente casi única de esa masa de fragmentos es una obra gramatical, el tratado *De compendiosa doctrina* de Nonio Marcelo (siglo IV d. C.), que seleccionaba el material según los fenómenos gramaticales, léxicos y sintácticos que le parecían dignos de advertencia. Eso no quita que sea sensato pensar que esos fenómenos se acentuasen especialmente en la correspondencia entre Cicerón y Octaviano: la cantidad de ejemplos hace pensar en la abundancia de material. *Y esto es en sí significativo, porque su relación duró poco menos de un año y algunos meses*: en tan breve tres (o más) libros epistolares, buena parte de los cuales han de ubicarse presumiblemente en los primeros ocho meses del 43, cuando Octaviano se afana en su campaña de Módena y en su ascenso al consulado. Se trata de una relación asidua y, por otro lado, de un llamativo compromiso recíproco, hasta llegar a formulaciones como la del fr. 14 Watt en la que uno de los dos dice de ambos —Octaviano y Cicerón— que “liberarán juntos la república”.

Aunque solo se lean los extractos que Nonio ha escogido para mostrar diferencias de significado, observaremos que la guerra en curso y sus repercusiones políticas en Roma son su materia: “Antonius demens ante lucem paladatus” (fr. 25 Watt), y querriamos saber a cuál de los dos pertenecen estas palabras; “Itaque in eam [probablemente: *sententiam*] Pansa vehementer est invectus” (fr. 26 Watt), que proviene de un informe de Cicerón a Octaviano en una sesión del Senado (no faltan pullas de Cicerón dirigidas contra Pansa en las cartas del mismo período de Cicerón a Casio: “Nisi Pansa *vehementer* obstitisset”, *Ad Fam.* XII 7, 1); “cum iter

⁴³ Al final del volumen de la *Correspondence of M.T. Cicero*, Dublín y Londres, 1933.

facere ad Aquilam Claternam [de la toma de Claterna por parte de Hircio habla Cicerón en *Filípicas* VIII 6] tempestate spurcissima” (fr.23 A Watt), y no da la impresión de que se trate de un informe enviado por Octaviano a Cicerón “desde el frente”; “cum ad te litteras mane dedissem, descendi ad forum sagatus, cum reliqui consulares togati vellent descendere” (fr. 16 Watt): parece dar a entender que se trata de una segunda carta escrita el mismo día, tras la enviada por la mañana, de Cicerón a Octaviano; el contenido es muy claro y se refiere a uno de los momentos, transcurridos durante la guerra de Módena, en los que para dramatizar posteriormente la proclamación del estado de “peligro para la República”, se procede al rito del cambio de vestimenta (el *sagum*, indumentaria propia del estado de emergencia, en lugar de la *toga*).⁴⁴ No falta una referencia a la muerte de uno de los dos cónsules (no sabemos de cuál, pero del tono distante se deduce que se trata de Pansa): “quem perisse ita de re publica merentem consulem doleo” (fr. 22 Watt). Un fragmento del que Nonio no indica a qué libro pertenece, sino que solo dice “M. Tullius ad Caesarem iuniorem”,⁴⁵ parece aludir a momentos de tensión “Promissa tua memoria teneas” (fr. 29 Watt; “recordarte las promesas que has hecho”). Es más que probable que sean palabras de Octaviano, presionando en pos de un objetivo que no es difícil de aventurar. Otra frase —atribuible, esta vez, a Cicerón— puede muy bien referirse al mismo delicadísimo momento: “De ahora en adelante, pídemelo que quieras: superaré tus expectativas”(fr. 28 Watt: “Posthac quod voles a me fieri scribito: vincam opinionem tuam”).

Todos estos fragmentos de un material que debió ser valiosísimo muestran como evidente lo que sigue: la relación entre ambos se consolidó durante la guerra de Módena, se hizo muy estrecha y, para Cicerón, en relación a sus amigos “libertadores”, inevitablemente comprometedor. ¿Cómo habría podido Cicerón desvincularse tan pronto de ese abrazo?

A menudo se evocan las numerosas cartas a Ático, sobre todo las de los últimos meses del 44, en las que se habla de Octaviano con frialdad y circunspección, a veces con suficiencia, teniendo en cuenta lo joven que era. Desde junio, en sus primeros contactos con Octaviano, Cicerón — escribiendo a Ático, es decir, con absoluta reserva— indica la actitud que Octaviano muestra hacia los “libertadores”, el punto más delicado y aquel sobre el que le interesa en mayor medida comprobar las verdaderas intenciones del “joven”. “*Me parece* que muestra los sentimientos que deseamos hacia nuestros héroes [y usa el término griego, lo que implica una sutil ironía incluso hacia ellos]”, pero —añade— “el gran problema (*magni consilii est*) es entender hasta qué punto tendrá influencia sobre él el nombre que lleva, la herencia, la edad”, “y en cualquier caso — concluye— es necesario seguirle la corriente (*alendus est*) para, al menos,

⁴⁴ Cf. CICERÓN, *Filípicas* VIII, 6: “Saga cras sumentur”.

⁴⁵ Es obvio que Nonio adopta siempre esta fórmula, incluso cuando es evidente que lo escribe Octaviano, como en el caso de los complejos planes sobre Claterna.

alejarse de Antonio”.⁴⁶ Aún el 10 de diciembre el problema persiste. Cicerón le relata a Ático un coloquio que ha tenido con Oppio (es decir, con uno de los más férreos garantes de Octaviano). Oppio le solicitó que apoyase la causa del *adulescens* y de sus veteranos enrolados (ilegalmente): en esencia el reconocimiento de ese ejército privado. Cicerón comenta su respuesta a Ático: “No puedo hacerlo si no tengo la certeza de que no solo no será hostil, sino que se convertirá en amigo de los *tirannoctoni* [los “tiranicidas”, dicho en greigo, son obviamente Bruto y Casio]”. Oppio le había dado seguridad al respecto. (¡Un alto precio!) Pero Cicerón —prosigue la narración— le dijo abruptamente que la buena voluntad de Octaviano se vería por cómo se comportase en los días siguientes con el cargo de Casca (uno de los más odiados cesaricidas) como tribuno de la plebe.⁴⁷ (Así pues, aún en diciembre Octaviano manda a Oppio a Cicerón: la abundante correspondencia, de la que hemos hablado, se concentra en los meses en los que Octaviano, con el codiciado aval senatorial a su ejército privado, se une a Hircio en el asedio de Módena).

Esta duplicidad —que no debe asombrarnos en un juego en el que Oppio promete sin inmutarse lo que sabe que no puede ni quiere cumplir— *lo conocemos porque tenemos las cartas a Ático*. Conviene no olvidarlo, del mismo modo que no hemos de olvidar que la política es el arte de la palabra no verídica: instrumento que se considera legitimado por el relieve, cuando realmente lo hay, del objeto que se persigue con ella.

3. Que Augusto se tomase en serio los sueños puede resultar decepcionante, dada su penetrante y fría inteligencia. Sin embargo, el hecho de que los ponga en juego con una clara intención instrumental es tranquilizador. Por lo demás, su relación con esas señales “sobrenaturales” se ve aclarada por la prontitud con la que incluye la aparición del cometa y el tono “evemerístico” que adoptaría en los *Commentarii*.

En los *Commentarii* atribuía al sueño premonitorio de un amigo su salvación en Filipos. Y a un sueño premonitorio de Cicerón atribuía, siempre en los *Commentarii*, la previsión de su futuro político, de su éxito, de su “apoteosis”.

La referencia más precisa en este sentido de los *Commentarii* se la debemos a Tertuliano (*De anima* 46),⁴⁸ que obviamente disfruta de los

⁴⁶ *Cartas a Ático* XV 12, 2 (10 de junio de 44 a.C.).

⁴⁷ *Cartas a Ático* XVI, 15, 3.

⁴⁸ Que Tertuliano cita los *Commentarii* de Augusto es un hecho reconocido universalmente: cf. el reciente F. SANTANGELO, *Divination, Prediction and the end of the Roman Republic*, Cambridge University Press, 2013, p. 250. El tenue defecto que está presente en los manuscritos (“in vitelliis commentariis” corregido como “in vitae illius commentariis”) induce a J.H. Waszink (‘Tertulliana’, en *Mnemosyne* III, 1935-1936, pp. 165-174, y ya en la edición *De anima*, París y Ámsterdam, 1933) a suponer que Tertuliano no se refiere a los *Commentarii* de Augusto, sino más bien a unas imprecisas memorias de la familia *Vitellii*. Esta inconsistente idea es refutada por la cita sucesiva que hace Tertuliano del sueño del que Augusto hablaba en los *Commentarii*, el de Artorius, que le había salvado durante la batalla de Filipos. Las observaciones de C.J.

fenómenos paranormales de este tipo: “Al restaurador del imperio, cuando aún un muchacho privado, Octaviano solo consciente de sí mismo, Cicerón ya lo había visto en sueños como Augusto, sepulturero de las guerras civiles. Esto se encuentra en alguna parte de sus *Commentarii de vita sua*”.⁴⁹ Una vez desechada la estrambótica hipótesis, a pesar de que se deba a Eduard Schwartz,⁵⁰ de que se trate de un escrito autobiográfico de Cicerón, el aspecto relevante es que Augusto hubiera querido dar importancia, en las *Memorias*, a esta “profecía” de Cicerón. Esto significa que, cuando escribe (25-23 a.C.) Cicerón no solo había sido “rehabilitado”, sino que había sido recuperado *explícitamente* como profeta del régimen augusto: *vates* de lo que hoy vemos, escribía —como sabemos— Cornelio Nepote ya antes del 32, en la primera edición de la *Vida de Ático* (16, 4).

No es superfluo preguntarse en qué parte de los *Commentarii* Augusto despliega el sueño premonitorio de Cicerón. Una posibilidad es que lo incluyese en la dedicatoria a Agripa y Mecenas, en la que hablaba de su relación con Cicerón comparándola con la relación de Cicerón con Pompeyo. Una maniobra de ese tipo se adecuaba al mismo sentido de la operación “sueño de Cicerón”, cuya finalidad es indudablemente dotar de carga carismática al nuevo y original tipo de poder instaurado por Augusto.⁵¹ La confrontación con las otras dos fuentes que hablan, con mayor amplitud que Tertuliano, de ese sueño —Plutarco⁵² y Suetonio⁵³— revela que el sueño había sido bien articulado: Octaviano aún inexperto (“cuando solo era un *puerulus* de nombre Octavio” dice Tertuliano, atendiendo a la fuente que tiene delante) fue presentado por Júpiter en persona que, eligiéndole entre muchos, dijo: “Romanos, las guerras civiles tendrán fin cuando este se convierta en *guía* (ἡγεμών)”. Suetonio —que recoge en un único y vasto repertorio todas las señales carismáticas relacionadas con la carrera de Octaviano (acudiendo para ese material a los *Commentarii*)— añade un detalle: que Cicerón le había contado ese sueño a César mientras lo acompañaba por el Capitolio y, caminando, había visto, a lo lejos, al joven Octaviano y lo había identificado enseguida con el *puerulus* del sueño. De este modo, Augusto obtenía tres resultados: indicaba la fuente mediante la que el sueño se le pudo haber revelado, ligaba una vez más su suerte a la persona de César y anticipaba varios años su primer encuentro con Cicerón.

Smith en contra de Waszink en las recientes recopilaciones de los fragmentos de los historiadores romanos son definitivas, *The Fragments of the Roman Historians*, ed. de T.J. Cornell, Oxford University Press, 2013, vol. III, p. 539.

⁴⁹ F 2 Peter (=IV Malcovati = 4 Smith).

⁵⁰ *Hermes* 33 (1898), p. 209.

⁵¹ Véase T. P. WISEMAN, ‘Augustus, Sulla and the Supernatural’, en *The Lost Memoirs of Augustus*, ed. de Smith-Powell, Classical Press of Wales, Swansea, 2009, p. 113: “The charismatic leader is marked out by the gods alone”.

⁵² *Vida de Cicerón* 44.

⁵³ *Vida de Augusto* 94.

4. En este momento se tejen los diversos hilos de la cuestión. Cicerón pensaba realmente en un acuerdo o compromiso político con Octaviano. Su apoyo a Octaviano en el 44/43 no era solo instrumental o cínico: el hecho de que en cartas privadísimas introduzca matices irónicos y paternalistas cuando habla del joven Octaviano no debe ofuscar nuestra comprensión de la naturaleza política de la cuestión. Si tuviéramos las comunicaciones privadas de los políticos que hablan de sus aliados, encontraríamos esto y más, pero eso no cambia en nada la seriedad de una alianza política, que no tiene por qué combinarse necesariamente con una auténtica amistad o una benevolencia personal. En el caso de Cicerón nos encontramos, como de costumbre, con que el hecho de disponer de su correspondencia privadísima ayuda y desorienta al mismo tiempo. Y Augusto al poner en circulación estos materiales, redimensionaba y “recababa para sí” al mismo tiempo a Cicerón, indispensable para su “restauración republicana” por ser un teórico de la necesidad de un *princeps in re publica*.

Por tanto, la desavenencia en comparación con Marco Junio Bruto era grave y profunda. Era fatal que sus estrategias divergieran. Eso es lo que se lee con claridad en las últimas cartas entre ambos (*A Bruto I*, 16-18), las más importantes y las *más auténticas*.

El régimen de Augusto, larguísimo, tuvo varias fases y múltiples facetas. “Dos veces pensó en reprimar la república: la primera tras haber vencido a Antonio, tanto más porque Antonio —es Suetonio quien nos da estos detalles— siempre le había reprochado que por su culpa no se había reprimado la república”.⁵⁴ Que el problema se planteó lo confirma el singular debate entre Agripa y Mecenas puesto en escena por Dión Casio (LII). En cierto momento, o mejor dicho, en momentos distintos y de maneras distintas, Cicerón fue asumido, a sugerencia de la restauración republicana querida por el príncipe, como padre simbólico y profeta de un insólito régimen monárquico recubierto de formas y tradiciones republicanas. El pensamiento de Cicerón sobre el *princeps in re publica* no encajaba con la tradición “republicana” rigurosa. Así, los rigurosos no le consideraban en el fondo “uno de los suyos”. *También esto explica por qué Augusto lo “recupera” para el panteón del nuevo régimen*. Cicerón anticipa (y encarna) la ideología del principado, la inevitabilidad de un *princeps in re publica*.⁵⁵ Es la línea de pensamiento vencedora hasta la nueva guerra civil acaecida tras la liquidación de Nerón.

Mario Attilio Levi, de joven (1933), en la onda de algunas sugerencias contemporáneas así como del gran libro de Eduard Meyer, resaltó inteligentemente la línea que une a Pompeyo y Augusto a través de Cicerón:

⁵⁴ Suetonio, *Vita di Augusto* 28.

⁵⁵ La cuestión del reclutamiento de “precursores” atañe a todo régimen: en 1949 se difundió por China, recién convertida en maoísta, un opúsculo titulado *De Sun Ya Tsen a Mao Ze Dong*. Los precursores no tienen por qué ser clones del presente, sino que deben ayudar a legitimarlo.

No desde luego por una mezquina y vulgar ambición ni por un ruin servilismo hacia el joven heredero de César afirmó Cicerón que Octaviano había salvado el estado de Antonio y, al apoyarlo porque hubo atendido la fuente de sus consejos, no obedecía a una senil vanidad sino a una línea de conducta que ya había sido justificada por su política precedente a favor de Pompeyo el Grande. Cicerón nunca había dejado de escribir ni de afirmar públicamente que la forma política a la que aspiraba era una combinación entre la idealidad republicana y la supremacía de una personalidad dominante que, con su fuerza moral y militar y con su prestigio, fuera custodio y garante de la tradición y la legalidad. La identificación de intención con Octaviano, la simpatía y la amistad que le profesaba tras un largo período de desconfianza y a pesar de la hostilidad de los cesaricidas provenían del hecho de que Cicerón estaba convencido de haber encontrado en aquel jovencito al hombre que un día podría asumir la tarea que la espada de César había impedido a Cneo Pompeyo.⁵⁶

5. Apiano, que tiene en mente los *Commentarii* de Augusto, lo cita incluso cuando no viene al caso por el interés de los juicios que expresa. Lo pone de relieve el monográfico *Sobre la guerra de Aníbal*, donde en cierto momento Apiano, al describir los principios estratégicos de Fabio Máximo (“el único momento oportuno para combatir a un enemigo capaz es verse obligado a ello”), subraya lo siguiente: “Augusto —posteriormente— menciona este comentario a menudo (ἐμέμνητο), ya que tampoco él valoraba la audacia (τόλμη) por encima de la preparación (τέχνη)” (*Aníbal* 13, 56). Esta cita de la obra autobiográfica de Augusto es especialmente significativa no solo porque muestra que es una lectura que Apiano ha frecuentado de manera recurrente y que le viene a la memoria en un contexto aparentemente lejano, sino también porque revela un *modelo político-militar* de Augusto que él mismo refuerza, remitiéndose al célebre verso de Ennio, en una carta a Tiberio que conocemos gracias a Suetonio (*Tiberio* 21, 5): Fabio Máximo, el gran calculador de las relaciones de fuerza.

Hay un juicio similar en las *Vidas paralelas* de Plutarco, cuando presenta a Pericles y Fabio Máximo uno al lado del otro, basándose en el parecido que hay entre la prudencia de Fabio y la táctica de Pericles de consumir al enemigo sin tener que arrastrarse en una batalla campal

⁵⁶ M.A. LEVI, *Ottaviano capoparte. Storia politica di Roma durante le ultime lote di supremazia*, La nuova Italia, Florencia, 1933, vol. I, p. 190. Véase también *Res gestae Divi Augusti*, ed. de J. Gagé, Les Belles Lettres, París, 1935, pp. 35-36: “L’insistance avec laquelle Auguste a souligné dans cet écrit mûrement pesé le caractère legal —et collégial— de ses pouvoirs, son respect constant du *mos maiorum*, sa *pietas*, son dévouement républicain à l’État, s’accorde trop profondément avec certains thèmes essentiels de la littérature augustéenne et même avec certaines tendances réelles de sa politique pour nous laisser indifférents. Ce serait aller trop loin que de reconnaître dans les *Res gestae* l’accent des traités politiques de Cicéron; le ton monarchique, on l’a vu, s’y fait sentir en trop d’endroits. Mais, qu’Auguste ait cru devoir y soutenir avec tant d’application la version républicaine de sa révolution, voilà déjà de quoi nous faire réfléchir. De fait, lorsque, il y a dix ans, grâce aux découvertes d’Antioche [los fragmentos de las copias de la *Res gestae* descubiertos en Antioquía de Pisidia entre 1914 y 1924], le mot *auctoritas* est venu reprendre sa juste place au coeur du chapitre 34, à quelques lignes du nom d’*Augustus* et comme pour l’expliquer, tous les historiens d’Auguste ont eu le sentiment que l’auteur venait de leur livrer lui-même une des meilleures clefs de son secret politique”.

contra Esparta (superior en el campo), táctica que —como Tucídides afirma con vehemencia⁵⁷— permitió a Atenas vencer. El círculo Pericles/Fabio Máximo/Augusto se cierra al atender a las últimas palabras de Augusto *post mortem* referidas por Tácito y leídas ante el Senado: “No extendáis los confines del imperio”,⁵⁸ y las últimas palabras de Pericles recordadas por Tucídides con énfasis habían sido “No tratéis de ampliar el imperio a través de la guerra”.⁵⁹

Algunos decenios antes de Apiano, Plutarco había ligado —en el esquema binario de las *Vite parallele*— a Pericles con Fabio Máximo. Es justo recordar que Pericles es a su vez, ya para Tucídides (II 65, 10), el modelo del *princeps* y que como tal lo entiende Cicerón en su búsqueda de los posibles rasgos políticos de un *princeps in re publica*, cuando en *De re publica* retoma casi al pie de la letra, entre las célebres páginas de Tucídides, el retrato y la característica política de Pericles. Augusto ha meditado sobre la idea ciceroniana del *princeps* al restaurar (con ciertas condiciones) la república y ha *recuperado* a Cicerón. Augusto → Fabio Máximo → Pericles supone, por tanto, un reclamo consciente, que refleja una idea determinada del poder personal y legal al mismo tiempo. Un reclamo muy presente en Augusto (la repetida cita admirativa de la estrategia de Fabio Máximo), así como un reclamo muy presente (en la equiparación Fabio/Pericles en Plutarco, en la de Pericles/*princeps* en Cicerón) en los teóricos de la política.

Una vez más, la clave se encuentra en la recuperación de Cicerón que Augusto lleva a cabo como “vate” precursor de la solución *princeps in re publica* (reconciliando la fuerza, el consenso y la legalidad).

56

6. Si Pericles sirve de modelo para la idea del *princeps in re publica* se debe precisamente a la célebre página en la que Tucídides trata de definir el tipo de régimen instaurado por él⁶⁰ pero también, y no en menor medida, a la lectura de las páginas de Cicerón en *De re publica* (I 16, 25) en las que tenía la mirada puesta en la crisis de la república romana y el propósito de sugerir una salida de tipo pericleo. “Pericles ille, et auctoritate et eloquentia et consilio princeps civitatis suae”: esta definición del papel político-constitucional de Pericles no es otra cosa que una recuperación consciente de la meditada y precisa definición de Tucídides (ὕπὸ τοῦ πρώτου πρώτου ἀνδρὸς ἀνχί), primera formulación, en el ámbito de la política grecolatina, del concepto de *princeps*.

La interpretación corriente del proyecto político que se expresa en el *De re publica* de Cicerón es que su núcleo consiste en la enésima propuesta de la “constitución mixta”, teorizada con una buena dosis del escolasticismo de Polibio en lo que nos queda del sexto libro de sus *Historias*. Esto queda de manifiesto por cuanto Cicerón coincide con

⁵⁷ TUCÍDIDES, II 65, 5-7.

⁵⁸ TÁCITO, *Anales* I II 4.

⁵⁹ TUCÍDIDES, II 65, 7.

⁶⁰ TUCÍDIDES, II 65, 10.

parte de su terminología,⁶¹ destinada a gran éxito gracias a Maquiavelo, en particular la visión del retorno cíclico de las formas de gobierno, trasmutando unas en otras según un proceso degenerativo que, en realidad, se encontraba ya presente en pleno siglo V en Heródoto y Tucídides, así como en Platón (octavo libro de la *República*) y en Aristóteles (especialmente en la *Política*, pero también en la relación de la *Constitución de los atenienses*). Pero si así fuera, Cicerón sería poco más que un escolástico repetitivo y divulgador de un pensamiento político griego que madura en la plurisecular conmoción que sufren las *poleis* “democráticas”, sumándose a la codificación polibiana con un marcado retraso histórico, mientras que otras formas de poder carismático-personal ya habían sido afirmadas en todo el mundo helenizado.

La interpretación corriente ha vuelto a ser propuesta recientemente por Jed W. Atkins, *Cicero in Politics and the Limits of Reason*.⁶² Pero con ello se pierde de vista el problema principal que recorre *De re publica* (diálogo ambientado en el año 129 a.C.) y que culmina en el *Somnius Scipionis* al término del libro VI. Conviene recordar cuándo se ha dedicado Cicerón a la redacción de este tratado: a punto de precipitarse la crisis republicana, entre el 54 y el 51, entre la impúdica, y malograda, confirmación del pacto “triunviral” (que se desintegró por la desaparición de Craso en Oriente) y la inaudita instauración de un “consulado sin colega” por Pompeyo (52), pródromo de un conflicto fácil de pronosticar e inevitablemente destinado a producir una forma de poder personal, en cualquier caso denominado, camuflado y armonizado con el ordenamiento tradicional.

Por lo demás, en la búsqueda de arquetipos del *princeps in re publica* (o *civitatis*) como solución del conflicto político, Cicerón tiene en cuenta, en el curso de su ininterrumpida reflexión sobre la política, no solo a Pericles, sino también otras figuras, a pesar de que Pericles se le antoje, justamente en *De re publica*, el antecedente más significativo. Se fija en Timoteo, hijo de Corión y gran esperanza de Isócrates (*Tusculanas* V 35, 100); se fija en Demetrio de Falero (*De finibus* V 19, 54); se fija —refiriéndose a una de sus fuentes predilectas como Panecio— en Escílax de Halicarnaso, “*princeps in regenda sua civitate*” (*De divinatione* II 42, 88).

7. Pero el resultado más claro y apasionado de esta búsqueda se encuentra en el “sueño de Escipión”. En esa excogitación onírica, que se apoya en la inspiración platónica de hacer hablar a Er⁶³ de lo que ha visto en la ultratumba, el Africano Menor,⁶⁴ en 149 a.C., tras un día y una noche conversando con su aliado Masinisa de las formas de gobierno (“su

⁶¹ POLIBIO, VI 9, 10; CICERÓN, *De Re Publica* I 29, 45; 44, 68; II, 25, 45, (el “círculo” de las constituciones).

⁶² Cambridge University Press, 2013, cap. III, ‘Constitutional change and the mixed constitution’.

⁶³ *Resp.* X 614 b-621.

⁶⁴ Publio Cornelio Escipión Emiliano Africano Numantino; cf. MÜNZER, s.v. *Cornelius* nr. 335, en RE, IV, 1900, coll. 1439-1462.

monarquía y nuestra república”), vio aparecerse en sueños al Africano Mayor, que preconiza la asunción de la “dictadura” como salvación contra la revolución gracana. Solo de esa manera —declara desde la ultratumba el Africano Mayor— “establecerás sobre bases sólidas la república [*dictator rem publicam constituas oportet*] siempre que consigas escapar de las manos de tus parientes [es decir, de los Graco: *si impias propinquorum manus effugeris*]”.⁶⁵

Profecía *post eventum* hábilmente construida. Efectivamente, cuando el Africano Menor volvió a Roma después del asedio y la destrucción de Numancia (acompañado por Polibio), Tiberio Graco había sido masacrado hacía poco por una carga de senadores armados bajo la guía de su pariente Escipión Nasica Serapió⁶⁶ y él se empeñó activamente en el desmantelamiento de la legislación gracana dejándose la piel en ello: se le encontró muerto en su cama en 129 a.C., se dice que por obra de su mujer Sempronia, hermana de los Graco. Cicerón, firmemente convencido de esa tesis,⁶⁷ la respalda una vez más al hacerle decir *post eventum* al Africano Mayor a su nieto que se cuide de las garras de sus parientes. El efecto dramático de esta profecía resalta especialmente si se tiene en cuenta que el diálogo, y por tanto el relato del *Somnium*, están ambientados exactamente en el 129 a.C., de modo que el Africano Mayor preanuncia a su nieto su inminente fin.

La página de exordio del discurso del Africano Mayor es importante tanto por lo que dice como por lo que sugiere. Resulta explícito el nexo entre poder personal (*dictator*, aunque en otros lugares dirá *rector*) y la resolución del problema político; se ve la evidente caracterización de los Escipiones como aquellos que habrían podido protagonizar la referida salvación y la aversión que su hegemonía habría suscitado,⁶⁸ y la periodización del conflicto, justamente a partir de los Graco,⁶⁹ que debe desembocar en una nueva forma de poder: para la salvación, para *constituere rem publicam*. Que Cicerón, entre el 55 y el 52/51, pensase en Pompeyo como *princeps in re publica* es más que probable. Fue una vieja idea, olvidada tras su consulado, que en una carta dirigida a Pompeyo en la primavera del 62, tras laudatorios deseos para sí y para Pompeyo, culmina en una clara propuesta: “¿Aceptarías de buen grado que yo, que no soy tan inferior a Lelio, fuese colocado junto a ti, que eres más grande que el Africano *et in re publica et in amicitia*” (*Ad Fam.* V 7, 3). Pero luego su sueño se truncó: el triunvirato, el exilio, apoyado por Pompeyo, la renovación del triunvirato. La crisis del pacto, sin embargo, había abierto de nuevo un espacio para su diseño: de ahí la propuesta de nuevo en *De re publica* del par Lelio/Escipión con un marcado papel de

⁶⁵ CICERÓN, *De Re Publica* VI 12.

⁶⁶ MÜNZER, s.v. *Cornelius* nr. 354, in RE, IV, 1900, col. 1501-1505. En relación al intrincado parentesco, véase el árbol genealógico, *id.*, col. 1429-1430.

⁶⁷ *De oratore* II 170; *De natura deorum* III 80; *Ad Fam.* IX 21, 3.

⁶⁸ Y, aún más, recuérdese la pulla de Nevio contra los Metelos, nacidos “para desgracia de Roma” (fr.69 Blänsdorf). Las “grandes familias” encumbradas suscitaban sospechas.

⁶⁹ Se trata de otro fragmento legítimo que confirma la decisión, posteriormente confirmada, de señalar en la crisis graqueana el *initium bellorum civilium*.

princeps civitatis para Escipión, recogido no solo en el curso del diálogo, sino en la profecía ligada al *Somnium*. No obstante, una vez más, su propuesta —ahora algo intempestiva— quedó sin efecto. En el 51, apenas terminada *De re republica*, Cicerón parte con gran decepción a Cilicia como promagistrado (iy para convertirse en *imperator* combatiendo contra las gentes de Pindeniso!, sobre el que él mismo ironizará⁷⁰). A su regreso se dará cuenta de que la guerra civil se avecina y Pompeyo, una vez más, le defraudará.

Augusto, probablemente conocedor del “sueño de Escipión”, se inventa el sueño de Cicerón una vez ha vencido y hace predecir a Cicerón retroactivamente que con él terminará la guerra civil y será el *Augustus*. Otra profecía *post eventum*. Según el Africano Mayor, que se le aparece a su nieto en sueños, hay un lugar en el cielo reservado a los salvadores de la república. *Augustus*, σεβαστός para los súbditos orientales especialmente helenófonos, está “en el cielo” en vida, como apuntaba irónicamente Apiano (*Pr.* II 22).

8. Que Augusto prestase la atención adecuada a la obra ciceroniana se recoge, entre otras, en la anécdota que recuerda Plutarco al final de la *Vida de Cicerón* que protagonizan un jovencísimo nieto del *princeps* que, al aparecer este, esconde a toda prisa un libro de Cicerón y Augusto, que lo descubre, ojea el libro entero y elogia a su autor por “patriota”. Y el *De re publica* podría en verdad llamar especialmente su atención por el argumento principal que se desarrolla en él: la superación sin desnaturalizarse de la *res publica*. Es la obra de la que se desprende de manera clara un tono profético. Probablemente era esto lo que quería decir Veleyo en una célebre página de invectiva contra Antonio y a favor de Cicerón que también alude al *Somnium Scipionis* y que merece un comentario adecuado:

Tú [Antonio] le has arrebatado a Cicerón la vida, en realidad la inquietud cotidiana de la existencia (*lucem sollicitam*), le has arrebatado la vejez, de hecho una existencia que, contigo como *princeps*, habría sido más mísera de lo que ha sido la muerte a manos de tu triunviro.⁷¹ Sin embargo, a la hora de arrebatarle la fama de sus acciones y palabras te has mostrado incapaz hasta un punto tal, que más bien la has acrecentado. Él vive y vivirá en el recuerdo de todos los siglos que vendrán y vivirá mientras siga en pie este organismo que es la naturaleza (*hoc rerum naturae corpus*) —juntada por casualidad, por un diseño providencial o por lo que sea—, organismo cósmico que Cicerón, tal vez único entre los romanos, *vio con su ánimo, abrazó con su ingenio en un relato completo, iluminó con su elocuencia* y que, mientras perdure, tendrá siempre a su lado, como compañero, el culto a Cicerón. Toda la posteridad admirará sus escritos contra ti y tachará de execrables tus

⁷⁰ CICERÓN, *Cartas a Ático* V 20.

⁷¹ Es curiosa la hipotética situación: es decir que, aún con vida, Cicerón hubiese estado bajo el imperio de un Antonio *princeps*. No se entiende por qué; se habría encontrado bajo el imperio de los tres miembros del triunvirato.

crímenes en su contra.⁷² Puede que en algún momento desaparezca del universo el género humano, pero lo hará antes de que desaparezca el nombre de Cicerón (II 66, 4-5).

Uno de los temas del *Somnium* es cuánto tiempo perdura el recuerdo de las gestas de los grandes hombres. Las palabras con las que Veleyo se refiere directamente al *Somnium*, que consiste en gran parte en la descripción del universo y del movimiento de los cielos expuesta por el Africano Mayor son: “quod ille paene solus Romanorum *animo vidit* [alusión a un sueño] ingenio complexus est [gran parte de la intervención de Escipión es una docta disertación de base pitagórica sobre la estructura del *mundus*] eloquentia illuminavit”. Es difícil negar la extraordinaria eficacia retórica de la intervención del Africano Mayor: por ejemplo, la insignificancia, prácticamente un diminuto punto en el universo, del imperio romano es observada desde los cielos, morada de Escipión. No menos apasionada y eficaz es la reflexión sobre la duración relativamente breve de la fama terrenal, por mucho que uno sea una figura eminente.⁷³

(*Mundus* es el término, utilizado por Veleyo en la conclusión al final de este fragmento, que Cicerón adoptará más veces para indicar el universo en *De natura deorum* [I 100; II 154-159]. Sin embargo, en la traducción del *Timeo* platónico prefiere utilizar la circunlocución *universi corpus* que Valla transformará en *universitatis corpus* [5, 14].⁷⁴ Pero lo sorprendente es que solo en el *Somnium*, la obra superviviente de Cicerón, encontramos una descripción tan amplia del *mundus* o del *rerum naturae corpus* (ambos términos recorren la obra de Veleyo). En el amplio pasaje del segundo libro de *De natura deorum* el tema es otro; a saber, que el *mundus* ha sido creado no por casualidad, sino *deorum hominunque causa*. Por tanto, no se trata allí de la descripción material del cosmos, como ocurría en el *Somnium*, sino del tema primordial para Cicerón, polémico con los atomistas, de la finalidad conferida a la estructura del universo. Esto no escapa al inciso en el que Veleyo, al evocar el *rerum naturae corpus*, añade que puede haber sido fruto de la casualidad, de la providencia o de otros procesos a los que alude con el genérico *utcumque constitutum*. Tiene en cuenta la reflexión ciceroniana y evidentemente no pretende resolver el problema de la finalidad, pero le interesa poner de relieve que la intuición “onírica” [*animo vidit*] y la descripción analítica [*ingenio complexus est*] del universo, son ambas mérito particular de Cicerón [*ille paene solus Romanorum*].)

Para Veleyo, por tanto, Cicerón (*solus Romanorum*) puede ver, en su profética y singular prosa del *Somnium*, lo que los otros no ven. Como ya hemos dicho (*supra* § 6), el *Somnium* también es, en el marco de una extraordinaria descripción astronómico-pitagórica del funcionamiento del

⁷² ¡Qué diferente de la opinión de Livio es este entusiasta juicio de Veleyo! Cuarenta años después de Veleyo, Plinio interpelará vehementemente a Cicerón: “¡Tú has proscrito a Antonio! (a saber, no al revés)” (*Naturalis Historia* VII 117).

⁷³ *Somnium* 22: “ipsi qui de nobis loquuntur, quam loquentur diu?”.

⁷⁴ Ruhnken, comentando a Veleyo II 66, advirtió esta traducción ciceroniana del *Timeo*, a propósito de *rerum naturae corpus*.

universo, una profecía *post eventum* sobre la necesidad de superar el orden republicano a través de un poder personal y divino. En este sentido, Veleyo tenía razón al decir, con un tono particularmente emotivo, lo que Cornelio Nepote había escrito en la biografía de Ático: que en la reflexión política de Cicerón ya estaba dicho “todo lo que hoy vemos” (16, 4).

También en esto el sueño de Cicerón, construido por Augusto en sus *Commentarii*, reclama y cumple el sueño de Escipión.

Traducción de Mar Antonino de la Cámara

LA DESAPARICIÓN DE SCHOLÊ*

KOSTAS KALIMTZIS

Resumen: La ecología de un concepto fundamental para la filosofía occidental puede ser entorpecida por una mala traducción o interpretación. La noción platónica y aristotélica de *scholê* como tiempo libre para hombres libres ha desaparecido completamente del idioma griego. Esto se debe en gran parte a que un intervalo de tiempo dedicado a la libertad necesaria para filosofar no tiene cabida en el imperio de lo político o lo teológico.

Abstract: *The ecology of an essential concept in Western philosophy may be hampered by a poor translation or interpretation. The Platonic and Aristotelian notion of scholê as free time for free men has completely disappeared from the Greek language. This is in great measure due to the fact that an interval of time devoted to the freedom necessary to philosophize has no place in the empire of the political or theological.*

Palabras clave: ecología, *schole*, tiempo libre, hombres libres.

Keywords: *ecology, schole, free time, free men.*

62

Si alguien abre hoy un diccionario de griego moderno para buscar la palabra σχολή se llevará una buena sorpresa. Descubrirá que tanto la palabra como el concepto han sido erradicados del idioma. Si rastreáramos la historia de la palabra durante los años bizantinos encontraríamos una tensión entre los usos peyorativos y loables de *scholê* en los escritos de los Padres de la Iglesia. Un estudio detallado de esa tensión sería fascinante, pero está más allá de nuestros intereses. Todo cuanto podemos decir con certeza es que la tensión que rodea a *scholê* acaba con *scholê* en el lado perdedor del desenlace. La palabra, en el sentido en que implica ocio, se desvanece en última instancia del idioma griego. En algún momento del período bizantino el acento se movió de la última sílaba, σχολή, para recaer en la primera, σχόλη. Con el cambio de acentuación vino un giro tectónico en su significado. La nueva palabra pasó a significar “vacaciones festivas”. De esta manera ha sobrevivido hasta el presente con la connotación de día festivo, vacaciones o simplemente entretenimiento placentero. Hay una canción popular griega que lo resume: “Si todo en la vida fuera domingo, vacaciones y *schólê*...”

* ‘The Disappearance of *Scholê*’ es el capítulo VII del libro *An Inquiry into the Philosophical Concept of Scholê* de Kostas Kalimtzis (Bloomsbury, Londres, 2017). *La Torre del Virrey* agradece al autor y a la editorial el permiso para su traducción al español.

La desaparición de la palabra es evidente en los diccionarios de griego moderno. El *Diccionario Babiniotis de Griego Moderno* ofrece seis significados de *scholê*, ninguno de los cuales tiene el significado de ocio. He aquí un resumen abreviado de las definiciones dadas:

1. Una institución que proporciona aprendizaje especializado.
2. La más alta institución para el tercer nivel educativo.
3. Instituciones permanentes localizadas en un país anfitrión para la investigación arqueológica.
4. El edificio que alberga una institución de enseñanza superior.
5. La totalidad de quienes enseñan y estudian en una institución de enseñanza superior.
6. La totalidad de investigadores que comparten una visión común.

En la actualidad la idea de que *scholê* pueda significar ocio, y aún más un tipo de ocio especial, ha desaparecido del idioma. “Ocio” en griego moderno se ha representado con palabras como “relajación”, “tiempo libre”, “desocupación”, “falta de prisa”, “diversión” o “entretenimiento”, pero no hay ningún término que suponga continuidad alguna con uno de los conceptos más grandiosos de la historia del idioma griego. Ni siquiera hay un solo término en griego moderno que pueda usarse para representar los matices de *leisure* o *loisir*. Como los términos griegos reducen el significado de ocio a diversión, recreación o simplemente tiempo libre, cuando el significado inglés va más allá de esas representaciones, el traductor ha de recurrir normalmente a farragosas e insatisfactorias aproximaciones. El hecho de que el lenguaje en el cual se esculpió el concepto de *scholê* no pueda traducir a su idioma la palabra inglesa *leisure* aturde. Es muy probable que la desaparición se deba a que en la emergente cultura cristiana había cada vez menos espacio para el concepto *scholê*. Obviamente estamos abriendo la puerta a un capítulo complicado de historia intelectual y estaría fuera de lugar intentar retomar esas cuestiones ahora. Sin embargo, puede que tomando la sola cuestión de por qué *scholê* ha desaparecido en griego y, en cambio, los Padres Latinos de la Iglesia no hayan desterrado *otium* podamos al menos aportar pistas sobre las causas de la obliteración de *scholê*.

LAS INTRICADAS INTERACCIONES ENTRE *SCHOLÊ* Y *OTIUM* EN LA ÉPOCA IMPERIAL. Según uno de sus biógrafos, Séneca pudo haber pasado hasta diez años en Alejandría en algún momento de los años 20 d.C., recuperándose de una enfermedad de pulmón que lo afligía.⁷⁵ Durante ese período, en aquella ciudad se estaba desarrollando otro acercamiento a *scholê* junto a mensajes religiosos. Desconocemos si Séneca tuvo algún contacto con esos desarrollos y, en cualquier caso, no es esencial, ya que las corrientes filosóficas místicas de Alejandría estaban ganando influencia durante ese período en los círculos culturales de todo el Mediterráneo. El prestigio que después se asignó a Trásilo, el filósofo de la corte de Tiberio, y a Amonio, el profesor de Plutarco en la Academia,

⁷⁵ EMILY WILSON, *Seneca: A life review*, Oxford University Press, 2014.

son solo algunos de los muchos testimonios que podrían citarse para indicar la fuerte impresión que causaban los filósofos procedentes de Egipto. Fue aquí, en los primeros cincuenta años del siglo I, donde Filón el Judío escribió las interpretaciones alegóricas que remodelaron conceptos filosóficos helénicos junto a los mensajes de las enseñanzas de la Tora. En la superficie podría parecer que los dos pensadores tenían poco en común. Séneca desarrolló su concepto de *otium* a partir de tradiciones romanas mientras que Filón tomó, como punto de partida, el concepto filosófico griego de *scholê*. El primero moldeó *otium* para fines políticos mientras que el segundo abordó *scholê* con propósitos religiosos y morales. La intersección entre los dos es que ambos se inspiraron en una fuente divina y extraterrenal para sus respectivos ideales. Séneca postuló un ser divino cuya perfección daba certeza a la misión del *otium* mientras que Filón recreó la *scholê* como medio para someterse a la Ley y voluntad de Dios. Aunque el abismo entre ambos parezca infranqueable, la distancia se reduce cuando observamos sus respectivas visiones del ocio desde la posición de su convergencia en el futuro. La Nueva Roma de Constantino aún estaba a tres siglos en el futuro, pero las fundaciones religiosas de los usos políticos de *scholê* con propósitos imperiales ya se habían formulado en los tiempos de Séneca. La Voluntad de Dios, la Cólera de Dios y la Voluntad del Emperador iban cogidas de la mano. *Otium* para el servicio y *scholê* para la comunión con Dios se fundirían. Pero, como efectivamente ocurrió, era natural que *scholê* se desvaneciera gradualmente puesto que la comunión, como acto de fe, no dependía ya de la *theôria*, sino de experiencias místicas basadas en la existencia de una hiperesencia del más allá. Habiendo creado el mundo a través de una misteriosa Voluntad omnipotente, Dios era incognoscible y estaba por encima de la inteligencia humana. Lo que estamos rastreando, por tanto, es la lenta pero inevitable muerte del concepto de *scholê*. Su nacimiento filosófico se dio con el descubrimiento del *nous* como finalidad y su muerte vino naturalmente cuando su objeto se convirtió en la contemplación de un ser incognoscible.

Las técnicas introducidas por Filón, y adoptadas por los Padres de la Iglesia, que hicieron uso de la *scholê* reuniendo a los creyentes con su deber, se mostrarían superiores a los métodos propuestos por Séneca. Este último tuvo que explicar con todo lujo de detalle complicados ejercicios que debían practicarse en el *otium* para tener así los dogmas preparados para la acción. La *scholê* religiosa rechazó ese abordaje elitista, aunque incorporó algunos de sus rasgos y mantuvo su compromiso con el deber.

Una diferencia sorprendente entre ambas aproximaciones es que el *otium* romano estaba de hecho dividido en dos: *otium* refinado para la élite y *otia*, así como circos y tabernas, para el pueblo. El cristianismo, en cambio, redefinió *scholê* como una experiencia religiosa mística abierta a todos. El drama de la Salvación impregnaba cada faceta de la vida y eso, junto al miedo al castigo divino, era suficiente para convertir órdenes dogmáticas en principios de acción. En la *scholê*, que supone estar en

comuni3n con Dios, uno, de hecho cualquier lego, pod3a convertirse en un soldado al servicio de la fe. *Scholê* pas3 a ser la condici3n para la cual las 3rdenes de Dios estar3an permanentemente grabadas en el alma de una persona y en consecuencia lo que prepara a una persona para la acci3n diligente seg3n la Voluntad de Dios canalizada a trav3s de sus dinast3as terrenales. Mientras que Roma se expand3a a oriente, oriente hizo su camino a occidente y, en el proceso de esa migraci3n cultural, la palabra *scholê* desapareci3, ya que era extraña a la cultura de los reci3n llegados.

Las interacciones entre el reformulado concepto religioso de *scholê* y *otium* son complicadas y la historia de ese desarrollo no ha sido escrita. Sobresale un aspecto fascinante: c3mo el concepto de *otium* de S3neca encuentra su camino hacia la *scholê* de los Padres de la Iglesia. Normalmente buscamos las influencias griegas en los romanos, pero aqu3 parece ser al rev3s. Podemos decir con alguna certeza que los Padres estaban edificando sobre la visi3n de S3neca del *otium* para el servicio, por la simple raz3n de que *scholê* es, o deber3a ser, el medio para reformar la conducta, pues el deber al estado no es una noci3n que pueda ser encontrada en la filosof3a griega. No hay una sola frase en Plat3n o Arist3teles que sugiera que el prop3sito final de la *scholê* sea un deber moral. Recordemos que cuando Plat3n propone que los legisladores provean amplios intervalos de tiempo libre para el cultivo moral de la ciudadan3a llama a esas actividades juego, no *scholê*, y que Arist3teles clasific3 las virtudes morales para que fueran sirvientas de la *scholê*.

La dificultad en rastrear estos desarrollos, a parte de la p3rdida de las fuentes, reside en la complejidad de la mezcla que result3 de esa extraña y fascinante novedad cultural. Por una parte, el *otium* romano de S3neca se convirti3 en el paradigma de la *scholê* griega y, por otra, ese paradigma asimilado a una cultura religiosa estaba elaborado dentro de la doctrina de la *scholê* que hab3a sido elaborada, aunque solo como esbozo, por el Fil3n de habla griega. No tenemos ninguna prueba literaria de c3mo sucedi3 todo esto y no hay ning3n sendero probatorio que pueda vincular el *otium* de S3neca con, por ejemplo, las actitudes de san Basilio o san Gregorio de Nisa respecto a la *scholê*. Pero la ausencia de fuentes no es decisiva dado que ahora los historiadores tienen una imagen m3s clara de las muchas interacciones entre las 3lites griegas y romanas en el per3odo imperial. Se han documentado los nombres romanos tomados por los arist3cratas griegos y los nombres griegos adoptados por los inmigrantes romanos de segunda generaci3n. Ahora tenemos una idea mucho m3s clara de c3mo el programa de rearme moral de Augusto, que conceb3 a los griegos cl3sicos como un modelo inspirador de moralidad, dio pie a que los intelectuales griegos analizaran selectivamente su propio patrimonio con el prop3sito de elaborar los paradigmas morales y religiosos que esa vocaci3n abarcaba. El pasado glorioso de Grecia ser3a un discurso, ya fuera en arte, ret3rica o mito, para los valores que impedir3an el declive moral de Roma. Ese sendero cultural, el camino de Roma a Atenas y vuelta, fue recorrido por muchos intelectuales conocidos, como Polibio, Plutarco, Herodes 3tico, Di3n Cris3stomo, Elio

Aristides y muchos otros que no destacaron tanto. En ese proceso el renovado interés por la *scholê* que emerge en los escritos religiosos de Filón y los Padres no pudo haber venido de los estoicos ni de las otras escuelas de habla griega. La reconstrucción de *scholê* para servir a metas religiosas y darle propósitos imperiales se debió a la influencia del *otium* romano. Era como si el concepto de *scholê* fuera un palimpsesto cuyos nuevos escritos superpuestos formaran un manual sobre el deber moral; aunque las letras y los conceptos grabados estuvieran en griego, el texto venía de una o varias de las religiones salvíficas de oriente y el propósito de la republicación, por decirlo así, era el deber. El resultado de estas alteraciones fue la aparición de conceptos de *scholê* enormemente diferentes en propósito y contenido de las ideas filosóficas desarrolladas en los escritos de Platón y Aristóteles y, por tanto, no deberían ser confundidas con ellas, un error que es ubicuo, especialmente en los libros de texto y de investigación sobre la historia de los conceptos de ocio.

LAS HUELLAS DE FILÓN. Un buen punto de partida para esbozar los logros de Filón es su interpretación de *scholê* como actividad apropiada para el *Sabbath*. Sostuvo que en ese día la *scholê* debía dedicarse a la filosofía, que concibe como una actividad moral dedicada a la comunión con Dios.⁷⁶ En el *Sabbath* debemos retirarnos de la turbulencia de los asuntos públicos y desvalorizar conscientemente toda consideración terrenal que tienda a ese fin. Filón exhorta a los fieles a venir a Dios con una mente despejada, como Moisés, libre de pasión. Las pasiones de Moisés han sido despojadas completamente a través de la gracia de Dios y la Razón habita (*enscholazein*) en él permanentemente. Pero esos dogmas no han sido permanentemente estampados en el alma de la mayoría. La Razón, el *logos*, que existe en el hombre, pero procede de Dios, no pasa constantemente su tiempo en comunión con su procedencia divina.⁷⁷ El precio a pagar por esta ruptura en la comunión es el vicio y el pecado. Sin embargo, cuando uno contempla a Dios, los dogmas encuentran un lugar habitable en el alma, aunque sea durante un tiempo, o la persona obedecerá las órdenes de Dios por miedo, como un esclavo (*Op.* 45-47). Cuando estamos cerca de Dios es como si estuviéramos cerca de una “buena regla que endereza todo aquello que está cerca de ella” (*Op.* 49). La *scholê*, en el *Sabbath*, supone una postura moral dedicada a imitar al creador que puso a un lado el séptimo día para contemplar (*theôrein*) sus propias obras (*Decal.* 98.1-99.1). En ese día, la *scholê* debe dedicarse a la *theôria*, en particular a la filosofía, disciplina que en sus escritos se dedica al deber religioso:

⁷⁶ *Moys.* 2.211-212. La verdadera filosofía no tiene nada que ver con el estudio de las apariencias: “No esa [filosofía] creada por los escritores y sofistas que exportan [sus] dogmas y silogismos como otra mercancía para la adquisición”.

⁷⁷ *Gig.* 52.2. La palabra *enscholazô* aparece solo una vez en Aristóteles y está ausente en Platón. En Aristóteles solo significa un lugar, en este caso la parte superior del ágora, reservado para que uno pase su tiempo (*enscholazein*) en transacciones de negocio necesarias (*Pol.* 1331 b12). En Filón es el lugar de morada de la razón dentro del alma.

[Moisés] Ordenó a todos aquellos [fieles] que tenían la intención de vivir bajo esa forma de gobierno así como en todas las demás cosas y, por tanto, también en esto, que siguieran a Dios, ocupándose en su trabajo durante seis días y cesando al séptimo para poder filosofar y teorizar en *scholê* sobre todas las cosas relacionadas con la naturaleza y examinar si habían cometido algún acto impuro en los seis días precedentes, recibiendo las palabras en la cámara de consejo de su alma y escudriñando lo que habían dicho o hecho, con las Leyes sentadas en el Consejo y en Juicio con el propósito de corregir cualquier error que pudieran haber omitido, protegiéndose así contra futuros pecados.

En la visión de Séneca, la filosofía era descrita como la rama del árbol que da soporte a las órdenes morales, a las hojas del árbol. Como él dijo, la filosofía cura el juicio y despeja la mente para que las órdenes de acción sean eficaces. La visión de Filón de la filosofía alivia a una persona de esos difíciles estudios y constantes ejercicios de entrenamiento. La verdadera filosofía consiste en entregarse a Dios y a Sus mandamientos como está establecido en la Ley. En ese día las personas deben “dedicar su tiempo solo a una cosa, a filosofar para la mejora de su moral y el control de su conciencia” (*Op.* 128.8). Las Leyes, como se revelan en la Tora, deben adherirse a un alma (*Spec. leg.* 160.3); un líder espiritual debería escribirlas “en su ocio” (*kata scholên*) para que así pasen a estar firmemente inscritas. El peligro es que las leyes se “escabullan” (160.4) y esto, como se nos dice en otra parte, se debe a la turbulencia de la vida que distrae y dispersa los pensamientos de uno. Otro caso paradigmático de los propósitos de la *scholê* ocurre en la descripción de Filón de la peregrinación anual al Templo. El lugar sagrado provee el escenario para que los peregrinos vengan a “un lugar de descanso de las ocupaciones y tumultos de una vida agobiada”: la peregrinación culmina con “gente dedicándose a la *scholê* (*scholazousi*) en la más necesaria *scholê* de venerar y honrar a Dios” (*Spec. leg.* 1.69.4-70.2).

Siempre que *scholê* o sus cognados se utilizan para describir el estado de retirarse del trabajo y los asuntos públicos para volverse a Dios, es *scholê* en ese sentido especial de comunión. Las personas “que se han alejado de la multitud que no tiene objetivo alguno, tienen la *scholê* para contemplar la Naturaleza, para jurar una vida correcta, en la medida de lo posible” (*Prov.* 63.5-7). Cuando Filón habla de la Naturaleza está por supuesto refiriéndose a la Ley y al Pentateuco, y la *theôria* vuelve a alinearse con su propósito. Seguir la Ley y contemplarla es la senda que lleva a la comunión con Dios, “pues la mente, con gran facilidad para pasar su tiempo y su *scholê* ocupándose en la contemplación de la sabiduría...” (*Prov.* 122.1-3). Los lazos que unen *scholê*, *theôria*, la búsqueda de la verdad y el estado moral indispensable para que tal acción se lleve a cabo están bien atados. Lo que ha cambiado es que todas estas conexiones que en el pasado le dieron sentido a *scholê* han sido transferidas a una cuadriga mística cuyo destino es un Dios incognoscible. Uno puede plantear esta pregunta: ¿No es entonces castrada la *theôria* de su poder de saber si su objeto es incognoscible? Filón probablemente habría contestado que Dios ha hecho misericordiosamente disponible

cualquier conocimiento que él permita de Él Mismo a través de la profecía, la revelación y los mandamientos. En cierto sentido, el uso que hace Filón de *scholê* es un paradigma viviente para el uso adecuado de *scholê* en el sentido en que teoriza sobre la Ley y extrae de maneras alegóricas los mensajes secretos que Dios ha revelado. Mientras contempla, penetra a través de las alegorías y de esta manera llega a estar en comunión, indirectamente, parece, con Él, o al menos con Sus ideas y el Logos a través del cual gobierna.

Mirando hacia épocas posteriores, podemos notar que aunque los Padres de la Iglesia debían haber seguido las huellas de Filón en la medida en que *scholê* debía haber sido alineada con la salvación, podemos sospechar ya que iban a estar inclinados a alterar el sendero conforme a los nuevos destinos de sus nuevos tiempos.

Estaban edificando una cultura cristiana para apoyar la fe y al nuevo Estado romano. La contemplación en la *scholê* centrada en el Pentateuco era inadecuada por varias razones. Estaba Cristo el Salvador y, lo más importante, la institución teúrgica de la Iglesia había crecido hasta alcanzar su madurez con sus rituales, liturgias, oraciones e interpretaciones sacrosantas de Su Palabra. ¿Qué papel podría tener la *scholê* en esta escena? ¿Podría abandonarse la verdad al estado moral de cada uno, a la observación particular de cada uno de la Ley? ¿Podría la derrota de la *ascholia* relegarse a una *scholê* que no tomaba en consideración las prácticas teúrgicas de la mismísima Iglesia?

Resumiendo, podemos decir que Filón expandió tanto como redujo el campo de la *scholê*. La *scholê*, por una parte, se abrió a todos, pero ese “todos” se redujo a los fieles consagrados a la contemplación: a la *scholazein* de Dios. Todos pueden acceder a la filosofía, pero la filosofía se reduce a significar las verdades de la Tora. Aunque Filón utilizará el término *scholê* de diversas maneras, algunas de estas como un sinónimo peyorativo de indolencia y vicio, le asignó el sentido que trazaba su misión sobrenatural.⁷⁸ Cuando los Padres Cristianos siguieron el sendero místico que él había dispuesto parece que se dieron cuenta de que no podía llevarlos a una exploración de las posteriores posibilidades de *scholê* sino que en cambio *scholê* suponía el peligro de guiarlos a ellos y a su rebaño por el camino desviado.

SHOLASATE! EL IMPERATIVO CRISTIANO. ¿Cuál era el concepto de *scholê* en los escritos de los Padres de la Iglesia? No hay ningún estudio que nos sirva de referencia, así que lo mejor que podemos hacer es indicar, a modo de ejemplo, el giro que tomó *scholê* durante este período de transformación cultural. Podemos escapar a la falacia de la

⁷⁸ Para usos peyorativos en los que Filón usa a la *scholê* para describir la vaguedad o una condición desocupada en la cual las personas atraídas por el mal y el vandalismo ver: *Moys.* 1.89.3 (malos hábitos de relajación que conllevan debilidad), 1.322.I (vaguedad); *Spec. leg.* 2.101.5 (adicto a la desocupación); 3.93.2 (tiempo desocupado usado para tramar el mal); *Prov.* 69.3 (desocupación perniciosa); *Flac.* 33.2 (la muchedumbre desocupada), 37. 1 (jóvenes delincuentes), 41.3 (desocupación habitual); *Legat.* 128.1 (el tiempo gastado en la desocupación).

ejemplificación si el ejemplo se toma solo como un medio para elaborar el concepto religioso de *scholê*. Una manera de acercarse al problema es plantear la pregunta que nos llevará directamente a la visión reformulada de *scholê*: si el modelo de Séneca para el *otium* era el *sapiens* y la virtud superior era la *sapientia*, ¿quién era el modelo de los Padres de la Iglesia para la *scholê*? La persona que sirve de modelo para la *scholê* revelará además las funciones y propósitos superiores de la *scholê*. De la misma manera que Catón o un Africano hacen algo de una cierta manera para el “bien común” de Roma, el modelo cristiano debería revelar también los nuevos propósitos de la *scholê* y la manera en que los cumple. Uno de las obras que ofrece una respuesta a esta pregunta es el Decimoséptimo Sermón de San Basilio sobre el Salmo 33. En él destaca como *exemplum* para la *scholê* el *praos* —la persona que es “humilde” o “dócil”— y describe la docilidad como “la mayor de las virtudes”. Si preguntamos qué es aquello que saca a relucir la docilidad encontramos que es un producto de la *scholê*. En palabras de Basilio:

La docilidad es la mayor de las virtudes [...] Aquellos cuyo carácter se ha sometido y están libres de toda pasión, porque no tienen ningún tumulto en sus almas, son llamados dóciles. Por esta razón ha sido reconocido Moisés como la persona más dócil de la tierra (29.356.25-45).

Pero sostiene que esta virtud es la más difícil de poseer:

Porque una sola mente y los esfuerzos de un solo hombre no son suficientes, ni siquiera durante un corto intervalo de tiempo, para captar la grandeza de Dios: *todos los dóciles, juntos en comunión, están involucrados en este esfuerzo*. Debemos alejar entonces toda *scholê* de la confusión del mundo exterior y una vez produzca en sí misma una quietud absoluta, en la cámara oculta del consejo de su corazón, se consagrará de esta manera a la contemplación de la verdad... Uno debe retirarse de los asuntos de este mundo y ni a través de los ojos ni de los oídos ni ningún otro de los sentidos debe uno introducir pensamientos extraños en el alma” (29.357.21-36, énfasis añadido).

El *praos* no tiene tumulto en su alma porque ha “alcanzado la seguridad y constancia del alma” y se ha sacudido “toda la lentitud y somnolencia para la ejecución de los deberes” (29.357.3). Para llegar a ser *praos* uno debe, como nos dice Filón de Moisés, desarraigar completamente *toda* pasión del alma. En Moisés, esa milagrosa hazaña ocurre a través de la gracia de Dios. San Basilio y otros Padres de la Iglesia dejan claro que el *praos* no es producto de entrenamiento ni educación. Gregorio Nacianceno subraya esto con su desprecio hacia el símbolo mitológico de dicho entrenamiento, el centauro Quirón, a quien llama ignorante jactancioso (*alazôn*). Dada la dificultad de la tarea y dado que el *praos* cristiano no es el producto de un entrenamiento *thymótico*, da a entender que el esfuerzo para llegar a ser *praos* requiere el esfuerzo de muchos que se mantienen juntos en comunidad, sin duda a través de la

Iglesia, de manera que puedan rechazar la *ascholia* y permanecer en comunión con Él.⁷⁹

Cuando Basilio usa la noción del “dócil” como modelo para los propósitos de la *scholê*, no deberíamos tener en mente a ascetas contritos retirándose en humildad a la delicadeza de sus preocupaciones del otro mundo. El *praos*, como el *sapiens*, es principalmente un hombre de acción. En el punto de vista de Basilio el *praos* debe usar su *scholê* para prepararse para la acción al servicio de Dios, siendo esa acción intelectual, religiosa, moral o política. Ser dócil no es ser blando, débil, pasivo ni indulgente. El modelo de *praos* para Filón, y después para los Padres de la Iglesia, es Moisés, declarado la más dócil de todas las personas y descrito con el superlativo *praotatos*.⁸⁰ El ejemplo para actuar como un *praos* y el paradigma para la virtud del *praôtes* es la matanza que ordena Moisés. En una disposición de cólera justificada ordena a los levitas matar a los adoradores de ídolos, muchos de los cuales son sus parientes, por violar el Pacto. Su ira es una demostración de cómo deben actuar los dóciles llevando a cabo los juicios contra los pecadores.⁸¹

La naturaleza de *scholê* se muestra posteriormente en el comentario de San Basilio en el Salmo 45. El verso que él quiere explicar (45.11) se suele traducir de la siguiente manera: “Estate quieto y sabe que yo soy Dios”, donde la palabra usada para “Estate quieto” es el imperativo del verbo *scholazô*. Aquí, solo el contexto puede dirigir al traductor al significado. *Scholasate* puede significar “detén lo que estás haciendo” o “deja de hacer aquello en lo que estás ocupado”, pero de lo que sigue se revela que *scholazô* tiene un significado específico. Está instando a los fieles a entregarse a la *scholê*, con lo que pretende que dejen de preocuparse con lo aparente. A primera vista parecería que san Basilio está rogando a los fieles para que creen pequeños *Sabbaths* en el camino que lleva a la comunión con Dios, pero en un análisis más detallado su exhortación es mostrada para ser algo más amplio y radical. En efecto, está proclamando que podemos estar en *scholê* en todo momento puesto que indica una condición moral subjetiva de la conciencia de cada uno, un estado de retiro moral a Dios.

Basilio traza entonces las líneas entre dos estados, *scholê* y *ascholia*, y de alguna manera postula la opción en la forma de A tanto como de B, sin camino alguno entre los dos. Uno debe elegir y la elección decidirá si uno puede estar esperanzado de salvación o si uno va a estar preocupado con asuntos terrenales que lo van a sumergir en el pecado.

⁷⁹ En los escritos de Platón y Aristóteles el *praos* es quien ha llevado la excelencia a su *thymos*, esto es, a la parte vivaz de su alma, al asiento de la motivación donde residen las pasiones y la ira. Este *thymos* es el guardián de la justicia y por esta razón Platón dedica una gran parte de su *República* a la educación y entrenamiento que traerán al *praotês* a la vida. Independientemente de cómo elijamos traducir sus respectivos usos de *praotês*, la única palabra que de ninguna manera valdrá será “docilidad”.

⁸⁰ *Moys.* 2.279.1-2: “el más suave [...] y calmado” (*praotatos ... kai hêmêrôtatos*).

⁸¹ *Moys.* (2.280.2): La unión del hombre más suave con la orden de masacre de los transgresores marcó una ruptura completa con el concepto helénico de *praotês*. Este nuevo sentido del *praos* como dócil ante Dios tanto como fanático en el servicio de Su ira guiará a los Padres de la Iglesia. Véase SAN BASILIO, *Contra los furiosos* (31.368.20-47).

Basilio declara que mientras nos entreguemos a las cosas externas a Dios, no podremos encontrar un lugar habitable para el conocimiento de Dios (29.428.37-39); si “ocupamos nuestra *scholê* en las cosas fuera de Dios” no podemos “retirarnos al conocimiento de Dios”. Si nos preocupamos con “asuntos mundanos y estamos profundamente sumergidos en las distracciones carnales” no podremos “prestar atención a las palabras de Dios” ni entender “los objetos grandiosos de la contemplación” (16.8). ¿Qué puede entonces ofrecer la *scholê* al creyente?

Basilio exhorta a los fieles a practicar el *tipo correcto de scholê* que rechazará al espíritu impuro. Aquí debemos señalar que Basilio hace una distinción entre dos tipos de *scholai* y proporciona un ejemplo revelador de cómo puede distinguirse entre ambos. El malo era “la *scholê* de los atenienses”, la cual es querida por los “espíritus impuros y malvados”. El otro es “una buena y beneficiosa *scholê* que produce quietud para incorporar las enseñanzas sobre la Salvación”. Era la perniciosa *scholê* de los atenienses la que les impidió aceptar las enseñanzas de Pablo cuando les predicó en el Aréopago. Sus almas eran impuras y estaban llenas de turbulencias. Esa clase de pecadores en la *scholê* se extiende e incluye otras de inclinación herética que hacían uso del “ocio de la vida para inventar siempre nuevas enseñanzas”. Pero incluso la *scholê* correcta no garantiza suficientemente que los males de la *ascholia* sean superados. Advierte que no es permanente el uso de la *scholê* para purificar los males del espíritu, pues la amenaza persiste y el mal retornará; cuando esto ocurra, aunque “encuentre la casa vacía (*scholazonta*) y limpia”, intentará forzar la entrada. “No debemos permitir que nuestra *scholê* abra las puertas a nuestros enemigos, sino preocuparnos a nosotros mismos (*ascholêsômen*) dentro de nuestra casa, cuando hayamos establecido en ella de antemano el espíritu de Cristo”.⁸² La correcta *scholê* es la que trae a Dios a la estancia y es Su presencia la que mantiene la “casa”, *i.e.* el alma limpia de pecados que podrían de otra manera adentrarse en ella.⁸³ Advertimos en los comentarios de Basilio que no ha resuelto enteramente cómo la *scholê*, dadas las dificultades de mantenerse en este estado, impedirá a Satán volver a entrar en el alma.

La yuxtaposición de la *scholê* adecuada a la *scholê* en un sentido peyorativo difícilmente podría haber sido accidental. Puede que esa fuera la manera de san Basilio de actualizar, en un nuevo contexto, el desprecio

⁸² En el Salmo 45, 29.429.1-19.

⁸³ Las exhortaciones a la plegaria de san Basilio y Gregorio de Nisa probablemente están en deuda a Plutarco, un autor a quien los Padres de la Iglesia conocían muy bien y de quien tomaron prestado para mejorar la imagería de sus discursos. Los temas de ausencia de distracción, libertad de toda preocupación y retiro en *scholê* con el objetivo de entregar toda la atención a la oración como el deber superior se encuentran en el *Numa* de Plutarco. Numa, afirma, “usó su *scholê* para sí mismo, no para placer o lucro sino para servir a los dioses y contemplar a través de su razón su naturaleza y poder” (3.6.4-7); podría pasar su tiempo cerca del templo de Vesta “ocupado en actividades sagradas, enseñando a los sacerdotes o ocupado su ocio (*scholazôn*) en una mejor comprensión de las divinidades” (14.1.6) y “creía que los ciudadanos no debían ni escuchar ni ver nada relacionado con las Divinidades en un estado descuidado o distraído, sino hacer que la *scholê* desvíe la atención de sus mentes a la ceremonia religiosa como deber supremo” (14.2.7).

romano por el *otium* griego que Cicerón asoció a la indolencia, la pereza y otros males. Pasar el tiempo en muestras frívolas de aprendizaje es solo otro modo impío de *ascholia*. Basilio opone inteligentemente los dos significados, incluso en la misma frase, con el fin de subrayar la distinción entre el tipo bueno y malo de *scholê*. Hemos notado que *otium* estaba teñido de significados peyorativos y que *scholê* podría tenerlos también, aunque no en el simbolismo de su raíz. Tendríamos que describir ese tipo específico de *scholê* como indigno o perverso. Lo interesante, en cambio, es que muchos, si no la mayoría, de los usos que hace Basilio de la *scholê* son negativos, aunque a la *scholê* buena le entrega sin duda una misión más noble. Lo que esto tiende a mostrar es que no está obrando en la tradición filosófica griega sino saliendo conscientemente de ella con el objetivo de acentuar la división cultural separando la *scholê* religiosa de todo lo anterior. Hay dos fuentes probables para ese tinte negativo de *scholê*. Encontramos visiones negativas de la *scholê* en la Biblia hebrea cuando se usa para acusar de vagancia (Ex. 5.8.3; 5.17.1) o cuando se nos dice que el granjero que labra su tierra “será colmado con pan, pero la persona que se dedica a la *scholê* será colmada con pobreza” (Proverbios 28.19.1). Otra fuente para los usos peyorativos de *scholê*, como la mencionada, es la de la visión romana del *otium* que escritores bilingües o familiarizados con ambos idiomas, como Plutarco, importaron al griego.⁸⁴

CORTANDO LOS ENLACES CULTURALES ENTRE *SCHOLÊ* Y *ASCHOLIA*. De acuerdo con lo expuesto hasta ahora podría parecer que los Padres de la Iglesia establecieron una distinción entre los buenos y malos tipos de *scholê* en una clara demarcación entre *scholê* y *ascholia*. La *scholê* servía para la comunión con Dios y la *ascholia* incluía todas las preocupaciones terrenales que distraían a una persona de volverse a Dios. Pero esa conclusión no puede ser correcta, pues, si lo fuera, la palabra *scholê* habría sobrevivido. Aunque sus nuevos significados hubieran sido irreconocibles para Platón o Aristóteles, se habría mantenido su denotación de un estado mental y activo para la salvación. Una pista para nuestra investigación sobre las causas que llevaron a la desaparición de *scholê* del idioma es el hecho de que la *ascholia* no sufriera ese destino y siga usándose en el griego moderno corriente. Para preguntarle a alguien hoy en día qué hace para ganarse la vida podemos plantear la pregunta: “¿Qué haces (*ascholeisai*)?” La supervivencia de lo privativo y la erradicación de lo positivo sugieren que pasó algo que destruyó conceptualmente la relación. Puesto que los dos habían existido siempre

⁸⁴ Que yo sepa, no hay ningún estudio especial dedicado a este asunto, pero las *Vidas paralelas* de Plutarco aportan pruebas de tales importaciones del *otium* romano al idioma de la *scholê*. Rómulo y Remo “vivieron y pasaron su tiempo en libertad, pensando que una vida cómoda (*scholê*) privada del trabajo duro no era adecuada para un hombre libre” (*Rom.* 6.5.2). Pericles libera a la ciudad de su “entrometida muchedumbre ociosa” (*scholên...ochlou*) (*Per.* 11.6.2). Marcelo “hartó [al pueblo romano] de ocio y habladurías sobre arte y artistas” (*Marc.* 21.6.8). Catón el Viejo nunca cae en la “inactividad y comodidad (*scholê*), sino que entrega su tiempo libre a los negocios públicos” y cuando se retire “pasará su ocio” en la agricultura y la escritura de libros (*Cat. Mai.* 11.4.5, 8.16.1, y 24.11.10).

como pareja, es probable que el mantenimiento de uno y la pérdida del otro hubieran ocurrido solo si la *ascholia* se hubiera emparejado con algo que no fuera la *scholê*.

Un estudio que ofrece una profunda percepción de cómo la relación conceptual entre *scholê* y *ascholia* puede haber sido destruida es *Cinco discursos sobre la plegaria* de Gregorio de Nisa.⁸⁵ A lo largo de esa obra maestra, Gregorio reprende la *ascholia* por asuntos mundanos. Pero lo más importante es que propone un antídoto que no es *scholê*. Lo que reemplaza a la *ascholia* es la *plegaria*. Atrapadas en la *ascholia*, las personas olvidan que es Dios quien creó el mar que permite que los barcos naveguen y que es Dios quien creó las manos de los artesanos que producen los artefactos. Sea artesano, orador, acusado o juez, “cada uno está completamente dispuesto a trabajar lo que tiene a mano y ha olvidado el trabajo de rezar, juzgando la preocupación por Dios dañina para la tarea que se les presenta” (204.11-16).⁸⁶ El apego psicológico a las preocupaciones corporales —dice— inhibe “la preocupación por las [...] cosas divinas” (204.28) y el alma se distancia de Dios porque “está preocupada con lo fenoménico” (288.34).⁸⁷

La *ascholia* no es, entonces, un obstáculo para la *scholê* pero sí un impedimento para la plegaria, que es la actividad a través de la cual nos mantenemos en comunidad con Dios.

Lo más revelador para descubrir la transformación que se está llevando a cabo es el hecho de que Gregorio no enfrenta *ascholia* con *scholê*. La palabra *scholê* solo aparece una vez y cuando lo hace es como sinónimo de *ascholia* para significar “no tenemos tiempo para Dios”. El nudo filosófico entre la *scholê* y la *ascholia* se basa en sus rasgos morales distintivos y el último deriva de la privación del primero. En esta homilía el enlace conceptual entre ambos se corta porque los rasgos morales de la *ascholia* no se contraponen a la *scholê*, sino a la plegaria. Era la actividad de la plegaria la que curaba al alma de la *ascholia* porque la plegaria unía a una persona con Dios. La *scholê* era vista como moralmente ambigua dado que, según Filón y los Padres, podía tener resultados buenos o malos. El papel teúrgico de la plegaria reordena sin problemas la constelación de los conceptos relacionados con la *scholê*, de manera que la *theôria*, por ejemplo, incluso en un sentido místico, quede al margen.

ORACIÓN, CATARSIS Y DEBER. Como la oratoria de Gregorio es hipnotizante y las imágenes que usa no pierden su control sobre las emociones de los

⁸⁵ *De oratione dominica*.

⁸⁶ Las personas están “preocupadas siempre” con lo innecesario (280.25); el hombre que reza para bienes materiales está “preocupado (*ascholia*) con lo efímero” (290.8); la raíz de tantos males es “la preocupación por el esófago” (304.21); “la preocupación mundana” es el anzuelo de la tentación (312.27) y el demonio nos lleva a “preocuparnos por la vida del placer” (302.2).

⁸⁷ “Cada uno entrega su ser entero a lo que tiene a mano y olvida el trabajo de la plegaria. De manera similar las otras preocupaciones, a través del cariño hacia las cosas materiales y terrenales, cortan el compromiso del alma con lo que es mejor y celestial. Por esta razón la vida es engullida por el pecado.” Y un poco más abajo: “Quien no se reúne con Dios a través de la plegaria se separa de Dios. Por tanto, es necesario aprender primero de las palabras de las Escrituras Sagradas que debemos orar siempre y no desfallecer (Lucas 18:1)”.

creyentes, es fácil no darnos cuenta de cómo suplanta y reestructura metódicamente, por decirlo de alguna manera, las conexiones que existían previamente entre *scholê* y *catharsis*, que seguían en uso en el mundo griegoparlante, y las conexiones entre *otium* y deber en el mundo latinoparlante. En el paradigma de Gregorio la *catharsis* comienza por la plegaria, que a su vez causa una comunión con Dios de manera que la voluntad de cada uno actúe de acuerdo con la Voluntad de Dios. En ese estado somos capaces de llevar a cabo nuestras obligaciones. Las relaciones complejas entre *catharsis*, *scholê*, plegaria y deber que se entremezclaban a través de las interacciones culturales griegas, romanas y judaicas hallan su continua reconstrucción en esa obra. Gregorio empieza su discurso sobre la plegaria con el decreto resonante de que *debemos* rezar. “A la presente congregación —afirma— hay que enseñarle no *cómo* se debe rezar, sino que *debe*, con toda certeza, rezar” (202.115). La plegaria es un deber.

Dado que la plegaria es un antídoto a los males de la preocupación, la *scholê* para la contemplación da paso al deber de rezar. Parece ser que la *scholê* en ese sentido pasó a ser irrelevante para los Padres de la Iglesia y fue natural que hasta el papel marginal que le asignaron pasara a ser superfluo. La clave aquí es el *deber*. Los Padres de la Iglesia, aún queriendo, nunca habrían podido enlazar la *scholê* con un paso preparatorio necesario para producir un tipo genérico de conducta ortodoxa. Eso habría sido imposible por la simple razón de que *scholê* no había adquirido una subrayada exhortación al deber. Pero ¿por qué en occidente la palabra *otium* no solo sobrevivió sino que su uso floreció en los escritos, sermones y prácticas de la Iglesia? La respuesta es patente. En occidente, donde el cristianismo estaba construyendo una cultura en latín y sobre antecedentes morales romanos, sin recoger con ello la carga de la herencia helénica, los propósitos del *otium* se mantendrían hasta el Renacimiento. Históricamente, la ambivalencia del *otium* hizo a los romanos distinguir entre tipos de *otium* considerados corrosivos para el deber público y tipos que contribuían a llevarlos a cabo. Por consiguiente, con alguna modificación, podría ser puesto en uso para la acción política en un estado teocrático ya que la conexión entre el retiro en *otium* y el deber al Estado estaba profundamente tejida en la tela política romana y su *psyche* cultural. Pero en el oriente bizantino la plegaria ocupaba ese papel y para ello debía ser tanto el fin como el medio. Por una parte era un fin, ya que *en ello*, siempre que fuera plegaria verdadera y no balbuceo, podía encontrarse la salvación en comunión con Él; por otra, era el medio a través del cual esa comunión llegaba a darse. La noción de que *scholê* fuera el medio para tales resultados no podía sostenerse en pie.

¿Cuál es el deber? Claramente, vencer al mal que nos rodea. El propósito de la plegaria es llegar a ser como Dios, mantenerse erguido contra el mal en todas las acciones. En la plegaria, no preparamos la manera de actuar tanto como nos transformamos para que broten los rasgos de carácter necesarios para la acción correcta. No hay necesidad de ejercicios para la virtud, ni siquiera hay necesidad del *exemplum* del

sapiens. Si la plegaria es correcta, habrá comunión con Dios, lo cual llevará a un fluir de buenas acciones y hazañas. De otra manera, la plegaria es solo “balbuceo” (212.25).

¿Ves a qué alturas eleva el Señor a los que prestan atención a la plegaria [del Señor], transformando, en cierto sentido, la naturaleza humana, acercándola a lo divino *y ordenando que los que se acerquen a Dios se conviertan en dioses*? Él dice: ¿por qué vienes a Dios con servilismo, encogiéndote de miedo, azotado por tu propia conciencia? ¿Por qué excluyes la virtud [divina] de ti mismo, la cual es inherente a la libertad del alma y de la cual el mismísimo principio ha sido inherente en la naturaleza humana? ¿Por qué adulas con palabras al que no está abierto a la adulación? ¿Por qué traes palabras serviles y aduladoras al que mira [solo] las hazañas? (292.27-294.7, énfasis añadido).

Para Gregorio, el acto de rezar es en sí mismo inseparable de la acción y el deber. No es un paso intermedio. Las acciones contra el mal siguen la Voluntad de Dios que fluye por las venas, por decirlo así, de la persona que reza. En la plegaria nos preparamos para la acción *aquí* por la comunión con el *allí*. En la plegaria pasamos a estar *ektos*, *fuera*, porque Dios está dentro.

¿Qué nos ordena hacer la enseñanza de la plegaria [del Señor]? Salir, desvincularnos (*ektos*) de las cosas de este mundo [...] Seguro que la persona que desea ser liberada del mal emigrará por necesidad de este mundo. La tentación no puede tocar el alma a no ser que algún cebo, en forma de preocupación mundana (*ascholian*), esté envuelto alrededor de un malvado anzuelo y sea ofrecido como incentivo a los golosos.

75

Debemos estar fuera y distantes espiritualmente como un *émigré* de los asuntos mundanos. Séneca estaría de acuerdo y los dos convergerían de distintas maneras en un punto en común. Para Séneca, uno se convierte en distante asimilando los dogmas *de dentro*, mientras que, para Gregorio, atraemos místicamente la Voluntad de Dios hacia dentro. En ambos casos la fuente del poder de dentro es el divino afuera. En la plegaria afirmamos: “Que tu Voluntad llegue a pasar también dentro de mí” (270.7; 270.17), “Cuando tu Voluntad llega a pasar dentro de mí todo movimiento malvado y absurdo de mi voluntad se transforma en nada”. La verdadera plegaria y la presencia de Dios dentro de sí se demuestran cuando el rezo se transforma a sí mismo en acción. La Voluntad de Dios se convierte en la voluntad de uno mismo y tener voluntad es actuar. En cierto sentido Gregorio da una respuesta a la pregunta socrática. En la plegaria no pedimos un modo de vida sino que vivimos una vida en Dios. La división entre práctico y teórico, si podemos alargar la palabra “teórico” como lo hace Gregorio de manera que incluya la experiencia mística, ha llegado a su fin. En la plegaria, la Voluntad de Dios puede gobernar con o sin obstáculo (276.19-28). El problema de vencer la premisa del mal ubicuo, que tanto preocupó a Séneca, está resuelto.

Los Padres fueron mucho más lejos que Séneca subrayando el mal como premisa de una vida moral y social. Para ellos el mal es una mancha permanente e indeleble adquirida en la Caída. Pero, a diferencia de Séneca, los Padres de la Iglesia sostenían que vencer al mal estaba abierto a todos. En la plegaria, el alma se purifica del mal y, a través de los poderes teúrgicos de la plegaria, una persona, de repente, se prepara para la acción divina. La furia es aplacada, obtenida la templanza, el miedo vencido y la avaricia refrenada. En la verdadera plegaria fluye dentro de nosotros Su Voluntad; el mal es expulsado y las virtudes inculcadas. Fue natural, por tanto, enfatizar el poder místico de la plegaria por encima de la *scholê*. Esta última podría como mucho ser una condición para la plegaria, pero hasta un papel tan secundario tenía problemas. Podía causar confusión ya que podría sugerir tipos de ocio distintos de, o que podrían alejar de, Dios. En la plegaria había sabiduría y virtud. En la *scholê* había... Bueno, seguro que no había sabiduría divina.⁸⁸

Que la desaparición de este concepto es mucho más complicada y que hemos echado una ojeada a la superficie con el objetivo de mostrar la naturaleza y la dirección del proceso, puede indicarse refiriéndonos a una exhortación de san Basilio a la plegaria en la *scholê*. Como fundador del ascetismo en Bizancio se esperaba que Basilio hubiera identificado, de alguna manera, el retiro ascético con la *scholê*. Entonces afirma “que es necesario no estar ocupado (*scholasai*) en cosas concernientes a los trabajos del matrimonio para que pueda haber *scholê* para la plegaria” (29.429.27). Podemos plantear la pregunta: ¿cómo puede sobrevivir una sociedad si abandona las preocupaciones relacionadas con el matrimonio y adopta el celibato para la Salvación mística como norma? Claramente, no puede si la máxima se hace universal. El fracaso de su universalidad muestra de nuevo la sabiduría en la conclusión de Aristóteles de que las sociedades se derrumban a menudo por los malos fines que asignan a su ocio. Las costumbres que una sociedad eleva al pedestal más alto para guiar sus energías morales hacen estas costumbres, aún siendo destructivas, más difíciles de corregir. La reformulación de *scholê* para el retiro religioso a Dios llevó en última instancia a movimientos políticos de fanáticos reaccionarios dedicados a la quietud y el retiro que subvertían militarmente esfuerzos sucesivos modernizantes. Pero podríamos plantear la contrademanda de que la devoción religiosa fomentada por ese tipo de fe fue esencial para la habilidad de Bizancio de sobrevivir durante más de mil años. Puede que hagamos la contrademanda indicando otro tipo de *scholê* que existía junto a ese y en oposición a él: la *scholê*

⁸⁸ Sinesio de Cirene se acerca a la verdad cuando cita a Aristóteles (de una obra desconocida) en apoyo a su visión de que los cristianos que llegaron a la verdad a través de la comprensión mística no tenían “ninguna necesidad de *aprender*, ya que lo logran con cierto tipo de pasión y disposición a través de las cuales se ponían en forma [para tal comprensión inmediata]. Y esta salud es irracional [...] la razón no tiene parte en su preparación” (SINESIO, *Dion* 8.41-45). Como la cultura cristiana fue capaz de hacer la disposición para la experiencia mística ubicua, la *scholê* que Sinesio, y puede que otros, propusieron como curso intermedio, concretamente, para despertar la *nous* para la contemplación de Dios en *scholê* (*Dion* 9.30), parece que se ha convertido en una visión de influencia menguante.

heredada, aunque en formas diluidas, de la corte de Alejandría. Bizancio, debemos recordar, fue el depósito de los manuscritos de ciencia helenística y sabiduría helénica que, cuando hicieron su camino a oriente, prendieron una revolución científica y un renacimiento en la enseñanza. Puede que esa sea la prueba adicional del *dictum* de Aristóteles de que la *scholê* está inextricablemente unida a la supervivencia de los regímenes. Una y otra vez, Bizancio se volvía selectivamente a su herencia griega enterrada con ella con el fin de legar normas que le permitieran superar crisis internas. Solo necesitamos mencionar la restauración de los iconos que llevaron a su fin las sangrientas guerras iconoclastas, en gran parte a través de la reformulación de la teoría de Aristóteles sobre la representación artística. Hasta en los últimos momentos de vida de Bizancio, Pletón Gemistos, entre otros muchos intelectuales, se volvió a su herencia, que se había puesto a disposición suya en su *scholê*, para la salvación política. Cuando ya no podían revivir la teocracia moribunda, trabajaron para llevar los frutos de su *scholê* a las mentes receptivas de un occidente que se despertaba. Pero nos hemos alejado tanto de nuestra materia que debemos llevar este tema a su fin.

Traducción de Maya Ayuso Wood

LA TRAGEDIA DE LA ARMONÍA: HANS-GEORG BASELITZ Y SUS *HÉROES*

ÁLVARO RAMOS COLÁS

Resumen: Del 1965 al 1966, Hans-Georg Baselitz realizó una serie de pinturas bajo el título *Los héroes (Die Helden)*. *Los héroes* representan un momento clave en la trayectoria pictórica del artista alemán, ya que, a través de ellos, se pueden captar sus ideas más transgresoras acerca del arte, de la vida y la política. Este ensayo pretende exponer sus puntos de vista e intenta clarificar las relaciones entre ellos. En la primera parte del mismo se realiza una exposición general de su modo de entender el arte, mientras que en la segunda se profundiza en el carácter trágico de sus héroes.

Abstract: *From 1965 to 1966, Hans-Georg Baselitz produced some paintings with the title The Heroes (Die Helden). They represent a crucial moment in Baselitz's artistic trajectory, as with them we can understand his author's transgressive ideas about art, life and politics. This essay tries to explain his points of view about those topics and aim to clarify the relations between them. In the first part I do a general exposition of his general ideas about art, whereas in the second I delve into the tragic character of his heroes.*

78

Palabras clave: Baselitz; arte; neoexpresionismo; autonomía; armonía; tragedia.

Keywords: *Baselitz, art, neo-expressionism, autonomy, harmony, tragedy.*

Del 30 de junio al 23 de octubre del 2016 se celebró en el Städel Museum de Frankfurt una exposición monográfica de *Los héroes* de Georg Baselitz⁸⁹ –pseudónimo de Hans-Georg Kern (1938). Es la segunda vez que se muestran conjuntamente, ya que la primera tuvo lugar en la Galería Springer de Berlín en 1966, año en el que concluyó la serie. El propio pintor la ha supervisado y apoyado contribuyendo con textos, sugerencias y comentarios a las obras que componen este conjunto pictórico.

1. ARMONÍA, ORDEN Y ORNAMENTOS. A Baselitz se le encuadra normalmente dentro de la corriente neoexpresionista alemana, caracterizada por el distanciamiento de la tradición formalista, de la abstracción, del Pop y del posminimalismo difundidos tras la Segunda Guerra Mundial. Los jóvenes artistas de posguerra que componían este grupo –G. Richter, S. Polke, E.

⁸⁹ Es una exposición itinerante que ha pasado, después de Frankfurt, por Roma. Del 14/07/2017 al 22/10/2017 se podrá visitar en el Guggenheim de Bilbao.

Schönebeck, etc.— coincidían en la necesidad de curar las heridas de la reciente guerra, del holocausto y del nazismo.⁹⁰

En el caso de Baselitz, a dicha necesidad se une el desarraigo al haber sido expulsado en 1958 de la R.D.A. por “inmadurez sociopolítica”, viéndose obligado a emigrar a Berlín Occidental. La pérdida de sus raíces y el choque cultural que supuso encontrarse inmerso en un ambiente donde todo tenía un precio, supuso la pérdida de la fe en cualquier tipo de “orden” que, en el fondo, solo ocultaba cínicamente “un paisaje asolado, una gente destruida y una sociedad en ruinas.”⁹¹ En 1961 publicaba con su íntimo amigo y colaborador E. Schönebeck el primer *Manifiesto pandemónico*, en el que se recoge magistralmente en unos cuantos versos la voz desgarrada de esa generación de jóvenes: “Los poetas yacen en la miseria,/ y sus cuerpos en la ciénaga./ Los gargajos de toda la nación/ flotan en su propia sopa [...]”⁹² El espíritu alemán que late en estos versos se encuentra en el polo opuesto del *Andenken* de Hölderlin, donde sólo los poetas crean lo eterno; en el caos del pandemónium neoexpresionista no hay nada eterno y la creación artística es hija y víctima sacrificial de su tiempo.

De esta postura de enfrentamiento con todo y con todos surge la actitud de oposición agresiva, uno de los rasgos distintivos de la propuesta de Baselitz y que lo acompañará a lo largo de toda su carrera. De lo que se trata, mediante este enfrentamiento, es de socavar los pilares de ese artefacto social y político, en apariencia perfecto, pero no inmune a las voces disidentes como la suya. Esa es la tarea del arte, sacudir violentamente las conciencias, y no proponer cosas eternas y divinas (Hölderlin). Esta es su divisa desde su primera obra hasta la actualidad. Por esta actitud, no es una casualidad que le hayan llovido todo tipo de acusaciones desde todos los frentes: desde la crítica artística hasta del periódico sensacionalista *Bildzeitung*. Este diario acusó sus obras *La gran noche desperdiciada* (*Die große Nacht im Eimer*) y *Hombre desnudo* (*Nackter Mann*) de pornográficas tras ser expuestas en 1963 en la Galería Michael Werner de Berlín Occidental. El revuelo que provocó esa portada obligó a la justicia a tomar medidas, clausurando la exposición y confiscando ambas pinturas.

Baselitz interpretó estos hechos no sólo como una reacción puritana a su arte, sino también —y sobre todo— como ejemplo de una respuesta retrógrada a su actitud de agitador de conciencias y desestabilizador social. Esa respuesta, según el artista, solo podía ser reaccionaria, ya que “en la Alemania de la posguerra no había jerarquías. No había nada: ni pintura ni culturas propias. Sólo influencia francesa. Luego fue aumentando la americana. Los artistas que trabajaban aquí [en Alemania] se veían a sí mismos relacionados con artistas franceses o americanos.

⁹⁰ GUASCH, A. M. *El arte del último siglo xx. Del posminimalismo a lo multicultural*. Alianza editorial, Madrid, 2016, p. 242.

⁹¹ BASELITZ, G. *Collected Writings and Interviews*. (Ed.) Detlev Gretenkort. Ridinghouse, London, 2010, p. 245.

⁹² *Ibidem.*, p. 26.

Eran completamente dependientes, y eso no me gustaba.”⁹³ La Segunda Guerra Mundial y el nazismo habían supuesto la ruina de la cultura alemana, y esa catástrofe era patente en todas las instituciones sociales.

Dicho esto, es importante señalar que Baselitz no se revela contra una problemática sociopolítica concreta –aunque esta le afecte directamente–, sino contra toda armonía. Subyace a su práctica artística una teoría, según la cual, la armonía y la belleza, tarde o temprano, tienden a resurgir y a cubrirlo todo con su falsa y narcótica perfección.⁹⁴ Esto le distancia de los expresionistas del primer tercio del siglo XX, ya que éstos sí que tienen un programa para transformar la sociedad en la que viven. Él es un artista descreído, no le importa hacia dónde nos dirijamos, lo importante es que no creamos que vivimos en algún tipo de paraíso. Si es cierto que Dios –armonía, concordia...– ha muerto, el arte debe hacerlo presente continuamente y sin contemplaciones.

El riesgo reside en la posibilidad de permanecer anclado en un momento determinado de su arte y convertirse en parte de ese orden. Baselitz es consciente de esta dificultad y por eso recurre a la novedad como otro de los ejes sobre los que pivota su obra. “Normalmente puede hablarse de un desarrollo en la obra de los autores, pero en mi caso eso no es aplicable: cada cuadro *destruye* el anterior. Yo adoro mis viejas pinturas como postulados, como refrescantes puntos de partida, pero tengo que *destruirlas*, necesito configurar un nuevo manifiesto.”⁹⁵ Sólo lo totalmente nuevo puede ser verdaderamente agresivo con el *statu quo*, no hay otro modo de cuestionar los cánones establecidos. En este sentido el escándalo que provocó *La gran noche desperdiciada* confirma sus ideas, pero es que, además, Baselitz ha logrado a lo largo de toda su obra poner esa nota discordante a los relatos dominantes. Otras grandes controversias fueron las de sus cuadros pintados del revés –boca abajo (*auf dem Kopf*)–, sus esculturas, su serie *Los héroes*, etc.

Pero, ¿cómo realizar esa crítica que Baselitz pretende sin tener un punto de apoyo fijo? ¿Se puede alguien posicionar en la crítica constante sin caer en la incoherencia? ¿En base a qué criterio o criterios se establece lo que es orden o desorden? Si ese criterio existiera, ¿no sería ya una medida del orden? Las respuestas a estas preguntas vienen dadas, como no podía ser de otro modo en su caso, por el arte. Por un lado, la pintura y la escultura le proporcionan un reino con sus propias leyes, es decir, con sus maneras de captar el mundo, con sus modos de expresarse, con distintas formas de generar disenso, etc. Por otro lado, y por el hecho de proponer sus propias normas, puede ser considerado –como hace Baselitz– como ese punto exterior desde el que observar la realidad y desde el que asediar su orden. “La gente siempre me ha acusado de hacer *l’art-pour-l’art*. Creo que tienen razón [...]. Soy un ciudadano, tengo mujer y dos hijos, en definitiva, tengo una vida propia. Pero cuando pinto me encuentro fuera de la sociedad. [...] Para mí esa acusación es un

⁹³ *Ibidem.*, p. 62.

⁹⁴ *Ibidem.*, p. 134.

⁹⁵ *Ibidem.*, p. 244. *Cursivas nuestras.*

orgullo. Yo no hago nada de esto para cambiar las cosas ni para moralizar.”⁹⁶

Su arte, en consecuencia, no puede ser considerado como un medio para un fin, sino como algo autónomo. Es más, la clave en sus obras no es el contenido de lo que se representa, es el acto de agresión lo que tiene verdadero valor. Cuando, por ejemplo, decidió pintar sus cuadros del revés no fue una originalidad técnica, la intención era la de radicalizar la profundidad de su ataque. Así es como se vacía de “contenido” lo representado y, de este modo, se abren las puertas a la imaginación e interpretación del espectador.⁹⁷ El arte, por consiguiente, puede ser esa plataforma desde la que criticar la realidad al tener la capacidad de ponerla entre paréntesis. Las ideologías, por el contrario, parten de esquemas y conceptos preconcebidos que deben ser aplicados *ad hoc* a una situación concreta y en un momento determinado. El arte, según Baselitz, es libertad, mientras que la ideología es el modo intelectual de dar coherencia a todo. Por eso lamenta que la armonía acabe siempre triunfando y reinando (véase nota 5), porque toda posibilidad de disidencia acaba silenciada bajo el manto de lo apolíneo.

Su postura polémica contra este silencio impuesto explica su “táctica de la conmoción.” Este concepto se ejemplifica por su rechazo de toda teoría del color (de larga tradición en Alemania desde Goethe hasta J. Albers), por su práctica de pintar con las yemas de los dedos (lo cual lo “acerca”, por contacto, más si cabe a su obra y lo aleja de sofisticaciones técnicas), por su tendencia al primitivismo, por las deformidades de los cuerpos de sus héroes –influencia manierista–⁹⁸ y, en especial, por la disarmonía que transmite su obra. Estas son solo algunas de las características que definen su forma artística y, en consecuencia, su posición crítica. La conmoción puede llevar al diálogo crítico con la tradición, con el poder, con el *ethos*, etc., pero lo que hay que resaltar, según Baselitz, es que sin ella no hay crítica. Siguiendo sus propias palabras, la armonía siempre acabará imponiéndose, y la obligación del artista es proponer nuevos elementos que puedan generar una crítica que resquebraje el orden dominante. Estos deben carecer de significado, como antes indicábamos, o, dicho de otro modo, deben ser, y esto es lo irónico del asunto, solo arte por amor al arte para que tenga una influencia real. “Si alguien pinta una vaca, un perro o una persona en un cuadro, debe incluir algo más en él. Yo siempre he considerado mis pinturas como independientes de los significados de sus contenidos, y también de las asociaciones que pudieran surgir de su contemplación.”⁹⁹

La falta de significado es lo que convierte al objeto representado en un ornamento, concepto ampliamente usado por Baselitz. Pero el ornamento no debe ser entendido, en el caso que nos ocupa, como algo que hace más vistoso lo representado en el cuadro. Defiende Baselitz que

⁹⁶ *Ibidem.*, p. 204.

⁹⁷ *Ibidem.*, p. 66.

⁹⁸ *Ibidem.*, p. 82-83.

⁹⁹ *Ídem.*

la obra es un adorno, es decir, algo como un arabesco sin significado propio. Sin embargo, los ornamentos siempre han tenido como finalidad, al contrario de lo que piensa Baselitz a lo largo de su obra, añadir belleza, cosa que choca con la deformidad enervante que él propone. Deformidad siempre nueva y que elimine cualquier significado previo; se podría traducir como asimetría, disonancia, alteración, monstruosidad... además debe ser “inocente”, esto es, libre de cualquier pertenencia a escuela, grupo, ideología o tendencia.¹⁰⁰ El concepto de ornamento sirve como resumen perfecto de su posición artística:

La nueva pintura [ornamental] es lo que yo creo. Ahí ocurre algo que nunca antes ha sucedido. El ojo sigue una huella que nunca ha sido seguida y que promete una aventura. Es importante que lo antiguo sea desechado. [...] Siempre que se pinta sobre un lienzo rectangular se está limitado por una serie de normas que se supone que crean orden. Yo desarrollo este orden mediante la disarmonía de los ornamentos.¹⁰¹

2. HÉROES Y TRAGEDIA. La expulsión de la R.D.A., su país y donde vivía toda su familia, resultó una experiencia traumática para el joven Baselitz. Su carácter tímido, la agresividad del capitalismo que se encontró en Berlín Occidental, unido a un lejano sentimiento de culpa por esa “inmadurez sociopolítica” de la que se le acusó en su antiguo país, le llevó a adoptar una posición defensiva contra todo lo que le rodeaba. Lógicamente este hecho tuvo repercusión en su actividad artística y, fruto de ella, surgió el *Manifiesto pandemónico* (1961) realizado en colaboración con E. Schönebeck. Fue, como el mismo Baselitz reconoce,¹⁰² un acto de defensa, ciertamente agresiva, furiosa y un tanto desconcertada (ver los versos de la página 2 pertenecientes al mismo), como un jabalí que embiste a toda velocidad cuando se siente rodeado y en peligro.

De esta época son los ya mencionados *La gran noche desperdiciada* (*Die große Nacht im Eimer*), *Hombre desnudo* (*Nackter Mann*), y otros como *Oberon*, *Ralf...* con temáticas similares e igualmente provocadoras. *Los héroes* son algo posteriores (1965-1966), pero siguen siendo fruto del desarraigo y el aislamiento sufrido por el pintor en Berlín, aunque fueron compuestos en Florencia. Baselitz sigue utilizando motivos que, de algún modo, sigue tomando de su propia vida y de la historia del arte,¹⁰³ aunque luego se distancia de esta fuente de inspiración con las pinturas del revés (de 1969 en adelante). Este paso, como ya hemos comentado, es un paso hacia la abstracción, es decir, a la profundización en la idea de ornamento, que debilita todo significado de lo representado en el cuadro.

¹⁰⁰ *Ibidem.*, p. 246.

¹⁰¹ *Ibidem.*, p. 186.

¹⁰² *Ibidem.*, p. 181.

¹⁰³ *Ídem.*

Lo importante, además de la alta consideración que tiene el autor hacia la serie, es que, como él mismo indica, son un buen ejemplo de la huida de sí mismo que, en el fondo, sustenta esta etapa de su producción.¹⁰⁴ Su rechazo por el mundo que le rodeaba le llevó a refugiarse en la lectura de autores rusos (Sholokov, Pilnjak, Ivanov, etc.) que trataron el tema heroico de la Guerra Civil Rusa y de la Revolución Soviética.¹⁰⁵ La construcción de un nuevo país, un nuevo sistema contra todo y contra todos, y la barbarie inocente de los buenos ideales era lo que atraía al joven pintor, aunque él ya empezaba a ser consciente de que realmente la ideologías tenían más bien poco de “inocentes”. Estos héroes muestran, en consecuencia, la tensión insalvable en la obra de Baselitz entre la huida hacia delante y las promesas de lo nuevo, entre el temor a ser engullido por el orden y la necesidad de un desorden revolucionario sin final feliz utópico. En ese sentido, la exposición del Städel Museum nos presenta una parte crucial de su obra en la que replantea la figura del héroe en base a una tragedia muy personal, como lo es la situación vital de Baselitz en ese tiempo, pero desde una perspectiva en la que empieza a realizar ese giro “ornamental” del que venimos hablando. Lo interesante esta serie, a nuestro juicio, consiste en intentar una interpretación de la figura del héroe desde el nuevo punto de vista que muestra el artista, esto es, interpretarlo desde la delgada línea que separa el trauma de Baselitz del ornamento sin significado y la novedad que busca en cada una de sus obras.

Los héroes de Baselitz distan mucho de la imagen que normalmente tenemos de ellos: semidioses con atributos extraordinarios y capaces de realizar tareas que no están al alcance del resto. Los suyos son héroes caídos, algunos mutilados, ensangrentados, con uniformes hechos jirones, con unas proporciones corporales muy alejadas de las clásicas, que reflejan una brutalidad vencida y desahuciada... Cuando nos encontramos ante uno de ellos no vemos una sonrisa victoriosa o ese olor de divinidad que desprenden con su mirada dura y segura. En resumen, se tiene la impresión de estar más bien ante un héroe trágico que ante uno épico, de que su sufrimiento es más cercano al de Edipo de Sófocles que a la cuasi omnipotencia del Odiseo de Homero. Ciertamente no encontraremos en esta exposición los favores de Palas Atenea ni de ningún otro dios; sin embargo, su ausencia sí que dejará un rastro inconfundible.

Baselitz encuadra dentro de la categoría de héroes a pastores, pintores, un rebelde, partisanos, insurgentes con banderas rojas, etc. No pretenden hacer ver una imagen desidealizada de cada uno de estos personajes, ya que en poco se distinguen, por ejemplo, *El pastor* de *Partisano* o de *El pintor bloqueado*. De hecho, sólo mediante el título de la composición podemos entender de qué tipo de “héroe” se trata. El pintor bloqueado es cierto que sostiene una paleta de colores en su mano

¹⁰⁴ Abstracción no se opone, según Baselitz, a figuración, sino a significado y, en ese sentido, un motivo figurativo puede ser abstracto.

¹⁰⁵ BASELITZ, G. *Collected Writings and Interviews*. Op. cit., p. 177.

izquierda, pero viste un uniforme –o lo que queda de él–, tiene la pierna izquierda mutilada y un estigma sangrante en la palma de la mano izquierda. Se apoya en un árbol, también desproporcionado, con ramas demasiado cortas (y sin hojas) si se las compara con el robusto troco. La expresión del rostro –que, por otro lado, es excesivamente pequeño en relación a su poderoso cuerpo– no es de dolor ni de sufrimiento, sino bastante neutra. Este modo de mirar es común en casi toda la serie: nunca de frente, ligeramente hacia un lado, con la vista un tanto perdida, pero no como el que reflexiona profundamente, más bien como el que toma un par de segundos para mirar a su alrededor, para intentar entender lo que acaba de ocurrir cuando sobrepasa su capacidad de sintetizar la realidad que le rodea. En este detalle queda ya patente el principio de la pintura de Baselitz según el cual él no intenta representar sufrimiento o dolor, sino impedir la comodidad mediante el desorden.¹⁰⁶ En *Viento de frente* y en *Partisano* (realmente en la mayoría de los cuadros de la colección) también tenemos una composición muy parecida, incluyendo también una bandera tirada en el suelo y olvidada –representando el fin de una ideología y de un orden político. El caso es que todos los cuadros implican una desolación muy similar, de destrucción del orden, exactamente como la que el mismo artista experimentó en esta época.

Es difícil ver todas las pinturas que componen esta serie y no sentir angustia por estos “héroes.” El esfuerzo a realizar, si seguimos las instrucciones de Baselitz, debe consistir en transformar esa empatía hacia el dolor ajeno en disfrute del desorden. Dejarnos enajenar por la experiencia del caos por el caos, sólo así es posible acercarnos al sentido de arte autónomo del artista alemán.

Por eso ya no podemos hablar de tragedia, al menos en sus usos más comunes. En *Los héroes* no hay edipos, no hay nada parecido a un ser atormentado por su destino. Es cierto que no se encuentran en una situación cómoda, es más bien una situación límite, pero sin dramatismos, como aceptando lo que la vida les depara. Tampoco hay personajes shakespearianos sedientos de poder, ni podemos interpretarlos como individuos enjaulados en una sociedad normativamente opresora (Ibsen). En definitiva, no nos revelan ninguna verdad trascendente, debemos contentarnos con sentir el desconcierto del caos.

Son personajes, tal como los entiende Baselitz, sin ideología, sin un metarrelato que sustente su historia, e incluso, posheróicos – sin un gramo de divinidad, caídos, sin hazañas que realizar, sin un destino–, pero no del todo postrágicos. ¿Y qué tragedia late entonces en ellos? La de la misma vida del propio Baselitz, aunque entendida en un sentido amplio y generalizable a todo ser humano, no la de los hechos concretos que a él le acaecieron: el aislamiento, el descubrimiento de la ficción de toda armonía y la necesidad de cuestionarla agresivamente.

¹⁰⁶ *Ibidem.*, p. 134.

Esta interpretación no debe ser entendida como una violación de la autonomía del arte que Baselitz defiende, puesto que no pretendemos interpretar sus obras desde fuera de ellas mismas con criterios heterónomos. Es más bien lo contrario, puesto que, en base a la experiencia de la desolación y la caída de estos héroes, se puede entender, a nuestro juicio justificadamente, que todos y cada uno de nosotros somos posibles víctimas del mismo verdugo, esto es, de armonías impuestas. Eso parece advertirnos el artista alemán cuando pone en un mismo nivel a un pastor, un rebelde y un pintor: la tragedia ya no es cosa de héroes, nos afecta a todos. Por esta generalización de lo trágico, la tragedia que Baselitz propone podría encuadrarse en la tragedia moderna, si entendemos por tal la que surge en la Ilustración y, más en concreto, con el drama burgués de Lessing (*Miss Sara Sampson*, *Emilia Galotti*, etc.). A partir de él –y hasta nuestros días–, lo normal es que las tragedias no estén protagonizadas por personajes de alto rango social o por héroes.¹⁰⁷ Eso queda también patente en la obra de Baselitz y refleja su propia situación de soledad y desarraigo en el Berlín de la R.F.A. Los héroes trágicos que nos propone el artista alemán no teorizan sobre su propia desgracia o sobre el terrible tiempo que les ha tocado vivir. Lo que nos enseñan es la situación de total desamparo en la que se ven envueltos, sin prestar atención a las causas. Esa experiencia, tan humana por otro lado, mostrada en todos los cuadros de esta serie, reclama nuestra atención en sí misma, sin necesidad de recurrir a ningún elemento más allá de lo que aparece en el lienzo. Ese es el sentido con que Baselitz defiende la autonomía de su arte, pero no lo desliga por completo de su vida. Dicho de otro modo, él es consciente de que sus experiencias vitales influyen en su producción artística, pero sus obras por sí solas son capaces de hacernos captar su mensaje sin necesidad de otras aclaraciones.¹⁰⁸

Aun así, los personajes de esta serie proyectan una sombra de duda sobre el espectador, que se ve aumentada por los textos que el propio Baselitz ha escrito para algunas de las pinturas. Acompañando a *Partisano* se presenta un texto¹⁰⁹ en el que se contraponen dos tipos de guerreros: los granaderos de Westfalia –una tropa de élite de los ejércitos napoleónicos– y los “partisanos” (así los llama Baselitz) españoles que se resistían a la ocupación francesa empleando tácticas guerrilleras. De día y a campo abierto los de Westfalia eran invencibles, pero de noche era fácil degollarlos. Aun así, los casi invencibles granaderos no se dejaban atemorizar por los traicioneros guerrilleros españoles, y lejos de perder su fe en el proyecto ilustrador de Napoleón, convertían su furia en crueldad. Se tomaban sus revanchas cuando capturaban un insurgente y daban rienda suelta a su sed de sangre, aterrando a sus propios compañeros de

¹⁰⁷ WILLIAMS, R. *Modern Tragedy*. Chatto and Windus, Londres, 1969, p. 26 ss.

¹⁰⁸ Este tema, de todos modos, es recurrente en el pensamiento de Baselitz y dista mucho de estar completamente delimitado; él mismo reconoce la dificultad de separar tajantemente arte y contexto, como se puede ver en su entrevista con Michael Auping. BASELITZ, G. *Collected Writings and Interviews*. Op. cit., p. 251-253.

¹⁰⁹ BASELITZ, G. *The Heroes*. (Eds.) Hollein, M., Mongi-Vollmer, E. Hirmer, Munich, 2016, p. 67.

armas de regimientos vecinos. Irónicamente, los soldados que pretendían alumbrar con la razón aquella retardataria España, no encontraron mejor forma para intentar doblegar a los testarudos guerrilleros que el miedo, sin embargo:

Las castigadas tropas [de granaderos] no consiguieron extender el valioso terror, que es la esencia de todas sus acciones, a lo largo del país. La patriótica población no se sentía atemorizada. Los insurgentes lograron extender “la propaganda de la hazaña”, y ésta no pudo ser emulada por los granaderos de Napoleón.¹¹⁰

De la pintura en sí no se puede colegir si el corpulento hombre de uniforme desabrochado, pantalones cortos y mirada un poco perdida es un granadero o un insurgente. En el suelo hay desorden, aunque no se distingue ninguna figura concreta salvo unas botas viejas y una hoguera; quizá las manchas rojas del fondo sean sangre, pero, si lo son, no podemos vislumbrar si es sangre de unos u otros. Por tanto, el texto no nos alumbrará casi nada de lo que vemos en la pintura, pero sí nos transmite una sensación muy parecida a la que nos dejan los otros héroes. Y no solo eso, tampoco el cuadro nos da pistas sobre el texto. Nos encontramos, por consiguiente, ante un claro ejemplo de la teoría de la autonomía del arte de Baselitz. Debemos *experimentar* lo que el cuadro nos ofrece; el texto nos aporta solamente una especie de “relato”, pero ninguna verdad acerca de lo que el cuadro nos quiere transmitir.

86

Según lo entendemos nosotros, el *Partisano* es un claro ejemplo de la ruptura que busca Baselitz a lo largo de su producción artística. Es cierto que hay una historia detrás de él contada en el texto y, por tanto, no está exento totalmente de un significado en el sentido que Baselitz lo entiende, pero esa ausencia de asertividad nos lleva a reconstruir por nuestros propios medios lo que el autor pretende, a saber, hacer captar la necesidad del desorden. El hombre que aparece en este lienzo, de hecho, nos transmite exactamente lo mismo independientemente de qué tipo de soldado sea. Poco importa si las botas arrumbadas al fondo de la escena y las gotas de sangre (o sudor, o lágrimas o lo que sean) sean suyas o de otro, o de si él mismo es un granadero un guerrillero. Lo que nos queda de la contemplación del cuadro y de la lectura del texto es que ni la razón ilustrada ni el tradicionalismo retardatario (así lo denomina el mismo artista) están libres de protagonizar el terror, aunque cada uno lo haga de un modo distinto y en nombre de ideales contrapuestos. En resumen, la dialéctica progreso-tradición no puede ser superada porque, a fin de cuentas, ambos extremos de la misma se ciñen a la idea de orden. Esa, en nuestra opinión, es la experiencia trágica del arte de Baselitz.

Otros héroes nos hablan de esa misma experiencia, aunque desde otro punto de vista. Por ejemplo, el grupo de pinturas con la temática de las banderas rojas (*Bandera roja*, *Una roja y verde*, *Con bandera roja*, etc.) nos hace reflexionar acerca de la debilidad de la ideología –

¹¹⁰ Ídem.

representada por las banderas caídas–, y, sin embargo, su capacidad para sostener un orden ficticio.

Indicar, para finalizar, que el interés de la visita a la exposición *Los héroes* en el Städel Museum de Frankfurt es, en primer lugar, que nos acerca a un periodo crítico de la obra y de la vida de uno de los artistas más acreditados de la segunda mitad del siglo XX. En el giro posterior –el de la pintura boca abajo–, donde ahonda en la autonomía del arte, intenta borrar toda traza de relación con el mundo cotidiano y los significados que lo componen.

En *Los héroes* hay todavía, aunque con un carácter muy problemático como hemos visto, una conexión entre su vida, la reciente historia de Alemania, la situación sociopolítica a ambos lados del muro y su arte. Además de eso, resulta sugestiva su propuesta de tragedia moderna, centrada en la figura del héroe “caído”, que ha perdido su divinidad, y que no ha conseguido nada de su lucha contra la armonía. Esta serie de pinturas de Baselitz, en definitiva, nos deberían hacer reflexionar, precisamente, acerca del reverso del orden y de todo lo que lo compone. La agresividad de su estilo, sin ningún tipo de propuesta constructiva, pretende conmocionarnos para despertarnos del sueño de la razón que es el orden, incluso a sabiendas de que, tarde o temprano, las aguas volverán a su cauce y será necesaria una nueva convulsión. Tal es el ciclo del arte, y así se resume la tragedia de la existencia.

NACER ARISTÓCRATA, CRUZAR EL OCEANO, PENSAR LA DEMOCRACIA...

A PROPÓSITO DE UN PAR DE PUBLICACIONES RECIENTES SOBRE ALEXIS DE TOCQUEVILLE

JOAN J. ADRIA I MONTOLIO¹¹¹

Resumen: Desde la segunda mitad del siglo XX Alexis de Tocqueville se ha convertido en un clásico dentro del canon del pensamiento occidental, rescatado, a menudo por los intelectuales del neoliberalismo-conservador. Ha sido considerado “nuestro contemporáneo” gracias a sus “atisbos sociológicos” y su capacidad para pronosticar la crisis de la sociedad actual. Frente a esta idea se alza airesamente el francés Lucien Jaume con *Tocqueville. Los orígenes aristocráticos de la libertad*.

Abstract: *Subsequent to the second half of the twentieth century Alexander de Tocqueville became a classic within the canon of Western thought, often rescued by the intellectuals of conservative neoliberalism. He has been considered ‘our contemporary’ due to his ‘sociological glimpses’ and his ability to predict the crisis of today’s society. The French Lucien Jaume stands up to this idea with Tocqueville: The Aristocratic Sources of Liberty.*

88

Palabras clave: Tocqueville, Democracia, Historiografía

Keywords: *Tocqueville, Democracy, Historiography*

El 23 de mayo de 1962 Jacob Peter Mayer, a la sazón responsable de la edición de las *Œuvres Complètes* de Alexis de Tocqueville iniciada en 1951 por la editorial parisina Gallimard, pronunciaba en la Facultad de Ciencias Políticas y Económicas de la Universidad de Madrid una conferencia que fue publicada poco después por la *Revista de estudios políticos* con el título “Alexis de Tocqueville, contemporáneo nuestro”.¹¹² Como es sabido, la *Revista* era el principal escaparate del Instituto de Estudios Políticos, un organismo oficial que el general Franco había creado en 1939 con el objetivo de investigar “con criterio político y rigor científico los problemas y manifestaciones de la vida administrativa, económica, social e internacional de la Patria”, y al que encomendaba tareas de “formación política superior de elementos destacados en las nuevas generaciones”. Y como es sabido también, en aquel día primaveral en que Mayer hablaba a los estudiantes madrileños, el director del Instituto era, desde seis años atrás, Manuel Fraga Iribarne, influyente catedrático de la facultad que acogió la disertación, y al que en el breve plazo de unas semanas –en julio– el omnipotente dedo del dictador

¹¹¹ Doctor en Geografía e Historia por la Universitat de València (1990).

¹¹² Núm. 127, 1963, pp. 19-27.

habría de señalar para adjudicarle el cargo de ministro de Información y Turismo. Un director, pues, a punto de dejar de serlo y que, por aquel entonces, decía concebir la función primordial del organismo aún bajo su mando como “la acumulación de materias sobre temas políticos de todo el mundo” –Fraga hablaba así– y presumía de las “prestigiosas figuras nacionales y extranjeras” que colaboraban con su Instituto.¹¹³

Mayer era un competente estudioso nacido en Alemania en 1903, que había militado en su juventud en el SPD, había participado en actividades antinazis (él y su esposa llegaron a ser detenidos por distribuir propaganda ilegal) y había salido de su tierra natal (de “vacaciones”, pero para no volver) aprovechando el momentáneo relajamiento de la política represiva hitleriana que acompañó en 1936 a los Juegos Olímpicos de Berlín. Instalado desde ese año en Inglaterra, Mayer acabó convertido en ciudadano británico, en profesor de la University of Reading y, obviamente, en uno de los más reputados especialistas en Tocqueville de su tiempo.¹¹⁴ No cabe duda de que Fraga no presumía sin motivo. Ni de que, dos años después de la visita absolutoria a Madrid del presidente Eisenhower, una visita que consagró la promoción del régimen franquista a satélite –poco vistoso, eso sí– de los Estados Unidos de América por obra y gracia de las conveniencias de la guerra fría, el aire que se respiraba en España ya no parecía demasiado sofocante a antifascistas con el limpio historial del profesor germano-británico. Otra cosa es cómo lo encontraban y respiraban los antifascistas –los “desafectos”, contumaces o sobrevenidos– de casa, o cómo no lo podían respirar los que seguían en el exilio.

¿Qué hacía de Tocqueville un “contemporáneo nuestro”, según Mayer? Por un lado lo que podríamos calificar, ya que él no lo hace, de ambigüedad –o ambivalencia– política: “Los ismos de nuestros años jóvenes –afirmaba con contundencia el antiguo socialdemócrata– están muertos. Ni el conservadurismo ni el socialismo parecen responder a las preguntas que nuestro tiempo presenta y, por consiguiente, es natural que nuestro interés se vuelva hacia un pensador al que siempre ha sido difícil clasificar”. Y remachaba: “Tocqueville no fue ni ‘de izquierdas’ ni ‘de derechas’ y esto constituye probablemente la razón principal de que, hasta tiempos bastante recientes, el pensamiento político francés se mantuviese alejado de Tocqueville”.¹¹⁵

“Ni de izquierdas ni de derechas”. Uno se imagina a Fraga y a sus amigos (a años luz por aquel entonces de describirse como “de centro”) frotándose las manos al descubrir que el lábil “tercerismo retórico” que permanecía amarrado en las entrañas del franquismo –y que era herencia aún no rechazada del “tercerismo utópico” falangista, que se quería anticapitalista y antisocialista a un tiempo, un componente ideológico

¹¹³ Todos los entrecomillados proceden de la entrevista que Manuel Adrio realizó a Fraga para el ABC de Madrid publicada en el ejemplar del diario del 10 de marzo de 1962.

¹¹⁴ Extraigo estas referencias de la necrológica que publicó *The Independent* de Londres el 9 de diciembre de 1992.

¹¹⁵ “Alexis de Tocqueville, contemporáneo nuestro”, pp. 19-20.

inequívocamente fascista— podía encontrar compañeros de viaje de la calidad de Tocqueville. No importa que la afirmación de Mayer mereciera ser tomada con cuidado: el autor de *De la démocratie en Amérique* no fue un estudioso aislado en la torre de marfil de su gabinete, sino un político muy activo que no jugó a las equidistancias, un defensor de la democracia (que era palabra que en la época no reducía su significado al simple objetivo político de defender el sufragio universal) a pesar de formar parte del llamado “partido del orden” durante el período que siguió a la revolución de 1848, que fue muchos años diputado antes y después de esa fecha, y que llegó a ser ministro de Asuntos Exteriores en 1849. Un liberal atípico que, hostil al golpe de estado que acabaría por convertir en emperador de los franceses al hasta entonces presidente de la República, Luis Napoleón Bonaparte, hizo de su abandono de la vida pública un acto dotado de irrefutable valor político:

Jamás he deseado el poder, sino la reputación. La mía está mezclada de una forma indisoluble con las ideas y las instituciones liberales. Unirme, aunque sea de una forma indirecta, al gobierno que las destruyó en mi país, hacer creer que me voy a unir a él, es rebajarme en la estima de la opinión pública (...) No tengo nada mejor que hacer, por el momento, que retirarme a un lado y escribir. Esto mismo ya es política, ya que, como podrá figurarse muy bien, en mis escritos no voy a ocuparme de los medas o los asirios, y mis sentimientos y mis ideas se abrirán paso a cada página.¹¹⁶

90

¿Fue de izquierdas o de derechas? Mario Tesini, historiador de las ideas políticas en la Università degli Studi di Parma quizá resumió mejor que nadie la posición de Tocqueville al describirlo como un hombre que se movía entre la izquierda y la derecha en un momento en que estos conceptos estaban en estado naciente.¹¹⁷ Y, a mi parecer, cualquier otra respuesta a esa pregunta requiere un amplio uso del matiz: en la Francia de su tiempo, los legitimistas, nostálgicos del absolutismo, los bonapartistas y los doctrinarios guizotianos lo verían, sin duda, como un liberal un poco raro situado generalmente a su izquierda; la mayoría de los republicanos y los socialistas, a su derecha, muy a su derecha. De hecho, cuando fue elegido por primera vez diputado, en 1839, Tocqueville intentó sentarse en los bancos de la izquierda, algo que no logró, de manera que quedó instalado en el centro-izquierda.

En la España coetánea la cosa estaba más clara: cuando apareció en Madrid *De la democracia en América*, traducción que salió de la imprenta de José Trujillo, hijo, en 1854 (el año de la Vicalvarada y el retorno al poder de los progresistas), iba acompañada de un estudio “Sobre el carácter democrático de la sociedad española” escrito por Eduardo Chao, a la sazón importante figura del grupo más a la izquierda del liberalismo español, el demócrata, y que llegaría a desempeñar la

¹¹⁶ Carta de Tocqueville a su padre de 24 de julio de 1852. Cit. por MICHEL WINOCK, *Las voces de la libertad*, traducción de Ana Herrera, Edhasa, Barcelona, 2004, p. 397.

¹¹⁷ *Tocqueville tra destra e sinistra*, Lavoro, Roma, 1997.

cartera de Fomento en la Primera República Española, con Nicolás Salmerón de presidente. Es evidente, pues, a qué zona del espectro político interesaban aquí sus doctrinas. Lo que no era, en todo caso, este liberal-conservador –me refiero, claro está, a Tocqueville– de familia aristocrática, espíritu inquisitivo y mente abierta, es ningún precursor de regímenes totalitarios o cuasi-totalitarios, por más que no haya que ocultar sus ambigüedades: “Me gustan –escribió por ejemplo en 1841– las instituciones democráticas si uso la cabeza, pero soy aristócrata por instinto; es decir, que le tengo desprecio y miedo a la muchedumbre”.¹¹⁸

Uno se imagina, igualmente, a otro futuro ministro de Franco –en este caso de Obras Públicas entre 1970 y 1974– metido a pensador, Gonzalo Fernández de la Mora, relamiéndose de gusto ante la taxativa afirmación mayeriana de que “los ismos de nuestros años jóvenes están muertos” y se muestran incapaces de “responder a las preguntas que nuestro tiempo presenta”. En 1965 Fernández de la Mora había de publicar *El crepúsculo de las ideologías*,¹¹⁹ quizá el libro que más hizo por dar una base teórica a la “tecnocracia” tardofranquista. Un libro que, al menos en su título, recordaba a otro que el sociólogo norteamericano Daniel Bell había publicado en 1960, *El fin de las ideologías*.¹²⁰ Faltaban muchos años para la ruidosa caída del muro de Berlín, pero la visión triunfal del capitalismo, la que se resumiría en *The End of History* del reaganiano Francis Fukuyama,¹²¹ ya se divisaba en el texto pionero, y cabe decir que crítico, de Bell, y parecía que quería comenzar a flotar en el ambiente de aquella primera mitad de los años sesenta (la segunda mitad fue bien distinta). Da la impresión de que Mayer absorbía los incipientes influjos adormecedores que impregnaban ese ambiente en el mundo anglosajón. Gonzalo Fernández de la Mora, a su manera y desde su rocosa periferia carpetovetónica, también. Aunque para este franquista impenitente la tecnocracia capitalista y la democracia sin adjetivos no bailaban pegados como el mar con los delfines: no olvidemos que la mendaz “democracia orgánica”, inventada por la dictadura del general superlativo, no tuvo nada de democrática, ni que cuando fue elegido diputado al Congreso por Pontevedra en 1977, en las listas de Alianza Popular, Fernández de la Mora fue uno de los seis –nada más que seis– miembros de la cámara que votaron “no” a la Constitución de 1978.¹²² Supongo que el lector no ignora que su jefe de filas en aquella legislatura autoproclamada constituyente, el mencionado Manuel Fraga, que nunca

¹¹⁸ Citado por ROGER BARTRA, “Democracia e instintos aristocráticos”, *Letras Libres*, noviembre de 2013, p. 77.

¹¹⁹ En Madrid, en la editorial Rialp. Ha sido varias veces reeditado y traducido a otras lenguas.

¹²⁰ *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, fue publicado originalmente en 1960 por The Free Press. La edición más fácil de encontrar en la actualidad es la realizada por Harvard University Press en 2000.

¹²¹ El artículo “The End of History” se publicó en 1989. El libro *The End of History and the Last Man*, en 1992 por Free Press.

¹²² La lista de los 326 diputados que votaron “sí”, de los 6 que votaron “no” y de los 13 que se abstuvieron se puede consultar en el *Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados*, sesión plenaria núm. 52, 31/10/1978, disponible on-line en www.congreso.es/public_oficiales/Lo/CONG/DS/C_1978_130.PDF.

fue un franquista arrepentido, pero que ya tendía a mostrarse como un aplicado liberal-conservador, no sólo votó “sí”, sino que fue uno de los siete ponentes del texto constitucional.

Pero no nos perdamos en estos vericuetos y volvamos a los elementos que hacían de Tocqueville, al parecer de Jacob Mayer, “nuestro contemporáneo”. Me gustaría destacar lo que denominaré la “tesis de los atisbos sociológicos”, un argumento que menudea en los trabajos de algunos de los investigadores que se han fijado en el autor francés en el último medio siglo. Aunque “Tocqueville –afirma Mayer– fue menos un profeta que un analizador”, en sus escritos (en especial en su obras mayores: *La Democracia en América* y *El Antiguo Régimen y la Revolución*) “anticipó los peligros de una sociedad de masas en que multitud de personas iguales y similares, si se les puede llamar ‘personas’, busca satisfacciones y placeres mediocres”, y anticipó asimismo el surgimiento, “por encima de estas masas” de un “monstruoso poder tutelar –y aquí Mayer cita textualmente a Tocqueville– que provee su seguridad, prevee (sic) y asegura sus necesidades, dirige su industria, regla sus sucesiones o herencias, divide sus heredades; ¡qué no pudiera quitárseles completamente la molestia de pensar y la pena de vivir!”.¹²³ Atisbo, pues, del “hombre-masa” despersonalizado que aspira a perder lo que singulariza a cada uno para confundirse en la masa común; atisbo de las muchedumbres solitarias muy anterior a que Ortega y Gasset, William H. White o Elias Canetti reflexionaran sobre el tema. Atisbo, a la vez, de la futura “americanización que en todas partes se observa, incluso en España”.¹²⁴ Atisbo, en fin, del creciente poder de la centralización estatal, de que esa centralización estatal será el gobierno natural del futuro en detrimento de la independencia individual y las libertades locales, atisbo de que el incremento de tal “poder estatal central” (identificado con “el monstruoso poder tutelar” toquevilliano), conlleva el aumento del número de funcionarios, que “forman una nación dentro de cada nación” –en palabras que Mayer vuelve a tomar de Tocqueville–, de manera que la administración pública se vuelve “no solamente más centralizada, sino más inquisitiva y pormenorizada; por todas partes interviene más que antes en los asuntos privados; conforma a su manera un mayor número de acciones y de acciones menos significativas, y se establece cada vez más, todos los días, al lado, alrededor y sobre cada persona, para asistirle, aconsejarla y coartarla”.¹²⁵ Supongo que no necesita el lector que le traiga a colación a Weber y su “dominación burocrática”.

En artículo posterior de Mayer en la misma *Revista de estudios políticos*,¹²⁶ un curioso ejercicio de comparación entre Tocqueville y Marx (recordemos la juventud social-demócrata del articulista), se refuerza esa tesis de los atisbos, adscribiéndola al campo de la futurología. Así, aclaraba este escrito, la “profunda transformación histórico-mundial, tal

¹²³ “Alexis de Tocqueville, contemporáneo nuestro”, pp. 20-21.

¹²⁴ P. 21.

¹²⁵ P. 22.

¹²⁶ “Alexis de Tocqueville y Carlos Marx: afinidades y antagonismos”, núm. 157, 1968, pp. 53-70.

como la estamos viviendo desde 1914”, impone la obligación de “reconsiderar a aquellos pensadores que habían previsto nuestra crisis, analizando sus motivos con los métodos científicos de su época. Entre ellos constan el español Donoso Cortés, el francés Alexis de Tocqueville, el suizo Jacob Burckhardt y los alemanes Carlos Marx y Max Weber”.¹²⁷ Habían previsto nuestra crisis... Da igual lo que pensemos de semejante aseveración (y de lo que pudiera pensar Tocqueville si, redivivo, se encontrara entremezclado con tales compañeros): la contemporaneidad del pensador francés, y la del resto, vendría traída de la mano de su capacidad prospectiva.

Ahora bien, “Tocqueville –escribe Mayer en su primer artículo– no sólo se ha convertido en nuestro contemporáneo por habernos equipado con los instrumentos para comprender la edad de masas”, sino que, además, se atrevió a analizar el mundo árabe y la estructura social de Rusia o preparó un libro sobre la India, de manera que “pensó que el análisis de los mundos extraeuropeos ampliaba y daba profundidad a la comprensión de su propio mundo”.¹²⁸ Tocqueville, resume Mayer, puede ser considerado como un contemporáneo porque “sus enseñanzas continúan teniendo un interés vital para nosotros” y porque su particular óptica, marcada por “una orientación histórica original y profunda” confiere a su obra “un carácter permanente, actual, podría decirse”.¹²⁹

¿Realmente podemos suscribir la opinión del profesor germano-británico, realmente no es un abuso calificar a Tocqueville de “nuestro contemporáneo”? Me abstendré, de momento, en responder a tal pregunta. Lo que en todo caso me parece indudable es que, en el más de medio siglo recorrido desde la conferencia de Mayer, y gracias a la labor de investigadores como el mismo Mayer, Edward Gargan, Raymond Aron, Richard Herr o Luis Díez del Corral, que en aquellos años centrales del siglo XX lo rescataron del relativo eclipse en que se hallaba, el aristócrata francés ha asumido la grata condición de clásico del pensamiento político. De autor que ha experimentado una doble canonización: por una parte, se ha consumado su plena inserción en el canon del pensamiento occidental, alcanzando su obra un elevado puesto en el *hit parade* de las que merecen formar parte de cualquier biblioteca de “ciencia política”; y por la otra, ha sido subido a los poblados altares del pensamiento “neoliberal” (¿o no será más exacto decir “neoconservador”, o mejor aún, “neoliberal-conservador”?), esa fórmula que resume una concepción del mundo que goza, desde hace varias décadas, de las mieles del éxito entre los que de verdad mandan, y que amenaza con convertirse en una especie de pensamiento único por su voracidad y omnipresencia. Aunque, hay que recordarlo, tener éxito no garantiza la posesión de la razón ni de la verdad.

¹²⁷ P. 53.

¹²⁸ “Alexis de Tocqueville, contemporáneo nuestro”, p. 24.

¹²⁹ P. 25. Traduzco del francés estas palabras sacadas del resumen final (también está en inglés) que cierra el artículo.

Un hito en esa doble canonización lo encontramos en la conmemoración del segundo centenario del nacimiento de Tocqueville en 2005. El personaje fue entonces, y por doquier, objeto de atención tanto de las revistas especializadas como de los medios de comunicación en general, motivó encuentros académicos de diversa entidad y se asistió a la reedición de sus principales obras en diferentes lenguas. En España, por cierto, los hijos y nietos (políticos) de Fraga no dudaron en contribuir al evento. Lo hicieron mediante unas jornadas organizadas por el Instituto Cánovas del Castillo (presidido a la sazón por Carlos Robles Piquer, exministro y cuñado de Fraga) de la Fundación FAES (el ojito derecho, como es archisabido, del presidente José María Aznar), que reunió en el Hotel Miguel Ángel de Madrid los días 12 y 13 de diciembre del citado 2005 a una pléyade de estudiosos españoles y foráneos, cuyas aportaciones fueron recogidas en el libro colectivo *Alexis de Tocqueville. Libertad, igualdad, despotismo*, publicado en 2007 por la misma FAES.¹³⁰

El tercerismo retórico de los sesenta hacía ya mucho tiempo que había quedado atrás, y el “liberalismo conservador” se había convertido desde los años de la Transición en el principal nicho ideológico del que la refundada derecha española –o si lo preferís, el centro-derecha– sacaba sus referencias. Al Fraga maduro seguramente le gustaba más Cánovas del Castillo –que, por cierto, se distinguía decisivamente de Tocqueville en el detalle, nada baladí, de que aquel, a diferencia de éste, repudiaba sin disimulo el sufragio universal y sólo lo aceptó a regañadientes y con la voluntad de corromperlo– que cualquier otro político español anterior. Fraga y su entorno, “caminando hacia el centro”, se adaptaron con mucha mejor fortuna a los cambios que siguieron a la muerte de Franco que Fernández de la Mora y demás “bunkerianos”. No me cabe duda de que el arrollador presidente gallego hubiera querido ser el Cánovas de una “segunda restauración borbónica” en la persona del rey Juan Carlos de Borbón. No lo fue exactamente. Pero la FAES no usaba el nombre de Cánovas en vano. Anudar un hilo entre el presente de una derecha –o centro-derecha– por completo inserta en el sistema constitucional democrático y un pasado repleto de personajes nada cómodos ni ejemplares como antecesores, en especial los actuantes durante la dictadura franquista, requería reivindicar a los lejanos tatarabuelos, venerables liberales a la vez que pragmáticos conservadores que, en ningún caso, podían confundirse con fascistas. El viejo Cánovas es, en pleno siglo XXI, mucho más presentable como antepasado ideológico que el general Franco y su caterva de pensadores áulicos. De modo similar, apropiarse de la figura y del pensamiento de Alexis de Tocqueville, en España como en el resto de Occidente, permite elevar el perfil –y dotar de pedigrí– democrático de –a– los grupos y partidos políticos conservadores, que pueden de este modo aspirar a convertir, con mayor o menor desparpajo, la actual democracia representativa en el mejor

¹³⁰ Eduardo Nolla aparecía como editor del volumen y Óscar Elía como coordinador.

resultado posible de una historia con final feliz en la que habrían participado como fuerza activa y no reactiva. Lo que es mucho decir: no sé hasta qué punto los huesos de Eduardo Chao o Nicolás Salmerón, por no salir de la piel de toro, dormirán tranquilos en sus olvidadas tumbas.

Nos guste o nos disguste esta segunda canonización (y nos guste o nos disguste el pensamiento “neoliberal-conservador”), la primera, es decir, la que incorpora a Tocqueville al canon del pensamiento occidental, no es discutible. El aristócrata francés ha dejado de ser un autor menor, como lo fue hasta cierto punto en los cien años que siguieron a su muerte, y se ha convertido en todo un clásico del pensamiento político. Quizá esa afirmación puede sonar a tópico en el oído de nuestros lectores, pero lo que suena a tópico es, ya se sabe, porque parece estar ampliamente compartido. Su obra ha acabado por merecer un puesto de honor junto a las de Platón y Aristóteles, a las de Marsilio y Maquiavelo, a las de Hobbes y Locke, a las de Jefferson y Hamilton, a las de Bentham, Mill y Weber, a las de Paine, Marx, Lenin y Gramsci, y a las de sus compatriotas Montesquieu, Rousseau, Saint-Simon, Guizot, Renan y Proudhon, en las mesas de trabajo de los politólogos (incluyendo entre ellos a los profesionales de la filosofía política, la sociología política y el derecho político) y los historiadores del pensamiento (político, por supuesto).

Tocqueville es, en las últimas décadas, un autor tan estudiado como citado y recomendado. “Si ustedes no han leído todavía *La democracia en América*, la gran obra de Tocqueville, les invito a que no pierdan tiempo para ponerse a la tarea”, aconsejaba Aurelio Arteta en su intervención en un curso de verano sobre “Filosofía y Sociología políticas” hace ya casi un cuarto de siglo. Nuestro tiempo “ahora mismo –continúa este conocido profesor de la Universidad del País Vasco– es demasiado reducido para desvelarles toda la riqueza de reflexión y previsión que allí se encierra”.¹³¹ Reflexión y previsión... De nuevo la capacidad prospectiva como cualidad tocquevilliana... Cerca de veinte años después, y con motivo de las masivas movilizaciones del 15M, que cuestionaron por obsoleta, y con una fuerza insólita, la partidocracia realmente existente en España, Roberto R. Aramayo, investigador del CSIC, aseveraba que “en una coyuntura social como la presente resulta muy aconsejable revisar las reflexiones hechas por Alexis de Tocqueville”. Reflexiones que merecen ser revisitadas al hilo de la actualidad... Es decir, la contemporaneidad de Tocqueville según la entendía Mayer.¹³²

Se podrían aducir más ejemplos de este tipo, pero supongo que el lector se hará una idea suficiente de lo que quiero decir con éstos dos. O con mencionar el hecho de que las referencias a *La democracia en América* se han convertido en habituales en los discursos de muchos políticos de nuestro tiempo, en especial, y como es lógico, en los de los norteamericanos. Algunos de éstos últimos utilizan al aristócrata francés,

¹³¹ “Actualidad de Tocqueville sobre la Democracia”. *Eguzkilore. Cuaderno del Instituto Vasco de Criminología*, núm 5 extraordinario, diciembre 1992, pp. 172-178. La cita, p. 173.

¹³² “Alexis de Tocqueville y su daguerrotipo del *Homo democraticus*”. *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, Vol. 187-750, julio-agosto 2011, pp. 665-669. La cita, p. 665.

incluso forzando las citas si es preciso, como una especie de llamativa *cheerleader* del patriotismo estadounidense. Eisenhower, Reagan y Clinton, por ejemplo, llegaron a incluir en sus discursos un pasaje distorsionado de Tocqueville que concluía que “América es grande porque es buena”. Algo que él nunca habría escrito.¹³³

Dos publicaciones recientes, importantes ambas, iluminan todavía más la vida y obra de este hombre de otro tiempo que, sin embargo, parece no querer pasar de moda y jugar a ser, si hacemos caso a Mayer, “nuestro contemporáneo”. Una, *Tocqueville’s Voyages*, obviamente en inglés, es una colección de ensayos de varios autores que toma como líneas de unidad tanto la experiencia viajera del pensador francés, que influyó decisivamente en la maduración de sus ideas, en el viaje que realizó su pensamiento, como la experiencia viajera de esas mismas ideas, su dispersión por el mundo.¹³⁴ La otra publicación, a mi entender todavía más interesante, *Tocqueville. Los orígenes aristocráticos de la libertad. Una biografía intelectual*, consiste en la traducción al castellano de un libro de Lucien Jaume, uno de los más reputados especialistas en el pensamiento francés de finales del XVIII y primera mitad del XIX que visten y calzan ahora mismo.¹³⁵

Tocqueville’s Voyages, subtulado *The Evolution of His Ideas and Their Journey Beyond His Time*, es un compacto volumen de 455 páginas de texto que incluye quince trabajos independientes, cada uno de ellos firmado por un autor distinto. Los precede una buena introducción de 24 páginas escrita por Christine Dunn Henderson, doctora en ciencia política, miembro de la Liberty Fund y editora de la obra (y que, por cierto, contribuyó con un texto al libro que resultó de las jornadas de la FAES antes aludidas).¹³⁶ Un índice alfabético de 20 páginas más, muy útil, cierra el volumen, confeccionado con papel de cierta calidad, lo que significa que estamos ante un ejemplar de peso. En efecto, el libro pesa en las manos, pero pesa aún más por el prestigio de algunos de sus participantes y la calidad general de las aportaciones, sin que sea óbice para ello la desigualdad de nivel que, como suele ocurrir en estas obras de aluvión, se registra entre algunas de ellas, ni tampoco el acusado aroma “neoliberal-conservador” que creo percibir en ciertas páginas.

Los quince ensayos se organizan en dos partes. La primera, *Tocqueville as Voyager*, explora el desarrollo del pensamiento de Tocqueville, esto es, el viaje intelectual que acompañó a –o derivó de– su viaje físico a los Estados Unidos de América, del que resultó su

¹³³ Así lo recoge DAVID A. BELL, “Come and see for yourself”, *London Review of Books*, vol. 35 núm. 14, 18/07/2013, pp. 13-14. Saco de aquí también lo de *cheerleader*.

¹³⁴ CHRISTINE DUNN HENDERSON (Ed), *Tocqueville’s Voyages. The Evolution of His Ideas and Their Journey Beyond His Time*, Liberty Fund Inc., Indianapolis, 2014. 501 pp. ISBN 978-0-86597-870-6.

¹³⁵ LUCIEN JAUME, *Tocqueville. Los orígenes aristocráticos de la libertad. Una biografía intelectual*, traducción de Nere Basabe, Tecnos, Madrid, 2015, 506 pp. ISBN 978-84-309-6212-9. (*Tocqueville*, Librairie Arthème Fayard, París, 2008.)

¹³⁶ El ensayo se titula “Beaumont y Tocqueville”, pp. 73-100 del libro ya citado (v. nota 18). En la “Presentación” que abre éste, Eugenio Nolla aclara que Christine Dunn Henderson no pudo estar presente en las jornadas del Hotel Miguel Ángel (p. 12).

archiconocido libro, y agrupa en total once trabajos. La segunda, *Tocquevillian Voyages*, más corta, ocupa sólo cuatro ensayos y pone el foco en la difusión de sus ideas más allá del contexto francés y norteamericano de su época, en concreto en Italia, Argentina, Japón y Europa Oriental. Es decir, los viajes –lo anormal, la salida de casa que activa el ojo y el cerebro– como elemento esencial en la biografía intelectual de Tocqueville, y la diseminación viajera de su pensamiento por el mundo como complemento. “*Voyages are about change*”, dice Christine Dunn Henderson en el comienzo de su presentación. En efecto, viajar es cambiar... Y por ello, “*voyages and changes they bring are the theme of the present volume*”, los viajes y los cambios que conllevan son el tema del libro.¹³⁷ Viajes y cambios del sujeto Tocqueville; viajes y cambios de las ideas salidas de su pluma.

La mayoría de los autores incluidos en el volumen son norteamericanos como la editora, lo que no nos debería sorprender dada la entidad que lo publica y la atención que dispensa a Tocqueville el mundo académico de allá. De todos modos también aparecen contribuciones de un par de estudiosos británicos, de un francés (sólo un francés), de un japonés, de un argentino y de un español. Éste último es Eduardo Nolla, que fue hasta el verano de 2015 rector de la Universidad Camilo José Cela de Madrid (la joya de la corona de la Institución Educativa SEK, privada por supuesto), antes profesor del CEU-San Pablo, largos años docente en Yale, editor del libro ya citado de la FAES, y hoy en día uno de los especialistas en Tocqueville más prestigiosos del planeta gracias a sus magnas ediciones críticas en francés, inglés y castellano de *De la démocratie en Amérique*.¹³⁸ No es habitual que los investigadores españoles que trabajan en el terreno de las humanidades y las ciencias sociales gocen de un reconocimiento internacional tan amplio y sin fisuras (y además, bien merecido). Nolla es, en ese sentido, una encomiable *rara avis*. Lo que no significa que sea en nuestro país una voz que clama en el desierto, ni que no existan aquí otros estudiosos que se hayan acercado a Tocqueville en los últimos años con perspicacia y tino. Ya han quedado muy lejos los tiempos en que sólo Luis Díez del Corral –una de las flores en el páramo cultural franquista– se atrevía a bucear en el pensamiento del insigne autor francés. Otra cosa es que estos recientes tocquevillianos hayan hecho de él, como pasa con Nolla, el centro gravitatorio de su vida profesional, o que hayan alcanzado visibilidad y éxito en grado semejante.

Precisamente –y significativamente– el ensayo que abre la primera parte de *Tocqueville’s Voyages* es el que firma nuestro reputado compatriota. La traducción de su título es “Oculto a la vista: los secretos de Tocqueville” y consiste en una muy interesante muestra de lo que llegan a esconder los manuscritos de un autor y no siempre llega –o no llega igual– a su obra terminada e impresa: ocurrencias, dibujitos, anotaciones marginales... La experiencia de Nolla como editor crítico de

¹³⁷ P. XIII.

¹³⁸ En francés, París, Vrin, 1990, dos vols. En castellano, Madrid, Trotta, 2010. En inglés, Indianapolis, Liberty Fund, 2012, dos vols.).

Tocqueville, su trabajo sobre los documentos originales, está en la base de su estupenda contribución, quizá la más sorprendente de todo el volumen, que además ofrece pruebas de cómo Tocqueville moderaba su mensaje democrático al tener los ojos puestos en el público francés al que se dirigía. La privilegiada posición que ocupa Nolla en el campo de los estudios tocquevillianos sólo puede quedar, sin duda, consolidada con este artículo.

S.J.D. Green, profesor de Historia Moderna de la University of Leeds y *fellow* en el All Souls College de Oxford, se interroga después sobre “Los viajes de Tocqueville: ¿hacia y desde América?”, y nos introduce en el meticuloso proceso artesanal con el que se construyó *La democracia en América*. Gracias a la edición crítica de Eduardo Nolla, explica Green, estamos en condiciones de apreciar que los conceptos, e incluso los estudios de caso, que aparecen como novedades en el segundo volumen de esta obra (un volumen publicado por primera vez en 1840), en realidad ya asomaban, sea como sugerencias, sea como ideas bien formadas, en las notas y borradores de lo que fue el primer volumen (que vio la luz en 1835).

James Schleifer, profesor emérito del neoyorquino –y católico– College of New Rochelle, y Jeremy Jennings, del King’s College de Londres, abordan, cada uno desde su propio ángulo, la cuestión de qué aprendió Tocqueville en los Estados Unidos. Ambos, y obviamente no por azar, participaron en las jornadas madrileñas del Instituto Cánovas de la FAES. El ensayo del primero, traducible como “Peligros democráticos, remedios democráticos, y el carácter democrático”, nos informa sobre cómo el viaje en sí mismo formó el pensamiento de Tocqueville, sobre cómo sus ideas se configuraron durante su permanencia en los Estados Unidos y durante el proceso de redacción del libro, en especial las ideas sobre los peligros de la democracia (a saber, el materialismo, el individualismo, el despotismo de la administración centralizada) y sobre los remedios, por supuesto democráticos, de los que se dota una sociedad libre. La contribución del segundo, Jennings, titulada “El viaje de Tocqueville por América”, nos enseña cómo las notas de viaje y los borradores usados para la edición crítica de Nolla permiten a los lectores vislumbrar por vez primera el modo en que el aristócrata francés destilaba –¿o mejor, metabolizaba?– las diversas impresiones que recibía en tierras americanas.

James W. Ceaser, de la University of Virginia, abandona el viaje físico para tratar el viaje intelectual. En su “Alexis de Tocqueville and the Two-Funding Thesis” (me cuesta dar una traducción satisfactoria) escarba en las raíces del pensamiento tocquevilliano para encontrar a Montesquieu en lo que respecta a su gran interés por la “historia de costumbres”, una manera de entender la historia que posibilita a las ideas ingresar en la vida política. Continuando con el viaje intelectual, Catherine Zuckert, de la University of Notre Dame –católica como New Rochelle, pero en este caso en Indiana–, también se centra, en “La nueva ciencia política de Tocqueville”, en el influjo que sobre él ejercieron

Montesquieu y Rousseau, constatando, sin embargo, cómo la ciencia política de Tocqueville modifica la filosofía de sus precursores en varios aspectos importantes. Asimismo Alan Kahan, profesor de Civilización Británica en la Université de Versailles/St. Quentin-en-Yvelines, en “Grandeur Democrática: cómo Tocqueville construyó su nueva ciencia moral en América” se ocupa de cómo éste buscó nuevas fuentes de grandeza moral para la nueva era democrática y sostiene que en el tratamiento que ofreció de la religión, entendida ésta en sentido amplio, encontramos tanto esa fuente como modificaciones importantes de sus conocidas raíces pascalianas.

Harvey C. Mansfield, de Harvard, se explaya a continuación sobre “Las intimidaciones de la Filosofía en *La democracia en América* de Tocqueville”. Según este profesor, Tocqueville sintió la necesidad de esconder las enseñanzas filosóficas de su obra, de no aparecer como un filósofo, pero, a pesar de ello, no se puede negar la existencia de esas enseñanzas, que se encarnan en una filosofía que hemos de entender como una llamada a la moderación del fundamentalismo liberal en nombre de la libertad de uno mismo.

Barbara Allen, del Carleton College, en Northfield, Minnesota, nos ofrece después un ensayo muy interesante aunque de enrevesado título. Lo traduciré como “Una resaca de los prejuicios raciales en la corriente de la transformación democrática: Tocqueville sobre las «tres razas» de Norteamérica”. Allen analiza aquí el tratamiento que dio el viajero francés a blancos, negros e indios en el contexto de su narración de la universalización de la igualdad de condiciones en los Estados Unidos. Es bien evidente que no hay nada que obligue tanto a reconsiderar la inevitabilidad de tal proceso –un proceso que equivale, claro está, a un progreso– como la esclavitud y la situación de los nativos americanos. La autora sostiene que, por un lado, los escritos tocquevillianos sobre ese tema contienen ideas muy estimables sobre el avance de la igualdad de condiciones en la democracia, así como sobre los correspondientes problemas de adaptación y transculturación que conlleva, pero, por el otro lado, el propio marco analítico de Tocqueville limita su examen y le impide ver el potencial de los individuos para trascender las condiciones impuestas por el imperialismo y la esclavitud.

Un problema parecido se aborda en la aportación de Jean-Louis Benoît, el único autor francés presente en el volumen, un profesor de letras ya jubilado que ejerció como docente en la educación secundaria (sobre todo) y en la Université de Caen, y que es, sin lugar a dudas, uno de los mayores y más prolíficos expertos tocquevillianos en activo. En su texto, titulado “Reflexiones de Tocqueville sobre una paradoja democrática”, Benoît se centra en el caso de los nativos americanos y en la paradoja de la negación de su derecho a la autodeterminación en la mayor democracia moderna. Así, contempla las páginas en que Tocqueville trata la cuestión desde dos perspectivas. Por una parte, como una exposición legalista de hechos cuidadosamente documentados, acoplada por Tocqueville para denunciar la injusticia de los norteamericanos para con

los nativos. Por la otra, como un esfuerzo destinado a convencer a la aristocracia francesa de la necesidad de adaptarse a la creciente e inevitable democratización social y política del mundo. Además, Benoît destaca la dimensión internacional del capítulo tocquevilliano sobre las tres razas, mostrando cómo el autor aplica las lecciones sacadas de la difícil situación de los nativos americanos a la implicación francesa en Argelia.

Un artículo de Cheryl B. Welch, de Harvard, cierra esta primera parte. Se titula “Fuera de África: los viajes imperiales de Tocqueville”, y opera en la misma temática, la de las “tres razas”, de las contribuciones de Allen y Benoît. En este caso se nos explica cómo las enseñanzas traídas de su viaje a América perduraron en Tocqueville tras la publicación de *La democracia en América*, y cómo las ideas desarrolladas tanto en el transcurso del viaje como durante la escritura del libro conformaron su pensamiento sobre la mencionada presencia de los franceses en Argelia (que, como sabemos, fue el inicio de una voraz expansión colonial).

En la segunda parte de *Tocqueville's Voyages*, dedicada, recordémoslo, a la difusión –y recepción– de las ideas de Tocqueville por –en– diversas partes del mundo y en distintos momentos, se agrupan sólo cuatro ensayos. El primero, escrito por Filippo Sabbeti, de la McGill University de Montreal, trata “El viaje de descubrimiento de Tocqueville desde Sicilia a América”. El segundo, firmado por Enrique Aguilar, de la Pontificia Universidad Católica Argentina de Buenos Aires, se titula “Tocqueville, Argentina y la búsqueda de un punto de partida”. El tercero, obra de Aurelian Craiutu, de la Indiana University, en Bloomington, “Tocqueville y la Europa del Este”. Y el cuarto, de Reiji Matsumoto, de la Universidad de Waseda, en Tokio, “Tocqueville y la democracia en Japón”. Los asuntos tratados explican la apertura del campo a autores de orígenes –sus nombres los delatan– más variados. También, quizá, que quien esto escribe haya de reconocer que percibió como disminuía su atención al enfrascarse en sus contribuciones.

En fin, el conjunto del grueso volumen –ya lo hemos dicho: en verdad un libro de peso– configura una lectura interesante para la legión de estudiosos atraídos por Tocqueville. La magnitud creciente de la literatura académica que toma por objeto su vida y obra no diré que amenaza con ahogarnos (en todo caso, hay que saber nadar entre tantas páginas reales o virtuales como se le consagran últimamente), pero sí que es difícil de asimilar por los aparatos digestivos más estrechos. No todo lo que se escribe sobre el sabio Alexis es óptimo, por supuesto, pero los ensayos reunidos por Christine Dunn Henderson tienen, en su conjunto, suficiente entidad para no ser pasados por alto. Para los estudiosos españoles, específicamente, el volumen puede servir para valorar aún más a Nolla (si es que hace falta). Y constituye una magnífica oportunidad para seguir en contacto con lo que ahora mismo interesa del pensador francés en los más selectos círculos del mundo académico anglosajón.

Y decimos anglosajón por motivos obvios. En los párrafos anteriores hemos identificado la institución en la que trabaja cada uno de

los colaboradores de esta obra colectiva a fin de que nuestro lector pueda percatarse del predominio, por completo absoluto, que entre ellos ostentan los anglófonos o los que, sin tener el inglés como primera lengua, están en relación con instituciones universitarias de tal espacio académico. Ni siquiera Nolla, muchos años vinculado a Yale, escapa a ese carácter. Y nombres como los de Aguilar y Matsumoto son golondrinas que no hacen verano. Llama especialmente la atención que sólo un francés, Benoît, que pese a su veteranía y prestigio no ha formado nunca parte del núcleo duro del *establishment* de la *recherche* francesa, se encuentre entre los autores del libro. Tan magra aportación podría hacernos pensar que Tocqueville no es profeta en su tierra. Sin embargo, estaríamos profundamente equivocados.

Porque el estudio de Tocqueville en Francia goza, desde hace tiempo, de buena salud. De hecho, la nómina de investigadores que han tomado a éste y a su obra como objeto de estudio es ciertamente nutrida desde que Raymond Aron lo pusiera de nuevo en el candelero, hace ya medio siglo, y no se limita a Benoît o a André Jardin, autor de la biografía más acreditada y traducida de Tocqueville. Nombres como François Furet, Raymond Boudon, Pierre Manent, Françoise Mélonio y Lucien Jaume (todos *establishment* puro y duro), dan buena cuenta de ello. También de cómo Tocqueville ha tendido a convertirse poco a poco en pasto de ese campo de estudios fronterizo –un concurrido punto de encuentro entre diversas disciplinas– pero crecientemente institucionalizado que es la politología, es decir, el estudio de la política, la “ciencia política”. El hace tiempo fallecido Furet, nacido en 1927, era un historiador sin adjetivos. Boudon, nacido en 1934 e igualmente fallecido, un sociólogo también sin adjetivos. Manent, que nació en 1949, es un filósofo que se ha deslizado hacia lo político, un filósofo político. Pero a Mélonio y a Jaume quizá les cuadra ya plenamente el apelativo de politólogos (aunque la primera proceda de los estudios literarios y el segundo, como Manent, de la filosofía, y aunque a ambos se les pueda clasificar entre los historiadores de las ideas políticas). A fin de cuentas, gran parte de la carrera académica de Jaume y Mélonio se ha desarrollado en Sciences Po (esto es, el Instituto de Estudios Políticos de París), el selecto establecimiento universitario francés especializado en ciencias sociales que aspira a formar los cuadros dirigentes de los sectores público y privado en Francia y en el mundo. Una aspiración, por cierto, nada excéntrica ni descabellada: François Mitterrand, Jacques Chirac, Nicolas Sarkozy y François Hollande, por citar únicamente a los cuatro últimos presidentes de la República Francesa, han pasado por sus aulas.

Lucien Jaume es el autor del segundo libro que, como se dijo más arriba, nos hemos propuesto comentar: la traducción al castellano de su *Tocqueville, les sources aristocratiques de la liberté*, aparecido en francés en 2008 y publicada por Tecnos siete años después. Profesor en el campus parisino de Sciences Po y director –ahora con la condición de emérito– de investigaciones en el CNRS francés, donde llegó después de haber enseñado durante catorce años filosofía en el *lycée*, Jaume es un

investigador de amplios horizontes que en su ya dilatada carrera ha escrito libros como *Hobbes et l'État représentatif moderne* (1986), *Le discours jacobin et la démocratie* (1989), *Échec au libéralisme: les Jacobins et l'État* (1990, traducido al italiano en 2003), *L'individu effacé ou la paradoxe du libéralisme français* (1997, merecedor del premio Guizot-Calvados en 1998), *La Liberté et la loi: les origines philosophiques du libéralisme* (2000, traducido al castellano en 2008), *L'État administratif et le libéralisme: une histoire française* (2009), *Qu'est-ce que l'esprit européen?* (2010; en ese mismo año publicado también en italiano), amén de un montón de artículos y escritos especializados. En 2015 ha dado a la imprenta *Le religieux et la politique dans la Révolution française*. Y sus actuales indagaciones se encaminan a aclarar las metamorfosis de la ciudadanía desde Aristóteles a la Unión Europea y la ligazón entre individuo y colectivo en el pensamiento de Durkheim.

Cuando apareció en francés el *Tocqueville* de Jaume, una especie de retrato de joven intelectual rodeado de figuras, fue muy bien recibido por la crítica especializada con raras excepciones. De hecho, decir que no pasó desapercibido sería quedarse corto, ya que las reseñas laudatorias –la mayoría manteniendo un tono educadamente moderado, eso sí: en el campo académico de los países serios no está bien visto pasarse de rosca haciendo gala de desatado entusiasmo– abundaron tanto en Francia como en el extranjero. Alain Laquièze, por ejemplo, por aquel entonces profesor de Derecho Público en la Sorbonne Nouvelle-París III, iniciaba su reseña afirmando que “el libro de Lucien Jaume será un hito en la historiografía sobre Tocqueville”, ya que no se trata tan sólo de “una brillante síntesis de los trabajos realizados en los veinte últimos años sobre este monumento del pensamiento político”, sino que en él “se propone una nueva mirada”: Jaume, afirma Laquièze, “nos hace ver a un Tocqueville desconocido, secreto, sumido en las preocupaciones y debates de su tiempo”.¹³⁹ María Luisa Sánchez-Mejía, por poner otro ejemplo, catedrática de Historia del Pensamiento y de los Movimientos Sociales y Políticos de la Universidad Complutense de Madrid, bastante más comedida, tildaba la obra de “excelente” y sostenía que la tarea que se había propuesto Jaume había sido “brillantemente culminada”.¹⁴⁰ Y el estadounidense Arthur Goldhammer, quizá el más reputado traductor de libros de historiadores franceses al inglés –entre los autores que han pasado por su mesa de trabajo están Duby, Le Goff, Mousnier, Veyne, Mollat, Chartier, Roche, Nora, Rousso, Corbin, Furet, Le Roy Ladurie, Rosanvallon..., y Tocqueville con su *Democracy in America*)–, cerraba por su parte su muy bien hilvanada reseña diciendo que “Jaume nos ha

¹³⁹ Traduzco del francés. La reseña apareció en España en *Historia Constitucional (revista electrónica)*, n. 9 (2008), pp. 425-428, con el título “Tocqueville, aristocrate secret et moraliste de la démocratie”.

¹⁴⁰ La reseña, sin título, en la *Revista de Estudios Políticos* (nueva época), núm 143 (2009), pp. 224-228.

dado un libro magistral, uno de los mejores que existen sobre el pensamiento de Tocqueville”.¹⁴¹

La buena acogida, con todo, no se limitó a la legión de reseñadores que hemos querido sintetizar en esos tres ejemplos y que, como mucho, señalaron esta o aquella laguna, mostraron algún desacuerdo menor con el autor o adujeron ciertas diferencias de matiz: el *Tocqueville* de Lucien Jaume, significativamente dedicado a Françoise Mélonio (su colega en Sciences Po), logró el premio Guizot el año de su publicación, es decir, 2008, un galardón que no hay que confundir con el Guizot-Calvados recibido en 1998 por *L'individu effacé*: éste último se falla bianualmente y es una iniciativa del Conseil Général du Calvados; el Guizot a secas se concede cada año, nada menos que por la Académie Française, al autor de un libro de historia general. Ambos, sin embargo, gozan de un sólido prestigio en el mundillo historiográfico francés, prestigio que, claro está, automáticamente se transfiere a sus sucesivos ganadores, que aumentan con ello el suyo propio. La obtención del premio Guizot y los parabienes críticos catapultaron, pues, a este *Tocqueville* a la esfera de los libros de historia considerados importantes por los expertos, a la vez que consolidaron a Jaume como miembro del más distinguido sanedrín de los especialistas en el liberalismo francés decimonónico.

No cabe sorprenderse, por tanto, de que el libro se tradujera al inglés por el citado Goldhammer en 2013 para la Princeton University Press, ni de que en 2015 haya salido a la venta la versión española hecha por Nere Basabe para Tecnos. Tampoco de que la aparición de *Tocqueville. The Aristocratic Sources of Liberty*, que es el título que se le dio en inglés, produjera una nueva oleada de reseñas críticas que, como en el caso de la edición original francesa, fueron positivas por regla general. Un buen ejemplo es la reseña que hizo David A. Bell (el historiador de Princeton especializado en historia francesa) para la *London Review of Books*,¹⁴² que consideraba la obra “estimulante” y a Jaume el mejor experto vivo “probablemente”, en “el mundo intelectual de Tocqueville”.

Con todo, en el campo académico anglosajón las cosas no funcionan exactamente igual que en el francés, y alguna que otra voz disonó con inaudita estridencia cuestionando severamente el libro de Jaume. Es el caso de la reseña de Hugh Brogan, de la University of Essex, para *History Today*,¹⁴³ tan breve que es poco más que una nota, pero tan dura que llega a ser inmisericorde. Brogan, casi octogenario, no es cualquiera, sino quizá el más veterano de los especialistas británicos en Tocqueville, al que ha dedicado unos cuantos libros, incluida la monumental biografía –724 páginas– *Alexis de Tocqueville: a life*.¹⁴⁴ Y la revista *History Today* no es

¹⁴¹ Traduzco del francés. La reseña, con el título “Une interprétation de Tocqueville”, apareció en mayo de 2008 en el portal de Internet nonfiction.fr: Le quotidien des livres et des idées.

¹⁴² Vol. 35, No. 14, 18/07/2013. Ya la hemos citado más arriba.

¹⁴³ Vol. 64, 4/94/2014.

¹⁴⁴ Editado el primero por Yale University Press, 2005 (después ha conocido numerosas reimpresiones), y el segundo por Profile Books, 2009.

un folleto para *hipsters*, sino una acreditada publicación mensual londinense de amplia tirada. No estamos, pues, ante un jovencito con ganas de *épater* para hacerse un lugar al sol entre los estudiosos tocquevillianos ni ante una nota en una hoja parroquial. Tampoco estoy en condiciones de saber si entre Brogan y Jaume hay alguna cuenta personal. Lo que es indudable es que, en su escueta reseña, Brogan no se fue por los cerros de Úbeda y disparó una poderosa andanada de bombas críticas a la línea de flotación del *Tocqueville* jaumiano. Pierre Bourdieu escribió en una ocasión que “ciertas críticas no son más que una forma irreprochable de asesinato”:¹⁴⁵ la observación es pertinente en este caso.

Lo primero de lo que el curtido historiador inglés acusa a Jaume es de no compartir la fluidez expresiva de su objeto de estudio. Tocqueville, continúa Brogan, goza de una descomunal reputación como intérprete de la historia, la democracia y los Estados Unidos habiendo sido un liberal, lo que significa que sus ideas se presentan “como un correctivo a todas las tendencias progresistas que los reaccionarios deploran”. El escrito de Jaume, agrega el recensionista, sugiere que Tocqueville se sitúa en la línea tradicional del partido católico, a pesar de las muy complejas relaciones que mantuvo en su vida Tocqueville con la Iglesia. La crítica a Tocqueville es “esencialmente familiar”, ya que desde el mismo momento en que se publicó *De la démocratie en Amérique* se ha intentado asimilar a su autor a la derecha francesa en razón de que siempre ha sido perceptible una especie de trasfondo legitimista en su pensamiento. Ahora bien, Brogan considera que la posición de Jaume es “tan poco convincente como las de sus predecesores” y le echa en cara no tener en cuenta el conjunto de los escritos tocquevillianos. El “moho de las ideas defendidas” se añade, así, al “tedio atroz de la escritura” del politólogo francés. Es esta escritura aburrida, más que el “moho” ideológico, lo que censura Brogan por encima de todo: “el estilo del profesor Jaume tiene la altivez hueca de una encíclica papal” e “insulta la memoria de Tocqueville, un escritor enormemente atractivo”. El irritado profesor inglés concluye su nota marcando distancias con el tropel de comentaristas zalameros: “en otros lugares los recensionistas han elogiado el *Tocqueville* de Jaume, pero en mi opinión éste es un libro del que usted no necesita preocuparse”.¹⁴⁶

¿Cómo quedamos? ¿Estamos ante un libro excelente, magistral, uno de los mejores que se hayan escrito nunca sobre Tocqueville, como aseguran tantos críticos entusiastas en Francia y fuera de ella y, tácitamente, el jurado del premio Guizot de la Académie Française, o nos hallamos ante un producto tedioso, poco original y perfectamente prescindible, como sostiene el implacable Hugh Brogan? Ni tanto, ni tan calvo, pero sin duda que con pelo, me atrevo a decir después de haberlo leído. Aunque bueno será que, para aclarar la cuestión y ofrecer una respuesta matizada que nuestro lector pueda a su vez juzgar con suficiente

¹⁴⁵ *Meditaciones pascalianas*, Anagrama, Barcelona, 1999, p. 87.

¹⁴⁶ La traducción, mía.

perspectiva, presentemos a grandes rasgos la orientación, las fuentes y el contenido de esta obra de Lucien Jaume.

Tocqueville. Los orígenes aristocráticos de la libertad. Una biografía intelectual puede ser calificada como un prodigio de erudición y, a la vez, como lo contrario a uno de esos usuales “estados de la cuestión” que pueblan la literatura académica. El autor afirma que “el objeto de esta obra” es “*La Democracia en América*, explicada en su relación con *El Antiguo Régimen y la Revolución*, y siguiendo la hipótesis de que tal estudio resulta suficiente para hacer aparecer al hombre Tocqueville en su dimensión intelectual, psicológica y moral”.¹⁴⁷ Para ello Jaume se basa, como es lógico, en los textos de ambos libros (mucho más en el primero que en el segundo), pero también usa con profusión otros escritos del autor sacados de la edición de las *Œuvres Complètes* publicada por Gallimard, así como documentos privados y su correspondencia inédita: unas 1.200 cartas que le facilitó Françoise Mélonio mientras esperaban salir a la luz reunidas en un nuevo tomo de esas *Œuvres Complètes*. Jaume pone en valor estas fuentes primarias, a la vez que se niega a que su libro sea una vía de discusión con otros especialistas en Tocqueville. A pesar de que reconoce que muchos de ellos han estimulado su reflexión, las referencias directas a sus colegas son bien escasas y quedan limitadas al “esclarecimiento de alguna cuestión abordada en este libro” que “así lo requiera”.¹⁴⁸

El dominio que demuestra el profesor Jaume del corpus tocquevilliano es, sin duda, envidiable. También el que exhibe respecto a la literatura coetánea con él relacionada: François Guizot, Alexandre Vinet, Augustin Sainte-Beuve, Charles de Rémusat, François-René de Chateaubriand, Abel-François Villemain, entre otros, desfilan bien traídos por sus páginas. Ni el hombre Tocqueville ni sus ideas pueden captarse aislados de su entorno (y de lo que su entorno pensaba de él y de ellas). El retrato del joven intelectual que alumbró *La Democracia en América* no está completo si no se rodea de las figuras con las que conversa. Sus encuentros y desencuentros con las otras cabezas pensantes de su país y de su tiempo ocupan buena parte del contenido del libro de Lucien Jaume. En ese sentido, el autor contextualiza a Tocqueville y explora las condiciones históricas y el espacio social en que se formaron, crecieron y se expresaron sus opiniones, en diálogo con otros y consigo mismo, lo que le permite dar una explicación al significado de la más importante aventura intelectual de éste: observando *in situ* los Estados Unidos, analizando la lozana democracia norteamericana, el aristócrata Tocqueville (hijo de un par de Francia, biznieto de Malesherbes, aquel famoso protector de los enciclopedistas que fue después ministro de Luis XVI y murió en la guillotina) tenía en mente fundamentalmente a su país. Es decir, los problemas de una Francia en busca de un futuro en que seguía en carne viva la memoria tanto del terremoto revolucionario como

¹⁴⁷ Pp. 30-31.

¹⁴⁸ P. 32.

del imperialismo napoleónico (etapas que no se podían quitar de en medio del tiempo, como quiso hacer Fernando VII en España con la obra legislativa de las Cortes gaditanas) y que intentaba encontrar, entre nostalgias reaccionarias, repetidas sacudidas revolucionarias y el pasteleo del *juste milieu* doctrinario, unas nuevas formas políticas que la estabilizaran. Unos problemas franceses sobre los que Tocqueville pretendía, pues, hacer pensar a sus lectores franceses usando el contramodelo norteamericano.

Y también en ese sentido podemos conectar, pese a una innegable batería de diferencias metodológicas que no es del caso desarrollar, la manera de enfocar la historia intelectual por parte de Jaume con algunas de las corrientes que en las últimas décadas han dejado atrás la vieja y esclerotizada historia de las ideas políticas y han alumbrado otra distinta que hace de la contextualización la principal herramienta operativa, desde la llamada Escuela de Cambridge –John G. A. Pocock, Quentin Skinner, John Dunn– a la historia conceptual de lo político de Pierre Rosanvallon o a la *Begriffsgeschichte* (la historia de los conceptos de Reinhart Koselleck y compañía) alemana.

El libro de Jaume, de más de quinientas páginas salpicadas de ilustraciones que descargan aquí y allá el voluminoso texto, se organiza en una introducción (a la que sigue una breve nota bibliográfica), cinco partes bien diferenciadas, unas breves conclusiones y dos anexos que se complementan. Estos últimos consisten en la reseña crítica que un contemporáneo, Silvestre de Sacy, hizo de la segunda parte de *La Democracia en América* en el *Journal des Debats* del 9 de octubre de 1849, y la carta que Tocqueville escribió a Sacy pocos días después, el 18 de octubre, pero que no se sabe a ciencia cierta si fue o no enviada. Dos documentos que adquieren relevancia en algunos momentos de la exposición de Jaume.

En la introducción el autor enuncia su objetivo: desvelar lo que él llama el “enigma” Tocqueville y realizar una interpretación contextualizada de la principal obra de éste, tan llena de paradojas. No se trata tan sólo de aclarar, advierte Jaume, “¿por qué escribió *La Democracia en América*? sino también ¿para quién la escribió?”, dos cuestiones que “convergen en la medida que la situación personal del hombre” –recordemos, Tocqueville es, cuando redacta las dos partes de su libro, un joven aristócrata ligado a los monárquicos por la comunidad de algunos principios y por sus vínculos familiares, pero en conflicto con su entorno por sus convicciones liberales, por ser un liberal “de nuevo tipo”– “inspira la posición del autor y la particular tensión que yace en su escritura”.¹⁴⁹

Aliando el estudio del contexto en que se produjo la redacción y recepción del libro con la lectura interna de éste, asegura Jaume, no se pretende realizar un “comentario” del texto, lo que tiende a llevar a la simple paráfrasis, sino dar una “interpretación” de *La Democracia en*

¹⁴⁹ P. 19.

América “apoyada por los signos, los indicios e incluso la estilística de un autor que se exhibe a la vez que se oculta, y que habla también en otro registro: en su correspondencia, en los manuscritos y en los testimonios de sus contemporáneos”. El retrato intelectual del “hombre Tocqueville” se puede acotar si se identifican los “diferentes niveles de sentido contenidos en el texto, así como los diferentes destinatarios a los que apunta la obra”, que constituye un “trabajo del pensamiento” a través del cual el “autor Tocqueville intenta igualmente convencerse a sí mismo” de que “hay que tomar en marcha el tren de la democracia”, de que “los tiempos de la aristocracia no deben de ser añorados”, de que, en todo caso, hay que tratar de “transferir algo de aquellos bellos valores aristocráticos a una sociedad dotada por el poderoso motor de la Igualdad de una dinámica en adelante irrefrenable”.¹⁵⁰

Se entiende, a partir de aquí, que Lucien Jaume, “en aras de alcanzar la plenitud de sentido de *La Democracia en América*”, tome gran distancia respecto a las lecturas anacrónicas de la obra, esas que proyectan “en el texto nuestras preocupaciones actuales, nuestros sentimientos y nuestros prejuicios, cuando las categorías de pensamiento del autor eran de índole muy distinta”.¹⁵¹ Y que lo haga tomando como protector nada menos que a Lucien Febvre, el cofundador de los *Annales*, que más de setenta años atrás ya se preguntaba, en relación a la obra de Rabelais, qué podía entender en sus apretadas líneas un lector de aquel tiempo y qué es lo que no se podía hallar en él de nuestras ideas modernas.¹⁵² Jaume ofrece incluso, en nota, un párrafo extraído de otro libro de Febvre que, que yo sepa, no se ha traducido nunca al castellano, y que no me resisto a reproducir:

Seamos historiadores. Lo que quiere decir: no matemos una segunda vez a los muertos. No les arrebatemos lo que es más precioso que su vida material, su vida espiritual –aquello que pensaron, amaron y creyeron–, al sustituir de manera oblicua sus verdaderos pensamientos, sus creencias, sus amores, por aquello que simplemente pensamos nosotros con ayuda de las mismas palabras, lo que creemos cuando pronunciamos las mismas fórmulas, lo que amamos con el mismo impulso.¹⁵³

Amparándose, así, en su prestigioso tocayo, Lucien Jaume enfatiza su rechazo a hacer de Tocqueville “nuestro contemporáneo”: “No, en este libro no se tratará a Tocqueville como un contemporáneo, sino que intentaremos reubicarlo en su distancia, porque la Norteamérica del

¹⁵⁰ Pp. 20-21.

¹⁵¹ P. 22.

¹⁵² *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais*, fue publicado por Albin Michel en 1942. En castellano está disponible gracias a Akal, que la ha reimpresso varias veces desde 1993.

¹⁵³ P. 22, n 23. El libro de Febvre de donde se extrae la cita es *Amour sacré, amour profane: autour de l'Heptameron*, París, Gallimard, 1944.

presidente Jackson y la Francia de Luis-Felipe no son para nosotros sociedades contemporáneas”.¹⁵⁴

La tesis que se desarrollará en todo el libro impregna ya estas páginas introductorias: el objetivo implícito de *La Democracia en América*, ya se ha dicho, sería menos describir las formas políticas norteamericanas que influir en la Francia de su época. Por ello, las cinco partes que integran la obra se dedican a desentrañar ese diálogo oculto que Tocqueville mantiene con su tiempo y con su entorno, con su aquí y ahora, tratando “de comprender al autor partiendo de aquello que nos dice y de la manera en que lo dice”, y sometiendo a Tocqueville a una disociación en facetas que facilite la construcción de un discurso lógico:

comenzaremos por el publicista (o el politólogo) que explica la noción de democracia, nos veremos entonces obligados a pedir al sociólogo que arroje más luz sobre las lógicas de lo colectivo; pero la clave de este análisis, y lo más recóndito de la obra, reside en el moralista amigo de La Bruyère y de los teóricos del “amor propio” del siglo XVII. Estaremos capacitados entonces, en la cuarta parte, para estudiar al Tocqueville “literario”, es decir, sumergido en el medio del lenguaje, de la escritura y la conversación, que le aportan ese sustento que considera vital para sobreponerse a un sentimiento de la existencia angustiado. Al reunir los mimbres trenzados por el publicista, el sociólogo, el moralista y el escritor, al reconstruir la relación competitiva que mantenía con Guizot y la deuda contraída con Chateaubriand, podremos evaluar el cariz del gran problema que, bajo distintos rostros, persiguió Tocqueville: la Autoridad será la gran prueba a la que tendrán que hacer frente los tiempos venideros; a su desmoronamiento y a las diversas formas que ya está adquiriendo.¹⁵⁵

108

En efecto, la primera parte es una más que interesante indagación sobre “¿Qué debemos entender por «democracia» en Tocqueville?”. La constatación de que la democracia, en los modernos, es noción poliforme –cometeríamos una torpeza si la consideramos simple equivalente a sufragio universal– y de que en Tocqueville adopta varios significados (se han contado hasta once, predominando los de cariz sociológico), sirve para abrir paso a tres secciones bien diferenciadas. La primera se llama “La tradición francesa a contracorriente”; la segunda, “La democracia como religión moderna”; la tercera, “La democracia como esperanza de goces materiales”. Leyéndolas alcanzamos a entender, entre otras cuestiones, como la comparación entre América y Francia es la base de la clarificación de las ideas de un joven Tocqueville que presenta el municipalismo americano en claro contraste a la centralización francesa, mostrando las diferencias existentes entre uno y otro país. Las 117 páginas de esta primera parte, cabe añadir, constituyen un ejercicio muy cercano a la historia de los conceptos (esa corriente que surgió en Alemania y que se ha extendido por toda la historiografía occidental), un ejercicio satisfactorio y en absoluto malogrado, aunque el lector poco ducho en la

¹⁵⁴ P. 22.

¹⁵⁵ Pp. 26-27.

materia haría bien, si quiere obtener una perspectiva más ajustada, en leer previamente el artículo que Pierre Rosanvallon escribió sobre la historia de la palabra democracia en la Francia moderna hace ya casi un cuarto de siglo.¹⁵⁶

La segunda parte nos pone en contacto con el “Tocqueville sociólogo: la coacción de lo social y la autoridad del colectivo”. Es bastante más corta (73 páginas) y consta de cuatro secciones: “En la esfera de Montesquieu: la analogía estado-sociedad”, “El tradicionalismo contrarrevolucionario: una polémica en sordina”, “El descubrimiento de lo colectivo” y “Tocqueville y el protestantismo de su tiempo: la persistente realidad de lo colectivo”. Jaume acierta a vestirnos a su personaje como una especie de precursor de Durkheim, de la sociología de Durkheim, ya que supo detectar en su viaje americano el carácter “social” de los individuos, pero también cómo la sociedad afecta a la individualidad, cómo la democracia modifica, por ejemplo, las relaciones entre amo y criado, cómo la todopoderosa opinión pública “acaba por penetrar –en cita textual que Jaume toma de Tocqueville– en el alma misma de aquellos cuyo interés le sería contrario; modifica su juicio a la vez que subyuga su voluntad”: “en el fondo de su alma, ni el señor ni el siervo perciben ya entre ellos disparidades profundas.¹⁵⁷ De esta manera Tocqueville descubría aquello que Durkheim habría de denominar el poder coactivo del “hecho social”. Especialmente destacable me ha parecido, por lo demás, la sección cuarta, en la que Jaume pone en relación a Tocqueville con Constant, con Vinet y con las críticas de algunos americanos, Feminore Cooper en especial, al conformismo social.

La tercera parte, de extensión parecida a la anterior (70 páginas) nos habla del “Tocqueville moralista”. En este caso las secciones en las que se divide son sólo dos, una primera de poca extensión que se titula “El moralista y la cuestión de la honestidad”, y una segunda, mucho más larga, que estudia “Los vínculos de Tocqueville con el jansenismo”. Unos vínculos que, como es sabido, fueron el objeto de las investigaciones de diversos estudiosos anteriores de Tocqueville, con Luis Díez del Corral en lugar nada secundario,¹⁵⁸ los cuales, armados con la metodología de la vieja historia de las ideas (aquella empecinada en buscar precedentes e influencias entre autores distintos sin atender demasiado a sus contextos), lograron sin embargo iluminar la relación entre las meditaciones tocquevillianas y los pensamientos de Blaise Pascal. No es extraño, pues, que esta sección se cierre con un apéndice en que Jaume

¹⁵⁶ “Histoire du mot démocratie à l’époque moderne”. *La Pensée Politique*, 1, abril de 1993, pp. 11-19. Hay una traducción al castellano hecha en Colombia, “La historia de la palabra «democracia» en la época moderna”, *En publicación: Estudios políticos*, n° 28, enero-junio 2006, pp. 9-28.

¹⁵⁷ P. 199.

¹⁵⁸ En febrero de 1965, es decir, un par de años después de la publicación por la *Revista de estudios políticos* del primer artículo de Mayer ya comentado, Díez del Corral dedicó su discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas nada menos que a *La mentalidad política de Tocqueville con especial referencia a Pascal*. El discurso fue publicado por la propia Academia en ese mismo año.

nos presenta a Tocqueville ofreciendo su amistad a Sainte-Beuve, el autor de *Port-Royal*, el principal libro que se escribió sobre el jansenismo en aquellos tiempos, y a éste cerrándose, por motivos sin duda personales, a esa amistad y contentándose “con destilar acerca de Tocqueville observaciones ácidas, y a menudo perspicaces.”¹⁵⁹ Antes de eso, en el resto de esta tercera parte, que es quizá la más difícil de leer para cualquiera que no esté familiarizado con el jansenismo francés (una familiaridad que es raro encontrar fuera de Francia), lo que se nos propone es a un Tocqueville rico de reflexiones morales y que usa un “arte de escritura” de inequívoco “espíritu jansenizante”,¹⁶⁰ mediante el cual aspira a convencer a sus interlocutores.

La cuarta parte se titula “Tocqueville y la literatura: la lengua democrática sin autoridad declarada” y ocupa 81 páginas. También consta de dos secciones, que en este caso vienen precedidas por una introducción: “Tocqueville, analista de una política de la lengua”. La primera sección se llama “Resistir al lenguaje en sus tendencias democráticas”; la segunda sección, “Tocqueville en el debate sobre literatura y sociedad”. Por un lado, Jaume analiza la actitud del Tocqueville “lingüista” en relación a las presiones a las que estaba expuesta la lengua francesa en una coyuntura histórica plagada de cambios. Por el otro, se trata de una visita al Tocqueville que aspiraba a “ser escritor” (y vaya si lo era), se preocupaba por las cuestiones de estilo (suyo y de otros) y tomaba posiciones, en ocasiones nada exentas de ambivalencia, en la controversia literaria en aquellos años de triunfo del romanticismo.

La quinta parte se centra en “Los grandes contemporáneos, modelos y antimodelos”, y es la que más me ha gustado. De hecho, me ha resultado una lectura tan absorbente que recomendaría leer el libro de Jaume aunque fuera sólo por estas cien magníficas páginas. En la sección primera, “Tocqueville y Guizot, dos concepciones de la autoridad”, Jaume confronta la manera de entender el gobierno de estos dos colosos del pensamiento político que no se conformaron con escribir sobre política, sino que se metieron en política hasta más arriba de los codos. Ya hemos dicho que Tocqueville fue numerosas veces diputado y llegó a ministro – fugaz: cinco meses– de Asuntos Exteriores de la Segunda República Francesa. Guizot, recordémoslo, no se conformó con calentar su asiento en la cámara legislativa ni en alcanzar varias veces el rango de ministro: llegó a ser el político más influyente de la monarquía de Luis-Felipe de Orleans, a presidir el Consejo de Ministros, y a representar, a fin de cuentas, el nudo central de la red contra la que los franceses se levantaron violentamente en 1848 (esa revolución “democrática” que echó a Guizot y a su gente). El burgués Guizot, apóstol del sufragio censitario y del gobierno “representativo” que da sin ningún tipo de vergüenza el poder a los ricos, liberal doctrinario hostil a la democracia y que considera la

¹⁵⁹ P. 297.

¹⁶⁰ P. 292.

soberanía del pueblo un absurdo, vástago por cierto de un largo linaje de hugonotes, y el aristócrata Tocqueville, liberal de otro tipo (un tipo de liberalismo “antiburgués” impregnado de nostalgia por los valores aristocráticos) que ha asumido que el futuro es de la democracia (lo que implica “dispersar los medios del gobierno de todos para todos”),¹⁶¹ descendiente de una familia católica que había llegado a ser (que era todavía) una de las más encumbradas de Francia, forman una extraña pareja definida por sus desencuentros, por sus discrepancias de fondo sobre la autoridad vertidas en una esfera pública bulliciosa y dinámica que ambos comparten. Es en esta sección, de lectura bien estimulante, donde *La Democracia en América* cede un poco el protagonismo a la otra gran obra de Tocqueville, *El Antiguo Régimen y la Revolución*. No es extraño. Guizot era un historiador profesional que puso su saber al servicio de la política. Tocqueville encontró en la historia otro espacio de reflexión que podía servir de piedra de toque a la manera de entender el mundo que había madurado a partir de su viaje norteamericano. Guizot siempre vio en Tocqueville a un moralista más que a un historiador. Sin embargo, los historiadores recientes (y no sólo François Furet) parece ser que han leído más a Tocqueville que a Guizot...

La segunda sección, “Figuras tutelares. De Malesherbes a Chateaubriand”, es complementaria de la anterior y tan estimulante como aquella. Porque es en esta sección donde se anuda con solidez el hilo del liberalismo tocquevilliano a su base aristocrática, es decir, donde se consigue enraizar esa especie de liberalismo “antiburgués” que acepta la inevitabilidad democrática en un humus encopetado y nada plebeyo del que Tocqueville se distanció sin negarlo. Éste “contó en su juventud – anota Jaume– con un entorno de espíritu enteramente monárquico e incluso legitimista”.¹⁶² Luego optó por alejarse de las ideas de ese entorno para adoptar otras claramente contrarias: “He roto con una parte de mi familia –escribió a un amigo–, con afectos queridos y recuerdos preciosos para abrazar la causa de las ideas del 89”.¹⁶³ Esa ruptura fue vista por él mismo como un sacrificio exigido por sus opiniones, unas opiniones que conquistó en un combate contra sí mismo y contra su círculo social más próximo y que desembocó en su trabajo de escritura, en sus libros. Pero en ese combate, en ese desapego de su ambiente primigenio, ni todo se rechazó, ni todo se perdió por el largo y tortuoso camino. Al contrario. El diálogo entre Tocqueville y “los suyos” (incluyendo aquí a su padre, a sus hermanos, a su primo Louis de Kergorlay...) se mantuvo con altibajos a lo largo del tiempo, y por eso es tan relevante el uso que hace el profesor Jaume de la correspondencia cruzada entre ellos.

Es en ese diálogo donde podemos apreciar qué permaneció en Tocqueville de los valores imbuidos en su infancia, o lo que es lo mismo, por qué Jaume puede hablar de “los orígenes aristocráticos de la libertad”. La relación intelectual que mantuvo con algunas figuras de su familia es

¹⁶¹ P. 385.

¹⁶² P. 444.

¹⁶³ P. 445.

esencial para entender la propia evolución de sus ideas. Por una parte, el peso de la memoria del bisabuelo Malesherbes en el pensamiento de Tocqueville. Su madre era nieta de aquel gran personaje del siglo XVIII, pero fue su padre, Hervé de Tocqueville, quien lo convirtió en un “verdadero personaje totémico del clan familiar”.¹⁶⁴ No hay que sorprenderse de que Alexis reivindicara en más de una ocasión su filiación con su egregio antepasado, ni que considerara que había escrito lo que había escrito precisamente por ser su descendiente: Malesherbes fue un ilustrado que unió en su persona lo mejor de las luces (la libertad de espíritu, la protección de los enciclopedistas, la defensa de los judíos y los protestantes) con la fidelidad a Luis XVI, del que se ofreció a ser abogado durante la Revolución, muriendo, como se dijo, guillotinado. Tampoco cabe asombrarse de la cercanía entre Tocqueville y otro colosal escritor de su época, Chateaubriand, que formaba asimismo parte de su círculo familiar y que también había visitado en su juventud unos Estados Unidos acabados de nacer:¹⁶⁵ uno y otro hubieron de afrontar la misma dificultad, “aceptar la «democracia» pero hacerlo sin entusiasmo, querer la libertad pero rechazando el poder del dinero, aspirar a una elite ilustrada que eleve la instrucción y el bienestar del pueblo, y detestar sin embargo a la burguesía...”.¹⁶⁶ La deuda intelectual que Tocqueville contrajo con su pariente Chateaubriand queda perfectamente iluminada en esta última sección.

Dejando a un lado los anexos, el libro se cierra con unas conclusiones organizadas en dos epígrafes: “¿Dos democracias o dos despotismos?” y “Sobre la igualdad: la mirada de un moralista aristócrata”. La escritura de Tocqueville en *La Democracia en América*, sostiene Jaume al final de su largo recorrido, no es “la de la imparcialidad, sino la del conflicto y la tensión”. Gracias a la posición adoptada, Tocqueville “corre el riesgo incluso de dejar descontento a todo el mundo. No es imparcial, sino inclasificable”. Con lo que se comprende, prosigue Jaume, “por qué la derecha, en los siglos XIX y XX, no podrá sentirse satisfecha” con la interpretación de Tocqueville, acusando a su libro de ser “demasiado complaciente para con los mitos progresistas (los derechos del hombre, la ley del progreso, la moral en política)”. No es de extrañar que un reaccionario prefascista como Maurras considerara “pernicioso” a Tocqueville. Pero también la izquierda desconfiará de él y se irritará ante el “hombre que describe de manera semejante la dialéctica de la libertad y la servidumbre”, una dialéctica en que la libertad, que está “en el origen

¹⁶⁴ P. 449.

¹⁶⁵ Jaume explica (p. 450), que un hermano de Chateaubriand estuvo casado con una hermana de la madre de Tocqueville, y que el matrimonio murió guillotinado dejando dos hijos. Estos fueron educados por los padres de Tocqueville, junto a sus tres propios hijos, en el castillo de Verneuil-sur-Seine (que había sido de una hermana de Malesherbes que también murió en la guillotina), “donde Chateaubriand venía a encontrarse con sus sobrinos y sus sobrinos políticos; jugaban, hacían teatro (una verdadera pasión familiar que Alexis conservaría siempre) o leían en voz alta extractos de libros recientemente publicados, según el testimonio de Tocqueville”. Sobre la juventud de Chateaubriand y su viaje a Estados Unidos en 1791, se puede ver la referencia que hace Michel Winock en *Las voces de la libertad*, p. 41.

¹⁶⁶ P. 478.

del desarrollo económico”, hace aumentar el gusto por los “goces materiales”, los cuales “exacerban la igualdad imaginaria”, que a su vez engendra un retorno bien visible “del centralismo administrativo de minuciosas reglamentaciones, la vigilancia generalizada entre los individuos, así como entre el Estado y los individuos”.¹⁶⁷

¿Libro extraordinario, como asegura un coro de voces de recensionistas satisfechos, u obra superflua, como sostiene Hugh Brogan? Ya he avanzado antes un ni tanto ni tan calvo, pero dotado de pelo: de bastante pelo, cabe añadir. Trataré de aclarar por qué. En primer lugar, repetiré que el volumen de Jaume es un dechado de erudición, un buen ejercicio de contextualización de un autor y su obra acorde con las corrientes más en boga de la actual historia del pensamiento político y, quizá, la obra más completa y mejor documentada sobre las ideas de Tocqueville que ha visto la luz en los últimos tiempos. Pero Brogan hablaba de “moho” ideológico: Jaume, si he entendido bien la reseña del historiador inglés, interpretaría a Tocqueville como situado en la línea tradicional del pensamiento católico, asimilándolo a la derecha francesa. No lo tengo tan claro. Quizá no soy capaz de leer entre líneas con la misma perspicacia que el ácido crítico inglés, pero al rastrear los orígenes aristocráticos del pensamiento tocquevilliano no veo que Jaume nos ofrezca un Tocqueville especialmente reaccionario, sino más bien uno *à la* Tesini (que, por cierto, es el autor que aparece en la última cita del volumen jaumiano), es decir, moviéndose entre la izquierda y la derecha y, por ello, difícil de clasificar. Lo que no es óbice para que las páginas escritas por Jaume sí que puedan ser fácilmente deglutibles por la visión liberal-conservadora dominante en los últimos tiempos en los estudios sobre Tocqueville, a la que ya he calificado más arriba de voraz. Para esta corriente, lo que no mata, engorda.

Otra cosa diferente, que también está apuntada en la crítica de Brogan, es si el punto de vista que adopta Jaume es realmente original. Sostener que, al describir la democracia norteamericana, Tocqueville pensaba en Francia, no es ni novedoso (la misma carta de Silvestre de Sacy que Jaume ofrece como anexo ya lo advierte en 1840: el título del libro de Tocqueville es “engañoso” porque trata del “futuro de la democracia en el mundo, y más en particular en Francia”)¹⁶⁸ ni asunto reservado a “neoliberal-conservadores”, menos aún conectar las ideas de Tocqueville con sus raíces aristocráticas. Isidre Molas, catedrático de Ciencia Política de la Universitat Autònoma de Barcelona, sin ir más lejos, ya tituló hace un cuarto de siglo un *working paper* que circuló en inglés *Alexis de Tocqueville: The Traditionalist Roots of Democracy*.¹⁶⁹ Y el profesor Molas no es precisamente un hombre de la FAES, sino un activo político socialista catalán –y catalanista– con una dilatada carrera de parlamentario (diputado autonómico, senador, vicepresidente del Senado...) a sus espaldas. Ahora bien, creo que es mérito de Jaume haber

¹⁶⁷ Pp. 490-491.

¹⁶⁸ P. 495.

¹⁶⁹ Institut de Ciències Polítiques i Socials, Barcelona, 1990.

documentado como nadie antes lo había hecho ese engarce entre indagación sobre América y meditación sobre Francia y esa trabazón entre el humus aportado por los orígenes aristocráticos de Tocqueville y el despliegue de sus ideas maduras sobre la democracia, sobre sus virtudes y sobre sus peligros. En ningún caso me parece, por tanto, un libro prescindible.

¿Y qué decir de la manera de escribir del profesor Jaume? ¿Tiene “la altivez hueca de una encíclica papal” e “insulta la memoria de Tocqueville, un escritor enormemente atractivo”, como denuncia Brogan? La verdad es que no he leído encíclicas papales, pero sí a Alexis de Tocqueville, y, en mi opinión, es cierto que la elegante prosa de éste último ha de ser considerada como bastante mejor. Pero no sé si ser incapaz de redactar tan bien como el autor que se estudia significa insultarlo. No negaré que la lectura del libro de Jaume me ha resultado pesada. E incluso, en ocasiones, muy pesada. Son muchas páginas (recordemos: pasa de quinientas), a veces muy densas y muy entrecortadas por citas. Y son tantos los contemporáneos de Tocqueville a los que se hace referencia que un lector que no sea un experto en el pensamiento francés de la primera del siglo XIX e incluso anterior (sobre el jansenismo en especial) puede tener dificultades para seguir el hilo de la exposición e incluso extraviarse fácilmente. No escasean los momentos brillantes ni los párrafos agradables, pero el estilo, en general, peca de plomizo, de cansino (o, al menos, esa es la sensación que me ha asaltado algunas veces), a pesar de que sería una exageración decir que el libro se cae de las manos. Sin embargo, no son tantos los politólogos, historiadores, filósofos o sociólogos de primera fila cuya escritura merezca alabanza por atractiva y amena, a la par que por informada y precisa. No todo el mundo alcanza la excelencia literaria de, pongamos, un Georges Duby. A los estudiosos hay que pedirles orden en sus escritos, coherencia en sus argumentos y capacidad suficiente de comunicación, no que aspiren al premio Nobel de Literatura (que, de todos modos, sí que ha recaído alguna vez en un historiador). Tampoco esperamos, cuando vamos a escuchar una conferencia académica, que el orador se comporte como si fuera un monologuista en *El club de la comedia*.

El trabajo de la traductora del libro al castellano no me parece, de ningún modo, la razón de esa pesadez. Supongo que Brogan leyó la versión inglesa de Goldhammer, traductor experimentado como se señaló, por lo que el problema del estilo debe de estar en el original francés. Tecnos ha optado por encargar la traducción española a Nere Basabe, que no es exactamente una traductora al uso, sino una experta politóloga bilbaína que, entre otras cosas, ha llegado a trabajar como investigadora en Sciences Po y está especializada en la historia intelectual francesa del siglo XIX. Y que también ha descollado por sus inquietudes literarias (si estoy bien informado, escribe novelas). No siempre sale bien eso de poner a traducir un libro a un entendido en la materia, aunque así se facilita que se eviten ciertos errores, tanto factuales como conceptuales, en que suelen incurrir los traductores ayunos de ese saber específico. Pero

en este caso, insisto, y todavía más conociendo las buenas credenciales literarias de Nere Basabe, no creo que la causa de la falta de amenidad haya que buscarla aquí. Por otro lado hay que agradecer a Tecnos la iniciativa de publicar la traducción de un volumen de semejante enjundia. A menudo este tipo de obras académicas no tienen tanta suerte, con lo que la capacidad de fertilizar el campo de estudio de cualquiera de ellas más allá de los que pueden leerlas en su idioma original queda disminuida o cercenada. ¿Soy el único que lamenta, por ejemplo, que en su día nadie se atreviera a traducir un libro como *Le moment Guizot*, de Pierre Rosanvallon, y que haya sido necesario esperar nada menos que treinta años para que aparezca una versión bonaerense?¹⁷⁰

En fin, si Tocqueville merece seguir siendo leído haríamos bien en tener en cuenta la aportación de Lucien Jaume nos guste o no nos guste su manera de redactar. Haríamos bien igualmente en no ignorar que aquél era un hombre de su tiempo y escribía pensando en –y para– un grupo muy concreto del que formaba parte: las clases dirigentes de la Francia coetánea. Al describir la democracia norteamericana para sus divididos compatriotas –divididos sobre las formas políticas convenientes al presente, sobre la interpretación de un pasado marcado a fuego por la revolución de 1789 y la expansión napoleónica, y sobre un futuro que se avistaba desde atalayas que resumían valores, esperanzas y miedos enfrentados–, Tocqueville reflexionaba ante todo sobre Francia, sobre los “males” de Francia. Algo en lo que Jaume, sin ser, como se ha dicho, por completo original, lleva toda la razón.

Aristócrata de rancios abolengos, nacido con una cuchara de plata en la boca, Tocqueville pudo viajar al otro lado del Atlántico en compañía de Gustave de Beaumont porque disponía de la fortuna y los contactos políticos necesarios. Su origen social, su formación, las experiencias acumuladas en su país en unos años convulsos (la revolución de 1830 lo pilló con veinticinco años) y de gran trascendencia para la configuración del ideario liberal-demócrata, se anudaron con las experiencias acumuladas en el periplo que lo llevó hasta los lejanos Estados Unidos para proporcionarle, junto a su innegable talento, las condiciones de posibilidad requeridas para perfilar, mediante un deslumbrante trabajo de escritura, la originalidad de su pensamiento, un pensamiento que, insistimos, se anclaba al aquí y ahora y tenía como trasfondo la Francia en transición que era motivo de sus desvelos. El sociólogo mexicano Roger Bartra se preguntaba en un breve artículo sobre *La Democracia en América* “si acaso fue necesaria la sensibilidad de un aristócrata para entender las costumbres democráticas de una manera tan aguda y penetrante”.¹⁷¹ Tras leer a Jaume parece también atinado preguntarse si fue necesaria la sensibilidad de un espectador de la democracia americana para entender con agudeza y penetración la irreversibilidad del ocaso de

¹⁷⁰ El libro francés lo publicó Gallimard en París, 1985. La traducción castellana, realizada por Hernán M. Díaz, ha visto la luz en 2015 en Buenos Aires, Editorial Biblos, con el título *El momento Guizot. El liberalismo doctrinario entre la Restauración y la Revolución de 1848*.

¹⁷¹ “Democracia e instintos aristocráticos”, p. 77.

la aristocracia europea. A causa de la dicotomía que se puede establecer entre sus raíces nobiliarias, nunca esquivadas, y su asunción crítica de la democracia, Tocqueville nos aparece como una especie de Jano bifronte: con una cara mira al pasado, al declive del mundo aristocrático del que procede y del que no reniega; con la otra otea el futuro que percibe en la frescura de la democracia americana. Pues bien, quizá el mayor mérito del libro de Lucien Jaume sea fijar sólidamente ese Jano a su tiempo y su espacio, a su medio ambiente intelectual, no limitarse a buscar y hallar “atisbos” sociológicos.

Me parece muy bien, por tanto, que Jaume rechace tratar a Tocqueville como “nuestro contemporáneo” y que restituya *La Democracia en América* a su época y a los problemas que entonces se planteaban, que no trate a esa obra a la manera de la hermenéutica filosófica más ahistórica (o antihistórica), cayendo en aquello que Pierre Bourdieu llamó “la lectura litúrgica” que “permite asegurar a los textos canónicos la falsa eternidad de un embalsamamiento ritual”.¹⁷² Si historiar es, en buena medida, contextualizar, ese rechazo y esa restitución constituyen los nervios del trabajo de un historiador, no el de un simple lector con vocación de exegeta. Porque, como escribió el mismo Bourdieu, “los efectos de la canonización” son una “eternización que deshistoriza”. Y porque “uno de los tópicos más manidos del discurso de celebración de los «clásicos», que tiene como efecto relegarlos al limbo”, o lo que es lo mismo, que lleva a considerarlos “como si estuvieran fuera del tiempo y del espacio”, muy alejados, en cualquier caso, “de los debates y los combates del presente”, consiste de manera paradójica, según este gran sociólogo galo, “en describirlos como nuestros contemporáneos y nuestros próximos más allegados”, tan próximos y tan contemporáneos que “ni por un instante ponemos en duda la comprensión en apariencia inmediata”, aunque en realidad está mediatizada por toda nuestra formación, “que pensamos tener de sus obras”.¹⁷³

Sin duda, muchos de los valores intelectuales e incluso cívicos que encontramos en Tocqueville pueden ser entendidos como “nuestros” (es decir, como los que se suponen predominantes al menos en las sociedades formalmente democráticas de nuestros días). Por eso podemos, quizá, tenerlo por “uno de los nuestros” (de todos los demócratas, claro, no sólo de los “liberal-conservadores”). Pero, hacer de él nuestro contemporáneo apenas es un poco menos estúpido que ataviar a Platón o a Maquiavelo con pantalones vaqueros. Sus textos están a nuestro alcance y nos pueden ayudar tanto a pensar nuestro presente y nuestro futuro como a repensar nuestro pasado (y por ahí no iba desencaminado Jacob Mayer), pero no estamos autorizados a usarlos como si no correspondieran a un tiempo histórico que ya no es “el nuestro”: el pasado es un país extraño, allí las cosas se hacen –y se piensan– de otra manera. Pese a la exageración en la que a menudo se incurre cuando se habla del genio prospectivo de

¹⁷² *Meditaciones pascalianas*, p. 67.

¹⁷³ *Meditaciones pascalianas* p. 113.

Tocqueville (ya que sus más conspicuos admiradores suelen obviar los cabos sueltos que éste dejó en sus escritos, sus múltiples “atisbos” fallidos), estamos en mejores condiciones de apreciar su perspicacia y de sacar provecho a su hondo viaje intelectual cuando nos lo apropiamos convenientemente rehistorizado, esto es, extraído del limbo al que se refería Bourdieu, desembalsamado, que es de algún modo lo que hace Lucien Jaume en su libro. Es así, “deseternizadas”, como, a mi parecer y aunque resulte chocante, las ideas de Tocqueville pueden seguir abriendo caminos en y para la reflexión política, seguir combatiendo en el presente. La capacidad de un pensador de trascender su aquí y su ahora no anula el que su horizonte fuera ese aquí y ese ahora que nos son por completo ajenos, no la atemporalidad ni tampoco un porvenir desconocido y remoto. Entenderlo bien –y sin entenderlo bien resulta arriesgado esgrimirlo en un debate– obliga a respetar al autor en su circunstancia histórica. Y exige, por tanto, que lo situemos en ese horizonte que nos es extraño, pero que condiciona la utilización posterior de unas ideas con partida de nacimiento, unas ideas que no surgieron, por generación espontánea, en el interior de una cabeza entendida como capsula hermética.

No hay que olvidar, por consiguiente, que el mundo (y en su seno tanto Francia como los Estados Unidos) ha cambiado mucho desde aquellos tiempos de Maricastaña en que Tocqueville vivió. Nuestras ciencias sociales han dejado de estar en mantillas. La base humana de la democracia se ha ampliado y ya no es la misma (la democracia americana descrita por Tocqueville, que excluía *de iure* y *de facto* a las mujeres y a los no blancos, no dejaba de ser una amplia oligarquía patriarcal de orígenes europeos). Y no es tampoco idéntica la capacidad real de autogobierno de los individuos agregados en forma de sujeto político soberano: en un mundo como el nuestro, desigual y complejo, amenazado por una globalización sin corazón ni alma, colmado de instituciones supraestatales, con sus encumbrados centros políticos –cada uno con su propia “casta”– y sus periferias impotentes, con sus indiscretos poderes fácticos y sus activos grupos de presión no elegidos, con sus tecnócratas tan inasibles como inescrutables (esos “hombres de negro” que en tantos lugares dan miedo), en un mundo dominado por unos misteriosos “mercados” crecientemente desregulados que operan de acuerdo a las conveniencias económicas de poderosos fondos de inversión especulativos y de corporaciones transnacionales y “anónimas”, y que Tocqueville jamás atisbó, ¿hasta qué punto se puede afirmar que la democracia es la forma que rige los asuntos públicos? ¿Qué hay de verdad y qué hay de ficción en tal afirmación? ¿No es la democracia una apariencia fantasmagórica más que una realidad incuestionable? ¿Cuántas decisiones que me afectan a mí y a mis vecinos se toman en Bruselas, en Berlín, en Londres, en Washington, en Singapur, en Dubái, en Hong Kong (e incluso en Roma) sin que yo ni mi voto, ni mis vecinos y sus votos, tengan capacidad siquiera –o nada más que una capacidad ridícula– de condicionarlas? Admiraremos o no a Tocqueville, su acervo

ideológico únicamente puede ser utilizado de manera oblicua para encarar cuestiones de ese calado. Más que sus “atisbos”, siglo y medio después de su muerte lo más encomiable de él sigue siendo, a mi modo de ver, su capacidad de controlar los prejuicios, su ejemplar finura analítica, su actitud curiosa y abierta, su altura de miras, también su posición moral.

En filosofía política, en politología, en historia del pensamiento, y en tantas otras ramas del saber, seguimos escribiendo libros que hablan de libros, y eso constituye una operación esencial del trabajo intelectual. Por tal razón hay obras como las de Alexis de Tocqueville que, canonizadas, no podemos dejar de releer y de reevaluar. Y necesitamos a expertos que las releen, las reevalúen y aclaren su génesis y su influencia con hondura y tino. Porque las ideas vuelan a través del tiempo y son susceptibles de nuevas apropiaciones, de giros y cambios de sentido, de reactualización. Ahora bien, no matemos por segunda vez a los muertos. Aprender esas ideas descontextualizadas, destemporalizadas, embalsamadas, nos puede llevar por mal camino: siempre se paga un precio, el del anacronismo, por desconocer que sus autores vivían otros tiempos y otros problemas, que su mundo no era el nuestro, que por sí solos no pueden darnos las respuestas a las cuitas de un presente repleto de incertidumbres. Nos pueden servir de muletas hasta cierto punto, pero hemos de ser nosotros los que hemos de hacer el esfuerzo de mirar para disipar la niebla y caminar trabajosamente hacia un futuro ignoto y siempre en fuga. Si el historiador es un extranjero en el pasado, las gentes del pasado son asimismo extranjeras en cualquier presente. Insistir en la “contemporaneidad” de Tocqueville sólo se puede dejar pasar, por ello, como una mera estrategia para vender libros y difundir artículos dedicados a su vida y obra. Lo que no significa que no sea cierto, evidentemente, que Tocqueville “todavía da que hablar”,¹⁷⁴ y que merezca por muchos años seguir haciéndolo. Sean bienvenidas, pues, las aportaciones que, como las que han motivado nuestro comentario, contribuyen a que lo conozcamos mejor, a consolidar su reputación y a mantener un hilo abierto con su voz.

¹⁷⁴ MICHEL WINOCK, *Las voces de la libertad*, p. 250.

UN SECRETO INSONDABLE

SUBJETIVIDAD Y LITERATURA

JUAN EVARISTO VALLS BOIX

« Le secret, c'est ce qui est, dans la parole, étranger à la parole »
Jacques Derrida, *Passions*

Me propongo hablar del secreto como raíz y dinámica de dos figuras inevitables: la subjetividad y la literatura en un horizonte posmetafísico, un horizonte que rompe la solidez de lo real y del fundamento y nos devuelve a la fluidificación propia de la libertad incondicionada: la pérdida de las raíces, el desligarse de todo fundamento último. La única y última autoridad no es sino el sí mismo. Todos nos convertimos en autores: la máxima autoridad, el principio legitimador, la última instancia y la última palabra de nuestra existencia. Y la máxima autoría: a nosotros y a nadie más atañe nuestra constitución. Tal creación se vuelve un desafío insalvable, inevitable, ineludible.

¿Qué nos toca hacer en esta ceremonia, en este ritual, en este escenario que es la existencia? ¿Cuál es nuestro papel? ¿Cuál es nuestra responsabilidad? ¿A qué o a quién, de qué, debe responder un autor? ¿Debe haber un ulterior responsable de la obra que no sea él? ¿Otro crítico u otro censor? El primer gesto de una subjetividad postmetafísica supone el temblor de los cimientos de cualquier dimensión social, colectiva, comunicativa o ética. Un autor, un autor de sí mismo, no debe responder a nadie de nada, no debe conformarse a nada ni seguir u observar una norma. La generalidad ya no le está impuesta, y amoldarse a ella no es tanto un acto de configuración como de renuncia a la constitución original de sí mismo: una irresponsabilidad. Este es pues su terreno, el del máximo no responder; de lo contrario, su obra no sería genuinamente suya, sino que seguiría también otra voluntad —la de aquel a quien se responde, la de la generalidad que se observa—. El autor debe sustraerse de cualquier esfera que exija la dinámica de la responsabilidad y del deber para seguir siendo autor de sí mismo, único creador y responsable de sí. El autor tiene el deber absoluto de no deber nada a nadie, de sustraerse a la lógica de la restricción, la censura y el canon. Guarda siempre para sí la potestad y el espacio de lo novedoso y lo a-normativizado, conserva un momento sustraído de toda eticidad —moral, costumbre, norma— en que configurar su obra (que es sí mismo, en esta

metáfora del hombre moderno como autor de sí, pero también, si tomamos en serio la metáfora, es su obra, su texto). Este espacio de irresponsabilidad, de no comparecencia y de no obligación, es sin embargo al mismo tiempo el garante de la posibilidad de todo compromiso. Es el lugar anterior a un sistema de referencias, el lugar anterior al mandato, que permite decidirse por un modo u otro de vida. Por una legalidad u otra de la obra.

Hay en él algo por lo que el autor nunca puede responder. Conservar su autoría, su poder creativo —de sí mismo y de su obra; obra que es sí mismo y sí mismo que es su obra—, le exige conservar siempre una reserva, un resto, un momento de indecisión, de incomparecencia. La figura des-limitada del autor guarda algo así como un secreto, cuya insondabilidad lo constituye. Este secreto, esta soledad, este silencio es justamente lo que no se presenta, lo impresentable: el momento de inefabilidad y de indecibilidad que sigue haciendo posible la creación y la construcción. Ese espacio de indefinición e irresponsabilidad ante el que no caben respuestas ni responsabilidades, ante el que la palabra, nexos social, gesto comunicativo, apertura o respuesta, no puede sino testimoniar su inefabilidad. El secreto es la imposibilidad de justificación y responsabilidad de la decisión: no cabe responder de sí mismo ante nada ni nadie. Solo ese espacio innominado hace posible una decisión legítima y puede iniciar la cadena de compromisos y razonamientos. Sin él, la responsabilidad sería algo así como un problema¹⁷⁵, eso que se propone al otro y con lo que se convoca al otro a comparecer, esa invocación de la comunicación y del situarse frente al otro que ya le despoja a uno de la plenitud de la decisión. Es un momento posterior al secreto, un momento ya determinado y decidido por una alteridad y unas normas en que se deposita la responsabilidad, eximiendo al autor de ella. “Lo hice *porque...*”. En el secreto, ese momento anterior, solo cabe “lo hice”. ¿Qué puede hacer el autor, qué se puede hacer, ante esta ética que nos exige responder y responsabilidad? ¿Qué se puede hacer ante un lenguaje, el del deber y la comunicación, cuya lógica elimina nuestra condición de autor y la condiciona por la alteridad? El rechazo de la aporía de la responsabilidad (“*devoir de ne pas devoir*”) es la única salida. Un rechazo que es una anulación y eliminación, un sustraerse de la colectividad y de la esfera del otro, del lazo con el otro. Por cultivar el secreto, por enfrentarse a la tarea del decidir. Algo así como un sacrificio del otro, una renuncia de la generalidad por preservar ese espacio indecible —en el que la decisión encuentra su sustrato único— de secreto. Lo que se resiste a darse. Lo que da la muerte a la posibilidad genuina del otro: ese lazo del lenguaje, ese envío de la responsabilidad. El

¹⁷⁵ « La responsabilité serait *problématique* dans la mesure supplémentaire où elle pourrait être parfois, peut-être même toujours, celle que l'on prend non pour soi, *en son propre nom et devant l'autre...* mais celle qu'on doit prendre pour un autre, à la place, au nom de l'autre ou de soi comme autre, devant un autre autre, et un autre de l'autre, à savoir l'indéniable même de l'éthique... Elle s'exerce toujours en mon nom *comme* au nom de l'autre » DERRIDA, *Passions*, p. 28

secreto es un momento de incomunicación que garantiza la posibilidad de poder decirlo todo, lo real y lo irreal, lo posible y lo todavía no posible.

Cualquier indicio de lenguaje despierta la invitación al juego de la respuesta, la apertura a la ligazón de la ética, a la definición o a la observación de la norma. En esta renuncia esencial, cualquier sentido unívoco, cerrado, compartido por responsable, es insuficiente para rescatar la insondabilidad del secreto, las potencialidades del yo: « Il est par conséquent impossible de donner un sens univoque au moi. Impossible de le parler ou de l'agir, comme "moi" »¹⁷⁶. Es más, el nombre, la palabra, un significado posible de lo secreto solo confirmaría la inagotabilidad del secreto, o la persistencia del secreto, o la sustracción a la lógica de todo significado: las palabras revelan su incapacidad ante la supervivencia de aquel: Servirse del secreto como un simulacro, tratarlo como una simple palabra escondida o tapada por otra, no haría más que mostrar la incapacidad de toda palabra por recoger la posibilidad del secreto. Ante este secreto, que no es ni un placer de esconder, ni un doble fondo, ni un secreto místico, ni psicológico o psicoanalítico, sino el estricto espacio de incomunicación, solo cabe, de algún modo, excusarse, pedir disculpas por no poder responsabilizarse de él, hacerse cargo de él, responder por o ante él. El secreto, si puede decir algo, solo puede decir que nada puede decir: su palabra no es sino el vacío de la palabra, el anuncio de la nada. Un perdón por no poder decir(se), un perdón por no responder, por no ser lenguaje, por ser lenguaje indecible, indefinible, irresponsable. Un lenguaje sin lenguaje: un hombre sin identidad, una palabra (significante) sin significado. Un perdón por el sacrificio de la posibilidad de toda alteridad, por la renuncia de la comunidad-comunicabilidad, pero un pedir la dis-culpa que, por ser su única palabra posible, no es sino una constatación de esa falta, un volver obcecado sobre sí mismo. Un perdón como dis-culpa e insistencia por ser ese lenguaje indecible, indefinible, irresponsable. Por ser un hombre sin ser de nadie, por ser individuo sin nombre.

Las decisiones de este autor no pueden ser morales, no pueden ser éticas:

D'une certaine manière, elles doivent rester urgentes et sans réponse, en tout cas sans réponse générale et réglée, sans réponse autre que celle qui se lie singulièrement, chaque fois, à l'événement d'une décision sans règle et sans volonté au cours d'une nouvelle épreuve de l'indécidable¹⁷⁷.

Para él, ser ético, moral, normal, sería justamente lo menos moral: la decisión genuina desaparecería en un cruce de condicionamientos. Guardar un momento de reticencia ante lo común(comunicable) salva su individualidad, su originalidad. Sustraerse a las palabras, sacrificar la esfera de las palabras, constituye su dinámica: permite su multiplicidad,

¹⁷⁶ *Íbid*, p. 33

¹⁷⁷ DERRIDA, *Íbid.*, p. 41

garantiza el secreto. Pues responder es mostrarse capaz de responder, afirmar que hay siempre una respuesta, que el autor entero se entrega en su respuesta, que el secreto se encierra y se amaestra en un significado o en una intención. Sin embargo, el secreto se fragua en su insondabilidad. Se vuelve más profundo cuanto más se pretende penetrar en él; se sustrae de toda mostración. Este lenguaje allende los límites de la responsabilidad y de lo ético; este lenguaje que no puede ya ser significativo, cuyas palabras solo revelan su carencia o anuncian la posibilidad interminable de la abundancia de lo indecible; este lenguaje que se asoma al fondo del secreto para anunciar las potencialidades de su silencio ya no es sino anuncio, divisa o destello de un fondo que no se agota en él. Secreto y fondo del que ellas son una prueba, un gesto, el mensaje propio de un testimonio: nada más que el aviso, la noticia, la buena nueva de que hay un algo que no se puede contar —ante lo que no se puede responder— y una invitación a volver sobre ello. Un testimonio, como el mensaje abierto y público no del significado, sino de la imposibilidad de todo mensaje, un mensaje que anuncia la esterilidad de la comunicación o de la transmisión: una palabra que proclama que la transmisión total, la transparencia suma, la donación entera, es imposible. El leerse de la palabra, el cruzarse la palabra por los ojos, un testimonio del fondo secreto del que procede, del fondo secreto que porta o segrega. Si el secreto pretende conocerse, saberse, iluminarse y descifrarse por completo, ya se le traiciona y se le pierde, pues se le convierte en problema, problema a resolver y olvidar. Se le exige responder y dar de sí algo que no es él, solo un rastro frío y estéril que no es sino testimonio de una posibilidad que le sobrepasa y le excede. Da siempre versiones falsas de sí mismo, porque cuando (se) va a dar ya se ha retirado. Como el individuo, el texto va difiriéndose una y otra vez porque no se ha acabado, porque es una interrupción de lo decible. Y el hombre no es hombre, y el lenguaje no es lenguaje: ambos apuntan hacia lo que no son.

El secreto excede las aporías de la responsabilidad, la dinámica condicional de la ética o de cualquier sociedad, la disimulación del significado. No es sino la posibilidad funcional de la homonimia o de la mimesis¹⁷⁸, la multiplicidad o potencialidad inagotable de cualquier palabra, la indecidibilidad donde las decisiones pueden ser genuinas, el único espacio en que ese autor puede configurarse a sí mismo como obra y configurar su obra como sí mismo. Entonces, ¿cuál era el lugar del secreto? ¿Dónde residía? ¿No era aquello que cultivaba el autor, ese autor que somos cada uno, cada individuo, cada sujeto, en esta era sin dios ni horizonte? ¿Y qué es lo que cultiva el escritor? El escritor cultiva su propia identidad, sí mismo, el producto de su tarea. Esta es la metáfora para entrever cómo puede comprenderse la subjetividad. Pero si se ahonda en la metáfora, si se sigue su rastro, el autor lo es de sí mismo y de su obra a la vez. Es maestro de su corporalidad y de la corporalidad del libro. Es la

¹⁷⁸ « le secret, ce serait... la possibilité fonctionnelle de l'homonymie [signifié différent, mais signifiant identique] ou de la *mimesis*.» DERRIDA, *Íbid.*, p. 61

raíz o el comienzo, tímido o grandilocuente, de la literatura. Así, se llega a comprender que la posibilidad de cualquier literatura, así como la posibilidad de todo sí mismo, radican en uno y el mismo secreto. Que la insondabilidad del sí mismo y de la obra literaria son un mismo secreto, un mismo fondo de irresponsabilidad, un mismo espacio indecible e innominado (sin normas, sin nombres). La renuncia a la eticidad y la renuncia al lenguaje comunicativo; la renuncia a la generalidad cerrada y a la transmisibilidad plena del mensaje, son una y la misma renuncia: la que proclama el secreto, la que conserva un vacío de indefinición. La dinámica del secreto de la subjetividad es la misma que la dinámica del secreto yacente en toda literatura: espacio vacío, sin semántica ni promesa, irresponsable, indecible, posible de todo, abierto hacia todo. El lenguaje, para configurarse como literario, así como el individuo para configurarse como sí mismo, ha de renunciar a toda responsabilidad y a toda eticidad, a la norma de la colectividad que le haría simulacro y mero significado expuesto, para constituirse en ese espacio de soledad que no es sino el secreto, el solo espacio en que la decisión es posible por su carácter de indecible, de indeterminado, de irresponsable.

Y si la literatura es el espacio del secreto, de esta indecidibilidad allende la lógica del lenguaje, ello no se debe sino a su carácter discursivo específico: la literatura, esa extraña institución¹⁷⁹, es un discurso cuya disposición es la de estarle permitido poder decirlo todo, tener el derecho de decirlo todo: en ello radica su modernidad. El derecho a decirlo todo de este discurso supone la autorización del escritor para su tarea, garantiza su carácter fuerte de autor: la gestación del autor, aquel exento de seguir la lógica de la responsabilidad e impelido por ello a la insalvable responsabilidad absoluta de la decisión, cualquier decisión. Así, la literatura está ligada a la no-censura, e inevitablemente al espacio de la libertad democrática, de una democracia hiperbólica o ideal:

La littérature est une invention moderne, elle s'inscrit dans des conventions et des institutions qui, pour n'en retenir ce trait, lui assurent en principe le droit de tout dire. La littérature lie ainsi son destin à une certaine non-censure, à l'espace de la liberté démocratique... Pas de démocratie sans littérature, pas de littérature sans démocratie.¹⁸⁰

No hay, pues, democracia si el espacio de la literatura, de ese discurso con derecho a decirlo todo, se ve restringido o amenazado. No existe pues la posibilidad del espacio para constituirse como individuo moderno sin la posibilidad de este habitáculo del secreto, de este meteorito lingüístico que es la literatura. El secreto de uno y del otro, el espacio de irresponsabilidad y de multiplicidad semántica inagotable (derecho a decirlo todo), es la dimensionalidad misma de la existencia, la

¹⁷⁹ DEREK ATTRIDGE, "This Strange Institution Called Literature". An Interview with Jacques Derrida"

¹⁸⁰ DERRIDA, *Íbid.*, p. 64

insondabilidad e impenetrabilidad de la existencia, su no-respuesta esencial, su soledad. Pues pese a que este secreto es el espacio que posibilita el encuentro y la unión con el otro por dibujar la idea misma de democracia, sigue sustrayéndose de la colectividad y el convenio de la ética, de lo social, de la apertura que lo agota. Sigue siendo un perdón por no poder decir. No obstante, si bien esta profundidad del secreto supone la disrupción de la comunidad y su vulnerabilidad, también es el sustrato más profundo en el que se nutre¹⁸¹, el silencio en que toda palabra puede pronunciarse: “C’est le principe même de la communauté qui se voit ainsi exposé à la disruption... Mais la communauté vit ou se nourrit de cette vulnérabilité, et c’est bien ainsi.”

¿Y qué suscita este secreto? ¿Cómo se le invoca, si por él no se puede responder, si no hay razón ni norma por la que esté ahí, si se aparta y se aísla de lo social como su subsuelo y su posibilidad? ¿Cómo justificarlo y cómo vivirlo, sustraído como está de cualquier eticidad? No hay razones para lanzarse y aferrarse a esta soledad de la existencia. No se encuentra ningún motivo, respuesta, o significado en esta insondabilidad. Lo único que puede seguir ligándonos e incitándonos al secreto, a ese secreto que somos y que nos anima literariamente, a ese secreto profundo e impenetrable, es algo así como la pasión por su multiplicidad, por ese silencio fecundo de virtualidades. El asombro por su permanencia y su deslumbrar solitario. Esta relación particular con el secreto, el secreto que somos, el secreto al que nos enfrentamos, el secreto del que proveemos, no solo revela el sorprendente vínculo entre el discurso literario y la subjetividad moderna, sino que nos incita a pensar que hay algo en la figura del escritor, ese cultivador del secreto, ese generador de literatura, un desafío o una tarea, que es ineludible también para cualquier individuo existente. Que la escritura, como un dejar trazos que anuncien nuestra existencia pasando, o un trazar una existencia ficticia que se resiste siempre a sujetarse en sus palabras y las excede como un cuerpo infinito, es un deber irrenunciable para toda individualidad: toda individualidad está instada a preservar su secreto, a cultivar su insondabilidad, a decidir sobre sí mismo en la indecidibilidad irresponsable de la libertad a decirlo todo, a decirse de todas las maneras y construir su corporalidad exento de toda exigencia de respuesta. No puede ser razón alguna quien lo convoque. Tan solo una solitaria y poderosa pasión. Único aliento de la existencia, único motor inexcusable. La pasión: ese gusto por cultivar el secreto. Adentrarse en una insondabilidad sin nombre.

¹⁸¹ DERRIDA, *Íbid.*, p. 54.

INCOMPARECENCIA. LITERATURA Y SENTIDO

—Todos se esfuerzan por llegar a la Ley —dice el hombre—; ¿cómo es posible entonces que durante tantos años nadie más que yo pretendiera entrar?

Kafka, “Ante la ley”

El secreto inherente a cualquier subjetividad es inquietante. Percibido como una fecundidad lejana, como un abismo rebosante de sentido, parece llamar. Un hombre se lanza a la existencia a por su resolución, a por su justificación. Percibe una cierta interioridad que anuncia una legitimación y un sentido. El hombre se siente prejuzgado, se siente ante una ley que no arriba a comprender. Su incapacidad para asirla al completo lo desasosiega, lo desespera y lo apasiona. Pues este secreto que no comparece es una promesa de sentido que siempre se difiere y que nunca llega. Es algo así como una paradoja: el secreto es lo indecible, lo inesencial, lo que no es presencia, el espacio de irresponsabilidad, y al mismo tiempo pretender adentrarse en él convierte el tiempo en búsqueda y la existencia en vida. La subjetividad se hace, y para hacerse busca una ley que la determine. Pero esa ley nunca comparece, nunca está presente, pues su condición es la del secreto: la subjetividad es lo que todavía puede seguir haciéndose. La subjetividad es siempre una pura oportunidad, un espacio de indecibilidad y de no-determinación, de lo contrario acabaría su dinámica. Su ley es el secreto, pero el secreto no es norma. El secreto llama y se difiere, y en su persecución va dejando un resto semántico. Cada vez que el sujeto entiende estar en posesión de la ley y cumplirla, reconoce que la ley es otra, que hay una ley más allá, que la legitimación de su existencia es más amplia y más aguda, que el secreto sigue siendo más profundo. Sin agotarse, sin darse por completo, ofrece versiones de sí. La ley, cualquier ley, en tanto que estructuración de lo real, guarda la misma condición de posibilidad, pues, que la literatura¹⁸². La ley, cualquier ley, para ser ley y estructura de lo real, no puede tener historia —como la moral pura kantiana era ahistórica—, pues de ser así el mundo la envolvería y no podría estructurarlo. La ley, el sentido, no tiene historia, como la literatura no tiene esencia y es indeterminable: ley, literatura y subjetividad guardan un secreto. La posibilidad de decirlo todo, el terreno de lo indecible y lo indeterminable, del no-cumplimiento y el no-condicionamiento. Ley, literatura y subjetividad son secreto y están hermanadas porque, en última instancia, los tres descansan en la interrupción, en la no-cerrazón, en su diferirse: la literatura, interrupción de la interpretación absoluta y de la comunicación; la subjetividad, interrupción de la generalidad; la ley, interrupción de la presencia. Todos se fundamentan en una carencia de

¹⁸² DERRIDA, “Préjugés. Devant la loi”, p. 109

fundamento, y ello es lo que hace posible la emergencia inagotable de lo diferente.

La literatura no tiene esencia, no tiene sentido, no tiene fondo. Es puro texto, puro significante, pura superficie. « Le texte se garde, comme la loi. Il ne parle que de lui-même, mais alors de sa non-identité à soi. Il n'arrive ni ne laisse arriver à lui-même. Il est la loi, fait la loi et laisse le lecteur devant la loi »¹⁸³. Pero en esa misma superficie reside un secreto insondable, que es la posibilidad genuina de poder decirlo todo, de poder hacerlo todo. Es el espacio de indecidibilidad e irresponsabilidad que hace posible cualquier sistema de responsabilidad y cualquier decisión. Por ello, ante él, la responsabilidad también es máxima: no hay condicionamientos con normas, leyes, preceptos: acercarse a ese secreto es pura configuración de la subjetividad. La literatura es lo que está antes de la decisión y la conceptualidad y las hace posibles, porque es el lugar de su secreto surgimiento. Pues, si tuviera esencia, ontología o cualidad, si su sentido fuera único y cerrado, si fuera colectable, dejaría de ser literatura para ser *expresión* de un discurso, lenguaje comunicativo al servicio de una generalidad. Pero justamente la literatura no es expresión de nada, no tiene significado, sino que es puro estilo. “Literature is not some essence hidden inside a given text. Literature depends on the possibility of detaching language from its firm embeddedness in a social or biographical context and allowing it to play freely as fiction.”¹⁸⁴ No expresa nada porque guarda ese lugar de secreto y de indecidibilidad en el que todavía es posible decirlo todo. Por ello no es expresión, sino secreción, rastro o trazo. Es el lugar de un secreto, del mismo secreto al que el autor se enfrentó para configurarse, y al que todo hombre debe hacer frente: es el espacio de indecisión e irresponsabilidad, de no-compromiso con nada, de no-expresión de nada, que permite la emergencia de la decisión y de lo novedoso: la posibilidad de la emergencia de nuevas posibilidades de sentido. La literatura no es comprometida, ni expresiva, ni portadora, pero su existencia testimonia la posibilidad de todo compromiso y de toda decisión. No es un decir, pero hace posible cualquier decir: hace posible que el lenguaje siga creciendo. Su ambivalencia como lenguaje incommunicativo, su comunicabilidad interrumpida, la hacen fuente de lo novedoso.

La lecture peut en effet révéler qu'un texte est intouchable, proprement intangible, *parce que lisible*, et du même coup illisible dans la mesure où la présence en lui d'un sens perceptible, saisissable, reste aussi dérobée que son origine. L'illisibilité ne s'oppose plus alors à la lisibilité ¹⁸⁵

La obra es ilegible porque se puede leer, porque en su misma lectura —acceso— hay algo inaccesible y siempre cambiante. Y en cada

¹⁸³ *Ibid.* 128

¹⁸⁴ HILLIS MILLER, “Derrida and literature”, p. 60

¹⁸⁵ *Ibid.* 115

lectura se revela una nueva ilegibilidad, a cada comprensión del texto vuelve a escapársele el texto mismo, que nunca se entrega del todo. El carácter literario del texto es el de la reserva semántica, un poso de no-sentido, un remanente no luminoso, todavía una soledad que vuelve a llamar de nuevo con el vigor de antes, y que reinventa el texto una y otra vez. Porque el texto no se acaba, porque ya no es mensaje sino exclusivamente un significante. Solo se porta y transmite a sí mismo, y por ello siempre está abierto, siempre guarda un secreto.

El secreto, pues, funda en su incomparecencia la singularidad del sujeto y la literatura. Hay una dimensión del lenguaje que es universal. Se trata de la dimensión ya establecida, ya dada. Es el lenguaje de la comunicación de lo general, es la transmisión y la transparencia. En ello la comunidad se instala mediante la comunicación. Pero este lenguaje, esta generalidad, no es necesaria, y hunde la raíz de su posibilidad en el espacio anterior de la posibilidad de decirlo todo. Un espacio en el que todavía no hay un referente, sino que es anterior al referente, y por tanto no hay responsabilidad, no hay decidabilidad ni determinabilidad. Este espacio es el posibilitante de lo novedoso, y es un espacio que siempre está en retirada, que nunca se muestra, que está fuera de la lógica de la presencia y la presentación.

it is not the site of a rich plenitude of meaning but rather a kind of emptying-out of meaning that remains potently meaningful; it does not possess a core of uniqueness that survives mutability, but rather a repeatable singularity that depends on an openness to new contexts and therefore on its difference each time it is repeated¹⁸⁶.

127

Por ello se le describe como secreto, o soledad, o silencio. Todavía no se ha dado a definir, ver, transmitir, donar, comunicar. Y por ser su propiedad lo impropio, por caracterizarse justamente como lo nunca-característico, permite siempre que aflore un sentido nuevo, una alteridad. El secreto hace posible lo singular, la emergencia de legalidades nuevas y de estructuras nuevas. Y así cualquier universalidad, cualquier estructura y cualquier sentido cerrado se sustentan en este sentido vacío. Y por ello el lector ante un texto está en la misma posición que el sujeto ante su identidad o su existencia. Y todos los lectores son el primer lector. Y todos los hombres son el primer hombre.

Hay una promesa, un presentimiento de desvelamiento, de mostración, de luminosidad, de final sonoro. Uno se abalanza a por ello, con la suposición de que se dará entero y de que lo hará de una vez por todas. Una suerte de angustia o desasosiego, de debilidad, impulsa a creer en la unidad y universalidad del sentido, en la posibilidad de que el sentido sature lo real. Pero no sería posible una generalidad sin ese secreto a que se ha aludido, por lo que ese sentido, esa plenitud semántica ontológica, no puede llegar a existir. Su posibilidad depende precisamente

¹⁸⁶ ATTRIDGE, "Introduction" a Derrida: *Acts of literature*, p. 17

de su interrupción. De que su acceso sea singular, y de que su donación se aplase siempre, de que todas sus versiones sean caducas y temporales, o anuncio de una versión más cercana y fuerte. No en balde bromeaba Kierkegaard con que siempre se prometía que el sistema estaría cerrado *mañana*¹⁸⁷: la posibilidad misma del sistema es la asistematicidad, la irresponsabilidad, la discordancia lógica. Nunca podemos entrar en el sentido, ni en la ley plena de lo real, ni en el “significado” completo del texto.

Le premier gardien lui laisse anticiper qu'elle sera indéfiniment différée. Derrière le premier gardien il y en a d'autres, en nombre indéterminé; peut-être sont-ils innombrables, de plus en plus puissants, donc de plus en plus interditeurs, forts de pouvoir différer. Leur puissance est la différence, une différence interminable ... Représenté par le gardien, le discours de la loi ne dit pas “non” mais “pas encore”, indéfiniment. D'où l'engagement dans un récit à la fois parfaitement fini et brutalement interrompu, on pourrait dire primitivement interrompu¹⁸⁸.

Pensar hasta el final la apertura de la subjetividad y la existencia como búsqueda, y pensar hasta el final el acto de la lectura conllevan reconsiderar su interrupción. El texto literario es un lenguaje sin lenguaje, un mensajero interruptor¹⁸⁹. La ley, ley del texto o legitimación existencial, solo se muestra con representantes, ejemplos, modelos, imágenes, simulacros. Se muestra en una disimulación, pues da un engaño y un no poder decir. El significado está continuamente diferido. La centralidad del secreto en el texto literario y la subjetividad conlleva inevitablemente la diseminación del sentido, que se desparrama, difunde y esparce: cada lectura es singular, cada individuo es singular. Cada vez que uno pretende decidir sobre sí o sobre el texto, se sitúa en ese espacio de soledad inefable y vuelve a comenzar la génesis de un significado, recomienza un proceso de creación. Cada vez distinta, sin continuidad, sin coherencia.

Et si cela tient à l'essence de la loi, c'est que celle-ci n'a pas d'essence. Elle se soustrait à cette essence de l'être que serait la présence. ... vérité sans vérité, elle *se garde*, elle se garde sans se garder, gardée par un gardien qui ne garde rien, la porte restant ouverte, et ouverte sur rien. Comme la vérité, la loi serait la garde même (*Warheit*), seulement la garde. Et ce regard singulier entre le gardien et l'homme.¹⁹⁰

La llamada del texto es individual, y solo puede generar significados singulares, puntuales, que se traicionan al compartirse, se interrumpen al

¹⁸⁷ KIERKEGAARD, *Migajas filosóficas*, p 76

¹⁸⁸ DERRIDA, “Préjugés.Devant la loi”, p. 122

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 121-122

¹⁹⁰ *Ibid.* 123

enlazarse. La subjetividad, en cierto sentido, es literaria. La literatura, en cierto sentido, es subjetiva. El lenguaje de la comunicación reposa en la interrupción, en la irresponsabilidad. « L’homme de la campagne avait du mal à entendre la singularité d’un accès qui devait être universel, et qui en vérité l’était. Il avait du mal avec la littérature. ¹⁹¹ »

LA DEMANDA INFINITA. LA DECISIÓN LITERARIA

—Nadie podía pretenderlo porque esta entrada era solamente para ti. Ahora voy a cerrarla.

Franz Kafka, “Ante la ley”

Pero el texto, en su doble dinámica de interrumpir y ofrecer, llama e inquieta al lector, y este inicia una búsqueda. Igual que el sujeto se busca a sí mismo, su identidad o su ley, su nombre o su sentido, le desafían mostrándose y ocultándose. El continuo diferirse del sentido, la continua postergación de su donación hacen de esta llamada una demanda incumplible, una demanda sin respuesta final, una demanda infinita¹⁹². El sentido se posterga una y otra vez, se retrasa, se prorroga, pero va diseminando rastros semánticos que motivan la búsqueda. Esta demanda infinita e insaciable requiere una fe apasionada, esa fe que Kafka tenía en lo indestructible, esa fe que no era sino la fuerza del individuo para existir como sí mismo¹⁹³. La fe, entendida en su contexto original religioso —pero también en uno ético— estaba regulada por la divinidad que era su objeto de creencia: la creencia subjetiva se medía por una idealidad, por una objetividad exterior. No obstante, desde la filosofía de Kierkegaard¹⁹⁴ y su recepción derridiana, la fe es puramente subjetiva, no está orientada ni limitada por ninguna objetividad. La fe, como indicaba Kafka, versa sobre lo indestructible que hay en uno mismo, una suerte de dios personal¹⁹⁵: la fe reside plenamente en el secreto, la pasión que anima la existencia es una pasión por el secreto, no por ninguno de sus representantes o producciones. Buscamos la ley, pero continuamente sus guardianes nos salen al paso. Hay una llamada persistente, una demanda infinita del secreto. Una llamada en la que de algún modo consistimos, así como

¹⁹¹ *Ibid.* 131

¹⁹² Este apartado está inspirado por el libro de Simon Critchley *La demanda infinita*. No obstante, la dinámica que él desarrolla para un sujeto ético aquí se reelabora para aplicarse a cualquier sujeto o, como antes hemos insinuado, a una subjetividad literaria, en continuidad con los puntos clave de la propuesta derridiana a que aquí nos acogemos. Sin embargo, es pertinente la elaboración de Critchley de la demanda infinita porque tal concepto se remonta, en última instancia, a la filosofía de Kierkegaard, del mismo modo que las reflexiones derridianas sobre el secreto arrancan de su lectura del danés.

¹⁹³ KAFKA, “Cuaderno en octavo G” en *Narraciones y otros escritos*. OC III, p. 624

¹⁹⁴ Nos remitimos a nuestro trabajo sobre *Temor y temblor* y su deconstrucción desarrollada en *Donner la mort*, JUAN EVARISTO VALLS BOIX, “Secreto, perdón y sacrificio. El concepto de literatura en *Donner la mort*”.

¹⁹⁵ KAFKA, *op. Cit.*, 624

consiste el texto literario en una demanda comprensiva inabarcable. O bien podemos dejarla pasar¹⁹⁶, decidir no decidirnos, o lanzarnos a ella con apasionamiento. Pero esta decisión no es el compromiso con ninguna idealidad regulativa; es un compromiso y una posición, pero con un secreto, con una nada, con una indeterminación. Es decidirse a poder siempre decidir, comprometerse con la creación, luego con lo inexistente. No es permanecer ante el mandato del guardián de la ley, sino adentrarse a por la ley misma: dirigirse a crear el mandato, a ser un fin o un principio¹⁹⁷. Se trata de una decisión no ética, no para con una generalidad u objetividad, sino de una decisión literaria: el compromiso con la configuración, con la posibilidad de lo imposible, con la reformulación o construcción de un mundo nuevo, con una plenitud inexistente y mayor capaz de saciar y satisfacer esa demanda persistente. Plenitud que no comparece jamás. Esta decisión es la propia del escritor, inaugural de una subjetividad literaria. Una subjetividad amparada en la búsqueda, que no persigue un ideal ni una objetividad, sino la propia explotación del secreto. La exploración.

Esta demanda infinita no se satisface con lo que hay: la generalidad, el marco conceptual general que ofrece la amplitud concreta de un lenguaje, lo que limita y define nuestra experiencialidad. Busca por ello un mayor gozo, una vida más plena desde la observación aguda de la realidad y su crítica. Es una demanda que se traduce en crítica de la insuficiencia de lo real y apertura a nuevas posibilidades de la experiencia. La subjetividad literaria, como la ética, se compromete y aprueba una demanda infinita, pero mientras que en la subjetividad ética tal demanda estaba determinada —Bien, justicia, etc.— por una objetividad, en la literatura *no* lo está. Eso es lo único esencial a la literatura, su *no*, su inesencialidad. Ello impulsa la creación, la búsqueda y también la desesperación¹⁹⁸: irse del mundo es necesario para realizarla, y ni siquiera. La demanda infinita de la subjetividad literaria es indeterminada y no tiene una objetividad referencial. La cuestión es plenamente subjetiva, uno se demanda a sí mismo, uno se exige y se cuestiona. Uno ya no se mide con Dios, ni con un absoluto, ni siquiera con una empresa ideal, pero sigue habiendo una asimetría con un algo que no comparece: una sed, una soledad, un silencio, un secreto. Su indeterminación conlleva una diseminación, una multiplicidad de creaciones incompatibles con la unidad. El escritor es sed de gozo¹⁹⁹. Su demanda solo le dice “más”, “mejor”. La demanda solo apunta a la demanda misma, y nunca se responde: siempre se abandona por falta de fuerzas. El secreto sigue siempre sin comparecer, y hace avanzar en todas direcciones, y hace avanzar sin fin. Y esa es la fuente de una poderosa pasión, la poderosa

¹⁹⁶ Como hacía el personaje de “Ante la ley”: « [l’homme] décide de ne pas décider encore, il décide de ne pas se décider, il se décide à ne pas décider, il ajourne, il retarde, en attendant. » P. 113

¹⁹⁷ KAFKA, *Diarios*, p. 651

¹⁹⁸ Kafka escribe “Hacer patente la peculiaridad: desesperación” en Franz Kafka, *Carta al padre y otros escritos*, p. 76

¹⁹⁹ KAFKA, *Lettres à Max Brod*, p. 234

pasión en la que consistimos. El secreto exige infinitamente demanda de abandono y demanda de creación.

De este modo, ¿cómo leer la literatura? La literatura, la obra, es el cuerpo de la realización de esta demanda. Es el cuerpo de sí mismo, pues la demanda era mera búsqueda, por lo que en ella no cabe un solo prisma interpretativo. Si la literatura es el espacio de ese secreto, de esa demanda infinita, y sus palabras apuntan a una referencialidad vacía (mensajeros sin mensaje, hombres sin profesión, luego hombres libres). En ellas solo se asiste a una insondabilidad, a un vacío, a una apertura indeterminada, a algo que se escapa y que sigue llamando. En ellas está la misma demanda, irresuelta. La obra es el cuerpo de la demanda infinita, un dirigirse a ninguna parte puesto que la demanda literaria carece de objetividad como meta: “no hay camino, solo hay meta; lo que se llama camino es vacilación”²⁰⁰. La obra no expresa una idealidad o un proyecto ético político exigente, sino la búsqueda infinita de la existencia. Una crítica insondable, un rechazo continuo. El globo se va desprendiendo de sus lastres para elevarse cada vez más. ¿Hacia dónde se dirige? Hacia ningún sitio, solo hacia el cielo. Solo hacia un “más alto”. El escritor va desprendiéndose de los limitantes que le rodean —pero que le constituyen—, pues no ve en ellos sino una experiencia de insatisfacción e insuficiencia. La obra no es pues la expresión de una idealidad, un proyecto ético-político exigente, sino que es propiamente el cuerpo de la búsqueda infinita de la existencia. No es expresión, es secreción: no revela, siempre expulsa. No es referencial, sino puro estilo. No es ninguna realización, solo una mera búsqueda, el rastro de una existencia y su constante nomadismo y exilio, su constante abandono y desprendimiento, que afloran como crítica. Crítica que dice: el mundo es insuficiente. ¿Por qué? No porque el proyecto no esté concluido, no porque el bien no haya llegado a la tierra. ¿Por qué pues el mundo es insuficiente? Porque quiero más. Porque todavía estoy sediento²⁰¹.

Por ello quizá, las grandes obras de Kafka son fragmentarias y están inacabadas, lo que Walter Benjamin subrayaba con razón al indicar que no es baladí que Kafka se sintiera a sí mismo como un fracasado²⁰². La irresolución que garantiza una empresa sin meta —ideal—, o una empresa que ya es meta —por tanto no es camino, por tanto no es empresa, por tanto no se dirige a ninguna parte, sino que su meta es la misma exploración—. La irresolución, pues, que garantiza una empresa sin ideal

²⁰⁰ KAFKA, *Narraciones y otros escritos. Obras completas III*, p. 666

²⁰¹ En este punto, podría considerarse que Derrida apunta a una hiperrealidad del autor, es decir, a una creación positiva continua gracias a esa permanente oportunidad de indecidibilidad sobre la que se repliega. Sin embargo, cabe recordar que Derrida considera la escritura como dejar huellas, y la literatura como su rastro, rastro que nunca testimonia su presencia sino, más bien, su ausencia: la obra testimonia que el autor ya se ha ido, y no es pues sino la constatación de su ausencia, de su no presencia. Por tanto, es más bien al contrario: esta subjetividad posmetafísica que venimos describiendo, al igual que este discurso-acto-institución llamada literatura, no tienen presencia ni sustancia. Al consistir en un secreto o en un resto, so justamente lo que interrumpe todo presentarse y toda esencia. Para todo ello, véase Derrida, *Beliers. Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème*.

²⁰² SCHOLEM, *Correspondencia 1933-1940 Walter Benjamin/ Gershom Scholem*, p. 260.

—regulativo— supone un fracaso o desilusión que hace más intensa si cabe la búsqueda. El escritor no vive porque está construyendo una vida mejor —más plena— que nunca vivirá, y muere porque consume su existencia en este proceso de no-vida. El roedor de “La obra”²⁰³ nunca llegó a reposar en una de las galerías de su laberíntica madriguera, sino solo a imaginar lo gozosamente que lo haría *cuando estuviera terminada*. Pero nunca estaba terminada, nunca era suficiente: la comida se apilaba en las cavernas de la madriguera, pero la sed y el hambre no cesaban.

El sujeto ético siente que está siempre en camino (demanda ética de su ideal). El sujeto literario —el escritor, Kafka— no siente el suelo bajo sus pies: él se dirige hacia un secreto, hacia algo que no comparece, hacia una demanda infinita sin idea: hacia el espacio de lo indefinible, lo inefable, lo indecible. Busca su propia legalidad, pero debe crearla para ello. Y en esta búsqueda aparece un rastro, unas huellas, unos restos que anuncian una existencia y una historia, restos que vienen marchándose, que anuncian la ausencia de alguien o algo que se ha ido, que nunca ha estado presente ni ha comparecido. Es el hombre que marcha tras el desafío de su existencia. Es la escritura.

BIBLIOGRAFÍA

PRINCIPAL

- JACQUES DERRIDA, “Abraham, l’Autre” en JOSEPH COHEN, y RAPHAEL ZAGURY-ORLY (dir.), *Judéités. Questions pour Jacques Derrida*, Paris, 2003.
—*Acts of Literature*. Ed. de Derek Attridge, Routledge, Great Britain, 1992.
—*Béliers. Le dialogue ininterrompu. Entre deux infinis, le poème*, Galilée, París, 2003.
—*Donner la mort*, Galilée, París, 1999.
— *Passions*, Galilée, París, 1993.
—“Préjuges, Devant la loi” en Jacques DERRIDA (et al.), *La faculté de juger*, Colloque de Cerisy. Les Éditions de Minuit, París, 1985.
FRANZ KAFKA, *Obras completas. Novelas. Vol. I*, Galaxia Gutenberg, Madrid, 1999.
—*Obras completas. Diarios. Vol. II*, Galaxia Gutenberg, Madrid, 2000.
—*Obras completas. Narraciones y otros escritos. Vol. III*, Galaxia Gutenberg, Madrid, 2003.

SECUNDARIA

- GABRIELA BALCARCE, “La decisión de Abraham”, en *Cuadernos de Teología*, vol. 28. ISEDET, Buenos Aires, 2009.
SIMON CRITCHLEY, *La demanda infinita. La ética del compromiso y la política de la resistencia*, Marbot Ediciones, Barcelona, 2010.
JONATHAN CULLER, “Derrida and the singularity of literature” en *Cardozzo Law Review*. Disponible en cardozolawreview.com/.../CULLER.WEBSITE.pdf

²⁰³ KAFKA, *Narraciones y otros escritos. Obras completas III*, p. 857 y ss.

- C. DANTA, *Literature suspends Death. Sacrifice and Storytelling in Kierkegaard, Kafka and Blanchot*, Bloomsbury, New York, 2013.
- ZLATAN FILIPOVIC, "For a future to come: Derrida's democracy and the right to literature", en *Journal of East-West Thought* vol. 3, n°1 2013. Pp. 13-23.
- J. HILLIS MILLER, "Derrida and literature" en TOM COHEN (ed.), *Jacques Derrida and the Humanities. A critical Reader*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
- MICHEL LISSE (dir.), *Passions de la littérature. Avec Jacques Derrida*, Éditions Galilée, Paris, 1996.
- LAURA LLEVADOT, "Crear lo imposible: Kierkegaard y Derrida". En www.sorenkierkegaard.com.ar.
- "La muerte del otro: Kierkegaard, Lévinas, Derrida". En Dipòsit Digital de la UB: diposit.ub.edu.
- Kierkegaard Through Derrida: Toward a Postmetaphysical Ethics*. The Davies Group Publishers, Aurora CO, 2013.
- BENOIT PEETERS, *Derrida*, Flammarion, París, 2010.
- GERSHOM SCHOLEM (ed.), *Correspondencia 1933-1940 Walter Benjamin/Gershom Scholem*. Madrid: "Taurus, 1987.
- CAROLINE SHEAFFER-JONES, "'Pardon for not meaning': Remarks on Derrida, Blanchot and Kafka." *Derrida Today*, 2009.
- MARIUS TIMMANN MJAALAND, "Jacques Derrida: Faithful Heretics" en JON STEWART (ed.), *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*. 11,II: *Kierkegaard's Influence on Philosophy. Francophone Philosophy*, Ashgate, United Kingdom, 2013.
- GITTE WERNAA BUTIN, "Abraham - Knight of Faith or Counterfeit? Abraham Figures in Kierkegaard, Derrida and Kafka". *Kierkegardiana*, 2000, 21. Pp. 19-35.

JUAN DAVID GARCÍA BACCA. UNA FILOSOFÍA PARA LA FACTICIDAD CREATIVA

XAVIER GIMENO MONFORT

1. INTRODUCCIÓN. Son pocas (si las comparamos con las dedicadas a otros autores del Exilio Español) las obras sobre la vida y obra de García Bacca. A pesar de ello, las pocas autoridades académicas que han dedicado tiempo y esfuerzo a cartografiar su obra y vida son especialmente interesantes y de considerable valor académico e intelectual.²⁰⁴ No podemos negar el hecho de que, en cierto sentido, la vida y obra de García Bacca forman parte del patrimonio intelectual español y latinoamericano y que, por cuestiones injustificadas, ha sido condenada al olvido su enorme y valiosa producción filosófica. Igualmente desconocidas para la mayor parte de los académicos son las valiosas aportaciones de García Bacca al pensamiento de la filosofía, la antropología, la ontología, la música, la lógica, etc., pero, sobre todo, es igualmente ignorado y desconocido el original enfoque que García Bacca proporciona a estas disciplinas desde lo que, a su juicio, era la idiosincrasia literario-filosófica del pensar español.²⁰⁵

134

Por ese motivo, y porque es una cuestión de honestidad intelectual conocer y reconocer la valiosa aportación de García Bacca a la filosofía española y latinoamericana, creo justo y necesario tratar de presentar un repaso general y riguroso sobre aquellas cuestiones biográficas e intelectuales más destacadas dentro de su prolija producción filosófica.

²⁰⁴ Existen múltiples referencias bibliográficas respecto al estudio de la obra y vida de García Bacca. En nuestro caso, creemos que las más importantes por su contenido, extensión y temática las más destacadas sean las siguientes: Cfr. ROBERTO ARETXAGA, *La filosofía de la técnica de Juan David García Bacca*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1999. CARLOS BEORLEGUI, *García Bacca. La audacia de un pensar*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1988. IGNACIO IZUZQUIZA, *El proyecto filosófico de Juan David García Bacca*, Anthropos, Barcelona, 1984. Son muchos más los autores que han dedicado su tiempo a la obra de García Bacca, incluso los autores aquí apuntados no restringen sus estudios únicamente a las obras aquí citadas. En cualquier caso, las obras citadas son, en nuestra modesta opinión, las obras de referencia para conformar una imagen global de la vida y obra de García Bacca que puede y debe ser convenientemente completada con el resto de referencias bibliográficas sobre la vida y obra del filósofo español.

²⁰⁵ Para mayor información sobre el modo de hacer filosofía en español según García Bacca consultar: J. D. GARCÍA BACCA, *Introducción literaria a la filosofía*, Anthropos, Barcelona, 2003.

Una producción que se extiende de modo ininterrumpido durante más de 60 años (1928-1991) y a lo largo de más de 500 títulos repartidos entre libros, artículos, reseñas, conferencias, traducciones y clases.

Igualmente justo, es reconocer la valentía de aquellos pocos, pero atrevidos académicos, que han dedicado gran parte de su vida intelectual al estudio y conocimiento de la obra de García Bacca. Pienso en las obras de Ignacio Izuzquiza, Carlos Beorlegui, Roberto Aretxaga, Miguel Ángel Palacios y Carlos Gurméndez entre otros pocos. Sin sus aportaciones y trabajos, hubiera sido casi imposible reconstruir y restaurar gran parte de la obra y vida de García Bacca.

Llegados a este punto, es momento de realizar en primer lugar un breve repaso a aquellos aspectos biográficos que, en gran medida, son determinantes para comprender tanto el origen como el sentido de su obra filosófica. Posteriormente, trataremos de presentar un repaso general por las etapas intelectuales de García Bacca para intentar cartografiar el sentido y orientación de una obra extensa y compleja. Una obra que crece y evoluciona dialécticamente al compás de sus múltiples avatares vitales.

2. APUNTES BIOGRÁFICOS. Si bien es cierto que el propio García Bacca diera a conocer gran parte de su vida intelectual y vital en dos artículos, “Autobiografía exterior” y “Autobiografía intelectual”²⁰⁶, igualmente es cierto que sendos artículos se publicaron en 1991, sólo un año antes de su fallecimiento a los 91 años de edad. Autores como Ignacio Izuzquiza (1984)²⁰⁷ o Carlos Beorlegui (1983, 1988)²⁰⁸ publicaron estudios sobre la vida y la obra de García Bacca muchos años antes de que el propio García Bacca publicara su autobiografía personal e intelectual. Pero no sólo esto, las obras de Izuzquiza y Beorlegui fueron validadas personalmente por el propio García Bacca que tuvo conocimiento de ellas y dio su visto bueno. Hoy día es posible reconstruir gran parte de la vida y obra de García Bacca gracias a la articulación de los datos recogidos por estos autores, así como por las propias “confesiones” realizadas por García Bacca. Si bien algunos datos, hechos y aspectos de su vida y obra todavía quedan relativamente opacos, no cabe duda de que aquellos datos sobre su trayectoria personal y vital más señalados quedan, a día de hoy, absolutamente contrastados y son de rigurosa objetividad.

Juan David García Bacca nace en Pamplona (Navarra, España) el 26 de junio de 1991. Pronto entra a formar parte de la orden de los

²⁰⁶ J. D. GARCÍA BACCA, “Autobiografía exterior”, *Anthropos*, Barcelona, n° 9, 1991, pp. 17-18. “Autobiografía intelectual”, *Anthropos*, Barcelona, n° 9, 1991, pp. 18-24. En el año 2000, la editorial *Anthropos* publicó lo que, hasta el momento, es considerado como la autobiografía intelectual y vital de García Bacca. Obra que es empleada por los estudiosos sobre su vida y obra como la referencia autobiográfica por excelencia. Cfr. J. D. GARCÍA BACCA, *Confesiones. Autobiografía íntima y exterior*, *Anthropos*, Barcelona, 2000.

²⁰⁷ IGNACIO IZUZQUIZA, *El proyecto filosófico de Juan David García Bacca*. *Anthropos*, Barcelona, 1984.

²⁰⁸ CARLOS BEORLEGUI, *La filosofía del hombre en Juan David García Bacca*. 2 vols. (Tesis doctoral), Universidad de Deusto, Bilbao, 1983. También, CARLOS BEORLEGUI, *La audacia del pensar*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1988.

Claretianos donde estudiará Teología y Filosofía. En 1925 se ordenará sacerdote para, finalmente, apostatar pocos años después, durante su exilio definitivo a Latinoamérica. Su sobrada suficiencia como estudiante durante su formación en la orden religiosa provoca que los claretianos envíen al joven García Bacca a cursar estudios sobre matemáticas, física, lógica, derecho, moral y teología en universidades como Solsona, Lovaina, Múnich, Zúrich o París.

En 1934 se licencia en filosofía en la Universidad de Barcelona y, sólo un año después, en 1935, se doctora en filosofía en la misma universidad con una tesis titulada *Ensayo sobre la estructura lógico-genética de las ciencias físicas*²⁰⁹. Entre los miembros de su tribunal se encuentra Xavier Zubiri, uno de los pocos que, por aquellos años, tenía los conocimientos necesarios en lógica para poder valorar el trabajo de García Bacca. Un año más tarde, en febrero de 1936 gana por oposición la cátedra de Introducción a la Filosofía en la Universidad de Santiago de Compostela. Si bien sus intenciones eran las de trasladarse a la Universidad de Barcelona, el estallido de la Guerra Civil Española en julio del mismo año impide que García Bacca ocupe la cátedra de Santiago y, menos aún, que pueda solicitar formalmente su traslado a la Universidad Autónoma de Barcelona.

Casi de modo precipitado, y debido a su oposición formal y pública al alzamiento franquista, García Bacca abandona España para dirigirse durante el conflicto bélico a París.²¹⁰ Al finalizar la Guerra Civil, García Bacca da comienzo a su exilio por diferentes países latinoamericanos. Entre 1938 y 1942 vive en Quito (Ecuador). Allí conocerá a la que se será su mujer y trabajará como profesor en la Universidad Central del Ecuador sin dejar de mantener un permanente contacto con los principales grupos de intelectuales del Exilio Español instalados principalmente en México y Argentina. En 1942 acepta la invitación como profesor de filosofía de la Universidad Nacional de México donde residirá hasta 1946. Ambos periodos de exilio asientan las bases de la opinión que García Bacca sostenía sobre la realidad política y social española. Durante estos años se gestan algunas de las más importantes obras de García Bacca sobre cuestiones referidas principalmente a la discusión con autores de corte fenomenológico y existencial, pero también son los años en los que García Bacca dedica su atención a pensar la forma de hacer filosofía en español.

En 1946 García Bacca acepta la invitación de la Universidad Central de Venezuela para dar unos cursos sobre Heidegger. Oferta que previamente había sido ofrecida a Ortega y Gasset pero que por cuestiones diversas había declinado. El hecho de aceptar la oferta para sustituir a Ortega y Gasset como profesor invitado se prolongó más de lo que el propio García Bacca había siquiera contemplado. Es más, en 1952

²⁰⁹ J. D. GARCÍA BACCA, *Ensayo sobre la estructura lógico-genética de las ciencias físicas*. Barcelona, Universidad Autónoma, 1935.

²¹⁰ El propio García Bacca cuenta en sus *Confesiones* cómo se produce todo el proceso de huida a París y cómo se afilia a la UGT para poder agilizar su salida de España. Cf. J. D. GARCÍA BACCA, *Confesiones*, 2000, pp. 53-63.

García Bacca obtiene la nacionalidad venezolana. Pude decirse sin temor al exceso de interpretación, que la etapa de su exilio en Venezuela es, tal y como veremos más tarde, la más extensa y productiva desde un punto de vista intelectual y personal.

En Venezuela ostenta el puesto de profesor en el Instituto Pedagógico de Caracas desde 1947 hasta 1962. Es titular de la Universidad Central de Venezuela y decano de la Facultad de Humanidades desde 1959 hasta su jubilación en 1971. García Bacca es clave para la organización de los estudios de filosofía en Caracas al ser el principal responsable en la organización del propio Departamento de Filosofía que, hasta su llegada, era inexistente. En 1977 el Gobierno Venezolano le galardonó con el prestigioso premio Nacional de Literatura a toda una carrera pedagógica e intelectual. Tras su jubilación en 1971, decide trasladarse a Quito (Ecuador) para residir de modo permanente hasta su muerte en 1992.

García Bacca no regresará a España hasta 1977, tras la muerte del General Franco y la restauración de un sistema político democrático. Sus visitas al país que lo vio nacer fueron relativamente frecuentes. Es más, en 1982 el Gobierno Español reconoció su impresionante trayectoria intelectual y vital otorgándole la Gran Cruz de Isabel la Católica.

Este breve apartado no hace verdadera justicia a la trayectoria vital de García Bacca. Dentro de los límites que nos permite el espacio del que disponemos, hemos tratado de apuntar a lo que, a nuestro parecer, tal vez sean los aspectos más reseñables y destacados dentro del marco de una brevísima biografía o, mejor aún, unos pequeños apuntes biográficos.²¹¹

Referidos algunos de los más importantes aspectos vitales, es momento de dedicarle nuestro tiempo a la descripción de las diferentes etapas que conforman la trayectoria intelectual de García Bacca.

3. APUNTES SOBRE LAS DISTINTAS ETAPAS DEL PENSAMIENTO GARCIBACQUIANO. Existen diversidad de opiniones respecto al modo de separar y organizar la prolija producción filosófica de García Bacca. Qué duda cabe de que la descomunal cantidad de títulos y años de producción (poco más de 60 años de producción ininterrumpida repartida a través de más de 500 títulos), componen un depósito bibliográfico difícilmente condensable en una única etapa. Nosotros hemos optado por una división en 4 etapas generales. Es cierto que dicha división es, en el mejor de los casos, un modo arbitrario de organizar la producción filosófica garcibacquiiana para su mejor comprensión. Si bien algunos conceptos y elementos transversales aparecen y se repiten a lo largo y ancho de su obra filosófica, igualmente cierto es el hecho de que el sentido de dichos

²¹¹ Sea como fuere, que duda cabe que la trayectoria vital de García Bacca es inabarcable en un breve artículo. Como comentamos anteriormente, un buen acceso a su historia vital es posible a través de la lectura de sus *Confesiones. Autobiografía íntima y exterior*, Anthropos, Barcelona, 2000. En ellas García Bacca realiza un repaso a su trayectoria vital en la que “confiesa”, con gran honestidad, muchas de las experiencias que lo determinaron existencial y vitalmente. Entre ellas, el período del exilio entre otros muchos aspectos clave en el desarrollo de su propia historia vital e intelectual.

conceptos y categorías garcibacquiianas varían considerablemente a lo largo de su obra. Por esa razón, creemos necesario un reparto de su obra en distintas etapas que, tal y como se llegará a demostrar, siempre mantienen un cierto grado de interconexión las unas con las otras.

El hecho de que la filosofía garcibacquiiana esté desde bien temprano sustentada por un generador dialéctico, provoca que cada etapa de su pensamiento sea superada y absorbida por la siguiente. En un sentido estricto, el reparto en distintas etapas del pensamiento garcibacquiiano responde más a un ejercicio de catalogación para ayudar a su posterior análisis hermenéutico-historiográfico, que a una división real y objetiva de su pensamiento. Veamos, pues, cuáles y cuántas son dichas etapas de pensamiento.

3. 1. LA ETAPA ESCOLÁSTICA (1928-1933). Principalmente responde a los años transcurridos tras formarse como filósofo y teólogo en la orden de los claretianos y durante sus viajes por algunas importantes universidades centroeuropeas. Entre sus principales intereses en esta etapa destacan, sin lugar a dudas, aquellos aspectos referidos a la epistemología y la ontología, así como el esfuerzo por aunar el neotomismo con los principales avances de los emergentes descubrimientos en lógica, física y matemáticas. Si bien la filosofía escolástica destaca por la rigidez de sus márgenes, igualmente cierto es el indudable hecho de que García Bacca trató de ampliar con novedosas ideas e intuiciones dichos márgenes. El hecho de tratar de restaurar y aunar las bases teóricas del tomismo con aquellas novedades referidas a áreas como la lógica, la física y las matemáticas es, a nuestro juicio, una muestra del talante filosófico de García Bacca. En 1933, y debido a su progresivo desencanto con la corriente escolástica, sumado al hecho de que García Bacca profundice en el estudio de la lógica, las matemáticas y la física, precipita el hecho de que finalmente termine por abandonar su inicial proyecto por aunar teología, epistemología, ontología y ciencias.

El hecho de que abandone definitivamente su proyecto teológico-científico no implica en ningún caso, un olvido de las principales cuestiones y categorías propias de la teología. Incluso en su última etapa, García Bacca emplea algunos términos y temas propios de la teología renovados, reciclados y restaurados para su uso desde un enfoque novedoso.²¹²

3. 2. ETAPA LÓGICO-MATEMÁTICA (1933-1940). En esta etapa García Bacca se forma como matemático, lógico y físico asistiendo como alumno en algunas de las más importantes universidades europeas. Su formación

²¹² Qué duda cabe que el uso de términos como la “transustanciación” son heredados de su etapa teológica. El mismo caso de herencia terminológica se repite con otra categoría central en el sistema garcibacquiiano. Nos referimos al término “transfinitud” que, sin lugar a dudas, procede del ámbito de las matemáticas. Para mayor referencia sobre el sentido y origen de ambos términos consultar. X. GIMENO, *Juan David García Bacca: una invitación a la facticidad de la de la “transfinitud” y la “transustanciación”. La necesidad social del “Nos” y del método dialéctico de transustanciación* (Tesis doctoral), Universidad de Valencia, 2015.

como lógico, matemático y físico no puede reducirse a una mera anécdota. Su solvencia como matemático le llevó a formar parte, entre otras importantes instituciones, de la Asociación Catalana de Matemáticas. Incluso sus conocimientos en lógica formal pueden considerarse y deben reivindicarse como pioneros en España. No puede negarse que a mediados de los años 30 del pasado siglo, García Bacca era conocido y reconocido en España como una verdadera autoridad en lógica formal. Es más, en gran medida, la lógica formal es introducida en España a través de los trabajos y estudios de García Bacca de los años treinta del siglo pasado.

Puede considerarse esta segunda etapa de su pensamiento como un periodo de transición dialéctica desde el formalismo escolástico neotomista que lo tenía “secuestrado”²¹³, a la objetividad intrínseca de las matemáticas y la lógica. Durante esta etapa de su pensamiento, García Bacca trabajará en profundidad la obra de Whitehead que, en definitiva, constituirá gran parte de sus futuros proyectos.²¹⁴ Que la obra de Whitehead sea determinante en García Bacca tiene que ver con el hecho de que el filósofo inglés desarrolla una suerte de método científico-lógico que García Bacca tomará como eje de referencia y modelo para sus futuros proyectos. La obra de Whitehead es asumida por García Bacca como el modo acertado de hacer filosofía y ontología. Es más, muchas de sus obras posteriores (prácticamente hasta los años 60) siguen cierto grado de paralelismo esquemático y modo de proceder aplicado por Whitehead en su obra.²¹⁵

Hacia finales de los años 30, García Bacca empieza a leer y releer a autores más próximos al existencialismo y la fenomenología, entre ellos a Ortega y Gasset que, como veremos en el apartado siguiente, es determinante para el ascenso dialéctico garcibacquiiano. Dichas lecturas, sumadas a su exilio definitivo a Latinoamérica y el contacto asiduo con los principales grupos de exiliados que en aquellos años estaban centrados en asuntos filosóficos relacionados con el ambiente existencialista, precipita el salto definitivo a otra etapa dentro del pensamiento garcibacquiiano.

3. 3. ETAPA EXISTENCIALISTA (1940-1960). Sin abandonar su magisterio como filósofo próximo a la técnica y la ciencia, García Bacca transita durante 20

²¹³ El propio García Bacca utiliza esta expresión en sus *Confesiones* para referirse al estado vital e intelectual en el que sentía encontrarse durante su periodo escolasticista. Cf. *Confesiones*, 2000, p. 69.

²¹⁴ En especial, la obra de Whitehead que más influyó en García Bacca fue: *Proces and Reality*, Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh During the Session 1927-28. The Free Press, New York.

²¹⁵ Tal vez el ejemplo de la influencia ejercida por Whitehead en el modo de hacer filosofía y presentar los argumentos pueda encontrarse en la que, a la sazón, ha sido considerada históricamente como una de las obras más importantes de García Bacca. Nos referimos, como no, a: *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea*, Fondo de Cultura Económica, México, 1963. En ella puede observarse que el modo de proceder en sus exposiciones son muy similares a las presentadas por Whitehead en su *Poces and Reality*.

años por corrientes metafísicas como el existencialismo y la fenomenología (Bergson, Sartre y Heidegger)²¹⁶.

Si bien la influencia en la etapa anterior de Whitehead puede ser considerada como determinante tanto es su forma como su contenido, la etapa existencialista está determinada por la influencia hacia finales de los años 30 de Ortega²¹⁷. La influencia de Ortega es clave y evidente, no tanto en el tono del pensamiento garcibacquiiano, como en el hecho de que la obra de Ortega le abre a García Bacca una nueva dimensión desconocida o, más bien, desatendida.

Las lecturas de Ortega provocan una crucial convulsión existencial en García Bacca que, de modo definitivo, producen en él un cambio. A partir de estos años, García Bacca centra su atención en el problema existencial y fenomenológico en una discusión continua con autores como Sartre o Heidegger²¹⁸. También es la época en la que trata como problema fundamental cómo hacer filosofía en español²¹⁹. Para García Bacca existe una forma particular de hacer filosofía en español y reivindica tanto la importancia como la legitimidad del lenguaje español a la hora de hacer filosofía.

Su interés y creencia en la idiosincrasia filosófica española es determinante para comprender por qué empieza a desarrollar su filosofía pareja a la literatura y la poesía. Pero no sólo esto, sino que es crucial para comprender el hecho de que García Bacca empiece a inventar o “crear” nuevos términos y, al mismo tiempo, recuperar otros propios de diversas áreas del pensamiento como la escolástica (transustanciación) o las matemáticas (transfinitación) para, posteriormente, darles un nuevo contenido y sentido filosófico. En su opinión, el pueblo español no ha sabido nunca hacer filosofía al más puro estilo alemán, es decir, sistemático. Para García Bacca la originalidad del pensamiento y la filosofía española viene históricamente determinada por su forma literaria y poética. Es decir, no es que no exista la filosofía española, lo que ocurre es que la filosofía española se ha desarrollado históricamente en prosa y verso. Este sentido de una forma propia de filosofar en español, sumado a su contenido determinado por la sabiduría popular, terminan por llevar inevitablemente a García Bacca hasta la obra de Antonio Machado y, al mismo tiempo, a la creación del concepto de “Nos”. También es el responsable del tránsito crítico realizado por García Bacca por la obra de Marx a partir de los años 60 del pasado siglo tal y como veremos en el siguiente apartado.

²¹⁶ Por señalar dos obras referidas a este periodo donde García Bacca centra su interés por los temas referidos al existencialismo y la fenomenología consultar CF. *Invitación a filosofar. Vol. I: La forma del conocer filosófico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1940., *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, Imprenta Nacional, Ministerio de Educación de Venezuela, 1947.

²¹⁷ Para mayor información sobre la influencia de Ortega y Gasset en el pensamiento garcibacquiiano consultar: X. GIMENO, “El valor del concepto *vida* en García Bacca y su relación inicial con la filosofía de José Ortega y Gasset”, en *Análisis. Revista de Filosofía*, Zaragoza, 2015.

²¹⁸ Cf. J. D. GARCÍA BACCA, *Existencialismo*, Universidad Veracruzana, Xalapa (México), 1962.

²¹⁹ Cf. *Introducción literaria a la filosofía*, Anthropos Editorial, Barcelona, 2003.

3. 4. ETAPA MARXISTA (1960-1992). En la actualidad existe un debate abierto entorno a esta última etapa del pensamiento garcibacquiiano. El reparto y contenido de la última etapa del pensamiento garcibacquiiano está sujeta a multitud de interpretaciones y discusiones tanto por su sentido como por su extensión.²²⁰ Para algunos autores como Beorlegui o Aretxaga la su etapa marxista comprende desde 1960 hasta 1980, dejando los últimos doce años de su producción filosófica como una quinta y nueva etapa en la que aborda temas más relacionados con la ciencia y la técnica que con asuntos específicamente marxistas ²²¹ . Para otros autores como Gurméndez²²² o Izuzquiza²²³ los últimos años de vida de García Bacca no pueden separarse del marxismo porque en su opinión, el marxismo en mayor o menor medida, sigue sosteniendo el fundamento del proyecto filosófico garcibacquiiano.

En cualquier caso, excepto la interpretación de Gurméndez, el resto de opiniones respecto al último periodo garcibacquiiano (1980-1992), siguen sosteniendo en un sentido esencial la tesis de que la propuesta garcibacquiiana se aleja en gran parte del sentido marxista que había centrado sus escritos y pretensiones desde 1960 en adelante.

Este es un asunto clave y central dentro de los estudios sobre el pensamiento de García Bacca. Así lo pensamos porque, en definitiva, la elección de una u otra visión respecto al asunto que nos ocupa, puede llevarnos a interpretaciones sobre el sentido último de la obra y vida de García Bacca. Es importante para el esclarecimiento del sentido y propósito de la obra garcibacquiiana, tratar de dilucidar si abandona o no definitivamente el marxismo durante los último años de su obra. Si lo abandona definitivamente, puede ser tomado como un filósofo de la ciencia y la técnica con cierto aire de desdén respecto de las preocupaciones reales del pueblo. En el caso de no abandonar el marxismo —al menos desde un punto de vista profundamente ontológico y práctico—, entonces la obra de García Bacca —especialmente aquella que desarrollada desde 1980 y 1992—, se puede interpretar como un giro “práctico”. Una inversión práctica en busca de una filosofía de la facticidad ocupada y preocupada por pensar aquellas cuestiones y mecanismo sociales que con un elevado grado de objetividad y facticidad, transforman el mundo de los hombres.

²²⁰ Para mayor información sobre esta cuestión y el sentido de la discusión sobre este asunto consultar: Cf. *Juan David García Bacca: una invitación a la facticidad de la de la “transfinitud” y la “transustanciación”. La necesidad social del “Nos” y del método dialéctico de transustanciación* (Tesis doctoral), Universidad de Valencia, 2015, pp. 497-553.

²²¹ CARLOS BEORLEGUI, “El humanismo utópico de García Bacca”, *Anthropos* nº 29-30, Barcelona, 1983, pp. 80-88. R. ARETXAGA, *La filosofía de la técnica de Juan David García Bacca*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1999.

²²² C. GURMÉNDEZ, “Los marxismos y García Bacca”, *Anthropos* nº 29-30, Barcelona, 1983, pp. 73-75. También: “García Bacca y la filosofía actual”, *Cuadernos para el diálogo*, nº 95, 1971.

²²³ IGNACIO IZUZQUIZA, “Los restos de la obra de J. D. García Bacca”, *Anthropos* nº 29-30, Barcelona, 1983, pp. 34-36. También: “García Bacca y la obra de Marx: elementos de una lectura escandalosa”. *Anthropos* nº 29-30, Barcelona, 1983, pp. 37-45. Finalmente puede consultarse: “Materialismo e inmortalidad en el pensamiento de García Bacca”, *Azafea* II, 1989, 113-130.

En lo que a nosotros atañe, nuestra visión respecto al asunto de si la última etapa de pensamiento garcibacquiiano es o no estrictamente marxista a partir de los años 80 del pasado siglo, es algo que consideramos una de las cuestiones centrales todavía abiertas dentro de los estudios garcibacquiiano. Por ser considerado como un problema actual y vivo creemos que debemos dedicarle un espacio a parte en el presente trabajo, con el fin de aclarar del modo más breve y riguroso, el actual estado de la cuestión al que nos referimos.

4. LA DISCUSIÓN RESPECTO AL MARXISMO GARCIBACQUIIANO. Sea adelantado el hecho de que, en lo que nosotros respecta, estamos más próximos a las opiniones de C. Gurméndez en este punto, que a las de otros intérpretes de la obra garcibacquiiana. No afirmamos que los otros autores estén equivocados, ni tampoco sostenemos que Gurméndez esté en lo cierto sin ningún género de duda. Lo que decimos es que, al menos en lo que a este asunto estrictamente académico se refiere, existen diversas interpretaciones absolutamente legítimas y enfrentadas.

En cualquier caso, este “enfrentamiento” entre interpretaciones sirve de acicate para revitalizar una discusión sobre la vida y obra de García Bacca que, sin aparente sentido o razón de ser, estaba a nuestro modo de ver injustamente abandonado por el grueso de la academia filosófica española y latinoamericana.

En lo que a nosotros se refiere, creemos que la última etapa del pensamiento filosófico español debe ser dividido en dos subetapas. En una primera (1960-1980), a nuestro parecer García Bacca dedica su potencial filosófico a extraer el máximo provecho al estudio de la obra de Marx, especialmente a los *Manuscritos filosófico-económicos*²²⁴. Tampoco es casual que a principios de los años 60 García Bacca se trasladara durante unos cursos al Reino Unido para estudiar economía. Es decir, el hecho de que García Bacca retome el estudio de la obra de Marx, así como su estudios sobre economía constituyen, a nuestro entender, un período de veinte años (1960-1980), en los que está interiorizando el sustento ontológico de la propuesta dialéctico materialista propia del marxismo.

Existe un hecho que se ha citado poco en estas discusiones académicas y que consideramos absolutamente determinante para comprender la filosofía que García Bacca practica a partir de 1980 hasta la fecha de su muerte en 1992. Estos últimos doce años de filosofía han sido juzgados o tachados de una suerte de cientificismo puro y duro, es decir, una filosofía que, sin aparente razón, abandona el sentido original de su incursión en el marxismo para, de modo radical, dar un salto definitivo y apologeta de la ciencia y la técnica. Una filosofía que parece haberse vaciado de vitalidad sin aparente razón. En nuestra opinión, esta es una errónea interpretación sobre dicho periodo. Lo creemos por las siguiente razón: como decíamos, existe un hecho que parece ser obviado o

²²⁴ K. MARX, *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*, Alianza Editorial, Madrid, 1984.

poco atendido por la comunidad de estudiosos, a saber, la grandísima influencia que la obra de Machado ejerció tanto sobre la vida como sobre la obra de García Bacca.

A principios de los años 60 del pasado siglo, el filósofo español retoma sus lecturas de Machado. Allí descubre que, en un sentido ontológico, la filosofía debe ser producida por y para el pueblo. Estos años son los años en los que crea y perfila su categoría del Nos. Una categoría extraída posiblemente de Sartre, y a la que atribuye un nuevo sentido. Desde mediados de los años 60, comprende que la tarea de la filosofía no puede ser determinada por el elitismo intelectual, ni tampoco puede abandonar su principal fuente de inspiración, el pueblo, que, a su vez, no deja de constituir al mismo tiempo el origen y destino de su propia tarea. En definitiva, la filosofía para García Bacca bebe de la propia sabiduría popular y, al mismo tiempo, debe centrar todo su potencial en tratar de resolver aquellas preocupaciones “reales” del pueblo.

El hecho de que dedique tanta atención a la obra de Machado²²⁵ es, cuanto menos, determinante y poco casual o anecdótico. Es más, a nuestro parecer, Machado es la clave que sostiene el tránsito desde su etapa más existencialista-fenomenológica, hasta una etapa marxista. Machado es, pues, la clave que determina a García Bacca como relector crítico de la obra marxista.

Pues bien, en este sentido, nosotros creemos que la subetapa marxista que va desde 1980 hasta 1992 no deja de ser, en el mejor de los sentidos, un marxismo práctico. Expliquemos esto mejor. No consideramos que García Bacca deje de lado el marxismo ni poco ni mucho durante los últimos doce años de su producción filosófica. Nada más lejos de la realidad. A nuestro parecer, el hecho de que García Bacca dedique tanto espacio a la filosofía de la ciencia y la técnica responde a un único y prioritario sentido, a saber: *si la filosofía quiere adquirir verdadera legitimidad práctica, entonces debe hacerse cargo del aspecto que realmente transforma la realidad del mundo de los hombres, a saber, la ciencia y la técnica.*²²⁶

Si en la filosofía marxista el “capital” era el instrumento catalizador de la transformación material y real del mundo de los hombres, García Bacca sustituye el concepto de capital marxista por otro factor más profundo capaz de transformar la realidad. En este caso, para el filósofo

²²⁵ J. D. GARCÍA BACCA, *Invitación a filosofar según letra y espíritu de Antonio Machado*. Caracas: Universidad de los Andes, Facultad de Humanidades y Educación, 1967. Edición revisada, Anthropos, Barcelona, 1984.

²²⁶ No nos parece casual que muchas de las obras publicadas por García Bacca a partir de 1980 lleven por título “tres ejercicios de”. Es decir, el hecho de tratar de hacer de la filosofía un “ejercicio” nos indica el talante práctico-fáctico necesario para poder legitimar el sentido de la filosofía. Una filosofía que busca ser útil, práctica y que, en última instancia, requiere del lecho real para poder explotar todo su potencial. En otro sentido, el esquema que sostiene estas obras publicadas a partir de la década de los ochenta no deja de ser, por mucho que se ignore, un esquema dialéctico. Es decir, García Bacca siempre desarrolla sus tres ejercicios sobre cualquier cuestión siguiendo el esquema marxista del los tres niveles de humanismo, a saber: teórico, práctico y positivo siendo éste último, el positivo, una propuesta futura o, como el propio García Bacca defiende en más de una de sus obras, un “porvenir” todavía por realizar y por pensar.

español aquellos factores capaces de dicha transformación fáctica del mundo de los hombre son la “ciencia” y la “técnica” respectivamente. Esa es, a nuestro modo de entender, la verdadera razón por la que García Bacca centra su análisis filosófico y práctico en la ciencia y la técnica. De otro modo, no es que García Bacca deje de lado el marxismo para centrar su ejercicio filosófico en la ciencia y la técnica únicamente desde la ciencia y la técnica. Lo que ocurre es que García Bacca trata de aplicar a su propio sistema filosófico la onceava tesis de Feuerbach²²⁷ para, a partir de ahí, pensar y repensar aquellos problemas surgidos a través de los mecanismos fácticos encargados de transformar el mundo de los hombres. Para García Bacca, la transformación del mundo y la legitimidad práctica de la filosofía vienen determinadas por poner a prueba aquellos aspectos materiales capaces de transformar el mundo. Por eso, creemos que el filósofo español trata en los últimos doce años de su ejercicio filosófico de poner a prueba aquellos aspectos materiales que sostienen lo que, a su parecer, determina la real capacidad transformadora del mundo.

En definitiva, nosotros creemos que García Bacca trata de legitimar su propia filosofía desde un punto de vista profundamente práctico, material y fáctico a través del esquema ontológico heredado directamente del marxismo. Es decir, para García Bacca la filosofía debe ocuparse de aquellas cuestiones reales-materiales nacidas directamente de las transformaciones producidas por la ciencia y la técnica sobre el mundo de los hombres. Su filosofía es marxista en la medida en que trata a la ciencia y la técnica como los mecanismo materiales encargados de la transformación dialéctico-material del mundo de los hombres. Es marxista cuando su reflexión filosófica respecto a este asunto, instrumentaliza la ciencia y la técnica como los generadores reales de nuevas e inquietantes cuestiones prácticas y filosóficas. Es decir, cuando la filosofía se ocupa de aquellas cuestiones no pensadas por la ciencia y la técnica pero que, desde un punto de vista antropológico, social, político, económico y filosófico, deben ser atendidos para mayor comprensión tanto del momento histórico en el que se encuentra, como de su propio “porvenir”, así como del tipo de humanismo que quiere crear e inventar para sí.

5. CONCLUSIÓN. Qué duda cabe de que el presente trabajo es, en el mejor de los casos, una suerte de repaso general a una trayectoria vital e intelectual prácticamente inabarcable. Son muchísimos los matices, cambios y giros dialécticos que sostienen la obra de García Bacca. Nuestra principal intención en este sentido no ha dejado de ser, en el mejor de los casos, una presentación de aquellos aspectos vitales e intelectuales que,

²²⁷ Nos referimos a la tesis que determina lo siguiente: *"Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kömmt drauf an, sie zu verändern"* ; (Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modo el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo). Escrito en alemán por Karl Marx en la primavera de 1845. Fue publicado por primera vez por Friedrich Engels en 1888 como apéndice a la edición aparte de su *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*.

por su objetividad histórica, han conformado parte su perfil personal, intelectual y vital.

Por cuestiones objetivas y evidentes de espacio, hemos dejado de lado algunos aspectos cruciales por atender, entre ellos, el origen y sentido de algunas de sus categorías ontológicas más significativas. Pienso ahora mismo en la “transfinitud” y la “transustanciación”. Son categorías ontológicas originales de la obra de García Bacca y que, en un sentido lato, hacen referencia al potencial dialéctico de su pensamiento. Categorías que apuntan hacia la capacidad humana por empujar sus límites existenciales (transfinitud) y, también, a la capacidad humana por “trocar” o transformar dialécticamente el sentido de un principio filosófico o vital (transustanciación). En cualquier caso, la galaxia ontológica garcibacquiiana está constituida por tres categorías originales (transfinitud, transustanciación y Nos) en un constante y permanente movimiento dialéctico-material capaz de sostener un hábitat ontológico absolutamente original y digno de ser rescatado, estudiado y reconocido por el conjunto de académicos españoles y latinoamericanos.

Sea como fuere, el sentido último de la obra de García Bacca queda determinado por la idea de que, en el fondo, el hombre posee la capacidad de transformar su existencia al tiempo que dicha transformación queda sostenida por la capacidad creadora e inventora que lo determina ontológicamente como hombre. Ese estar en el mundo con los otros (Nos) en un movimiento permanente de autorreconocimiento y reconocimiento recíproco como entes creadores e inventores de mundo es lo que, en última instancia, otorga el original sentido filosófico, dialéctico, material y práctico de la filosofía garcibacquiiana. Una filosofía y una vida injustamente olvidada e ignorada por la academia filosófica. Sirva pues este breve artículo, de pequeño homenaje a toda una trayectoria filosófica y vital digna de ser rescatada.

BIBLIOGRAFÍA:

- J. D. GARCÍA BACCA, *Ensayo sobre la estructura lógico-genética de las ciencias físicas*, Universidad Autónoma, Barcelona, 1935.
- Invitación a filosofar. Vol. I: La forma del conocer filosófico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1940.
- Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, Imprenta Nacional, Ministerio de Educación de Venezuela, 1947.
- Existencialismo*, Universidad Veracruzana, Xalapa (México), 1962.
- Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea*, Fondo de Cultura Económica, México, 1963.
- Invitación a filosofar según letra y espíritu de Antonio Machado*. Caracas: Universidad de los Andes, Facultad de Humanidades y Educación, 1967. Edición revisada, Anthropos, Barcelona, 1984.
- Introducción literaria a la filosofía*, Anthropos Editorial, 2003.
- “Autobiografía exterior”, Anthropos, Barcelona, nº 9, 1991, pp. 17-18.
- “Autobiografía intelectual”, Anthropos, Barcelona, nº 9, 1991, pp. 18-24.
- Confesiones. Autobiografía íntima y exterior*. Anthropos, Barcelona, 2000.

- ROBERTO ARETXAGA, *La filosofía de la técnica de Juan David García Bacca*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1999.
- CARLOS BEORLEGUI, *La filosofía del hombre en Juan David García Bacca. 2 vols.* (Tesis doctoral). Universidad de Deusto, Bilbao, 1983.
- “El humanismo utópico de García Bacca”, *Anthropos* nº 29-30, Barcelona, 1983, pp. 80-88.
- La audacia del pensar*. Universidad de Deusto, Bilbao, 1988.
- X. GIMENO, *Juan David García Bacca: una invitación a la facticidad de la de la “transfinitud” y la “transustanciación”. La necesidad social del “Nos” y del método dialéctico de transustanciación* (Tesis doctoral), Universidad de Valencia, 2015.
- “El valor del concepto *vida* en García Bacca y su relación inicial con la filosofía de José Ortega y Gasset”, en *Análisis. Revista de Filosofía*, Zaragoza, 2015.
- C. GURMÉNDEZ, “García Bacca y la filosofía actual”, *Cuadernos para el diálogo*, nº 95, 1971.
- “Los marxismos y García Bacca”, *Anthropos* nº 29-30, Barcelona, 1983, pp. 73-75.
- IGNACIO IZUZQUIZA, “Los restos de la obra de J. D. García Bacca”, *Anthropos* nº 29-30, Barcelona, 1983, pp. 34-36.
- “García Bacca y la obra de Marx: elementos de una lectura *escandalosa*”. *Anthropos* nº 29-30, Barcelona, 1983, pp. 37-45.
- El proyecto filosófico de Juan David García Bacca*, Anthropos, Barcelona, 1984.
- “Materialismo e inmortalidad en el pensamiento de García Bacca”, *Azafea* II, 1989, 113-130.
- K. MARX, *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*, Alianza Editorial, Madrid, 1984.
- A. WHITEHEAD, *Proces and Reality*, Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh During the Session 1927-28, The Free Press, New York.

LO REAL-ALUCINATORIO Y EL PRESENTE APARENTE: EL CASO DE LA GUERRA

VIRGINIA BALLESTEROS²²⁸

Resumen: El propósito de las siguientes líneas es iluminar el papel de los medios de comunicación en la guerra, en tanto que generadores de realidad y de subjetividades, de la mano de dos autores: Eduardo Subirats y Günther Anders. Para ello, nos serviremos del análisis que Subirats realiza en torno al concepto de lo *real-alucinatorio*, en paralelo al concepto andersiano de *presente aparente*. Por último, actualizaremos las reflexiones de ambos pensadores en el medio de comunicación por excelencia de nuestros días: Internet.

Abstract: *Our purpose in the next lines is to shed light into the role of mass media in war, given that they're reality and subjectivity makers. We will use some concepts of Eduardo Subirats en Günther Anders; and, particularly, we will focus on Subirat's review of "the real-hallucinatory", parallel to Ander's "apparent present". At last, we will update both thinkers' reflexions speaking of today's media par excellence: the Internet.*

Palabras clave: real-alucinatorio, presente aparente, Internet, medios de comunicación, guerra.

Keywords: *real-hallucinatory, apparent present, Internet, media, war.*

147

Eduardo Subirats nos recuerda, en *Lo real-alucinatorio*, la cobertura mediática bajo la cual se desplegó la Guerra del Golfo. Precavidos, después de la masiva opinión pública negativa generada por la Guerra de Vietnam, la estética bajo la cual llegaría a nuestros hogares la Guerra del Golfo sería muy diferente; tanto que Subirats llega a calificarla de no-guerra. Lo que pudimos ver se deja entender mejor con el lenguaje de lo alucinatorio que con el de lo real: rayos láser, misiles teledirigidos, objetivos que se volatilizaban grácilmente... era la primera guerra donde no sólo se destruía realmente un paisaje y se quitaba la vida a decenas de miles de personas, sino que también se destruía la guerra como objeto propio de cognición y, a su vez, como objeto moral. La representación que se hizo de la Guerra del Golfo imposibilitó que aquellos que la seguían desde sus hogares pudieran formarse una representación cercana a la realidad de lo que allí estaba ocurriendo; y, sin esa representación, las oposiciones ideológicas o morales se tornan mucho más complejas.

²²⁸ 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.

Pero el problema reside no solamente en el modo particular en que se decidió filmar la tragedia, sino también en la naturaleza de los propios medios de comunicación. En la televisión es donde más claramente podemos ver la mezcolanza entre información y entretenimiento, uno tras otro, de modo que las barreras entre ambos tienden a disolverse y todo comienza a convertirse en una amalgama de imágenes que, si bien inconexas, acaban iluminándose entre ellas y formando una nueva realidad alucinatoria. La pérdida de linealidad en el discurso, la imposibilidad de establecer una relación causal entre una imagen y la inmediatamente anterior, cambian las condiciones del discurso y nos abocan a una comprensión despojada de la posibilidad de un logos racional, insertados ahora en el terreno de la metonimia, la semejanza... Asistimos a una fragmentación, a una realidad ya tan escindida que no podemos reunificarla en una totalidad. Miradas siempre parciales que dificultan -o imposibilitan- el surgimiento de un espectador crítico.

Pero, volviendo a la representación de la guerra y ligado a la imposibilidad del surgimiento de un sujeto espectador no escindido, es igualmente preocupante la creciente estetización de la violencia y del belicismo: la ciudad hundida en la oscuridad de la noche mientras es devastada por misiles teledirigidos se parece demasiado a los fuegos artificiales que todos hemos contemplado, apacibles, mientras disfrutábamos de una cálida noche de primavera. La imagen se desliga así completamente del horror y nos remite, incluso, a memorias personales diametralmente opuestas a aquello que, de hecho, en realidad, está ocurriendo.

Eduardo Subirats se remonta hasta las vanguardias para explicar la estética de la imagen bajo la cual hoy aparece la guerra. Las imágenes de las guerras contemporáneas se nutren de las abstracciones modernas, de modo que permiten superar sus contradicciones intrínsecas, situándose más allá del discurso racional y abriendo la puerta a nuevas formas de procesamiento de la realidad. Lo mediático aparece como *collage* y, en un sentido, el *collage* puede ser ambiguo: en su afán por constituirse nuevo lenguaje, en su afán por fragmentar la realidad para llevarla más allá de un orden racional establecido, se alza como herramienta ideal para subvertir todo orden y crear nuevas realidades, sirvan a los intereses que sirvan. Así pues, el *collage* es un medio ideal para la ruptura de códigos, para la ruptura de lo establecido y para la imposición de una nueva realidad. Se podría decir, pues, que es un arma de doble filo: si bien en su momento jugó el papel de herramienta de denuncia, hoy en día juega el papel de demiurgo, creando nuevos espacios irracionales en los cuales nos movemos como sonámbulos.

A este respecto es muy pertinente traer a colación las reflexiones que Günther Anders hizo sobre la televisión y también la radio en los años cincuenta. En el primer volumen de *La obsolescencia del hombre* encontramos un capítulo titulado “El mundo como fantasma y matriz. Consideraciones filosóficas sobre radio y televisión” que analiza la fragmentación en dos esferas: la del sujeto y la de los medios de

comunicación. Resulta muy interesante leer a Anders con la Guerra del Golfo en mente, pues, habiendo él escrito este texto décadas antes, tiene una vigencia y una actualidad asombrosas. La propuesta de Anders nos deja pensar la estetización de la guerra en relación a procesos que van más allá del mundo de la televisión o la radio y de los movimientos artísticos. Los procesos de fragmentación de la realidad y la experiencia son algo que responde también a elementos allende el campo estético: la fragmentación es signo definitorio de nuestra época, la *Tercera Revolución Industrial*.

Anders, enormemente preocupado tanto por la Segunda Guerra Mundial, cuanto por la proliferación de armamento y energía nuclear, se sumerge en un proceso filosófico a mitad de camino entre la metafísica y la crónica de lo cotidiano y concluye que el tiempo que estamos viviendo es lo suficientemente singular como para poder hablar de Tercera Revolución Industrial: un tiempo marcado por la racionalización de los procesos técnico-productivos, donde la Técnica se ha constituido en sujeto de la Historia y ha disuelto las categorías medios-fines. La fragmentación del objeto y de los procesos de producción se está expandiendo a todas las esferas de nuestra existencia, alcanzando al sujeto mismo y, por supuesto, a los medios de comunicación. La división entre medios y fines no tiene ya nada que ver con la realidad: *ningún medio es sólo medio*. Pensar que los medios no son buenos ni malos en sí mismos es, para Anders, una ingenuidad propia de épocas anteriores y no aplicable a la nuestra:

149

Nuestra experiencia, repleta de técnica, no se descompone en señales particulares, nítidamente delimitadas, que indican unas los “medios” y otras los “fines”. [...] Lo que nos marca y nos desmarca lo que nos conforma y nos deforma son no sólo los objetos transmitidos por los “medios”, sin los medios mismos, los aparatos mismos, que no son sólo objetos de un uso posible, sino que determinan su utilización a través de su estructura y función fijas y, con ello, también el estilo de nuestro quehacer y nuestra vida: en pocas palabras, *a nosotros*.²²⁹

Recordemos que Subirats señala agudamente que los medios de destrucción son ahora también medios de captación de imágenes. El mismo aparato que se encarga de lanzar bombas y destruir ciudades se encarga también de captar esas imágenes bajo su particular óptica para difundirlas después a través de los llamados medios de comunicación. Si añadimos la perspectiva de Anders a lo expuesto por Subirats, ampliaremos su visión y caeremos en la cuenta de que no se trata únicamente de que el aparato aúne dos medios, sino que la finalidad también está inscrita en el aparato, en el modo en que lo emplea tanto el piloto cuanto aquellos que se convertirán en consumidores de sus productos audiovisuales. No se trata pues, únicamente, de una manera de

229 G. ANDERS, *La obsolescencia del hombre. Vol I. Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*, Pretextos, Valencia, 2011, pp. 107-108.

contar la guerra, sino de una manera de hacer la guerra. Esa visión fragmentada, en ocasiones bella, es la forma en que hacemos la guerra. El uso del plural no es casual: los consumidores de imágenes, en tanto que son formados y deformados por los objetos que utilizan y consumen, forman parte del proceso bélico mismo.

Dice Subirats que “el flujo mediático se comporta como un gran *collage* dadaísta-surrealista que se despliega en un tiempo infinito”²³⁰ y nuevamente con Anders podemos añadir que no es únicamente el *collage* que se despliega ante nosotros, sino que nos conforma también en *collage*, que nos convierte en *masa fragmentada*. Lo importante no es la experiencia comunitaria que tenemos de esa nueva realidad, sino la experiencia individual que cada uno recibe, en su casa, frente a su televisión. Los acontecimientos vienen ahora a nosotros; y, particularmente, la guerra está diseñada para venir a nosotros. Para estar al tanto de lo que ocurre en el mundo exterior, tenemos que recluirnos individualmente en nuestra casa, dejar que esa realidad alucinatoria venga a nosotros. Ahora son los acontecimientos los que nos visitan y, en ese sentido, ya no estamos en el mundo. El mundo viene a nosotros, pero siempre como imagen, a modo de *fantasma*. Estos fantasmas nos son suministrados a domicilio como si se tratase de un servicio básico, esto es, el gas, el agua, la electricidad... Las múltiples apariciones simultáneas del acontecimiento lo convierten en un producto seriado, el cual se convierte a su vez en mercancía en tanto que es consumido por todos nosotros. Así pues, la característica más importante del acontecimiento no es ya su unicidad, sino el hecho de que es susceptible de reproducción infinita: ya no hay diferencia entre ser y aparecer. Podría decirse que Anders está haciendo en el terreno metafísico el descubrimiento que Walter Benjamin ya hizo en el terreno de la obra de arte: si bien la obra de arte siempre fue susceptible de reproducción –y, en cierto sentido, el acontecimiento también–, lo cierto es que la época de la reproductibilidad técnica de la imagen es también la época de la Tercera Revolución Industrial. Benjamin incide en un aspecto que es clave: mientras que con la reproducción manual el original conserva su autoridad, con la reproducción técnica no ocurre así. Esto se debe a dos motivos: la reproducción técnica se presenta como más independiente que la manual y, además, la reproducción técnica puede resaltar características del original que sólo son accesibles mediante medios técnicos (una visión angular, por ejemplo, sólo puede ser ofrecida por una lente). Benjamin continúa exponiendo que la reproducción técnica también posibilita que la copia llegue a lugares donde el original no podría llegar. La idea andersiana de presente aparente resuena aquí al pensar que lo que Benjamin está estableciendo para la imagen también es válido para el acontecimiento mismo, atravesado por su propia reproductibilidad y *despojado de su aquí y ahora*. Así, mientras que Anders señala, como

230 E. SUBIRATS, *Filosofía y tiempo final. Antología de ensayos de Eduardo Subirats*, Fineo, Madrid, 2009, p. 176.

hemos visto más arriba, que el acontecimiento nos es suministrado a casa, lo mismo ya fue también puesto sobre la mesa por Paul Valéry –décadas antes– y es citado por Benjamin: “Igual que el agua, el gas y la corriente eléctrica vienen a nuestras casas, para servirnos, desde lejos y por medio de una manipulación casi imperceptible, así estamos también provistos de imágenes y de series de sonidos que acuden a un pequeño toque, casi a un signo, y que del mismo modo nos abandonan.”²³¹

La reproducción del acontecimiento penetra en éste de tal modo que *el original* se convierte en mera *matriz de reproducción*. Por lo tanto, el hecho de que ese aparato de destrucción al que hace referencia Subirats sea también aparato de captación de imágenes, está conformando el acontecimiento, tanto el original cuanto el fantasma. El espectador no tiene posibilidad de acceder al acontecimiento originario: es el acontecimiento el que viene a él, con la estética bajo la cual fue concebido. Y, por supuesto, todo lo que no es susceptible de reproducción no aparece jamás en el domicilio del espectador, de modo que, nuevamente, la realidad no sólo es un *collage* de elementos no lineales, sino que las piezas que lo conforman son aquellas que han sido previamente seleccionadas en el diseño del acontecimiento original y suministrado.

Además, el hecho de que los acontecimientos más singulares nos visiten a casa crea una extraña sensación de familiaridad con aquello que, de hecho, es extraordinario. Por su forma de aparecer, lo suministrado se ha convertido en lo inmediato. Las categorías en las que se mueve la televisión –y la radio– son siempre las de proximidad y, en ese sentido, son categorías también de banalización, pues tanto lo cercano como lo lejano aparecen en un mismo nivel en ese *flujo mediático infinito*. La realidad suministrada nos aparece como una cómoda alucinación, donde el mundo entero se presenta ante nosotros no como algo extraño y ajeno, sino como algo cercano.

Anders, en este punto, nos llama la atención sobre una ambigüedad propia de la representación televisiva: las imágenes que en ella vemos son, en muchos casos, simultáneas a la realidad. Su funcionamiento no es en absoluto el de una ilustración, sino que más bien funciona del mismo modo que un telescopio: acercándonos a una realidad que es presente. Así, la emisión televisiva se caracterizaría por presentar lo simultáneo para que funcione como verdadero presente. Volvamos ahora la vista sobre la descripción que Subirats hace de esta nueva realidad electrónica: “Distorsión y desplazamiento de significados, fin de orden de codificación racional y apertura de un discurso delirante: estos son los elementos constitutivos de la nueva realidad electrónica. Se trata de una realidad no-racional, sino asociativa, metonímica, contradictoria, irracional. Lo maravilloso electrónicamente producido y diseminado.”²³²

231 W. BENJAMIN, 'La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica', *Discursos ininterrumpidos I*, Taurus, Buenos aires, 1989.

232 E. SUBIRATS, *Op. cit.*, p. 175.

Observando la cuestión desde la óptica de ambos pensadores comprendemos por qué no sólo es imposible la reflexión crítica sobre el flujo mediático –como Subirats apunta–, sino también por qué es imposible la reflexión crítica sobre el presente aparente. El problema se torna, pues, epistémico y moral: la propia naturaleza epistémica del flujo mediático y de los medios de comunicación imposibilita el ejercicio de nuestro juicio y nuestras facultades morales. Ahora bien, el hecho de que no se pueda operar moralmente en el presente aparente no parece implicar que sea imposible operar moralmente en el *presente real*. El problema aquí, desde luego, aparece a la hora de considerar cómo accedemos a ese presente real, al acontecimiento original. Primero, porque el acontecimiento original ya está atravesado por su reproducción; segundo, porque –y no hemos de olvidarlo– esto que nos aparece como presente es, en realidad, un hecho lejano espacialmente, de modo que es imposible físicamente experimentarlo simultáneamente a *otro* presente. Si no queremos consumir un presente aparente, hemos de desplazarnos hasta el acontecimiento y experimentarlo en primera persona.²³³ *Ir a la montaña en lugar de dejar que ella venga a nosotros*. En este punto nos viene a la mente algo que a Anders no podría haberle venido en aquella época: ¿y qué ocurre con Internet? Internet es actualmente el medio de comunicación en tiempo real por excelencia. Crea también un presente aparente y pudiera pensarse que sus características son diferentes a las de la televisión. Mientras que la televisión es un medio unidireccional, Internet es un medio bidireccional: el usuario no sólo es consumidor, sino que también puede ser productor de contenido o interactuar con el ya creado. Ciertamente, algunas de las imposiciones a las que nos abocaban la televisión y la radio se han visto superadas con Internet. Ahora bien, aunque con Internet seamos nosotros quienes *llamamos* a los acontecimientos, éstos siguen siendo suministrados a nuestros hogares. Tenemos que hacer ese acto de reclusión en el hogar –o en la intimidad que nos proporciona en cualquier lado nuestro teléfono móvil– para acceder al presente, para llamarlo y que aparezca ante nosotros bajo la voz que hayamos elegido. La experiencia sigue siendo suministrada, no es experiencia directa, aunque podemos elegir *quién* nos la va a suministrar: un corresponsal de un importante periódico, un *blogger* anónimo que se ha visto inmerso en el acontecimiento... Así pues, aunque *a priori* se podría pensar en Internet como una perfecta instancia de un *collage* gigante e infinito –por la variedad de contenidos que alberga caóticamente–, lo cierto es que Internet deja resquicios donde uno no es arrastrado por lo *mainstream*: Internet es un espacio perfecto para lo

233 Y, aun así, cabría señalar también un problema que preocupaba enormemente a Anders: para poder acceder a un objeto moral que represente correctamente la realidad tenemos que hacer un esfuerzo epistemológico, pues la complejidad del mundo y de los procesos donde normalmente operamos sólo de forma fragmentaria –en tanto que no los controlamos ni conocemos del principio al final– dificulta enormemente la posibilidad de ejercitar correctamente nuestras facultades morales. Con esto queremos decir que no siempre tener experiencia de primera mano equivale a formarse correctamente un objeto moral. No obstante, no vamos a entrar en este tema, pues se escapa de los propósitos de este texto.

underground. De este modo, mientras que en la radio y en la televisión sólo podemos seguir un flujo, *el* flujo de lo mediático, en Internet podemos *navegar* por distintas corrientes. En ese punto, al menos, surge –o puede surgir– un sujeto con potencialidad para procurarse un objeto moral, esto es, una realidad que, aunque aparente-alucinatoria, no sea mero delirio.

Llegados a este punto, donde el foco se ha desplazado hacia las posibilidades representacionales que abren las nuevas telecomunicaciones, debemos subrayar que Internet no solamente es un medio informativo, sino que, además, es un medio para hacer la guerra. Volvemos a ver esa imbricación de distintos *fin*es en un mismo medio-objeto. Muy interesante, a este respecto, resulta reflexionar sobre dos maneras de hacer la guerra hoy en día a través de las telecomunicaciones: por una parte, el uso de *drones* teledirigidos –fundamentalmente por el ejército de EEUU–; por otra, el uso de las redes sociales para hacer un llamamiento a la *yihad*, fundamentalmente por parte del Estado Islámico. El primero de los dos casos, no solamente muestra las nuevas comunicaciones como herramienta de destrucción, sino que además lleva la estetización de la guerra a un nuevo nivel. La guerra con *drones* genera en los pilotos la imposibilidad ontológica de formarse un objeto moral: como hemos señalado más arriba para el presente aparente que nos suministran la televisión y la radio, el presente aparente que se presenta, valga la redundancia, en forma de *videogame* a los pilotos es un flujo por el cual ellos no pueden sino dejarse arrastrar. Aquí tenemos la ambivalencia señalada tanto por Subirats como por Anders, según la cual el presente aparece de forma real-alucinatoria. Pero lo grave del asunto es que el sujeto, el piloto, ha de operar *en la* realidad, de modo que las acciones que lleva a cabo en su presente *videogamizado* generan un acontecimiento real, el cual él no puede experimentar directamente y, de hecho, sólo puede experimentar como fragmento. Mientras que en la Guerra del Golfo los aparatos de destrucción llevaban consigo aparatos de captación de imágenes para ser suministradas a los espectadores, los *drones* de hoy en día son aparatos de captación de imágenes que escinden al piloto en su rol de agente y de espectador. Hacemos la guerra a través de imágenes. ¿Qué habría pensado el bueno de Anders si le hubieran dicho que en décadas posteriores se aunarían las *bondades* de la reproducción del acontecimiento en imágenes con la fragmentación de la acción propia de la producción en cadena?

Es conocido el intercambio epistolar que Anders mantuvo con Claude Eatherly, piloto que participó en el lanzamiento de la bomba de Hiroshima. Anders estaba horrorizado por el tratamiento que los pilotos habían tenido en EEUU: los trataban como auténticos héroes de guerra, como si no hubieran hecho absolutamente nada que pudiera, como mínimo, cuestionarse si era legítimo moralmente. Eatherly fue el único piloto que mostró remordimientos y lo trataron como a un loco. Mientras que todos –psiquiatras incluidos– consideraban que no estaba siendo racional puesto que era objetivamente un héroe, Eatherly era consumido

por los remordimientos y la infinita culpa. En esta correspondencia, como decíamos, Anders le dice a Eatherly que sus sentimientos son, de hecho, los correctos e intenta comprender por qué el resto de agentes muestran una falta absoluta de responsabilidad moral. La clave se encuentra en la división del trabajo, donde cada individuo no es sino un eslabón más en una larguísima cadena. El modelo que auspicia la fragmentación en el trabajo se ha expandido a todas las esferas, de modo que, bajo la lógica de la producción, las acciones que uno realiza en la guerra responden a los mismos modelos productivos de racionalización del trabajo. Así, pues, el objeto que uno tiene delante se convierte en su objeto moral, imposibilitando la reflexión sobre el objeto real, sobre el total de la suma de los fragmentos. Pues bien, como decíamos, a este escenario de división y de falta de asunción de responsabilidad moral habría que sumarle ahora una nueva capa de abstracción, la generada por los sistemas de reproducción de imágenes. Ahora ya no se trata, por tanto, de que el piloto sea tan sólo un eslabón más de una larga cadena, sino que ya ni siquiera se encuentra en el mismo plano de realidad, por así decirlo, que el resto de eslabones. La posibilidad mínima de interacción que tenía con la realidad a destruir queda ahora mediatizada por la interfaz informática que representa su presente aparente. Cuando acabe su misión podrá abandonar su puesto de trabajo y tomarse un refresco, igual que haría si hubiera estado jugando a un videojuego en la tranquilidad de su hogar.

Recordemos que antes decíamos, con Anders, que nosotros no vamos a los acontecimientos, sino que los acontecimientos vienen a nosotros; pensemos ahora si se puede seguir afirmando lo mismo en el caso del piloto de *drones*. El presente que ante él aparece no sólo se presenta como una realidad *cómoda*, sino que esta caracterización se lleva hasta el límite, al tiempo que se abandona cualquier pretensión de presentarse como acontecimiento real, explotándose su carácter de *videogame* o realidad virtual. De este modo, se ahonda deliberadamente en la incapacidad de responsabilidad moral.

En el polo opuesto se encuentra el uso que hacen de las telecomunicaciones aquellos que las emplean para hacer llamamientos a la *yihad*. El uso que actualmente el Estado Islámico está haciendo de los nuevos medios de comunicación es revolucionario en muchos sentidos. Las actuales representaciones audiovisuales de la guerra santa pretenden ser el presente real. En lugar de separar al sujeto de su objeto moral – como hemos visto realiza Occidente mediante el empleo de estas tecnologías con sus soldados –, se busca la inmersión del sujeto en el presente aparente, de tal modo que sea lo suficientemente atractivo como para querer que constituya su presente real y se una al acontecimiento original. Decapitaciones y masacres son puestas en escena, teatralizadas, filmadas con el *look* de las mejores producciones cinematográficas; ejecutadas no como los acontecimientos extraordinarios que debieran ser, sino como acontecimientos diseñados para ser reproducidos una y otra vez, bien para sembrar el pánico, bien para reclutar espectadores-soldados. La reproductibilidad de estas acciones forma parte de su misma

naturaleza; así es como hacemos la guerra. El acontecimiento ya no se diseña hoy en día únicamente para ser emitido, sino para ser compartido a través de las redes sociales. Imágenes tan elocuentes que permitan no agotar los ciento cuarenta caracteres permitidos para su narración. Su veracidad no importa, tan sólo que su apariencia resulte convincente. Subirats señala tres características de los espectáculos de guerra tardomoderna. Lo citamos:

Uno: la imagen electrónica como medio de hipnotización, de cortocircuitación de la experiencia individual y de fijación electrónica de la masa a un estado de pasividad total. Dos: el mismo sistema de reproducción audio-visual es parte integrante de la tecnología y estrategia de destrucción. Tres: la representación mediática de la destrucción genera a su vez un sistema delirante, sonambúlico o surreal de significaciones y de la constitución de la conciencia individual con ellas.²³⁴

Podemos preguntarnos si esta caracterización puede aplicarse también al uso que se hace de las tecnologías de reproducción audiovisual empleadas por los *drones* y por la difusión de la guerra del Estado Islámico. En cuanto al primer punto, la imagen electrónica como medio de cortocircuitación de la experiencia individual, parece obvio que así es en ambos casos. La experiencia alucinatoria del piloto de *drones* y del consumidor de imágenes de la *yihad* irrumpe en la realidad cotidiana, cortocircuitándola, y despojando al individuo de su verdadero objeto moral. En cuanto al estado de pasividad total, podría decirse que, si bien puede que pasividad no sea la palabra adecuada, tanto en el caso del piloto de *drones* cuanto en la difusión de imágenes de la guerra santa se busca una recepción incondicional de la realidad presentada. Respecto al segundo punto, la imbricación entre sistema de destrucción y sistema de reproducción, no puede ser más clara en ambos casos, como venimos defendiendo a lo largo del ensayo. Por último, definir la representación como sistema delirante y surreal de significaciones y constitución de la conciencia individual, parece también apropiado en ambos casos, aunque con matices que ya hemos señalado: en el caso de aquel que pilota *drones* el surrealismo forma parte de la experiencia *videogamificada*, pero, además, como hemos visto con Anders, lo fragmentario de su tarea conforma también su (falta de) conciencia individual. La conciencia individual que genera el sistema de representación de los *drones* está escindida, de modo que el sujeto no aprecie las consecuencias de su acción, pues, al considerar su acción en sí misma, no tiene acceso a su objeto moral real. Por otra parte, el sistema de reproducción de imágenes empleado a través de las redes sociales por los integrantes de Estado Islámico genera sin duda una realidad delirante, dadaísta, donde sólo accedemos al acontecimiento a través de miradas escindidas y con significaciones preconfiguradas. La diferencia es que, en este segundo

234 E. SUBIRATS, *Op. cit.*, pp. 174-175.

caso, la realidad aparente pretende imponerse con tal fuerza que lleve al individuo a responsabilizarse de su papel ante ella: las imágenes empleadas para hacer un llamamiento a los jóvenes islamistas del mundo son una llamada a la conciencia; conciencia, por supuesto, conformada por la representación misma.

Señala Subirats que, en el flujo mediático, “la conciencia es arrojada fuera de sí como realidad nula, fragmentada y vacía”.²³⁵ En los dos casos que venimos examinando se podría decir que la conciencia tiene una exterioridad ajena a nosotros; tanto porque nuestro contenido de conciencia es un presente aparente, cuanto porque ese mismo medio externo nos ha conformado. Hay un sentido, por supuesto, en que la conciencia siempre es exterior, siempre está vuelta hacia fuera; es precisamente lo que nos permite conocer el mundo. El problema aparece cuando ese exterior que se presenta como inmediato ya no lo es, sino que viene filtrado –por decirlo con Kant– por unas categorías que no son las de nuestro propio entendimiento. Aquí es cuando aparece la fragmentación e incluso el vacío y, al ser éstas características de los contenidos de conciencia del sujeto, éste se torna también, en un sentido, un ser fragmentado y vacío. Por lo tanto, viéndonos abocados a un mundo cada vez más dominado por la representación –en tanto que Internet se está volviendo omnipresente– se hace indispensable la labor de pensarnos a nosotros mismos inmersos en la apariencia y, sobre todo, con la labor de generar herramientas que nos permitan construir objetos morales reales sobre los cuales poder ejercer nuestras facultades morales. Queda abierta, pues, esta gran empresa.

235 *Ibid.*, p. 181.

SELECCIÓN DE POEMAS

VICENTE ENGUIX NICOLÁS²³⁶

157

²³⁶ Los poemas que aquí se presentan han sido seleccionados de la obra inédita del autor *Ilúsofos*.

Hermes Trimegisto

Yo soy el pensador más esotérico,
encumbrado tres veces al Olimpo
e impenetrable como un gran secreto.

Para muchos, oráculo agorero
cuyos poderes mutan la materia
en cumplimiento de la perfección.

Todo aquel que descifre mis enigmas
llegará a comprender el Universo,
porque el áspid fetiche de los dioses
enroscará la esencia primigenia...

Así, cualquier paisaje contemplado
ofrecerá la luz de sus eones,
en cada instante mágico y eterno.

Hesíodo

Yo abandoné los pastos y el arado
para sembrar las letras,
convirtiendo rudezas de mi hacienda
en lírica de estrellas.

De lo poco, sabemos, se conservan
varias obras de aquellas,
donde, conciso y sobrio, reflejé
mucho más que epopeyas.

¿Filósofo, profético, ¡poeta!?
Amasé las semillas
que a la justicia universal apelan.

Un gran árbol “pagano”
como una luz sedienta nos orienta.

Buda

Aunque algunos se burlen o lo crean,
no resbalé del guindo ni la higuera.
Tan sólo tropecé con cuatro símbolos
para encontrar mi senda
y ponerla al servicio de los hombres.

Si quieres arrancar notas certeras
cuando pulses tus cuerdas,
recuerda que en el fiel brilla el lucero
que ilumina este dulce desafío
para abrazar el alma.

Y no importa cuál sea al apelativo
o que lleves cubierta la cabeza,
si resuelves tu propio sufrimiento.

Sócrates

Mis padres daban vida
y yo tuve la suerte, aunque sileno,
por asistir al parto del espíritu.

Siempre intenté el detalle duradero
con la mirada puesta sobre el hombre,
queriendo que explorase sus adentros
e irradiase su brillo.

No dejé rastro alguno ni registros.
Me gustó predicar con el ejemplo.

Cuando toca partir, caes en la cuenta
de que tan sólo posees una certeza.
Y que la envidia o la ignorancia suelen
envenenar los sueños.

Diógenes Laercio

Yo dediqué gran parte de mi vida
a destilar brillo de estrellas
para ofrecerlo, luego, con esmero.

Pues, desde joven, comprendí
que aquello trascendente para el hombre
era saber guardar bien el silencio
y escuchar esas voces,
que se valen de atajos y de antorchas,
para llegar un poco más allá.

Hay que gozar con el misterio
y embelesarse ante la flor silvestre
que encuentra su momento al alba
y no entiende de abril ni noviembre.

Cicerón

En la orquesta del mundo uso la voz
y quisiera expresar mis reflexiones:

Un placer es hallarme con amigos
o poder convocarlos al espejo
disertando, afectado, en mi aposento.

He intentado emular a las cometas,
sabiendo que su rienda está por ley
y la parca gravita como lastre...

En mi jardín, las flores se marchitan
pero, siempre, unos libros escogidos
y una copa de vino reservado
aguardan, celebrando mi sonrisa,
como esta eternidad que aún me desea.

Lucrecio

Mi aroma forma un astro de seis puntas
donde ensarto las claves y los chascos,
disponiendo melazas sobre acres
a fin de bien tomar algunas purgas.

Despertamos al mundo con amor,
percibimos las cosas entre abismos,
concluyendo que todo, aquí, es efímero.

Nuestros sentidos juegan a engañarnos
porque hay fuerzas dispuestas a hacer pulsos,
pero azotes o estragos naturales
se pueden explicar con la razón.

Yo pretendo librar de añejos miedos
y evitar esperanzas en el cosmos.

Virgilio

Siempre supe lo breve de esta vida,
que los colores turban y delatan
a quien los luce o mira;
que tan sólo el amor resulta héroe
y los recuerdos huyen, cuando alegres.

La recompensa queda en el trabajo.
Así siento los dioses,
con sus ojos posados en mis hombros...

Una vez fui adalid de la ficción
para cruzar la niebla y el abismo.
Volveré a ser osado,
vigilando, discreto, al enemigo
aunque porte regalos inocentes.

Jesucristo

Soy el germen sereno de los cielos.
Hijo de Dios, del Padre y de David;
fruto del hombre y rey de los judíos.

Reliquia en la matanza de inocentes,
Galileo, nazareno, ¡gran maestro!...
Redentor y mesías. Vuestro siervo.

Mi lema fue el amor con altruismo.

A lomos de un pollino, y entre palmas,
llegué para cumplir mi desatino.

Al final, tras aquella francachela,
un beso comenzó este culebrón.

Se dice que me oriento a la derecha.
Pero, conste, señores, ya no vuelvo.

Agustín de Hipona

El hombre es un enigma de la vida
que atesora en su pecho la verdad,
que lucha con las manos
en lugar de estrecharlas, fraternal.

Un ser que, sin amor, nada le basta
y con él, queda absurdo lo demás.

Me anticipé a dos sabios eruditos
al detectar que “dudo, luego existo”
y que “el Tiempo y el Cosmos son mellizos”.

Hay una cosa que aún me duele mucho:
la muerte de mi hijo.
Y otra que me provoca carcajadas,
que me llamen “El Doctor de la Gracia”.

Hipatia

Toda mi vida fue un aprendizaje
que quise compartir con los demás.
Y, gracias a mi padre y a los clásicos,
logré mi joven sueño de volar...

Tras las muchas doctrinas y enseñanzas,
he podido escapar de lo banal,
descubriendo la magia entre nosotros
y centrándome sólo en este ojo
que me escruta, indiscreto, un más allá
y esparce una caricia afectuosa...

Al final, sentiré ese dulce beso
que envuelve como el humo de una hoguera
cuando deja pasar la luz del sol.

Proclo

Si tuviese paredes mi aposento
para albergar espejos a raudales,
cuando entrase, vería mi imagen
multiplicada a cientos como un eco.

Y, aunque sólo sea yo mi propio molde,
mientras la luz asista mis pupilas,
acertaré a saber dónde me encuentro.

Y si viniese alguien a buscarme
no podría comprender qué está ocurriendo...

Pues lo mismo sucede en el Olimpo,
donde lagos, charcas y estanques
reflejan la belleza de Dios padre
para ensalmo de espíritus y hombres.

Boecio

Mis arrugas concluyen hoy por mí
que, en este mundo abyecto donde vivo,
condenan a los buenos como yo
y a los malvados premian con honor.

Por tanto, dejo al margen los placeres
y los absurdos bienes materiales,
apuntando hacia un norte
paradigma soñado desde el Cosmos.

Mis pisadas insisten en propagar
esencias que atesoran latitudes
para especiar mi espejo sensual,
fundiéndome en edén y para siempre
con la luz y las sombras del misterio.

Alcuino de York

Hay números que marcan. Dios, el uno;
dos, los paisajes del conocimiento
que pueden caminar simultáneos,
y hacen par las virtudes en el alma,
señora del palacio
por sus tres servidoras trinitarias.

Con cuatro, yo diría tener algo...

Mis obras se proyectan con la mano
sobre cinco mosaicos.
Pero el seis da patrón insuperable
por la simple conquista de sus súbditos.
Y alcanzamos ventura con el mágico,
donde las artes forman el aliento.

Tomás de Aquino

Si quieres ser feliz
deberás escuchar y responder
la llamada de tu naturaleza.
Ella dará la luz y el tiempo
para que sigas el camino
y te sientas tan libre como un pájaro.

Me considero un elegido
para sanar las almas de este orbe.
Por credenciales tengo: el hábito,
un libro, un templo bajo el brazo
y un sol resplandeciente sobre el pecho.

En el octavo hito de Acuario,
¡celebrémoslo juntos!

Dante

Me quitaron la cuna en que nací...
pero tuve una musa excepcional
que suavizó mi grave cicatriz.

Al tomar este vino de los dioses,
los versos se derraman a mis pies
y los astros me guiñan sus pupilas
con una mueca cómplice.

Cuando una roca inmensa te detiene,
conseguirás reposo, hasta placer.
Porque aquel que repara en sus errores
se merece borrón y cuenta nueva.

Si el Infierno me ha dado ya cobijo,
quizás encuentre un trozo del Edén.

Pico della Mirandola

En las manos del hombre están la luz
o las grutas oscuras más abyectas.
Por tanto, su elección le hará bogar
o le hundirá, profundo, en la miseria.

Podemos acercarnos, escondernos
tras guirnaldas de flores olorosas,
mostrándonos desnudos, si queremos,
para surcar en calma los paisajes.

Yo soñé con un cauce como vértice
donde iban a verter mil afluentes
y los pueblos gozaban, ribereños...
Pero he visto que muchos aún se ahogan
en las aguas someras sin corriente.

Miguel Ángel

A pesar del trabajo a mis espaldas,
sigo aprendiendo, humilde y con paciencia,
que la naturaleza es la perfecta.

Esclavo del reloj y los encargos,
disfruto, si camino entre mis nieblas,
obligado a alcanzar logros más altos.

Cuando encuentro un trozo de mármol,
permito que me cuente, reservado,
para saber qué huésped lleva preso...

En las alas de un ángel de alabastro,
dos veces conseguí llegar al cielo.
La primera, volví con unos versos;
la segunda, llegué para quedarme.

Montaigne

Yo conozco el aliento de la bestia
y abogo por la paz, la inteligencia,
por tener un rincón neutral y mío.

Yo trato los asuntos desde lejos
y lamento cruzadas o conquistas
tras torpes símbolos que las eclipsan.

Yo no espero razones o certezas
y propongo aprender con los ejemplos,
sin ser líder de nada ni de nadie.

Yo sostengo un candil de peregrino
que me busca impaciente entre mis huellas.

Me sobra cuanto lastre mi viaje
para sentir, al fin, que puedo irme.

Descartes

Yo que he luchado mucho en varias guerras,
mezclado cifras con crudas materias
e inspirado una gran revuelta,
afirmo que la vida son resortes
donde hacemos de autómatas
y en la mente del hombre hallé la esencia.

Y si el túnel se cierra habrá que abrirlo:
Cuestionaré lo etéreo, lo evidente
sin jugar a ser juez.

Yo distingo mis ebrias fantasías
de la ordinaria realidad,
pero llevo la huella y el enigma
y en la duda propongo la verdad.

John Milton

No hay simas ni horizontes fatuos.
Yo lleno el infinito del abismo
porque soy mi objetivo.

La suerte deja el poso tras la entrega,
pero un trébol no exime la tragedia.

Todo el mundo dispone de una luz
y responde por ella ante su alcance.

Yo conozco el secreto del silencio
y a formar burladero con mis actos.

Prefiero que los ángeles se amen
y que las almas mueran...

Y recuerda: Mejor rey del Averno
que reverencia o pleitesía.

Blaise Pascal

El hombre necesita estar enfermo
para sentirse bien.
Así optará al regalo celestial
superando el estigma del Edén.

Es tan débil su fuerza y equilibrio
que deberá fortalecer su honor
y optar por la pureza...

El corazón dispone de razones
que no someterá a otros magisterios.

Evitemos prolijas discusiones.
Como tengo dos brazos en el cuerpo,
puedo abrazar la ciencia
sin dejar de abrazar al ser supremo.

Spinoza

No importa el peculiar método usado.
Lo crucial, atestar lo que uno siente.

Mi proeza recordada y memorable:
“demostrar”, por geometría espacial,
conjeturas de la naturaleza.

Racional y dogmático, a la vez;
otra cosa será si alguien me entiende.

Según mis teorías o desvaríos,
la realidad resulta siempre bífida.
Consecuencia, seguro, de otro oficio
donde pulí algo más que ciertas lentes.

Y, como colofón, la última perla:
Él nos privó de culpa y albedrío.

Emmanuel Swedenborg

Yo, que quise abarcar el mundo entero,
comprendí que el tesoro está en el hombre
y ya nunca paré de bucear.

Y aunque siempre halle enigmas incisivos
que me inviten mirar hacia otro lado,
concentraré mis sueños y mi esfuerzo
en alcanzar la paz universal.

Sabed que es, en el fondo, cada uno
quien elige su propia eternidad.

Nuestra senda rebosa de altos signos
que nos guiñan u ofrecen la verdad;
tan sólo hay que abordarlos y exprimirlos
para obtener el néctar personal.

Benjamin Franklin

He tenido la suerte
de disfrutar con casi todo.
Y quedaba mucho por descubrir...

En aquellos oficios que emprendí
siempre hice de peón,
incluyendo en el ajedrez
que llegó a apasionarme.

Poseo el honor de algunas cosas
e intervenir en logros.

Para mí trabajar es la terapia.
Sin alquimia, yo muto el tiempo en oro,
pues con mi efigie identifican
unos billetes gordos.

Jean-Jaques Rousseau

Vivimos en un mundo artificial
donde aquellos valores de mi abuelo
resultan irrisorios u obsoletos,
porque el hombre ahora luce un antifaz.

Yo propongo esa tímida ojeada
al tiempo del respeto y la razón,
cuando las leyes germinaban
del pueblo para el pueblo, con honor,
orgullosos de ser siervos y nobles.

El progreso reposa en la otra orilla
donde el orden brotaba como hierba,
la gente nacía libre y moría libre
como un miembro querido en la familia.

Lessing

La verdad es un camino
que todos deberíamos recorrer.
No puedes poseer sus piedras
ni llevarte las sombras de los árboles,
no puedes escampar el aguacero
ni detener el viento con tus manos
o atesorar el sol para el invierno,

pero sí puedes contemplar sus pájaros
y ver bullir la vida a cada paso,
pero sí puedes encontrar amigos,
observar y aprender sin miedo
y sentirte mejor, isaberte libre!...
¿Te lo vas a perder?

Hegel

Aunque fuera acusado como ateo,
siempre mostré a mi dios desnudo
como néctar del hombre,

relegando a una iglesia custodiada
entre el arte y la esencia.

Tras exponeros algo por idea,
me complazco en giraros la moneda
para, luego, arbitrar en la contienda
y comenzar de nuevo.

Como en la antigua fragua de Vulcano,
fundiré los metales
pero esta aleación compleja
contiene una fisura universal.

Abraham Lincoln

Mi cruzada es la libertad.
Si los demás logran volar,
nosotros lo disfrutaremos.

Siempre que puedo me reservo,
intento hacer las cosas bien
y nunca cejo ante lo justo.

Cuando siembras la paz alrededor
no tienes nada que temer...

Yo doy consuelo a mis vecinos
y se disipan los problemas.

Cuidaré del jardín con mimo,
aunque sólo a lavanda huela,
porque pretendo ser feliz.

Edmund Husserl

Todo aquello que nos ocurre
sirve para crecer.

Debemos orientar nuestras antenas
para que obtengan néctar,
evitando el barniz de Séneca
y ofreciéndonos con cautela.

Cualquier norma me ayuda cuando es justa;
pero, si dejo los raíles,
me pongo en manos del azar.

Ajustaré mis gafas,
para soñar diamantes inmortales...
Aunque siempre he sabido:
Mi realidad la llevo dentro.

Chesterton

Yo disfruto la vida a manos llenas
pues amo por amor, comprometido,
me mantengo en el centro como el jueves
y doblo, emocionado, las esquinas.

Me chifla circular sobre raíles
para libar despacio los colores...
Llegar a la atalaya más remota
y divisar la lumbre de los míos,
sintiendo gratitud en el espíritu.

Y, aunque prefiero el reto controlado,
me disfrazo con lupa y con sotana
porque sé descorrer esos pestillos
que custodian el cáliz del misterio.

Walter Benjamin

Recuerdo palpitar aquella vela
mientras mi madre me contaba cuentos...
Su delicada voz, como un arrullo,
me llevaba en volandas a lugares
donde el tiempo, orgulloso, se detuvo.

Hoy sé el poder de las palabras
y que el hombre se sube sobre ellas
para perderse en la nostalgia.

Hace mucho acumulo un gran cansancio
por tantos callejones sin salida,
pero siento el relámpago febril
que llega a contraluz como un orgasmo
y revela un paisaje redentor.

Leo Strauss

Nuestro tiempo refleja una gran brecha
que obliga a preguntarnos qué pasó...

Los mensajes acechan como el humo
no sabiendo la forma de atraparlos.
Pero basta observar dónde va el viento
para alcanzar, de nuevo, aquella hoguera.

Cuando dos fuerzas chocan frontalmente
eliminan la luz y hasta el oxígeno...
Hay momentos cruciales de la historia
que precisan hechizos en la gente.

Pero, siempre, con buena voluntad,
sintiendo que el silencio es el camino
y el tesoro que aguarda, la verdad.

José Luis Sampedro

Aunque entonces no me lo imaginara,
mi muerte comenzó cuando nació.

He volado como un ágil cometa
sin exigirme demasiado
pero haciendo el trabajo con fervor.

He anotado en las hojas del cuaderno
que la vela solloza ante el espejo
o las nubes presumen de colores...

Y he llegado a la mar, tranquilamente,
sin precisar ningún brebaje,
con la brújula ardiendo en mis pupilas
y mi voz dirigida al universo.

Siempre aprendiz... “Que ustedes lo pasen bien”.

LA AMISTAD DEBIDA: SERVIDUMBRE VOLUNTARIA Y SUBJETIVIDAD DEMOCRÁTICA.²³⁷

THE DUTY OF FRIENDSHIP: VOLUNTARY SERVITUDE AND
DEMOCRATIC SUBJECTIVITY.

TOMÁS VALLADOLID BUENO²³⁸

Resumen: ¿Habría alguna disposición del sujeto que sin ser servidumbre sea servicio? ¿Que sin ser evitación busque el encuentro, y que sin renunciar al conflicto persiga la concordia? ¿Que sin ser perfecta procure un alto grado de civismo; y aunque esté fundada en la conminación del otro, lo invista de autonomía y responsabilidad? De haberla, sería una virtud política con nombre de *amistad debida*; y su sujeto sería el sujeto democrático en su permanente *in fieri*.

Abstract: *Would it be possible a human aptitude which means service without implying servitude? A human aptitude which looks for bonds without falling in avoidance or which pursues agreement without rejecting the conflict? A human aptitude that without being perfect tries to achieve a high degree of civility and which despite been well founded under the other's judgement provides the subject with full autonomy? If all that would be possible, it would be a politic virtue which could be called the duty of friendship, and so its bearer would be a democratic subject.*

Palabras clave: amistad debida, servidumbre, virtud, alteridad, sujeto democrático.

Key words: *friendship, servitude, virtue, otherness, democratic subject.*

²³⁷ Con mi amistosa gratitud a Esteban Molina González (q.e.p.d), Antonio Lastra, Laura Arias y Pablo Dreizik. Recordar, pensar y agradecer han sido todo a una.

²³⁸ Doctor en Filosofía. Autor de *Historias de la otra razón* (1993), *Democracia y pensamiento judío* (2003) y *Por una justicia posttotalitaria* (2005).

*Fratribus*²³⁹

A Rafael, Esther y Tomás,
hermanos.

*y un rayo de luz triangular
de dulce amor fraterno
os ilumine con la amistad
al sentir la hora en el reloj
de la oscura plaza pública.*
(tvb)

INTRODUCCIÓN. En su *Discurso de la servidumbre voluntaria*, É. de La Boétie valoró la amistad como virtud política que podría revertir los efectos perniciosos que producen las tiranías: gracias a la amistad, los miembros de la sociedad podrían liberarse del yugo del tirano.²⁴⁰ Tal como interpreta J-L. Henning, «la lógica intrépida y galopante de La Boétie hacia la libertad hace necesaria la amistad, como potencia afectiva con vistas al interés de todos.»²⁴¹ Al contrario, cuando la tiranía impide el ejercicio de la amistad verdadera y deshace los vínculos que esta procura, entonces se levantan unas estructuras que aíslan a los ciudadanos en un laberinto de relaciones marcadas por la desconfianza y la delación. La consecuencia nociva es que los gobernados son sometidos a un control casi absoluto:

Estar día y noche -escribe La Boétie- detrás de uno para pensar en agradarle, y sin embargo temerlo más que a nadie en el mundo; tener el ojo siempre alerta, el oído aguzado para atisbar de dónde vendrá el golpe, para descubrir emboscadas, para escudriñar el gesto de los compañeros, para darse cuenta de quién le traiciona; sonreír a todos y sin embargo temer a todos; no tener ningún enemigo abierto, ningún amigo seguro; tener siempre el rostro risueño y el corazón transido, no poder estar alegre ni atreverse a estar triste.²⁴²

²³⁹ Poema inédito de T. Valladolid Bueno.

²⁴⁰ Cf.: É. de la Boétie, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, trad. de P. Lomba, presentación de E. Molina, epílogo de C. Lefort, Trotta, Madrid, 2008. Cf. S. Weil, 'Meditación sobre la obediencia y la libertad', en S. Weil, *Escritos históricos y políticos*, Trotta, Madrid, 2007, pp. 111-115; C. Lefort, *La complication. Retour sur le communisme*, Fayard, Paris, 1999, pp.225-230; G. Albiac, 'La Boétie y Montaigne', en G. Albiac, *Sumisiones voluntarias. La invención del sujeto político: De Maquiavelo a Spinoza*, ed. de A. Mira Almodóvar, Tecnos, Madrid, 2011, pp. 105-150; M. de Montaigne, *Ensayos completos, Libro I, caps. XXVIII*, trad. de Almudena Montojo, Cátedra, Madrid, 2003, pp. 214-224; J.L. Henning, *De la amistad extrema. Montaigne & La Boétie*, Ariel, Barcelona, 2016.

²⁴¹ J-L. Henning, *ob. cit.*, p. 34.

²⁴² É. de la Boétie, *ob. cit.*, pp. 57-58.

Frente a todo esto, La Boétie concede a la amistad un impulso político porque en ella supone un libre acuerdo de voluntades, o sea, el reconocimiento de los unos *a -y en-* los otros. De esta manera, la amistad queda bajo la consideración de ser una virtud cívica. No es raro, pues, reconocer que en la filosofía de La Boétie se comparte con otros escritores «el gusto por la amistad fiel como fuerza de la democracia futura.»²⁴³

Y en efecto, algo así tiene lugar en su *Discurso*, donde se nos explica que las tiranías basan su poder en la estructuración jerárquica de numerosos «tiranuelos», subalternos organizados como favoritos bajo un sistema de complicidades y prebendas. El tirano está colocado sobre todos y «se encuentra más allá de los límites de la amistad». Con él, los súbditos se relacionan en régimen de obediencia, servidumbre y devoción. Además, la estupidez o idiocia moral impide que el *Uno* (el amo gobernante) y los otros (los esclavos gobernados) se amen bien a sí mismos y hagan el bien a los demás, lo cual imposibilita todo vínculo amistoso.

En opinión de La Boétie, la amistad incluye el principio de la igualdad, el reconocimiento del otro como semejante y, a la vez, como diferente. En resumen, la amistad se opone a la avaricia, la ambición y a todos los sentimientos o vicios asociados a la voluntad de dominio.²⁴⁴ Sobre esto, el siguiente texto del *Discurso* es taxativo:

Ciertamente, ello es así porque el tirano no es nunca amado, ni ama nunca. La amistad es un nombre sagrado, es cosa santa; jamás se da sino entre gentes de bien, y no prende sino por una estima mutua. Se mantiene no tanto en virtud de los beneficios como por la vida buena. Lo que hace que un amigo esté seguro de otro es el conocimiento que tiene de su integridad; los garantes que tiene son el buen natural, la fe y la constancia. No puede darse amistad ahí donde hay crueldad, ahí donde hay deslealtad, ahí donde hay injusticia. Y cuando se reúnen los malos, lo que hay es un complot, no compañía; no se aman entre sí, sino que se temen los unos a los otros; no son amigos, sino cómplices.²⁴⁵

194

Si bien es cierto que la amistad había sido considerada por los clásicos -Aristóteles y Cicerón- como una virtud conectada con lo político, sin embargo, en última instancia, la circunscribían más al ámbito de la felicidad, cuando no la supeditaban -como en el caso de Platón- al amor.²⁴⁶ Por su parte, la temática de fondo en el *Discurso de la*

²⁴³ J-L. Henning, *ob. cit.*, p. 59.

²⁴⁴ Cf. É. de la Boétie, *ob. cit.*, pp. 50-58.

²⁴⁵ *Idem.*, p. 56.

²⁴⁶ Cf.: Platon, 'Lisis', trad. de E. Lledó, en *Diálogos I*, Gredos, Madrid, 2003, pp. 271-316; Aristóteles, *Ética Nicomáquea, libros VIII y XIX, 1155a-1172a15*, trad. y notas por J. Pallí Bonet, introducción por E. Lledó Íñigo, Gredos, Madrid, 2003, pp. 323-377; M. T. Cicerón, *Lelio o de la amistad*, ed. digital bilingüe en: <http://historicodigital.com/download/ciceron%20marco%20tulio%20-%20lelio%20o%20de%20la%20amistad%20bilingue.pdf>; M. T. Cicerón, *La amistad*, Intro. trad. y not. de J. Guilén Cabañero, Trotta, Madrid, 2002. A. Palomar Torralbo, 'La *philia* como investigación fenomenológica particular del saber práctico en

servidumbre voluntaria no era, en contraste con aquellos, la del mejor régimen que permite el desarrollo de la amistad, sino el problema de la libertad como institución de lo social y de lo político a partir de la amistad.

Esto vendría a significar, interpretando a La Boétie en la línea de C. Lefort, una triple negación: en primer lugar, la negación de la naturaleza trascendente del poder, de cualquier poder que lleve el nombre de «Uno»; en segundo, la negación de todo tipo de narcisismo individual o social, es decir, oposición al egoísta amor de sí mismo; y, en tercer lugar, la negación de una colectividad ontologizada como Sociedad, Pueblo, Comunidad, Gente, Nación, etc., en donde el ser «todos unos» se reemplaza por el ser «todos unidos». Precisamente, esta específica extensión de la amistad a los dominios de la política es la que E. Molina, en su texto de presentación de la edición castellana del *Discurso*, percibe como importante en la doctrina política de La Boétie:

No es menos original la aportación de La Boétie a una filosofía de la amistad en clave política. A diferencia de los clásicos, que la vinculan a la felicidad del hombre, La Boétie la inserta en el campo de la libertad. La amistad es la relación de la libertad y de la igualdad. La tiranía se beneficia de la "ardiente ambición" y de la "avaricia notable" de aquellos que, repartidos por toda la sociedad, la imitan; se mantiene porque una legión de individuos de la procedencia social más diversa ha interiorizado el esquema de la dominación y se ven a sí mismos como portadores del nombre de Uno, como amos, como señores de otros. Una sociedad libre sería aquella en la que los hombres, no cediendo al deseo de servir-dominar, pudieran verse como semejantes, esto es, como amigos y no como cómplices, usurpadores o traidores; sería aquella en la que los hombres, no cediendo ni a la ambición ni a la envidia, pudieran interiorizar el pensamiento de que no hay condición más miserable que vivir "sin tener nada que sea propio, debiendo a otro el gusto, la libertad, el cuerpo y la vida".²⁴⁷

195

Pues bien, asumiendo el reto de este enfoque filosófico, abordaremos aquí la posible función política de la amistad junto a otras virtudes ético-políticas que consideramos complementarias. Esa tensión de complementariedad e, incluso, de analogía entre algunas de las distintas virtudes, y que las lleva a tener algo en común entre ellas y, a un tiempo, a diferenciarse, es la que a nuestro entender nos permite concebir

Aristóteles: significado y fundamentación.', *Franciscanum*, vol LVI (2014), pp. 51-73; T. Calvo Martínez, 'La concepción aristotélica de la amistad', *Bitarte*, nº 30, agosto 2003, pp. 29-40; L. Pizzolato, *La idea de amistad en la Antigüedad clásica y cristiana*, trad. de J. R. Monreal, Muchnik Ed. Barcelona, 1996; J. M^a Zamora Calvo (editor), *La amistad en la filosofía antigua*, UAM, Madrid, 2009; I. Merino, *Elogio de la amistad. Una historia de la amistad desde la antigüedad hasta nuestros días*, Plaza Janés, Barcelona, 2006 (acceso online: https://www.academia.edu/10399247/Elogio_de_la_Amistad).

²⁴⁷ E. Molina, 'Presentación', *É. de la Boétie, ob. cit.*, pp. 10-11. Además: Cf. E. Molina, 'El trabajo de la incertidumbre', prólogo a C. Lefort, *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, ed. de E. Molina, Anthropos, Barcelona, 2004, pp. VII-LI.

la amistad como una virtud política. Además, las entendemos como condiciones cívicas del sujeto político para prevenir las regresiones antidemocráticas y para determinar el devenir democrático de nuestras sociedades. Devenir que no concebimos como un simple transcurrir hacia de sus últimos estertores, sino como devenir hacia una socialidad política más democrática, más allá de la democracia en la democracia. Esta la comprendemos, por consiguiente, no solo como forma institucional de representación y gobierno, sino también -y básicamente- como forma de vida propia de la *subjetividad autónoma*.²⁴⁸ Es decir, como una forma de humanidad en la que esta se hace a sí misma y que, como tal, se concibe normativamente. Por tanto, la idea de sujeto político no la referimos a una especie de entidad, sino a un modo de relación de las personas consigo mismas y con los demás.

Según decir de M. Gauchet, esa forma de subjetividad supone que los sujetos democráticos tienen una capacidad para disponer de sí mismos que es reconocida por cada uno en todos y en cada uno de los otros: capacidad respecto de sí mismos a la vez que responsabilidad de cara a los otros. En cierto modo y con cierto trabajo hermenéutico, como veremos, ahí bulle sin cesar la tensión interna de una incierta libertad: «La paradoja más profunda del concepto de libertad -dice E. Levinas- es su lazo sintético con su propia negación. Sólo el ser libre es responsable, es decir, no libre.»²⁴⁹ A fin de cuentas, es esta conjunción de libertad-responsabilidad, que constituye al sujeto político, la que para nosotros da sentido ético a la representación democrática, y en la que se vuelve a reproducir esa paradoja estructurante de lo que entendemos - con M. Gauchet- como condición relacional de la subjetividad democrática: «governarnos a nosotros mismos a través de otros hombres que nos gobiernan».²⁵⁰

En definitiva, nos dejamos advertir por la pertinente llamada de atención de E. Levinas: «la política librada a sí misma incuba una tiranía.»²⁵¹ Por esto es que privilegiamos el carácter político de la

²⁴⁸ Adoptamos aquí la idea de sujeto sostenida en M. Gauchet, 'Personne, individu, sujet, personnalité', en M. Gauchet et J-C. Quentel, *Histoire du sujet et théorie de la personne*, Presses Universitaires, Rennes, 2009, pp. 11-22. Asimismo, cf.: E. Álvarez (ed.), *La cuestión del sujeto. El debate en torno a un paradigma de la modernidad*, Cuaderno Gris, nº 8, UAM, Madrid, 2007; E. Álvarez, *Vida y dialéctica del sujeto. La controversia de la modernidad*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2013; G. Amengual, *Modernidad y crisis del sujeto*, Caparrós, Madrid, 1998; y B. Cassin (dir.), 'Sujet', *Vocabulaire Européen des Philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Seuil- Le Robert, Paris, 2004, pp. 1233-1254.

²⁴⁹ E. Levinas, *De la existencia al existente*, trad. y un ensayo de P. Peñalver, Arena Libros, 2000, p. 108.

²⁵⁰ M. Gauchet, *La Révolution des pouvoirs. La souveraineté, le peuple y la représentation 1789-1799*, Gallimard, Paris, 1995, p. 286.

²⁵¹ E. Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. de D. E. Guillot, Sígueme, Salamanca, 1971, p. 304.

amistad.²⁵² Sin embargo, no lo hacemos en vacío, puesto que no olvidamos la experiencia histórica del mal, del daño y del dominio causados tanto por la ausencia de amistad verdadera (o debida) como por la presencia de una bárbara y falsa amistad política.²⁵³ Por tanto, el que nos proponemos hablar de *amistad debida* en el marco de la servidumbre voluntaria, nos obliga a ser cautos y osados al mismo tiempo. Cautos por lo que de horror produjeron ciertas políticas de la amistad, cautos para hablar sin olvidar ese horror de una terrorífica amistad, la de la asesina enemistad. Pero, hemos de ser osados y no negar de manera absoluta la semántica de lo político a la amistad ni tampoco privarle a lo político de la significación ético-política de la amistad.

Creemos que hay que atreverse a pensar las políticas de la amistad desde los cimientos ético-políticos de la democracia y esta, a la par, desde la virtud política que es la amistad. Se nos hace preciso pensar la siempre abierta constitución de lo político democrático, y hacerlo desde el prisma de la amistad: es decir, pensarla desde la *alteridad* que, a la vez, inviste al sujeto político de una libertad responsable (E. Levinas) y lo impugna en su subjetividad incompleta (M. Blanchot). De algún modo, entendemos que nos es necesario conjugar la visión clásica de la amistad con la amistad de los modernos: la democracia sería vista como el régimen de la amistad y ésta como la virtud ético-política que sustenta y recrea el régimen de la democracia. En este sentido levinasiano, la reciprocidad disimétrica de los sujetos, que conviven en concordia y conflicto, igualdad y diferencia, proximidad y lejanía, libertad y responsabilidad, nos ofrece la oportunidad para una reformulación democrática de esa amistad civil que refirió Aristóteles y que -a su manera- rescató La Boétie.

²⁵² En la actualidad, va siendo más común un tratamiento político de la amistad. Cf. O. Godoy Arcaya, 'La amistad como principio político', *Revista Estudios Públicos*, nº 49, 1993, pp. 6-35.

(https://www.cepchile.cl/cep/site/artic/20160303/asocfile/20160303183547/rev49_godoy.pdf); G. Letelier Widow, 'La amistad como principio de la polis', *Revista Derecho y Humanidades*, nº 19, 2012, pp. 153-177; M. C. Lacunza, 'La amistad como núcleo de la vida política: actualidad del pensamiento de Aristóteles', en *Nuevo Itinerario. Revista digital de Filosofía*, septiembre 2016, pp. 79-92 (<http://hum.unne.edu.ar/revistas/itinerario/revista11/articulo05.pdf>).

²⁵³ Respecto del tratamiento de la experiencia histórica del mal injusto, entre otros, los siguientes enfoques: R. Mate, *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, Trotta, Madrid, 2003; A. Arteta, *Mal consentido. La complicidad del espectador indiferente*, Alianza, Madrid, 2010; C. Thiebaut, 'Nombrar el mal. Sobre la articulación pública de la moralidad', en M. Herrera y P. de Greiff, (comps.), *Razones de la justicia. Homenaje a Th. McCarthy*, México, U.N.A.M., 2005, pp. 151-176; A. Kramarz Pérez, tesis doctoral *Comunicación, experiencia y juicio del daño. Una propuesta arendtiana sobre la memoria y la justicia*, Universidad Carlos III de Madrid, 2016; J. Shklar, *Los rostros de la justicia*, trad. de A. García Ruiz, Herder, Barcelona, 2010; M. Pía Lara, *Narrar el mal. Una teoría postmetafísica del juicio reflexionante*, Gedisa, Barcelona, 2009; E. Benbassa, *El sufrimiento como identidad*, trad. B. Gala Valencia, Abada, Madrid, 2011; T. Valladolid Bueno, *Por una justicia posttotalitaria*, Anthropos, Barcelona, 2005.

1. EL SENTIDO VIRTUOSO DE LA AMISTAD. A tenor de cómo es *sentida* la política hoy, estamos convencidos de que es apremiante reconsiderar los principios de lo político democrático, pero tomando como categorías políticas algunas disposiciones del sujeto que siempre se tuvieron por virtudes morales. No se nos escapa lo cierto que hay en la apreciación de E. Levinas cuando escribe sobre la conexión entre política y moral: «La política comienza cuando se añade a la moral un “pero hay que realizar esta moral”. Este pero se convierte inmediatamente en lo esencial.»²⁵⁴ Ahora bien, hay momentos, como ya constató C. Campoamor, a la luz de sus días, en los que las emociones toman de tal manera las riendas de la cosa pública, que se llega a una situación en la que, primero, «no hay organismos, por fuertes que sean, que puedan resistir los peligrosos experimentos de los apéndices de la política» y, segundo, «a todos aquellos a los que les tortura el deseo de saber la verdad sólo les va quedando la duda, y una duda cruel».²⁵⁵ En nuestra opinión, vivimos en un momento en el que la subjetividad autónoma, *alma mater* de la modernidad democrática, se desgarrar a sí misma y, en ese certero tajo que la escinde, deja entrever una paradójica forma de servidumbre, o sea, un modo propio de dañarse a sí misma en su pretensión de salvarse.

Las condiciones de desarrollo de la democracia, a las que aquí apuntamos, han de ser coherentes con los principios básicos de su ideal y, además, reflejar la tensión constitutiva que hay entre esos mismos principios. La verdad, el bien, la concordia, la libertad, la igualdad, la justicia y el pluralismo se remiten entre sí de una manera que su confluencia no es fácil. De hecho, el permanente reajuste del encaje entre ellos es causa de la dinámica paradójica de una democracia que parece negarse a sí misma en alguno de sus principios. De ahí que estos, tal que condiciones de posibilidad del devenir democrático de nuestras democracias, los tratemos aquí como formando parte crucial, a su vez, de una constelación de virtudes políticas cuyo entramado haría que se refuerzan unas a otras. Lo cual no obsta para que nos demos cuenta de la dificultad filosófica que supone la tarea de conceptualizarlas como categorías del *ethos* democrático.

Desde esta perspectiva, y en el contexto de un análisis de la libertad (*eleuthería*) en el mundo griego antiguo, E. Lledó ha hablado de una «constelación de palabras elementales» que son, en primer lugar, «ideas que establecen constelaciones de comportamientos, infinitas posibilidades de actuar y de comunicarse» y, en segundo, «palabras-ideales» que a lo largo de la historia cultural «llegarán a ser los fundamentos sobre los que se alza y configura la *polis*, la ciudad.» Tales categorías funcionan como marcos y horizontes de comprensión, de comunicación y de actuación sobre las que, como ciudadanos reflexivos,

²⁵⁴ E. Levinas, *Escritos inéditos 1*, trad. de M. García-Baró, M. Huarte y J. Ramos, Trotta, Madrid, 2009, p. 200.

²⁵⁵ C. Campoamor, *La revolución española vista por una republicana*, ed. y trad. de L. Español Bouché, Escuela de Plata, Sevilla, 2001, pp. 91 y 113.

nos compete «la tarea incesante de modificación y revisión». Lo cual, habría de realizarse en un proceso de renovada conexión entre ellas.²⁵⁶

A grandes rasgos, estas virtudes de la democracia, siguiendo también cierto enfoque de C. Thiebaut, las interpretamos como «modos de vida deseables» que históricamente han ido tomando «un cierto carácter reflexivo» respecto de la acción moral y política, pero siempre que tales virtudes no sean adoptadas como bienes absolutos, sino «como condiciones activas del buen elegir bienes».²⁵⁷ Esto quiere decir que lo que estimamos como virtuoso modela, en un momento histórico dado, y en tanto que somos ciudadanos o sujetos políticos, un «ideal moral de humanidad» anclado en el daño de la vida en común: «es la experiencia de la barbarie ajena -dice C. Thiebaut- y, sobre todo, de la propia la que ha ido ampliando y ahondando aquellos rasgos que se consideran relevantes para definir qué es deseable o qué se quiere moralmente para comprendernos como humanos.»²⁵⁸

O sea, unas virtudes, diciéndolo ahora desde la óptica de F. Savater, que sean interpretadas como «un estilo de vida, un buen estilo de vida» al que se va accediendo en «situaciones vitales» y en el que se conforma «un complejo o nódulo de actitudes que perfilan el sesgo adecuado de una forma de vivir, la armonía entre la existencia propia y la asistencia al prójimo...».²⁵⁹ No se trata, por tanto, de desperdigar las virtudes, sino de pensar lo que de unitario y singular hay en la virtud, de pensarla como constelación -que decimos aquí-²⁶⁰, o como «una especie de plural iridiscencia» -que dice F. Savater-.²⁶¹ Por tanto, son virtudes en torno a la virtud de la *amistad debida*, en tanto que es una amistad necesitada y querida por una razón situada, ubicada desde y para una doble *otredad*: la del otro conciudadano y la del otro ciudadano al que yo aspiro ser.

Y decimos “constelación” para referirnos a un tipo de «*espacio potencial*», con lo que además adoptamos una expresión que F. Savater tomó, su vez, de D. W. Winnicott. En este esquema, el «*espacio potencial de confianza*», de la confianza que cada sujeto tiene en sí mismo, y cuyo origen está como confianza en el otro, sería para nosotros el espacio de la *amistad debida*.²⁶² Así hablamos del espacio de una virtud ético-política en el que el modo de ser y el modo de hacer confluyen en el *ethos* político

²⁵⁶ E. Lledó, *Palabra y humanidad*, KRK, Oviedo, 2015, pp. 333-337.

²⁵⁷ Cf. C. Thiebaut, ‘Sujeto moral y virtud en la ética discursiva’, en O. Guariglia (ed.), *Cuestiones morales*, Trotta, Madrid, 1996, pp. 41-42. Sobre la virtud en relación con la dimensión política, Cf., X. Etxeberria, *Virtudes para la paz*, Bakeaz, Bilbao, 2011; V. Camps, *Virtudes públicas*, Espasa Calpe, Madrid, 2003; A. Cortina, *Justicia cordial*, Trotta, Madrid, 2010.

²⁵⁸ C. Thiebaut, ‘Sujeto moral y virtud en la ética discursiva’, en *ob.cit.*, p. 46.

²⁵⁹ F. Savater, ‘Topología de la virtud’, en *Ética como amor propio*, Mondadori, Madrid, p. 102.

²⁶⁰ En un sentido análogo, Cf.: L.E. Gama, ‘Un otro que es más que otro. Constelación de la amistad’, en R. Arango (Comp.), *Amistad y alteridad. Homenaje a Carlos B. Gutiérrez*, Universidad de los Andes, Bogotá, pp. 121-137.

²⁶¹ F. Savater, *ob. cit.*, p. 114.

²⁶² Cf. *Ídem.*, pp. 112-113.

de la amistad. En este se recrea el *sensus communis* de los sujetos políticos, haciendo posible cierta comunidad, «es decir -según F. Savater- lo que *inter-esse*, lo que está entre ellos para enfrentarlos pero también para unirlos». Por esto, en un mundo como el nuestro, sin definitivos referentes de certeza práctica, en el que la incertidumbre es cualidad inherente del actuar y del pensar, la filosofía política que postule *la amistad debida* como virtud política tiene bastante que ver con la ética que «redescubre y conserva la humanidad».²⁶³ En ese *espacio potencial*, con su correspondiente *tiempo potencial* -el tiempo de la *amistad debida*- los sujetos políticos irían haciéndose una subjetividad acorde a la humano, y esto en la medida que van ejerciendo la posible virtud que es la amistad así concebida. Esta, pues, va componiéndose y descomponiéndose, y volviéndose a recomponer, en lo que F. Savater considera perceptibles muestras virtud:

Creo que se dan dos bloques principales de gestos virtuosos, el primero referido a la calidad del temple autopoietico del sujeto y el segundo centrado en su capacidad o vocación de implicarse en la cooperación con los otros hombres. Hablaremos, según esto, de *virtudes de existencia y virtudes de asistencia*. Las virtudes de existencia configuran la entidad moral del sujeto en cuanto subsiste diferenciadamente en su propia historia. [...] Las virtudes de asistencia reúnen los movimientos excelentes de apertura y colaboración hacia los otros, [...].²⁶⁴

200

Ahora bien, aclaramos que en nuestra concepción del sujeto de la amistad, esta no caería exclusivamente -como parece ocurrir en la topología savateriana- dentro del bloque de las virtudes de asistencia, solo relacionadas con el otro, puesto que la constitución de la subjetividad libre está estrechamente relacionada con la alteridad, tal como veremos. De hecho, alguna afirmación del mismo F. Savater creemos que justifica nuestra diferencia de matiz: «Unión y separación, *autonomía y filia*, sin las cuales el gesto moral puede quedar constreñido o definitivamente coagulado».²⁶⁵ O sea, lo que calificamos de *amistad debida* incluiría ambos bloques, o sea, la totalidad de gestos virtuosos que van construyendo a las virtudes y que, en el ejercicio de estas -que son esos gestos-, van recreando al sujeto que las pone en práctica. Y esto quiere decir para nosotros que el ejercicio mayor del sujeto político de la democracia, del sujeto autónomo, sería el que pone en práctica a la amistad democrática, la de una democracia que, por su propia naturaleza, también va rehaciéndose en su devenir espacio-temporal. Democracia, en pocas palabras, como forma de vida y como hábitat de esa forma de existencia cuya piedra política angular es la virtud de la *amistad debida*. En este sentido reinterpretemos las siguientes palabras de F. Savater:

²⁶³ *Ídem.*, p. 116.

²⁶⁴ *Ídem.*, p. 114-115.

²⁶⁵ *Ídem.*, p. 112.

La virtud es el gesto por el que afirmamos que algo en el mundo nos corresponde: es decir, que nos es debido y que está dispuesto a responder a nuestra reclamación. Se ejerce en el espacio potencial aparecido en la zona de escisión entre el yo y el no-yo, cimentado sobre la confianza originaria inducida por la atención materna.²⁶⁶

2. EL SENTIDO POLÍTICO DE LA AMISTAD COMO VIRTUD. En razón de lo expuesto, la amistad política que aquí reivindicamos tendría que ver con esas relaciones de los ciudadanos donde están implicados principios y virtudes. De algún modo, nos acogemos a una especie de «estrategia informalista».²⁶⁷ Y es que sin esta resulta aún más difícil hacerse cargo del sentido o del significado de la amistad. De hecho, no son pocos los filósofos que se han acercado a ella refiriéndola, por ejemplo, a la fraternidad, al amor o a la comunidad, con el riesgo de confusión que esto supone, aunque su intención sea la aclaración del concepto de amistad.

En este sentido, digámoslo, la amistad será el nombre -de difícil pronunciación- que dar a una constelación de esas virtudes políticas. Si en el centro de tal constelación se encuentran los principios básicos de la democracia (libertad, igualdad, pluralismo y justicia) en torno a estos se encuentran las virtudes de la compasión, la congratulación, la vergüenza moral, el coraje cívico, la afectación, el cuidado, la acogida, la responsabilidad, la generosidad, la solidaridad, la fraternidad, la equidad, la proximidad, la hospitalidad, la reciprocidad disimétrica, el respeto a la diferencia, la tolerancia, la lealtad, la confianza, la honradez, la benevolencia, la admiración, la modestia, la humildad, etc. Unos y otras, palabras esenciales todas, se han movido siempre en permanente atracción y corrección de fuerzas. Por eso, será la idea de virtud que es la *amistad debida*, en tanto que relación de socialidad en la que la renovación temporal de la subjetividad libre procede de la alteridad, la que determinará el movimiento de unos y de otras.²⁶⁸

Entendemos que pensar la amistad y ejercitarla como práctica política de la libertad es asunto de comprender y vivir en una constelación de virtudes. En esta, las relaciones de sentido, conceptual y existencial, quedan modificadas. Las siguientes palabras de E. Levinas nos orientan en nuestro punto de vista: «La dialéctica del tiempo es la dialéctica misma

²⁶⁶ *Ídem.*, p. 113.

²⁶⁷ Cf. G. Vilar, 'Autonomía y teorías del bien', en O. Guariglia (ed.), *ob. cit.*, pp. 62-65.

²⁶⁸ Cf. A. Comte-Sponville, *Pequeño tratado de las grandes virtudes*, trad. B. Corral y M. Corral, Paidós, Buenos Aires, 2008. A. Comte-Sponville define la amistad como amor de benevolencia, es decir, el que tiene su razón de ser en el deseo del bien del otro. La pone en relación especialmente con la fidelidad (p. 37), la justicia (p. 85), la pacífica socialidad (p. 91), la generosidad (pp. 104-110) y la gratitud (p. 148). Asimismo en el último capítulo (pp. 231-300) trata la *philia* como una de las tres formas de amor junto al *eros* (deseo de la carencia) y al *agapé* (amor desinteresado). Destacamos su apreciación de que la amistad no es un deber y su relación con el mandato evangélico de amor al enemigo (pp. 274-277ss). A. Comte-Sponville expone e interpreta a lo largo de esas páginas las distintas reflexiones de Aristóteles, Platón y Cicerón sobre la amistad.

de la relación con el otro, es decir, un dialogo que debe estudiarse a su vez en términos distintos a los de la dialéctica del sujeto solo. La dialéctica de la relación social nos proporcionará un encadenamiento de conceptos de un tipo nuevo.»²⁶⁹ Y con voluntad de coherencia entre teoría y praxis, que se decía hace unas décadas, intentamos recrear para hoy el proyecto de la filosofía clásica que ya fijaba una vinculación semántica entre las palabras esenciales de la ética política: «La amistad, el amor -escribe E. Lledó-, fue el lazo que hermanó tan esenciales palabras.»²⁷⁰

Por consiguiente, *ex profeso*, la amistad que aquí entendemos como virtud política debida, sería un modo de amistad en la que estarían incluidas la compasión y la congratulación. La vida política, en la medida que sea también vida moral, en el horizonte del *ethos* democrático, ha de estar ordenada por las virtudes, es decir, orientada a la consecución del bien común. Porque, como precisa H-G. Gadamer a propósito de la amistad y la solidaridad, el principio de la democracia significa que, a pesar de las dificultades, es posible una actuación conjunta.²⁷¹ Difícil será lograrlo si los ciudadanos, los sujetos políticos, no ponen en práctica la compasión y la congratulación, o sea, si no están y actúan afectados por el mal y el bien del semejante (y el más semejante incluye al diferente, es decir, al extraño y el extrañado). La aflicción por la injusticia del otro requiere de ir acompañada de la alegría por el bien que gozan los demás, siempre que este no tenga un origen deshonesto. También en este sentido, con términos de F. Savater, se ha de concebir «la virtud como alegría en marcha».²⁷² Pues como sostiene A. Arteta, «la tristeza solo puede ser virtuosa si aspira a la alegría, pero también la alegría engendra una falsa virtud mientras pase de largo ante la inoculable tristeza»²⁷³.

En cuanto que entre la amistad y la compasión exista una fuerte ligazón de semántica ética, la primera adquiere para sí la condición política que posee la segunda, puesto que así se sitúa en la base y en el desarrollo de la justicia. Esto es algo que puede desprenderse de cierta concatenación de los análisis efectuados por A. Arteta sobre la amistad y de la relación que Aristóteles reconoce entre la amistad y la justicia.²⁷⁴ A decir verdad, si «la compasión representa una especie menor de amistad» y, a la vez, es una virtud que «exige la permanente aplicación del campo de la política», la amistad habría de ser también una de las virtudes más excelentes de la política. El gozne del razonamiento está en la justicia. Si

²⁶⁹ E. Levinas, *De la existencia al existente*, ed. cit., p. 127.

²⁷⁰ E. Lledó, *Palabra y humanidad*, ed. cit., p. 565.

²⁷¹ H-G. Gadamer, 'Amistad y solidaridad', *Acotaciones hermenéuticas*, trad. de A. Agud y R. de Agapito, Trotta, Madrid, 2002, p. 87.

²⁷² F. Savater, *Ética como amor propio*, ed. cit. p. 106.

²⁷³ A. Arteta, *La compasión. Apología de una virtud bajo sospecha*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 281.

²⁷⁴ Cf. *La compasión.*, ed. cit., pp. 279-281; y A. Arteta, 'Recuperar la piedad para la política', *Revista Internacional de Filosofía Política*, 2 (1993), pp. 123-146. (Bien es cierto que este filósofo no afirma en ningún momento la naturaleza política de la amistad, lo cual no obsta para que no podamos aventurarnos a concluirlo nosotros a tenor de sus premisas.)

como piensa A. Arteta la piedad es un virtud política por su conexión con la justicia -a la cual «impulsa» y «culmina»-, entonces la amistad lo será si ella también goza de tal cualidad. Y esto es precisamente lo que ocurre según Aristóteles: «Y cuando los hombres son amigos, ninguna necesidad hay de justicia, pero, aun siendo justos, sí necesitan de la amistad, y parece que son los justos los que son más capaces de amistad.»²⁷⁵ Además, si en eso que impulsa y que busca culminar damos un paso adicional, entonces nos encontraremos con ese «más allá» que E. Levinas refiere respecto del Estado y de la justicia. En esto, ya prepara el camino a J. Derrida, quien requerirá -como veremos- que se tenga muy cuenta lo que siempre está por venir en materia de amistad, de justicia y de democracia.

Para comprender mejor el alcance de esto último que decimos, atendamos a lo que Aristóteles pensó sobre la justicia como equidad, o sea, esa justicia que corrige a la justicia en la medida que esta, a causa de una universalidad incompleta, omite casos y se equivoca. En este sentido, la equidad la comprendemos como una justicia más allá de la justicia, es la justicia de los hombres equitativos, la de los amigos en la *amistad debida*, la de «aquel que elige y practica esas cosas justas, y aquel que, apartándose de la estricta justicia y de sus peores rigores, sabe ceder, aunque tiene la ley de su lado».²⁷⁶ En esta onda, se mueve también el pensamiento E. Levinas.²⁷⁷ En efecto, para él la cuestión de la justicia surge cuando la relación entre mí y el otro, en tanto que prójimo, se amplía a todos los otros: el problema lo centra en cómo conciliar «la exigencia ética infinita del rostro» (la responsabilidad infinita con el otro) con la debida consideración justa cuando los seres humanos no son solo otro, sino también ciudadanos. La justicia será, pues, asunto de una sociedad donde la igualdad de todos sus miembros esté denotando -críticamente- a mi desigualdad con los otros, es decir, con los pobres de dentro y de fuera. Pero por esto mismo, también se refiere a la justa disimetría que supone la demasía que, en relación al *otro*, tienen mis deberes sobre mis derechos. Y precisamente como respuesta a este doble desequilibrio surge el deber del «olvido de sí», o sea, la respuesta reparadora del olvido del otro, que es lo que impulsa la voluntad de justicia.²⁷⁸ La cual, como consecuencia del argumento levinasiano, tampoco coincide con la mera aplicación técnica de una legalidad que se

²⁷⁵ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, libro VIII, 1155a25, ed. cit., p. 324.

²⁷⁶ Cf. Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, libro V, 1137a35-1138a, ed. cit., pp. 264-266.

²⁷⁷ Cf. E. Levinas, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, trad. A. Pintor Ramos, Sígueme, Salamanca, 1995, pp. 238s; E. Levinas, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, trad. J.L. Pardo, Pre-TEXTOS, Valencia, 1993, 250ss.

²⁷⁸ Para M. Blanchot, «el otro llama a cualquiera en mí, como a quien le debe auxilio»; y más allá de esta extensión, «el otro también siempre es oro, aún prestándose al uno, otro que no es éste ni aquél y, sin embargo, cada vez el único, a quien le debo todo, la pérdida de mí inclusive.» Cf. M. Blanchot, *La escritura del desastre*, trad. P. de Place, Monte Ávila, Caracas, 1990, p. 19.

conforma con la armonía social entre diversas concurrencias o disputas existentes en ese medio que son las masas del igualitarismo.

La justicia, la sociedad, la política y las instituciones han de ser comprendidas desde y en lo que significa la proximidad como basamento de las relaciones entre los ciudadanos. Por esto, vemos cierta analogía con la consideración aristotélica de la equidad cuando E. Levinas defiende lo siguiente: «La justicia es imposible sin que aquel que la dispensa se encuentre dentro de la proximidad. Su función no se limita a la “función del juicio”, a subsumir los casos particulares dentro de la regla general. El juez no es exterior al conflicto, sino que la ley está en el seno de la proximidad.»²⁷⁹ Partiendo de la proximidad, de la responsabilidad acrecentada para con el otro, se puede pensar en el estímulo y en la profundización del juicio autónomo. Es esa responsabilidad la que dota de renovada racionalidad y de ampliada universalidad a una razón que busca la justicia, la racionalidad y la universalidad de una paz responsable. Y es ahí, por esto mismo, donde reside la justificación de la libertad, la condición para que no se vuelva contra sí misma de forma autocomplaciente:

Por ello, no carece de importancia saber si el Estado igualitario y justo en el cual el hombre se realiza -Estado que se trata de instituir y, sobre todo, de mantener- procede de una guerra de todos contra todos o de la irreductible responsabilidad de uno para con todos y, por tanto, si puede prescindir de amistades y rostros. No carece de importancia el saberlo para que la guerra no se convierta en instauración de una guerra con buena conciencia.²⁸⁰

204

Esta es la preocupación que compartimos con la filosofía de E. Levinas en nuestra idea de *amistad debida*. Nos interesamos por una proximidad que se amplía en proximidad justa, pero que lo hace a través de instituciones de igualdad y libertad, es decir, a través del Estado liberal y democrático, el cual siempre corre el peligro de sostenerse en «la exclusión perpetua de una minoría que aún existe». Por eso, aunque se trate de Estado liberal y democrático, no debemos aceptarlo en su anquilosamiento, sino de llevarlo al extremo de su compromiso con la igualdad y la libertad a partir de la responsabilidad. En última instancia, pensar y ejercitar la *virtud política de la amistad debida* es pensar y reconstruir un Estado de justicia más allá de él mismo y a partir del más acá de la proximidad. Así lo leemos en E. Levinas:

Pero de un Estado liberal: siempre preocupado por su retraso en la obediencia al rostro del otro. [...] Un estado que se extiende más allá del Estado. Más allá de la justicia: exigencia imperiosa de todo aquello que debe añadirse a sus necesarios rigores, y que procede de la unicidad humana de cada uno de sus ciudadanos reunidos como nación, [...] ¿no significa tal cosa un permanente retorno al derecho mismo, una reflexión crítica acerca del derecho político que no es una ley de hecho? [...] el

²⁷⁹ E. Levinas, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, ed. cit., p. 238.

²⁸⁰ *Ídem*, p. 239.

Estado liberal es también un Estado capaz de ponerse a sí mismo en cuestión.²⁸¹

Como reconoce S. Mosès, la idea levinasiana de la justicia incluye «la exigencia de un *perfeccionamiento infinito*.»²⁸² Y ciertamente, los trabajos de E. Levinas, desde su temprano escrito sobre la filosofía del hitlerismo, del que más tarde nos haremos eco, realizan un cuestionamiento del liberalismo.²⁸³ Y, sin embargo, como muy bien ha destacado P. Dreizik, la crítica levinasiana al liberalismo no va dirigida contra los principios de las libertades políticas liberales o democráticas. La puesta en duda es más bien contra la incapacidad que ha mostrado el liberalismo democrático para, de manera suficiente, dar carta de realidad a esos principios y a esas libertades.²⁸⁴ Por eso, no entendemos que sea exagerada en absoluto la conciencia que E. Levinas tuvo de que la filosofía del hitlerismo obligaba a preguntarse por la suficiencia del liberalismo. El siguiente texto es muy elocuente sobre dicha conciencia:

La verdadera heteronomía comienza cuando la obediencia cesa de ser conciencia obediente, cuando se convierte en propensión. La violencia suprema está en esta suprema dulzura. Tener un alma de esclavo es no poder ser ofendido, no poder ser amado. El amor del amo colma el alma hasta tal punto que no guarda más distancia. El temor inunda el alma hasta el punto que ya no se le ve más, sino que se ve a partir de él. Que se pueda crear un alma de esclavo no es solo la experiencia más sobrecogedora del hombre moderno, sino tal vez la refutación misma de la libertad humana. [...] La libertad del presente no se reconoce en las garantías que ha tomado contra su propia decadencia. El testamento redactado con lucidez ya no puede imponerse más al testador que ha sobrevivido. Las garantías que la voluntad ha tomado contra su propia decadencia las sufre como otra tiranía.²⁸⁵

205

Lo que sí parece que va quedando medianamente claro, es que la *amistad debida* incuba, en tanto virtud política, un componente reconstructivo, de recreación. En este rumbo, reputamos la *amistad*

²⁸¹ E. Levinas, *Entre nosotros*, ed. cit. pp. 251 y 253.

²⁸² S. Mosès, 'La idea de justicia en la filosofía de Emmanuel Levinas', trad. de J. R. Iraeta, en M. Beltrán, J.M. Mardones, R. Mate, eds., *Judaísmo y límites de la modernidad*, Riopiedras, Barcelona, 1998, p. 80.

²⁸³ E. Levinas, 'Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo', trad. de J. R. Iraeta, en M. Beltrán, J.M. Mardones, R. Mate, eds., *Judaísmo y límites de la modernidad*, Riopiedras, Barcelona, 1998, pp. 65-73. Hay acceso al texto original de E. Levinas, así como al ensayo sobre este de M. Abensour, *Le Mal elemental*, en: <http://www.anti-rev.org/textes/Levinas34a/>.

²⁸⁴ P. Dreizik, 'La posibilidad del liberalismo en Lévinas. "Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme" entre dos lecturas de Husserl.', en P. Dreizik (comp.), *Lévinas y lo político*, Prometeo, Buenos Aires, 2014, pp. 99s. (Sobre esta temática, y en este mismo libro, los trabajos de A. Horowitz, D. Livchits y A. Herzog.)

²⁸⁵ E. Levinas. 'Libertad y mandato', en *La realidad y su sombra. Libertad y mandato. Trascendencia y altura*, trad. A. Domínguez Leiva, introd. A. Domínguez Rey, Trotta, Madrid, 2001, pp.71-73. Cf. J. F. Barrón Tovar, 'Inquietud y alerta: experiencia moderna', *Acta Poética* 31-2, jul-dic, 2010, pp. 247-264.

debida como una virtud que atesora un indicador poético, ese al que E. Levinas se refería como «los gérmenes de la poesía que trastorna a los “existentes” en su posición y en su posibilidad misma.»²⁸⁶ Elemento reconstructivo que con el pensar poético ha de ser atendido y sentido en su devenir práctico, o sea, en su desarrollo ético-político.

3. LO DEBIDO DE LA AMISTAD. Siendo cierto que la «poli-ética» incluye la «poiética», si se nos permite decirlo así, entonces la *amistad debida* haya de ser pensada también desde la disposición poética que valoramos necesaria para la reinversión del mundo humano que aún está en construcción. Tal vez la amistad haya de ser pensada poéticamente como una de esas «palabras clandestinas» que expresan «una verdad extraña» - por decirlo en el lenguaje del poeta M. Ruiz Amezcua: él habla de un lenguaje que ha sido «condenado al silencio» y de una poesía que se «plantee la condición humana desde las orillas que la sitúan y desde las aceras que la niegan».²⁸⁷ Por tanto, la amistad podríamos pensarla como una palabra clandestina que se entreteje con otras palabras clandestinas para conformar una urdimbre de categorías ético-políticas. Siendo una prueba de nuestros límites categoriales, conceptuales o lingüísticos, la amistad se muestra abordable a condición de pensarla en la dialéctica negatividad de lo que llamamos *amistad debida*, o sea, de pensarla en el dominio de la clandestinidad y de la extrañeza que no abandonan nunca a los sujetos humanos:

*La palabra escondida,
la que rompía nuestro mundo
y luchaba contra el olvido.*

*Una verdad extraña.
Una mezcla muy rara
de oscuridad y luz.*

*Un mundo iluminado por relámpagos
en una noche oscura.
Al fin de un largo viaje,
una esperanza nueva.*

*La sensación milagrosa de un isla,
la de estar al magen,
la de habernos quedado fuera.*

*Quizá ese sea el contenido.
Quizá ese sea el recorrido.*

Nuestra manera de estar en el mundo.

²⁸⁶ E. Levinas, *De la existencia al existente*, ed. cit., p.112.

²⁸⁷ Cf. M. Ruiz Amezcua, *Lenguaje tachado*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 20016, pp. 440-441. Por otra parte, las sucesivas ediciones de su poesía completa han llevado por título «Una verdad extraña».

(Manuel Ruiz Amezcua).²⁸⁸

Convenimos que la filosofía, entre otras funciones, tiene el cometido de la clarificación de los conceptos. Siendo así, ¿por qué adentrarse además en el ámbito de una razón poética? Como atestigua H-G. Gadamer, la filosofía, y los filósofos, han sostenido un vínculo íntimo con la amistad a la vez que reconocen lo raro que es encontrar la amistad verdadera en el mundo real.²⁸⁹ Piénsese en el lamento de la frase asignada a Aristóteles: «¡Oh amigos, no hay hay amigos!». Justamente, es a partir de aquí que, por ejemplo, G. Agamben escribió su artículo sobre la amistad.²⁹⁰ En ese texto, nos cuenta -entre otras anécdotas- algo sobre el libro de Derrida *Las políticas de la amistad* a propósito de los avatares históricos que ha sufrido dicha frase de Aristóteles. Comienza destacando el estrecho vínculo que existe entre la amistad y la filosofía clásica, y lo contrasta con la poca atención que la filosofía le presta en la actualidad. Al final de su exposición, interpretando a Aristóteles, aduce que la amistad tiene que ver con una especie de «sinestesia política originaria», algo así como la convivencia en el común existir, un compartir el existir o, podríamos decirlo, una comunidad onto-existencial. De hecho, G. Agamben la define de esta forma: «la amistad como con-sentimiento del puro hecho de ser.»

Ahora bien, unas líneas más arriba, en una aparente digresión de filosofía del lenguaje, considera la cuestión de si la palabra «amistad» es o no un término de los que se consideran no predicativos, de esos que no son connotativos, sino performativos. Y en un momento del escrito, a modo de colofón del aparente *excursus* lingüístico, refiere la imagen del cuadro de Serodini en el que aparece representado el encuentro de San Pedro y San Pablo camino del martirio. Y es ahí donde G. Agamben alude a la dialéctica de la proximidad: cuando esta es excesiva, impide el reconocimiento. Algo que, en nuestra opinión, estaría relacionado con la idea de una distancia justa que se revela fundamental al considerar la amistad en el marco de una «concepción geométrica del espacio

207

²⁸⁸ M. Ruiz Amezcua, poema «Poesía necesaria», en *Palabras clandestinas*, Huerga y Fierro, Madrid, 2015, p. 21. Sobre la relación entre estética, extrañeza y alteridad, destaco el último capítulo de J-C. Mèlich, *Del extraño al cómplice. La educación en la vida cotidiana*, Anthropos, Barcelona, 1997.

²⁸⁹ Cf. H-G. Gadamer, *Acotaciones hermenéuticas*, trad. A. Agud y R. de Agapito, Trotta, Madrid, 2002, pp. 77-88. Aunque no recoge ningún texto de La Boétie, existe una buena selección de textos sobre la amistad en: F. Arenas-Dolz (ed.), *Éticas de la amistad*, Universidad de Valencia, 2014, (<http://roderic.uv.es/bitstream/handle/10550/32828/30677.pdf?sequence=1>).

²⁹⁰ El diario argentino *La Nación* lo reprodujo como *addenda* cuando salió la edición argentina de su libro *Profanaciones*: G. Agamben, 'La amistad', *La Nación*, (2005/09/25) (Cf. <https://www.google.es/amp/www.lanacion.com.ar/741397-la-amistad/amp/741397?client=safari>).

relacional».²⁹¹ Lo cual remitimos, a su vez, a ese *espacio potencial* del que hemos hablado y que F. Savater reconoce que «*une y separa*».

Por otra parte, la imagen de ese cuadro le sirve a G. Agamben para dejar constancia de la dificultad que hay en la amistad para ser tratada tanto en el arte como en el pensamiento filosófico. Se pregunta: «¿Qué es, en efecto, la amistad, sino una proximidad tal que no es posible hacer de ella ni una representación ni un concepto?» Y, ciertamente, lo indecible, lo oscuro y la palabra -que diría P. Celan- está ahí como impulso para pensar lo impensado de la amistad. Tal vez por esto, el mismo G. Agamben acaba invitando al lector a cuestionarse cómo esa sinestesia originaria de lo común en Aristóteles ha derivado (¿degenerado?, preguntamos) en la noción de consenso de nuestras democracias.

Creemos que estas consideraciones filosóficas avalan la reconstrucción de esa urdimbre o constelación a la que nos hemos referido. Diríamos, reformulando un *dictum* de G. Bataille, citado a su vez por M. Blanchot, que el pensar filosófico no piensa solo, sino que piensa junto el pensar narrativo-poético. De una forma u otra, las palabras que están cargadas de experiencia comunicable han de ser reubicadas para devolverles la emoción a los conceptos, algo que pretendía M. de Unamuno con su filosofía literaria o su poesía filosófica.²⁹² En suma, se trata de acudir con el pensamiento a un mundo de ideas encarnadas, en el que conceptos y palabras cohabitan -indistintamente- entre claros y oscuros, entre luces que son sombras y sombras que son luces.

Dicho de otro modo: hay que pensar con la intención de que el *esfuerzo del concepto* -del que habló Hegel- no se convierta en la *fiesta del pensar* -de la que habló M. Heidegger-.²⁹³ El esfuerzo del concepto no es solo el dolor de los conceptos, sino que incluye el concepto de dolor; y nada como el trato poético de la palabra (el arte en general) para devolverle la emoción (y la conmoción) al pensar que cuenta con la

²⁹¹ Cf. I. Gilonne, 'La mesure de l'amitié, un rapport à hauteur d'homme? Essai sur la géométrie de l'espace relations chez Blanchot et Lévinas', *Emmanuel Lévinas-Maurice Blanchot, penser la différence*, Presses universitaires de Paris Ouest, 2008 (<http://books.openedition.org/pupo/893>); T. Valladolid Bueno, 'La justicia reconstructiva': presentación de un nuevo paradigma.', en J. A. Zamora y R. Mate (Eds.), *Justicia y memoria. Hacia una teoría de la justicia anamnética*, Anthropos, Barcelona, 2011, pp. 236-238. P. Ricoeur ha llamado la atención sobre la importancia de los análisis de M. Scheler acerca de «el juego de la distancia y la proximidad en el amor»: Cf. nota 29 de P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, trad. A. Neira Calvo, Siglo XXI, Madrid, p. 200.

²⁹² No en vano, algunas elegías puede que muestren mejor la relación entre subjetividad y tiempo, a propósito de la muerte de un amigo, que lo que llegue a hacerlo un tratado sistemático sobre la temporalidad del sujeto. Por lo mismo, hay composiciones poéticas en las que encuentra eco expresivo, sin cierre de sentido, la universalidad que nace de una subjetividad singular, o sea, de lo que de común revela la amistad y que no se deja desvelar por el solo concepto.

²⁹³ M. Heidegger, 'El origen de la obra de arte (1935/36)', en *Caminos de bosque*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 2010, p. 12.

experiencia del dolor. Claro, que de este modo también las palabras se embarazarían de ideas en un mundo en el que aún quepa pensar la esperanza. Un mundo de ideas análogo a lo que W. Benjamin llamaba constelación de ideas, pero que -a diferencia del de Platón- están enraizadas en la experiencia viva de lo humano sensible. Aunque -eso sí- esta reubicación o rehabilitación de y en el *logos* ha de trascender la simple y subjetivista vivencia individual, puesto que esta particulariza la subjetividad y le cierra la salida de una singularidad abierta a la universalidad.

Así pues, si se hablan palabras clandestinas al hablar de una amistad extraña -de una *amistad debida*-, es para sobreponerse a lo horrible que esas palabras connotan y denotan. Palabras todas, las del hoy y las del ayer, que nombran virtudes con referencia a lo terrible y temible, a lo que es muy difícil o casi imposible de tolerar. Unas y otras vienen a recordarnos, en el quedo a quedo del *logos*, cuál ha de ser el sentido de la cultura -de la palabra creativa- cuando llega el tiempo de lo espantoso, lo atroz y lo infame. En esos momentos, a los que E. Levinas llamó «los agujeros de la historia» y «las horas sordas de una noche sin horas», hay que hacer valer el valor estético, moral y político de esas palabras.²⁹⁴ Estas se pronuncian para hablar de qué sea la relación de amistad de uno con el otro, una relación sostenida con la delicadeza moral de «alcanzarlo sin tocarlo», con la «paciencia» de una vitalidad renovada en medio del horror. Esas palabras, proferidas en el centro de algo extremo que se nos da a conocer, son «distintas a la vez de juegos y de cálculos». Esas palabras son las de una generosa «liturgia» que se oficia ante la amenazante «escatología sin esperanza», pero que resuenan desde un tiempo y para un tiempo que no desprecia la carga moral y política del «instante», lo cual nada tiene que ver con el *carpe diem* de nuestras sociedades del progreso economicista.²⁹⁵ A la postre, hablar de la *amistad debida* es hablar del sujeto de la amistad y del tiempo de la amistad, es utilizar palabras que signifiquen la «desapropiación de la subjetividad» y la «desformalización del tiempo», como diría D. Fonti.²⁹⁶ Quien dice un tipo de subjetividad, entonces dice también un tipo de temporalidad, y viceversa. Ese tiempo y ese espacio devuelven al sujeto de la amistad a los terrenos de lo político.

Esas palabras llevan a preguntarnos por un «quien», por un sujeto que nombra al otro como amigo, precisamente cuando parece que se nombra a sí mismo: «Espacios que en mi voz alza la tuya», dice el

²⁹⁴ Cf. E. Levinas, *Humanismo del otro hombre*, prólogo y trad. de D.E. Guillot, Siglo XXI, Buenos Aires, 2005, pp. 48-54.

²⁹⁵ No podemos extendernos aquí sobre la concepción del tiempo como «instante» a la que se puede adscribir nuestra idea de sujeto político de la amistad. Pero en un apartado posterior hablaremos, en relación con la subjetividad democrática, de la concepción del tiempo y de la esperanza incorporando algunas reflexiones de E. Levinas, *De la existencia al existente*, ed. cit.

²⁹⁶ Cf. D. Fonti, 'Con el dos ¿nació la pena? El surgimiento de la subjetividad en la alteridad desde la obra de Emmanuel Levinas', *Rev. Phainomenon*, 2016 (en prensa).

poeta.²⁹⁷ Este «quien» no es un héroe, no es un genio y no es un santo. Este «quien» es, si es que es posible que lo sea, el sujeto político de la *amistad debida*. Ahora bien, ¿esta amistad es una verdad anómala como verdad imposible? Sea la verdad que sea, es una verdad recóndita en los agujeros sombríos de la historia, allí donde brota la amistad como virtud que compendia la conmiseración, la congratulación, la admiración y la gratitud, sin las cuales no es posible la dicha de la vida. Allí donde, en amistad y por amistad, alguien asume su condición de sujeto político, se atreve a mirar hacia lo alto -al otro- y con la debida vergüenza moral y estética, proclama poéticamente:

«A nosotros, yendo junto al amigo
por las viejas calles del nuevo suelo,
contra todo se nos murió el laurel,
se alzó la copa verde de un ciprés;

Habló Hiperión, para decir con fe
que solo el amor engendró este mundo;
para gritar con su firme esperanza
que por la amistad lo hará renacer.

...

Y bajo los cielos de nuestras tierras,
miraremos el cielo de las vuestras.

(tvb).²⁹⁸

210

Por eso, si hablamos de *amistad debida* es porque sabemos de la extrañada amistad que ha ido quebrando la existencia -no solo ni principalmente íntima- de tantas criaturas de la Historia. En efecto, al hablar de *amistad debida*, lo hacemos en oposición a unas *afinidades delictivas*, es decir, en el sentido que tiene el término *delictum*: afinidades que lo han sido por omisión -olvido- de una amistad como debió ser conforme a cierta subjetividad, en nuestro caso, de una subjetividad democrática. La *amistad debida* es esa categoría de amistad que nos sirve para pensar los modos de anular el dominio ajeno y la servidumbre voluntaria, de ir colocando a este y a esta en cuarentena, de ponerles freno interrogativo a los dos: «¿Por qué los pueblos, pregunta P. Ricoeur, sometidos durante milenios a un principio de dominación que trasciende su querer-vivir-juntos, no saben que son soberanos, no en virtud de un contrato imaginario, sino en virtud del querer-vivir-juntos que han olvidado?». ²⁹⁹

Las afinidades *relectivas*, que no olvidan lo debido de la amistad así entendida, dejan de ser un mero asunto de la vida privada, de la felicidad

²⁹⁷ Último verso del poema de M. Ruiz Amezcua titulado «Oculto transparencia» perteneciente a su libro *Ocuro cauce oculto* (1984): Cf. M. Ruiz Amezcua, «Oculto transparencia», en *Del lado de la vida. Antología poética [1974-2014]*, prólogo de A. Muñoz Molina, Galaxia Gutenberg, Barcelona, p. 97.

²⁹⁸ Poema inédito «Amistad debida», de T. Valladolid Bueno.

²⁹⁹ p. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, ed. cit., p. 256.

individual y de lo meramente interpersonal, para transformarse en una temática de lo político, más allá -por tanto- de los límites estrechos del individualismo social y de la política como práctica de comunión. Ni desconfianza nihilista en el dominio político ni negación de la singularidad de los fines morales, sino algo así como la esperanzada «expansión del individuo en el dominio de la alteridad», de la que habla E. Lledó al reflexionar sobre la función de la amistad en el epicureísmo antiguo: «Epicuro, en un fragmento, había señalado una realísima utopía: “La amistad hace su ronda alrededor del mundo y, como un heraldo, nos convoca a todos a que nos despertemos para colaborar en mutua felicidad”. Tal expansión, tal universalización, tal globalización de la felicidad no es posible sin una política de liberación, de la lucha contra el fanatismo y le creciente estupidización».³⁰⁰ Ahora bien, esa ampliación del espacio de las relaciones de amistad, que van más allá de uno mismo y de los suyos, solo es posible si a la amistad, tal como también establece E. Lledó, se la seculariza como justicia, pasa a formar parte de lo que este se atreve a denominar «amistad democrática» :

La libertad, como amistad, como amor, rompe el dominio privado de la no esclavitud para insertarse en el ámbito de los otros que, en su trato, nos dejan percibir el dominio de la posibilidad. (...) La libertad surgió, a partir de ese sentimiento de “no esclavitud”, en el espacio de la *polis*, de la ciudad. Eso suponía ya una socialización del sentido de esa palabra. Para esa nueva perspectiva se necesitaba un concepto, emanado de la idea de justicia, que constituía un fundamento de la cultura humana: el concepto de ley, de *nomos*. (...) La ley, por supuesto, demarcaba un espacio cuyo fundamental significado era permitir la convivencia. Tal descubrimiento de la libertad, de la posibilidad de sentir y actuar con los otros, señaló también un principio esencial de la cultura democrática: el cultivo de la amistad y la convivencia. Con todos los problemas que implica ese impulso de concordia social, una cultura que había descubierto la justicia como forma de amistad secularizada, dejó establecido el paradigma de comportamiento alentado en todas las luchas de la sociedad para superar el autoritarismo y el fanatismo.³⁰¹

211

La amistad, pues, se convierte para el mismo sujeto democrático no ya en un deber incumplido, en sentido estrictamente deontológico, sino en una deuda, en lo debido para consigo y para los demás como sujetos de libertad. Una deuda que cuenta, entre sus causas, con la ausencia de amistad o con la presencia de una amistad que o bien es deficiente o bien es un simulacro, un sucedáneo o un remedo de amistad, cuando no una perversión de esta.

Al cabo, decir «*amistad debida*» es referirse a un sujeto de de la amistad libre y responsable. Y esto implica también que hablar de amistad

³⁰⁰ Cf. E. Lledó, *El epicureísmo*, Taurus, Madrid, 2003, pp. 115-126; E. Lledó, *Palabra y humanidad*, ed. cit., p. 364.

³⁰¹ E. Lledó, *Palabra y humanidad*, ed. cit., pp. 564-565 y 342-347. Para un desarrollo más amplio de estas ideas, cf.: E. Lledó, ‘Amistad y memoria’, en J. M^a Zamora Calvo (editor), *La amistad en la filosofía griega*, UAM, Madrid, 2009, pp. 19-30.

incluye hablar con palabras que no sean vanas ni banales. Lo debido de la amistad se extiende a las palabras sobre la amistad, o sea, no solo a una categoría de amistad, sino también a la amistad como categoría lingüística. Es decir, que pronunciar «amistad» en términos políticos, relativos a la servidumbre voluntaria, es algo que tiene que ver con *la palabra* misma: si como dice A. Valdecantos, nunca el poder ha sido lo suficientemente poderoso como para prescindir del auxilio de la palabra, pensamos que tampoco el dominado ni el gobernado están tan exentos de poder como para no tener la posibilidad de echar mano del auxilio de la palabra.³⁰² De ahí que intentemos introducirnos en un cierto campo de categorías, conceptos y términos ligados a la amistad. Es cierto que algunas de estas categorías imponen -más que exponen- un orden a la realidad y también a las mentes que han de pensarla e, incluso, sentirla. Cabe, no obstante, la esperanza de que la realidad por conocer y el sujeto requerido para conocerla, no sean totalmente domeñables o maleables. Es esperar que no sean absolutamente categorizables en su ser, por un lado, y en su condición, pensar y sentir de criaturas en sociedad, por otro. Hemos de reconocer, no obstante, que para las criaturas que existen en el desabrigo, cuando no en el desamparo del mundo, le es mejor vivir con categorías, lo que no es óbice para procurar que estas sean contrarrestadas por la semántica clandestina de algunas palabras de virtud.

Y es que nuestras vidas, en su devenir, tal como en último extremo lo prueba su relación con la muerte, son el mayor oxímoron y el mayor quiasmo. Y cuanto antes se entienda esto, antes lo podremos afrontar con probidad lingüística y conceptual. Porque, lo debido de la amistad también queda omitido en ciertos usos del lenguaje en los que la amistad se convierte en asunto del pensar y hasta de no-pensar. Es así que, por ejemplo, la famosa tematización que hizo C. Schmitt del par «amigo/enemigo», en tanto distinción esencial de lo político, así como su desprecio del judío en cuanto enemigo sustancial, las entendemos como una expresión clara de eso que calificamos aquí de afinidades delictivas.³⁰³

4. RIESGOS, EQUÍVOCOS Y LÍMITES DE LA AMISTAD. De lo expuesto se desprende que nuestro discurso no debe ser entendido como un panegírico e idealista alegato sobre de la amistad. Al contrario, de esta

³⁰² Cf. A. Valdecantos, *Teoría del súbdito*, edición digital, Herder, Barcelona, 2016, posición 403 (de 792).

³⁰³ Cf. Y-Ch. Zarka, *Un detalle nazi en el pensamiento de Carl Schmitt*, trad. de T. Valladolid Bueno, Anthropos, Barcelona, 2007, pp. 43-49; J. L. Villacañas, *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008; J.L. Villacañas, 'Más allá de Schmitt: amigo/enemigo en Plessner y Blumenberg', en F. Oncina Coves, P. García-Durán (coord.), *Hans Blumenberg: historia in-conceptual, antropología y modernidad*, 2015, pp. 49-84 (texto disponible en: <https://www.unipa.it/dipartimenti/beniculturalistudiculturali/.content/documenti/relazioni-summer-school/Villacanas.pdf>)

destacamos su alcance como virtud política a la vez que señalamos sus límites y sus riesgos de perversión. Porque, como dijo el poeta E. Prados, hay límites en la amistad. Así, nuestras disquisiciones incluyen locuciones concesivas y también adversativas: el «aunque» y el «sin embargo» o el «pero» delimitan nuestro hablar sobre la *amistad debida*. De nada serviría adoptar una visión purista que impidiese percibir, por ejemplo, las prácticas políticas afectadas de nepotismo o de sectarismo. Como escribió N. Chamfort, «aquel que disfraza la tiranía, la protección e incluso las buenas acciones con el aire y bajo el nombre de amistad, me recuerda a aquel porfiado sacerdote que envenenaba con una hostia».³⁰⁴ A lo cuál, hay que sumar esas apelaciones a la amistad «auténtica» que, como veremos, no es precisamente la amistad verdadera. En este orden, compartimos la sospecha y el temor de M. de Cervantes cuando en la primera parte de su obra *Don Quijote de la Mancha* intercala el siguiente soneto:

Santa amistad, que con ligeras alas,
tu apariencia quedándose en el suelo,
entre benditas almas, en el cielo,
subiste alegre a las impíreas salas,
desde allá, cuando quieres, nos señalas
la justa paz cubierta con un velo,
por quien a veces se trasluce el celo
de buenas obras, que a la fin son malas.
Deja el cielo, ¡oh amistad!, o no permitas
que el engaño se vista tu librea,
don que destruye a la intención sincera;
que si tus apariencias no le quitas,
presto ha de verse el mundo en la pelea
de la discorde confusión primera.³⁰⁵

213

Pero más allá de esta inicial cautela, nos obligamos también a ampliarla y pensar la amistad bajo la luz de la oscura experiencia de nuestro pasado totalitario: la *amistad debida* la pensamos contra esa mortífera dicotomía «amigo-enemigo» en la que alcanzaron (sin)sentido las políticas basadas en la auto-afirmación de un Pueblo, de una Raza o de una Clase. No hay, para nosotros, hipótesis de *amistad debida* sin tener en cuenta la experiencia del totalitarismo. Cuanto hablamos aquí de la servidumbre (voluntaria) y de la amistad (debida), lo hacemos conscientes de que hablamos después de Auschwitz y del Gulag, por muy a tópico manido que esto pueda resultarle a algunos representantes del pensamiento cordial. Si en nuestro propio discurso no asumimos que la responsabilidad tiene que ver también con *el otro* en el tiempo, entonces

³⁰⁴ N. Chamfort. *Máximas, pensamientos, caracteres y anécdotas*. Epílogo de Albert Camus. Madrid. Aguilar: 1989, § 139 p. 78.

³⁰⁵ M. de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, primera parte, capítulo XXVII. Cfr. C. Mata Induraín, 'Del amor y la amistad en la primera parte del Quijote: los sonetos de Cardenio y Lotario', en *Actas XI Coloquio Internacional de la Asociación de Cervantistas*, Seúl, nov 2004, coord. por Ch. Park, 2005, pp. 147-162.

nuestras palabras servirían solo para una perorata a la que le faltaría parte esencial de la sustancia ética.³⁰⁶ Con modestia, con cautela, pero con la firme voluntad de una verdad extraña, nos avenimos a la advertencia que P. Levi dejó escrita en el prólogo de su *Si esto es un hombre*:

Habrán muchos, individuos o pueblos, que piensen, más o menos conscientemente, que “todo extranjero es un enemigo”. En la mayoría de los casos esta convicción yace en el origen de un sistema de pensamiento. Pero cuando este llega, cuando el dogma inexpresado se convierte en la premisa mayor de un silogismo, entonces, al final de la cadena está el Lager. Él es producto de un concepto del mundo llevado a sus últimas consecuencias con una coherencia rigurosa: mientras el concepto subsiste las consecuencias nos amenazan. La historia de los campos de destrucción debería ser entendida por todos como una siniestra señal de peligro.³⁰⁷

En consecuencia, nos preguntamos: ¿Cuáles son algunos de esos límites que hemos de tener muy en cuenta a la hora de valorar la virtud de la amistad como una virtud política? A su modo, cada uno de los que han reflexionado sobre la amistad han avisado de algunos de esos límites: que si la amistad es algo que tiene que ver con lo íntimo, que no es posible entre muchos, que no es susceptible de ser institucionalizada o juridizada, que en la práctica política tiene su perversión en el trato sectario de los enemigos y en el trato nepotista de los amigos, que si la fraternidad a la que se la asocia olvida el género femenino, que si la idea de comunidad a la que está vinculada privilegia la autoctonía nacionalista, que si su politización puede terminar hispotasiando la sangre, la tierra o la clase social, etc. Y esto, por no hablar de la degradación cainita en muchas culturas a lo largo de la historia.³⁰⁸

Debemos contar, en consecuencia, con la dificultad inherente que tiene la amistad para dejarse nombrar sin equívocos, sin ambivalencias, para ser definida de modo pleno y acabado. Esto lo destacó muy bien J. Derrida al hablar de lo aún por llegar a ser de la «democracia fraternal». Con esta idea de «lo por venir» se desacota al «sujeto del tiempo», o sea, se pone en circulación la idea de una amistad más allá de la amistad, una democracia más allá de la democracia, de un derecho más allá del derecho y una justicia más allá de la justicia.³⁰⁹ A la postre, una subjetividad más

³⁰⁶ Cf. T. Valladolid, ‘Filosofía, memoria y utopía: el *a priori* histórico del sufrimiento’, *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, vol. 33, n° 107, 2012, p. 54.

³⁰⁷ P. Levi, *Si esto es un hombre*, trad. P. Gómez Badate, Muchnik, Barcelona, 2000, p. 9.

³⁰⁸ Además de la referencia al primigenio acto de Caín contra Abel, destacamos, por ejemplo, el relato bíblico de José y su hermanos (Génesis 50:22-26), así como el romance (y cuento-leyenda) de Antonio Machado «La tierra de Alvargonzález» (Cf. A. Machado, *Poesías completas, CXIV: La tierra de Alvargonzález*, Espasa-Calpe, Madrid, 1980, pp. 159-191.)

³⁰⁹ Cf. J. Derrida, *Políticas de la amistad*, trad. P. Peñalver y F. Vidarte, Madrid: Trotta, 1998, pp. 114ss; 307 y 338. T. Valladolid Bueno. «Justicia más allá de la justicia», en *Rev. Iglesia Viva*, n° 247, julio-septiembre. 2011, pp. 9-28.

allá de la subjetividad. Y es que la amistad, como lo muestra su urdimbre o constelación de virtudes éticas y políticas, la determina en su devenir una lógica que la lleva a trascenderse a sí misma, a recrearse en su propia revisión:

...hay una forma de amistad y fraternidad -escribe R. Mate comentando a J. Derrida-, allende la camaradería de los griegos y la exclusión femenina del cristianismo, que nos permite “pensar y poner en marcha una democracia, liberándola de todas esas referencias a la sangre y a la etnia androcéntrica de la fraternidad que acaban contaminando la amistad”. [...]...., la amistad y la fraternidad son lugares que desencadenan un proceso constante de superación, de suerte que una vez convocada la fraternidad como principio político, siempre habrá algo “más fraternal que el hermano y más amistoso que el amigo y más justo que la justicia.”³¹⁰

En esta perspectiva de superación, P. Laín Entralgo habló de una amistad que se rehace contra sus propias patologías por medio de un tipo de «ascética de la amistad».³¹¹ Este pensador, una vez expuestas las principales doctrinas filosóficas sobre la amistad, y establecido que la amistad surge de la «variada conjunción de fortuna, el carácter personal y la libertad», considera que desde ciertos esquemas o formas de la convivencia básicos (vgr. misericordia, camaradería, simpatía, enamoramiento, trabajo en común, la no aversión personal, el vínculo familiar y la comunicación) se levanta lo que conocemos con el nombre de amistad. Ahora bien, una vez que ha tenido lugar, la amistad precisa de su conservación y hay que prevenir o impedir sus patologías. P. Laín Entralgo tiene por notas esenciales de toda relación amistosa a la benevolencia, la beneficencia y la confidencialidad. Pero para que la amistad permanezca vigorosa estima que a estas tres es preciso añadir otras: respeto, franqueza, liberalidad, discernimiento afectivo y camaradería. Con la práctica de estos esquemas virtuosos, piensa que se pueden evitar los vicios de las relaciones amistosas, esos que son causados bien por un trato implacable de uno para con el otro (vampirismo, paternalismo tutelar y ejemplarismo desmedido) o bien por la laxitud en el trato de los afectados (la timidez transforma la delicadeza en inhibición y, por su parte, trastorna la debida resistencia personal en sumisión).

Sumado a esto, existen otras objeciones que no están exentas de base y que siempre ha de tenerse muy presentes. Vienen a decirnos que aunque uno no tuviese a nadie por enemigo, siempre cabría la más que

³¹⁰ R. Mate, *Tratado de la injusticia*, Barcelona: Anthropos, 2001, pp. 139-144; Tomás Valladolid Bueno. «Justicia más allá de la justicia», en Rev. Iglesia Viva, n° 247, julio-septiembre. 2011, pp. 9-28.

³¹¹ Cf. P. Laín Entralgo, *Sobre la amistad*, Ed. Castilla, Madrid, 1972, capítulo VI, en http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/sobre-la-amistad/html/98bb4d62-0d51-11e2-b1fb-00163ebf5e63_15.html#I_87_. Una lectura de estas reflexiones de Laín Entralgo, desde lo que E. Tugendhat entiende por mística como superación de la egocentricidad, creo que puede resultar de interés: E. Tugendhat, *Egocentricidad y mística. Un estudio antropológico*, Gedisa, Barcelona, 2004.

probable realidad de que alguien le tuviese a uno por tal. Por eso las preguntas aumentan: ¿Cómo llega a conformarse la fanática enemistad? ¿Cómo puede evitarse la aparición de esta o su erradicación? ¿Siempre, sin solución, habrá alguien que tome a alguien por su enemigo aunque este no lo tenga por tal? ¿Hay algún sentido en que debamos considerar a alguien enemigo? ¿Debemos de ser enemigos de los enemigos de la democracia? ¿Hay algún modo de tener enemigos sin odiarlos?, etc. A algunas de estas preguntas se puede responder, desde un concepto ampliado de amistad, como es el de la *amistad debida*, que ser amigo significa ser amigo no ya de quien nos quiere por amigo, sino incluso del enemigo. La contrarréplica no tardaría mucho en llegar: el amor al enemigo forma parte de lo supererogatorio, con lo cual ni siquiera podría formar parte de las connotaciones de ese denominada *amistad debida*. En este sentido, el siguiente texto de Ll. Duch y J-C. Mèlich es claro: «Los amigos nunca se imponen, nunca tenemos la obligación de tener amigos o de ser amigos. Es verdad que hay un mandamiento de la Ley de Moisés que manda amar y honrar al padre y a la madre, pero no hay ningún mandamiento que imponga y exija la amistad.»³¹² Y no menos diáfanos son los términos en que se expresa A. Comte-Sponville: «La amistad no es un deber, puesto que el amor no se ordena; pero sí es una virtud, puesto que el amor es una excelencia.»³¹³

¿Qué decir ante esto? No vamos a apelar sin más a la irresoluble complejidad del problema, que es la que, en definitiva, obliga a aclararnos sobre la amistad. Tampoco diremos que el amor al amigo, el cual también prescribe la moral judeocristiana, sea al pie de la letra el mandato de ser amigos, pero sí que el mandato evangélico del amor al enemigo supone, de algún modo, tomar a este por amigo. Y esto lo decimos a pesar de las razones que llevan a A. Comte-Sponville a considerar el amor al enemigo como *agape*, o sea, como un amor sublime que va más allá de la *philia* y del *éros*.³¹⁴ ¿Por qué, pues, insistimos nosotros en nuestra idea? Precisamente porque la amistad no es solo asunto de necesidad, sino que es una exigencia derivada de la condición ecuménica de lo humano. Esa exigencia de una *amistad debida* forma parte del espíritu con el que Pericles habló de tratar con magnanimidad al enemigo, y con el que Séneca adoctrinaba sobre hacer el bien a los malvados. Es el mismo espíritu del profeta Isaías cuando, dándole un sentido normativo al deseo, hablaba del día en que se terminen los tiranos y en que un niño pequeño conduzca como vecinos al lobo y al cordero, al leopardo y al cabrito, y guíe como compañeros a una vaca y una osa que acuestan juntas a sus crías. En compendio, lo debido de la amistad es la exigencia de proximidad en el sentido que H. Cohen le dio a esta. En efecto, la proximidad requiere de

³¹² Ll. Duch y J-C. Mèlich, *Ambigüedades del amor. Antropología de la vida cotidiana* 2/2, Trotta, Madrid, 2012, p. 236.

³¹³ A. Comte-Sponville, *ob. cit.*, p. 274.

³¹⁴ Véanse las bellas y conmovedoras palabras con las que expresa este autor su posición filosófica sobre el amor al enemigo: A. Comte-Sponville, *ob. cit.*, pp. 277ss.

un amor al enemigo que incluye la humildad en el momento de corregirle por el mal que realiza, así como también supone la negación de un odio que sea sin razón ni motivo de moral universalizable.³¹⁵ Sin estas connotaciones de la *amistad debida*, todas las prescripciones dirigidas para evitar el odio al vecino o al forastero pueden caer fácilmente en lo que H. M. Enzensberger llamó la trampa moral del universalismo.³¹⁶ Como bien considera R. Mate, citando a J. Derrida, «si queremos dar un paso adelante y superar los límites de una política construida sobre el estrecho principio de la camaradería, habría que “darse al enemigo, algo que Aristóteles nunca hizo, y enfrentar el evangelio a la virtud aristotélica y al concepto griego de amistad”.»³¹⁷

Ahora bien, por añadidura, debemos admitir que hay un límite afectando incluso a la amistad comprendida como deber de proximidad. Y este límite no lo mencionamos aquí aduciendo la opinión de F. Nietzsche de que el amigo no es el prójimo.³¹⁸ Hay en la misma proximidad un riesgo que, con espíritu levinaisano, ha sido destacado a su vez por LL. Duch y J-C. Mèlich: «el gran peligro que asedia a cualquier amistad —y, en el fondo, a cualquier forma de amor— son la asimilación, la fagocitación y la anulación de la libertad de aquel o de aquella que uno dice amar. Para el «yo», el «tú» es la condición esencial para el ejercicio del amor, pero es necesario que se mantenga en su condición de «tú», de «no yo», de «misterio» inalcanzable, incuantificable.»³¹⁹ Se resaltan aquí, como se ve, los peligros de esa proximidad a la que aludimos al referimos a la dialéctica relacional y, por ende, a la justa distancia que ha de imperar en cualquier vínculo de amistad. Las siguientes palabras de T.W. Adorno nos reafirman al respecto: «Pero la pretensión de la cercanía perfecta y lograda, la negación misma de la ajenidad, comete con el otro la máxima injusticia, lo niega virtualmente como persona singular, y, por ende, lo humano en él; “cuenta con él” y lo incorpora al inventario de la propiedad.»³²⁰

Pero con esto no está dicho todo sobre la difícil proximidad. Y es que el riesgo de anulación no cae solo sobre el «tú» al que se ama, sino también sobre uno mismo, sobre el «yo» que ama. Existe un grave riesgo de que el sujeto de amor ceda gustosamente como siervo, y no como servidor, al dominio subyugador que puede llegar a ejercer quien se siente y se sabe amado hasta tal extremo: «la relación con el otro -apunta E. Levinas- no podría pensarse como un encadenamiento a otro yo; ni como

³¹⁵ H. Cohen, *El prójimo*, trad. y prólogo de A. Ancona, Anthropos, Barcelona, 2004, pp. 80-83.

³¹⁶ Cf. H. M. Enzensberger, *Perspectivas de guerra civil*, trad. de M. Faber-Kaiser, Anagrama, Barcelona, pp. 11, 66 y 78-80.

³¹⁷ R. Mate, *Tratado de la injusticia*, ed. cit., p. 141.

³¹⁸ Cf. J. Derrida, *Políticas de la amistad*, ed. cit. pp. 312-320.

³¹⁹ LL. Duch y J-C. Mèlich, *Ambigüedades del amor. Antropología de la vida cotidiana 2/2*, ed.cit., p. 233.

³²⁰ T. W. Adorno, *Mínima Moralia*, versión castellana de J. Chamorro Mielke, Taurus, Madrid, 1987, p. 182.

la comprensión del otro que hace desaparecer su alteridad, ni como la comunión con él alrededor de algún tercer término.»³²¹ Por eso, la *amistad debida* también advierte y exige para que la subjetividad no renuncie a la libertad. El sujeto de la amistad es el sujeto que se quiere a sí mismo y quiere al otro, solidario de sí y del otro porque es el sujeto de la libertad: «Pues la solidaridad -dice Gadamer- significa ahora un asentimiento aconsejado por la amistad, limitado, como lo es todo en esta vida, pero que ciertamente exige de nosotros toda la buena voluntad que estemos en condiciones de aportar. Esto nos sitúa ante la tarea tanto de estar de acuerdo con nosotros mismos como mantenernos de acuerdo con otros.»³²²

5. UN LÍMITE MÁS ALLÁ DE LOS LÍMITES. Pero con ser estos límites que hemos apuntado unas advertencias muy importantes acerca de la equivocidad de la amistad, hay otros que trataremos ahora y que se refieren a algo espantoso, lo suficientemente corrosivo como para que en raras ocasiones se aluda a ello en los estudios contemporáneos acerca de la amistad. En especial, hablamos de los límites o pruebas a los que fue sometida la amistad en los campos de exterminio: allí donde el rostro jánico del dualismo «amigo/enemigo» mostró con toda violencia su verdadera faz.

La experiencia sobre las relaciones amistosas que nos transmiten algunos testimonios sobre los campos de concentración no dejan lugar a una visión idílica ni monolítica sobre la amistad y la compasión. Estas dependieron allí de un singular golpe de suerte que demuestra la complicada relación que existe entre virtud y suerte moral.³²³ Para salir adelante se necesita de la *suerte moral* que supone contar con un amigo, con su cuidado y su donación a cambio de nada, sin contraprestación, con desproporción sin término -que diríamos en clave de E. Levinas. La fortuna moral de contar con ese amigo que llega en el lugar y en el momento en que menos se le espera. Contar con él allí donde ya nada se espera porque en ese espacio comanda la soberanía de la inhumanidad.

³²¹ E. Levinas, *De la existencia al existente*, ed. cit., 2010, p. 116.

³²² H-G. Gadamer, 'Amistad y solidaridad', *Acotaciones hermenéuticas*, ed.cit., p. 88.

³²³ Cf. D. Galcerà, *La pregunta por el hombre: Primo Levi y la zona gris*, Anthropos, Barcelona, 2016, pp. 202-211 y 236-243; R. Mate, *Tratado de la injusticia*, ed. cit., pp. 201-202. Sobre la noción general de suerte o fortuna moral: Cf. J. A. Ribera, *El gobierno de la fortuna. El poder del Azar en la Historia y en los asuntos Humanos*, Crítica, Barcelona, 2000; D. Malvasio, 'El papel de la virtud y la fortuna en la vida buena aristotélica', *Revista ACTIO*, nº 9, noviembre de 2007, pp. 21-34; S. Rosell, 'Nagel y Williams acerca de la suerte moral', *Revista de Filosofía*, vol. 31, núm. 1 (2006), pp. 143-165; y también de S. Rosell Traver, su tesis doctoral *Carácter, circunstancias y acción. El papel de la suerte en la determinación de la responsabilidad moral*, Universidad de Valencia, Servicio de Publicaciones, 2009 (www.tesisred.net/bitstream/handle/10803/10088/rosell.pdf?sequence=1); B. Williams y T. Nagel, *La suerte moral*, trad. e introducción de Sergi Rosell, KRK, Oviedo, 2013.

Con ese amigo, según V. Frankl, para algunos prisioneros que ya no esperaban nada de la vida, advino la constatación de que «la vida sí que espera algo de ellos».³²⁴ En el Lager, como en la vida fuera de él, pero allí todavía mucho más radicalizada, es cuestión de suerte moral la llegada a tiempo de un amigo. La *amistad debida*, que es a la vez *amistad de vida*, tiene su propio *kairós*. Quien recibe la fortuna que es en sí misma esa amistad, resulta que recibe algo más que un trozo de pan que le da el amigo, recibe algo muy grandioso que le es donado con la donación y el cuidado material. ¿Qué es ese algo? La *palabra* y la *mirada* del amigo son ese algo -al menos tal y como lo cuenta V. Frankl.³²⁵ Con la mirada y la palabra, que acompañan al mendrugo, viene la clave de lo que es ser un hombre, un ser humano, el fundamento de la esperanza dada a los desesperados.

También para P. Levi, la suerte de tener un amigo fue la suerte de sobrevivir y de revivirse como un hombre, la oportunidad de recuperar, no sin vergüenza, la dignidad de lo humano. La amistad aparece, pues, como el vínculo fundamental entre los seres humanos. Y, sin embargo, la congratulación y la compasión amistosas, que devuelven la conciencia de ser hombre, no borran sino que refuerzan también el sentimiento de vergüenza por serlo: «Después de Auschwitz -escribe D. Galcerà- al menos desde la perspectiva del superviviente, del que ha sido condenado a vivir con la sospecha de hacerlo en lugar de otro, sólo puede haber dignidad si también va acompañada de la vergüenza. Ni siquiera la compasión o la amistad son suficientes para recuperar un sentido más universal de hombre y de dignidad.»³²⁶ El sentido de la urdimbre y de la constelación de las virtudes se revela aquí más que necesario.

Además de lo comentado, debemos tener en cuenta que el *universo concentracionario*, como espacio singular de *situaciones límite*, conmina a preguntarse no únicamente por las demarcaciones amistosas entre las víctimas, sino también entre estas y los victimarios.³²⁷ Este es el caso, por ejemplo, de la falsa y forzada confraternidad en la celebración de competiciones deportivas entre verdugos y víctimas. Como bien explica D.

³²⁴ V. Frankl, *El hombre en busca de sentido*, trad. C. Kopplhuber y G. Insausti Herrero, ed. y prólogo de J. Benigno Freire, Herder, Barcelona, 2010, p. 103.

³²⁵ V. Frankl, *ob.cit.*, p. 110.

³²⁶ D. Galcerà. *ob. cit.*, p.243; también pp. 139-155 (sobre la compasión y la piedad en el campo) y pp. 191-202 (acerca de la noción de «nosismo»).

³²⁷ En A. Surminski, *Los pájaros de Auschwitz*, trad. M^a D. Ábalos Vázquez, Salamandra, 2013, se narra la difícil relación de proximidad entre una víctima y una verdugo. El caso de Helena Citronova, una mujer eslovaca a la que un oficial nazi la salvó, junto a su hermano, por enamoramiento (<http://www.dailymail.co.uk/news/article-3193520/Read-real-life-story-Auschwitz-prisoner-Helena-Citronova-falling-love-SS-guard-Franz-Wunsch-amid-controversy-Kate-Breslin-novel-Time.html?ito=social-facebook>; y en: <https://actualidad.rt.com/sociedad/183216-auschwitz-judia-salvar-nazi>). Por último, otro caso, el de Alice Herz, quien fue ayudada por un vecino suyo que era soldado nazi: <http://www.abc.es/20121027/archivo-historia-abc/abci-alice-herz-holocausto-201210230822.html>.

Galcerà, no existe en esos casos el florecimiento de una comunidad verdadera, sino la reproducción de la jerarquía criminal y la representación de una hermandad falsa: la víctima, por una parte, es integrada o asimilada a los valores del verdugo; y, por otro lado, el hermanamiento (¡!) se produce en el crimen llevado hasta el extremo de la deshumanización: «Así, la confraternización une lo que está más allá y lo que está por debajo de lo humano mediante el crimen. La humanidad solo se da en su supresión. El amo sólo se reconoce a través del otro en cuanto lo hace partícipe del trabajo de destrucción física y moral. Y el esclavo vive su vida escindida, intentando escapar a su conciencia infeliz.»³²⁸

Y es que, como dijo T.W. Adorno con certera síntesis, «en la sociedad represiva, el propio concepto de hombre es una parodia de la semejanza humana»: en el antisemitismo, los judíos no podían ser mirados como hombres, sino solo como animales, puesto que hombre, en esa sociedad represiva, solo se es como reflejo de quien ostenta el poder.³²⁹ Lo que está en riesgo de muerte, en la lucha del hitlerismo, con las armas de su idea de hombre es la idea misma de humanidad. Así lo dejó dicho D. Rousset: «el hombre desaparecía lentamente y se transformaba en el concentracionario».³³⁰ Es decir, que el objetivo de la crueldad, en el espacio máximo de represión (los campos de concentración y de exterminio), al intentar que mermarse o desapareciese la capacidad de la solidaridad entre las víctimas, o sea, al querer imposibilitar el sentimiento de amistad o de fraternidad entre ellas, el objetivo era fundamentalmente arrancarles cualquier connotación de humanidad. Así también lo subraya Ph. Braud al afirmar que las crueldades de los verdugos están orientadas a ser una justificación del sin valor de sus víctimas: «la absoluta indignidad física y moral de los prisioneros presenta la “prueba” de que, decididamente, existe una sima infranqueable entre aquella infrahumanidad y el mundo de los seres humanos normales y, *a fortiori*, la raza de los amos. Las indignas condiciones de vida impuestas pregonan su indignidad.»³³¹

En estas situaciones límite, de un límite más allá de los límites, los dilemas ético-morales no se plantean como meros dilemas. En efecto, esto nos enseña lo que un «kapo» dijo en presencia de E. Wiesel, y en contra de lo aconsejado por otro «kapo» que les apremiaba a luchar por sí sin cuidar de los demás: «Somos todos hermanos y sufrimos la misma suerte. Encima de nuestras cabezas flota el mismo humo. Ayúdense los unos a los otros. Es el único medio de sobrevivir».³³² Cuando en un caso así preguntamos si la amistad es tratada como utilidad, la sola pregunta tiene algo de obscenidad moral. Para comprender, si es que fuese posible comprender, la naturaleza simbiótica (¿?) de la amistad que hay

³²⁸ D. Galcerà, *ob. cit.*, pp. 133-139.

³²⁹ T. W. Adorno, *Mínima moralía*, ed. cit., p. 104.

³³⁰ D. Rousset. *El universo concentracionario*, trad. M. Mújica, Anthropos, Barcelona, 2004. p. 46.

³³¹ Ph. Braud, *Violencias políticas*, trad. M. Villarino, Alianza, Madrid, 2006, p. 208.

³³² J. Mina, *El ojo del ciclope*, Editora Regional de Murcia, 2005, p. 300.

presente/ausente en el campo, resulta crucial un testimonio de Primo Levi en el que ilustra lo que nominó como el «nosismo»: «Escogí la tercera alternativa [es decir, la que se encuentra entre el “ni sólo él”, ni el “ante todo los demás”], la del egoísmo extendido hacia quien se siente más cercano a ti, que un amigo mío de tiempos lejanos ha llamado con propiedad nosismo.».³³³

Terrible fermento para la *alétheia* es el espanto de la *verdad extraña*. Y con ser ciertas estas reflexiones, sin embargo, en el asunto del mal y de las vidas dañadas, en materia del espanto y de su extrañeza siempre hay algo más que nos hace pensar. Y es que la voluntad de dominio tiene tales formas de ejercitarse, que puede llegar a convertirse en un absurdo, en algo que podríamos llamar, siguiendo de nuevo el pensamiento de E. Levinas, *el absurdo del odio* y su correlativa *puesta a prueba de la libertad*.³³⁴ ¿De qué va esta lógica del *absurdo del odio*? Si la subjetividad es, como conciencia enraizada en la alteridad, una resistencia temporal a la violencia, no obstante, esa resistencia encuentra un dique - una especie de umbral- en el sufrimiento físico que tiene su origen en el odio encarnado en la violencia. Y tiene un dique porque, a pesar de que el sujeto deja de ser libre a causa del sufrimiento que se le infringe, sin embargo, ese dejar de ser libre no significa -con distinción levinasiana- «no-libre», porque se «es aún libre». Esta libertad residual es, precisamente, la persistencia de la temporalidad en la conciencia de quien sufre, o sea, en una conciencia de que el presente no es definitivo. Por esto, E. Levinas defiende que lo que pone a prueba la libertad, la voluntad, no es la muerte, sino el sufrimiento. Y aquí es donde la paradoja de la libertad, que permanece en su desaparición, da paso a la paradoja de una humanidad, que sobrevive a causa del mismo odio que la daña o violenta. No es solo ya que para el superviviente la violencia no se imponga como definitiva. Lo que sucede es que el perverso interés del odio del verdugo resulta ser una suigeneris manera en que la víctima mantenga siempre un mínimo resto de subjetividad para así poder seguir dañándola. Este largo texto de *Totalidad e infinito* creemos que es determinante para volver a pensar algunas situaciones que se dieron en la denominada *zona gris*:

La prueba suprema de la libertad no es la muerte sino el sufrimiento. Lo sabe muy bien el *odio* que busca apresar lo inapresable, humillar, desde lo más alto, a través del sufrimiento en el que otro existe como pura pasividad; pero el odio quiere esta pasividad en el ser eminentemente activo que debe atestiguarla. El odio no desea siempre la muerte del otro o, al menos, sólo desea la muerte del otro infligiéndole esta muerte como supremo sufrimiento. El que odia busca ser causa de un sufrimiento del cual el ser odiado debe dar testimonio. Hacer sufrir no es reducir el otro al rango de objeto, sino al contrario, mantenerlo soberbiamente en su subjetividad. Es necesario que, en el sufrimiento, el sujeto sepa su reificación, pero para esto es necesario que el sujeto siga siendo sujeto. El que odia quiere las dos cosas. De aquí el carácter

³³³ *Ibid.*, p. 304.

³³⁴ Cf. E. Levinas, *Totalidad e infinito*, ed. cit., pp. 251-252.

insaciable del *odio*; está satisfecho precisamente cuando no lo está, porque el otro no lo satisface más que al convertirse en objeto, pero no podría a ser jamás lo bastante objeto porque se exige, al mismo tiempo que su caída, su lucidez y su testimonio. Aquí reside el absurdo lógico del odio.³³⁵

Y, sin embargo, lo absurdo del odio no deja nunca de sorprender con su capacidad de reproducir terribles y extrañas verdades de relación entre verdugo y víctima. Esto es lo que nos enseña, por ejemplo, un caso de represión política que tuvo lugar en una población del sur de España tras su Guerra Civil (1936-1939) y los primeras décadas del régimen dictatorial de Francisco Franco.³³⁶ Con regularidad, un vecino de la localidad debía personarse en el cuartel de la Guardia Civil, donde era interrogado y sufría torturas a cuenta de su militancia de izquierdas en el periodo anterior de la II República. Durante el interrogatorio, el guardia encargado del mismo le daba unas descomunales palizas que provocaban en la víctima una tremendo dolor físico y un enorme desarme moral. Cuando ya no podía soportar más el daño que le causaban los golpes y los insultos, suplicaba de este modo a su torturador: «¡No me pegues, no me pegues más que luego te voy a dar lástima!» Trágica y desdichada, además de injusta situación en la que confluyen todos los demonios de una moralidad delictiva, en la que el verdugo y la víctima padecen, cada cual a su modo, la absurda escisión de la subjetividad moral, de la quiebra del ser humano. ¿No hay extrañeza en la verdad que quepa revelarse de todo esto a la luz oscura con la que ilumina la constelación que conforma la *amistad debida* de la que venimos hablando? «¡No me pegues, no me pegues más que luego te voy a dar lástima!»». ¿Qué añade a nuestra ordinaria idea de compasión la «relación» entre estos dos seres humanos?

6. LAS PALABRAS SOBRE LA AMISTAD. Somos conscientes de que si priorizamos los efectos que los totalitarismos dejan en la amistad, entonces esta se parapeta aún más -conceptualmente- y no se deja abordar así como así. Aquí es donde el pensamiento corre el riesgo de encenagarse moralmente con las palabras que usamos para hablar de algo que se resiste a ser hablado y de lo que algunos, por su penosa condición moral y política, nunca quieren hablar. Evidentemente, después de las barbaries del siglo XX, hablar de la amistad, aunque sea para recuperarla como virtud política democrática, nos obliga a pensarla a la luz de la oscuridad del totalitarismo y del espacio que en él se crea. No sin intención, P. Levi nos puso en alerta sobre la «miopía relacional» que había surgido en los campos de exterminio y en los campos de concentración.³³⁷

³³⁵ *Ídem*, p. 252-253.

³³⁶ Agradezco a mi buen amigo el doctor D. Cristóbal Auladell Saniger que me haya puesto en conocimiento de este singular caso de represión.

³³⁷ Cf. Javier Mina, *ob. cit.*, especialmente el capítulo titulado «Miopía», pp. 299-305.

En algún sentido, por determinar, sería cierto que el lenguaje de la *amistad debida* cabría ser concebido -mirando desde la perspectiva de P. Celan- como un «lenguaje *in statu nascendi*, un lenguaje que deviene libre». ³³⁸ Pues como atestó Levinas, es el otro quien inviste mi libertad con la palabra que me interpela: «En el recibimiento del rostro la voluntad se abre a la razón. El lenguaje no se limita al sueño mayéutico de pensamientos, comunes a los seres. No acelera la maduración interior de una razón común a todos. Enseña e introduce lo nuevo en un pensamiento; la introducción de lo nuevo en un pensamiento, la idea de lo Infinito: he aquí la obra misma de la razón. Lo absolutamente nuevo es el Otro.» ³³⁹

Pero seamos muy cautelosos, porque tratándose de esa zona de oscuro gris, la pregunta de P. Celan se nos impone igualmente: «¿se puede realmente describir un rostro?». ³⁴⁰ Y no solo es cuestión de describir, sino también del alcance transformador de esos lenguajes que intentan devolver la conmoción a las categorías, y de los que sabemos que «no cambian el mundo» aunque sí sea cierto que «ellos cambian el estar-en-el-mundo». ³⁴¹ Todo lo cual puede que no sea poco, aunque tal vez desilusione a quienes fijan sus objetivos más allá de una amistad humana, demasiado inhumana por absoluta. En este sentido, también aquí nos son aplicables las siguientes palabras de E. Levinas referidas a la subjetividad y el tiempo: «Su descripción no puede, pues, hacerse en los términos de soberanía y de libertad bienaventurada que caracterizan la noción de absoluto en la tradición filosófica.» ³⁴² Porque, como dice E. Levinas en otro lugar, «lo que es preciso no es la soberanía total sino la justificación, la investidura.» ³⁴³

Las palabras clandestinas, entre las que ya dijimos que se encuentra el nombre de *amistad debida* (con su urdimbre de virtudes), se pronuncian para conjurar lo que nos espanta, pero no siempre se logra que en ellas pueda ser visto el hombre, a pesar de que sí pensemos en su encuentro. ³⁴⁴ Y es que a la servidumbre, en la que con apariencia de salud comienza el malsano totalitarismo -que dijo Blanchot-, se la intenta neutralizar con la incierta fuerza del discurso sobre la *amistad extrañada*. Ahora bien, aunque se hable apostado en lo alto de un lugar «invisible e incierto», también lo hacemos desde ese abajo que es «el abismo de la esperanza hacia el lejano, lejano en el futuro, prójimo». ³⁴⁵ Por eso, a pesar

³³⁸ P. Celan, *Microlitos. Aforismos y textos en prosa*, trad. de J.L. Reina Palazón, Trotta, Madrid, 2015, p. 110 [§ 260.2].

³³⁹ E. Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, ed. cit., p. 232.

³⁴⁰ P. Celan, *Microlitos*, ed. cit., p. 113 [§ 265.2].

³⁴¹ *Ídem.*, p. 96 [§ 226].

³⁴² E. Levinas, *De la existencia al existente*, ed. cit., p.106.

³⁴³ E. Levinas, *Escritos inéditos 1*, ed. cit., p. 267.

³⁴⁴ Cf. P. Celan, *Microlitos*, ed. cit., p. 87 [§ 194, 195.1 y 196].

³⁴⁵ Cf. *Ídem.*, p. 73 [§ 156]. Un uso de las nociones de «extrañeza» y «extrañada» en el contexto de la amistad, Cf.: C. A. Delgado Lombana, 'Entre el extrañamiento y lo común. En torno a la noción de amistad desde la hermenéutica de Gadamer', *Rev. Folios*, nº 38, 2013, pp. 3-14; y H-G. Gadamer, 'Amistad y solidaridad', *Acotaciones*

de todo, la *amistad debida* es pensada como futura amistad, porque nace del recuerdo, de la necesaria memoria que es «conservación de aquello que podría ser».³⁴⁶ Y, además, como recuerdo que es, es una amistad agradecida.³⁴⁷ Todo lo cual la hace aún más extraña.

Nos preocupa cuánto de sana osadía conservamos aún a pesar de tanta cautela debida al hablar de la amistad política. Si mirando a la *amistad extrañada* del campo totalitario, hablamos de la *verdad extraña* que es el espacio potencial de la *amistad debida*, corremos el riesgo de perder la batalla temporal.³⁴⁸ Porque las palabras, así proferidas, «no están tanto, en una relación con el tiempo, como con un tiempo universal».³⁴⁹ Y así surge, tal como avisa P. Celan, la importante cuestión de cómo reacciona el tiempo ante las palabras que parecen darle jaque.³⁵⁰ Y esto es importante por cuanto la soberanía temporal de quien domina es reactiva y reacia a la excepción que sería la amistad. La potencial soberanía de la *amistad debida* (¡el soberano amigo en lugar del soberano sin amigos!) corre el riesgo de no llegar a ser excepción real, de sucumbir ante la excepción permanente que es la presencia de una amistad extrañada a fuer de afinidades delictivas.³⁵¹

En consonancia con la preocupación de la *osada cautela*, a la que no dejamos de apelar para hablar de la amistad como virtud política, escuchamos la voz de Ch. Delbo cuando escribe sobre «la medida de nuestros días», estos días nuestros que son de un tiempo después de Auschwitz, aunque no son todavía plenamente posttotalitarios:

No tenemos modo de influir en el presente. A veces intento imaginar cómo sería yo si fuera como todo el mundo, si no hubiera ido allí. No lo consigo. Soy otra. Hablo y mi voz resuena como una voz ajena. Mis palabras vienen de fuera de mí. Hablo, y lo que digo no soy yo quien lo dice. Mis palabras van por un camino muy estrecho del que no se deben apartar, so pena de adentrarse en regiones en las que se harían incomprensibles. Las palabras no tienen el mismo sentido. Les oyes decir: “He estado a punto de caerme. He pasado miedo”. Pero, ¿acaso saben lo que es el miedo? O bien: “Tengo hambre. En el bolsillo de mi chaqueta debe haber una chocolatina”. Dicen: tengo miedo, tengo hambre, tengo frío, tengo sed, tengo sueño, me duele, como si estas palabras no tuvieran ningún peso. Dicen: voy a ver a unos amigos. Amigos... ¿Qué saben ellos de la amistad? Todas sus palabras son ligeras.

hermenéuticas, ed. cit., p. 78. Así mismo, en conexión con la identidad y la hospitalidad: C. Thiebaut, ‘La identidad extrañada. Mapas, tiempos y figuras’, *Boletín de estética*, año I, octubre 2004, nº 1, pp. 2-20; C. Thiebaut, ‘Tolerancia y hospitalidad. Una reflexión moral ante la inmigración (A Rafael del Águila, in memoriam)’, en *Rev. Arbor*, 744, 2010, pp. 543-554.

³⁴⁶ P. Celan, *Microlitos*, ed. cit., p. 74 [§ 161].

³⁴⁷ Sobre recuerdo y gratitud: H-G. Gadamer, ‘Agradecer y recordar’, *Acotaciones hermenéuticas*, ed. cit., pp. 257-263.

³⁴⁸ P. Celan, *Microlitos*, ed. cit., p.75 [§ 162.2].

³⁴⁹ *Ídem.*, p. 76 [§ 163.3].

³⁵⁰ *Ídem.*, p. 78 [§ 165.2].

³⁵¹ Sobre la excepción permanente, Cf. A. Valdecantos. *La excepción permanente. O la construcción totalitaria del tiempo*, Díaz & Pons, Madrid, 2014.

Todas sus palabras son falsas. ¿Cómo estar con ellos si sólo llevas dentro palabras pesadas, pesadas, pesadas?³⁵²

¿Querrá esto decir que después de *Auschwitz* no podemos ser ya amigos ni hablar de amistad? No, pero sí que al igual que tras la barbarie del *Holocausto* es un deber no escribir poesía diletante acerca de lo que espanta o de lo que atrae, también es un deber vivir en una amistad pública que no sea diletante en su afinidad, porque de serlo será una afinidad electiva, o sea, olvidadiza del deber de memoria. El siguiente poema de Ch. Delbo nos alecciona muy bien sobre este problema:

Aquel poeta que nos había prometido rosas.
Habría unas rosas
en nuestro camino
cuando volviéramos,
había dicho.
Unas rosas.
Pero el camino era áspero y seco
cuando volvimos.
¿Habría mentido el poeta?
No.
Los poetas ven más allá de las cosas,
y este tenía doble vista.
Si rosas
no hubo,
es que no volvimos.
Y además,
por qué rosas,
no teníamos tanta exigencia.
Es amor lo que habríamos necesitado
si hubiéramos vuelto.

(Charlotte Delbo).³⁵³

¿Y a dónde podemos acudir nosotros, en nuestros días, para encontrar la medida de la amistad, para hallar palabras clandestinas que nos muestren cómo ha de ser la palabra que hable de la amistad, palabra que sea pesada sin ser vacua ni caer en la impostura del lenguaje? ¿Dónde podríamos posar nuestra mirada con «el ojo que escucha», como diría E. Levinas?³⁵⁴ Probemos a ver en la escritura poética de otro testigo, con otras palabras de «*poiética*» necesaria para la «*poli-ética*». Tal vez estas palabras irradian una luminosa oscuridad con su pregunta final:

³⁵² Ch. Delbo, *Auschwitz y después III. La medida de nuestros días*, trad. de M^a Teresa de los Ríos, Ed. Turpial, Madrid, 2004. pág. 52.

³⁵³ Trad. propia de T. Valladolid Bueno del poema publicado en la edición digital (correspondiente a la edición en papel de 1971) de: Ch. Delbo, *Mesure des nos jours*, Les Éditions de Minuit, Paris, 2013, posición 671 [de 2258].

³⁵⁴ Cf. M. E. Vázquez, 'El precio de la justicia. La retórica hiperbólica de E. Lévinas', en A. A. Martos, ed., *Emmanuel Lévinas. La filosofía como ética*, Universitat de València, 2008, pp. 233-248.

Exhausto amigo, veo tu corazón,
Leo tus ojos, amigo dolido.
Hay en tu pecho hambre frío nada
Y roto llevas el último valor.
Gris compañero, eras hombre fuerte,
A tu lado caminaba una mujer
Compañero vacío ya sin nombre,
Hombre desierto que no tienes llanto,
Tan pobre que no sientes ya el dolor,
Tan fatigado que no sientes miedo,
Hombre apagado, fuiste un hombre fuerte:
si algún día nos viésemos de frente
En lo dulce del mundo bajo el sol,
¿Qué mirada tendrían nuestros rostros?

(Primo Levi).³⁵⁵

La respuesta que se dé a tan radical pregunta habría de incluir palabras que en sí mismas sean parte de esa mirada con la que el testigo interpela a quien no tuvo la fortuna (¿o fue que al no tenerla, sin embargo, sí la tuvo?) de habitar de nuevo bajo el sol de la plaza pública. Porque, al estar abierta la plaza pública, abierto queda su espacio para ser conformado a imagen de esa constelación de ideas que es la *amistad debida*, amistad que conserva la esperanza que pudo ser:

Allí, ¿quién lo reconocería? Allí con esperanza, con
resolución o con fe, con temeroso denuedo,
con silenciosa humildad, allí también
transcurría.

Era una gran plaza abierta, y había olor de existencia.
Allí cada uno puede mirarse y puede alegrarse y puede
reconocerse.

Allí están todos, y tú entre ellos.

(Vicente Aleixandre).³⁵⁶

No obstante, y siempre habrá un no obstante, no podemos permitirnos, ni por un segundo, una confiada y absoluta esperanza. La palabra del testigo zumba contra las buenas conciencias de nuestros días, golpea con la fuerza de la memoria en la que se mide el alcance de nuestra potencia moral:

Mirad: nos está mirando.
Nos mira siempre de frente.
Nos está mirando fijo.
Nos observa fríamente.

³⁵⁵ Poema «Buna», 28 dic, 1945, en P. Levi, *A una hora incierta*, edición bilingüe, trad. y prólogo de J. Clariond, La Poesía, señor Hidalgo, Barcelona, 2005, p. 25.

³⁵⁶ V. Aleixandre, fragmento del poema «En la plaza», *Noche cerrada*, Unidad Editorial, Madrid, 1998, p. 43.

Nos estruja con los ojos
diciendo muy lentamente:

“Paciencia le traigo al mundo
abrazándome a la muerte”

(M. Ruiz Amezcua).³⁵⁷

Ni por un segundo podemos esperar el futuro sin darnos cuenta de cómo fue el futuro que esperaron o soñaron las víctimas y los testigos de la barbarie: lo esperado se sueña también como una pesadilla. ¿Cómo sabemos que nuestra plaza abierta no será a imagen y semejanza de aquellas plazas en las que fueron liberados, pero a las que se sintieron arrojados? ¿Qué garantizará la eficacia de una esperanza en que la *amistad debida* sea efectiva condición de libertad? El testimonio de quienes esperaron con temor y temblor es una permanente cláusula de reserva en todo discurso sobre la liberación, en todo discurso sobre las prácticas de libertad que han de seguir a esta:

Y sin embargo -dice P. Levi- había ocurrido algo que solo algunos poquísimos sabios de nosotros había previsto. La libertad, la improbable, imposible libertad, tan lejana de Auschwitz que solo en sueños osábamos esperarla, había llegado: y no nos había llevado a la Tierra Prometida. Estaba a nuestro alrededor, pero en forma de una despiadada llanura desierta. Nos esperaban más pruebas, más fatigas, más hambres, más hielos, más miedo. [...] Sentí que la cálida oleada de estar libre, de ser un hombre entre hombres, de sentirme vivo, se alejaba de mí. [...] Una cosa así había soñado yo, todos la habíamos soñado, en las noches de Auschwitz: hablar y no ser escuchados, encontrar la libertad y estar solos. [...] me parecía revolverme entre turbas de deudores insolventes, como si todos me debiesen algo y se negasen a pagármelo. [...] Me parecía que todos habrían tenido que interrogarnos, leernos en la cara quiénes éramos, y escuchar con humildad nuestro relato. Pero ninguno nos miraba a los ojos, ninguno aceptó el desafío: eran sordos, ciegos y mudos; pertrechados en sus ruinas como en un reducto de voluntaria ignorancia, todavía fuertes, todavía capaces de odio y de desprecio, prisioneros todavía del viejo complejo de soberbia y culpa.³⁵⁸

Es cierto, pues, que en ese espacio de nuestra precaria justicia que es nuestra plaza pública, aparece lo que C. Moreno refiere como «*entrañada extrañeza*» de una verdad que surge en la relación con el otro: este está siempre presente, entrañado en mí y, a la vez, extraño para mí.³⁵⁹ Esa verdad es la que E. Levinas considera que no puede nacer en el contexto de la tiranía ni en el de una autonomía del yo egoísta. Esa verdad es la que, dicho en nuestro discurso, no puede emerger en contextos

³⁵⁷ M. Ruiz Amezcua, final del poema «Espejo ciego», perteneciente a su libro *Las voces imposibles* (1993), en M. Ruiz Amezcua, *Del lado de la vida*, ed. cit., p. 189.

³⁵⁸ P. Levi, *La Tregua*, trad. de P. Gómez Bedate, Muchnik, Barcelona, 1997, pp. 36, 52 y 208.

³⁵⁹ Cf. C. Moreno Márquez, 'Entrada extrañeza. Intriga y luz de alteridad en la metafenomenología lévinasiana', en *Rev. Anthropos*, nº 176, 1998, pp. 80-84.

totalitarios, autoritarios o de un liberalismo donde la autonomía de la subjetividad democrática se niega a sí misma. Por eso, el lenguaje, la palabra que se instauro en el encuentro con el rostro, delimita un espacio de escucha, socorro, donación, recibimiento, hospitalidad y servicio por parte de uno mismo hacia el otro. Resulta que, como diría E. Levinas, uno mismo «no recibe el rostro, y su voz que viene de la otra orilla, con las manos vacías.»³⁶⁰

7. SUBJETIVIDAD Y SERVIDUMBRE. En consecuencia con todo lo manifestado hasta aquí sobre nuestra idea de *amistad debida*, conscientes de la negatividad irreductible que hay en ella, intentamos poner contrapeso a las formas de dominio y de *servidumbre voluntaria* que se dan en las sociedades actuales del Occidente democrático, formas más difusas en sus medios que aquellas de las tiranías antiguas, pero no menos efectivas en sus resultados subjetivos. Ahora bien, con ese propósito, ¿cómo podría desarrollarse una concepción política de la amistad en el contexto de nuestras sociedades, donde se aspira a que el gobierno y los modos de vida estén determinados por principios democráticos?

De entrada, constatamos que la subjetividad autónoma, núcleo antropológico de lo político democrático, está amenazada por los efectos de una servidumbre que no solo vendría impuesta, sino que también presenta una buena dosis de voluntariedad por parte del sujeto que se dice democrático. Es verdad que las nuevas servidumbres, a diferencia de las pasadas, parecen caracterizarse por estar acompañadas de modalidades de control que parecen anónimas o impersonales. Así lo han considerado Y-Ch. Zarka y otros con él.³⁶¹ Y así lo cuestiona también H-G. Gadamer en su análisis de la amistad verdadera, lo que nos recuerda que andamos muy lejos aún del mejor modelo de nosotros mismos. De ahí que este último se pregunte por el sentido de nuestras angustias: «¿Qué pueden significar en una sociedad que se ha vuelto anónima? ¿Qué puede significar la necesidad de una existencia masiva y racionalizada, gobernada por ese elemento inquietante que es la estadística, sin la cual no sería posible una economía global? ¿No se nos priva de demasiadas cosas, de demasiados conocimientos, como para que podamos reconocernos realmente a nosotros mismos en todo esto?»³⁶²

Para que la libertad democrática sufra graves riesgos y severos ataques, no son precisas descomunales acciones de violencia ilegítima: bastaría que se den algunas circunstancias adversas para que los sujetos pierdan el coraje cívico al que tal libertad está necesariamente vinculada. Como reconoce C. Fleury, la ética del coraje y el ejercicio de este sirven de

³⁶⁰ E. Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, ed. cit. p.229.

³⁶¹ Cf. Y. Ch. Zarka et Les Intempestifs, *Critique des nouvelles servitudes*, edición digital PUF, Paris, 2015 (ed. papel 2007).

³⁶² H-G. Gadamer, 'Amistad y solidaridad', *Acotaciones hermenéuticas*, ed. cit., pp.85-86. Cf. De Enrique Rojas, psiquiatra, el artículo 'Sobre la amistad verdadera' (2009) donde se da noticia de su libro *Amigos*, publicado por la editorial Ed. Temas de Hoy: <http://www.elmundo.es/opinion/tribuna-libre/2009/04/2627218.html>.

protección a la democracia cuando, en su permanente reforma, se intenta contrarrestar «a la entropía democrática».³⁶³ Si ese coraje disminuye, entonces merma la libertad. Y es que a pesar de haber alcanzado considerables cotas de bienestar material, avisa Y-Ch. Zarka, se están dando «procesos insensibles y dulcificados» en los que la servidumbre hace o puede hacer acto de presencia.³⁶⁴ Algunas condiciones antropológicas, sociales y políticas, que determinan el proceso de la democracia como forma social, dificultan que se instituya como sociedad de la libertad, y incluso facilitan que se degrade hacia una sociedad de especial servidumbre. De unas maneras distintas y sutiles, la libertad es utilizada para instaurar nuevos yugos: la apertura de nuevas oportunidades de libertad ocultan, a la vez, «dispositivos inéditos de dominación y, por tanto, formas de servidumbre que aún son desconocidas». Entre estos nuevos senderos que conducen o pueden conducir a formas inéditas de servidumbre, Y. Ch. Zarka destaca los siguientes: sistemas de información o de datos que son medios al servicio del hipercontrol de los ciudadanos (en materia de telecomunicación, finanzas, medicina, identidades personales, etc.); hegemonía de ciertos grupos mediático-políticos que ejercen el dominio homogeneizador de la vida cultural y pública; creación de formas de una subjetividad biopolítica que condiciona las filias y las fobias de unos individuos manipulables en un grado mayor del que cabe esperar; la codificación extrema de los trabajadores considerados como meros recursos fungibles; y, por último, el establecimiento de mecanismos para una sociedad internacional de mercado global que generan formas nuevas de pobreza y de exclusión.³⁶⁵

Como vemos, un considerable elenco de peligros para la subjetividad democrática. Pero quede bien claro que estas tempestades de servidumbre voluntaria pueden estar unidas a «mecanismos de dominación impersonal», es decir, a la potestad de un «amo anónimo».³⁶⁶ A este amo es al que se apunta cuando hablamos del dominio de la opinión, ese que facilita que los ciudadanos puedan llegar a sentir la servidumbre como un sentimiento de libertad. Ciudadanos que viven y sienten disueltos en la paradójica homogeneidad de lo heterogéneo y lo diverso.

En este marco de referencia, y dado un momento de crisis extensiva e intensiva de la civilización occidental, no son de menor importancia las respuestas populistas -de variado pelaje ideológico- que amenazan con una deriva hacia sociedades de una «pos democracia» amparada, no sin paradoja, en el viejo ideal de una democracia directa, solo que ahora se apoya en las nuevas redes sociales de comunicación, información y presión. Así la realidad, los populismos actuales son reservas de autoritarismo en los que la servidumbre voluntaria encuentra un inmenso

³⁶³ C. Fleury, *La fin du courage*, Fayard, Paris, 2010, p. 200.

³⁶⁴ Y. Ch. Zarka et Les Intempestifs, *ob. cit.*, posición 52.

³⁶⁵ *Ídem.*, posición 68.

³⁶⁶ *Ídem.*, posición 85.

almacén de abastecimiento.³⁶⁷ Las nuevas ideologías populistas y sus emparejadas servidumbres voluntarias, en cierto sentido caricaturas de las de otros tiempos, son objetos de consumo político, y su impostura consiste en ofertar democracia de las emociones en lugar de ofrecer emociones democráticas.³⁶⁸

A la sombra de este panorama, la subjetividad que se siente autónoma en su heteronomía, cree no estar bajo el control del «Uno», sin apercibirse que este adopta formas múltiples y anónimas: el amo, más que nunca, es proteico. De ahí que el ideal de autonomía, en su presente concreción, y causa de la conjunción de un individualismo atomizador con un comunitarismo identitario, se esté degradando en una peculiar heteronomía.³⁶⁹ La democracia de mercado y la democracia de la identidad, cohabitando en un enmarañado proceso de globalización multisectorial, llevan adosadas su propias dosis de servidumbres voluntarias, de forma análoga a como É. de la Boétie consideró que la tiranía se alimentaba de las suyas. De una manera compleja, pero no por ello menos factual, nuestras sociedades democráticas regeneran y padecen el embrujo-encanto-magia del nombre de múltiples refiguraciones del «Uno». Por esto, y a tono con C. Lefort, leemos lo siguiente de M. Abensour: «igual que esa seducción vertiginosa que, al escuchar el nombre del Uno, se apodera del *todos-unos*, destruye sus vínculos de asociación, mejor, su amistad, y permite la aparición de una nueva forma, de una nueva configuración: el surgimiento del *todos-Uno*.».³⁷⁰ Este, casi anónimo en su complejidad caótica, forma alianza con un batallón de cómplices pretorianos, que identificados con él y adulándolo, y movidos por la avaricia y la ambición, esparcen las semillas

³⁶⁷ Para pensar el actual fenómeno populista y el contexto de malestar actual: , Cf., J.L. Villacañas, *Populismo*, La Huerta Grande, Madrid, 2015; y J. L. Pardo, *Estudios del malestar. Políticas de la autenticidad en las sociedades contemporáneas*, Anagrama, Madrid, 2016.

³⁶⁸ Cf. T. Valladolid Bueno, 'Democracia de las emociones y emociones democráticas', *Claves de razón práctica*, nº 247, Mayo/Junio 2016, pp. 76-83; J.M. Ruiz Soroa, 'La democracia emocional', *El Correo*, 12/09/2013; M. Arias Maldonado, *La democracia sentimental: política y emociones en el siglo XXI*, Página Indómita, Madrid, 2016; T. Dalrymple, *Sentimentalismo tóxico. Cómo el culto a la emoción pública está corroyendo nuestra sociedad*, trad. D. Fernández Bobrovski. Alianza editorial, Madrid, 2016; M. C. Nussbaum, *Pasajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*, trad. de A. Maira, Paidós, Barcelona, 2008; V. Camps, *El gobierno de las emociones*, Herder, Barcelona, 2011; y M^a P. Sánchez Zamorano (coord.), 'Los sentimientos morales', *Rev. Cuaderno Gris*, 2003, nº 7.

³⁶⁹ Cf. T. Valladolid Bueno. «Memoria, identidad y democracia», *Rev. Enrahonar*, 48, 2012, pp.111-132.

³⁷⁰ M. Abensour. «Spinoza y la espinosa cuestión de la servidumbre voluntaria», en S. Pinilla Cañadas y J. L. Villacañas Berlanga (Eds.), *La utopía de los libros. Política y Filosofía en Miguel Abensour*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2016, p. 30. Sobre el tratamiento que Spinoza da a la amistad como opuesta a la servidumbre, creemos muy aleccionador este estudio al que más adelante haremos más: D. Tatián, *La salvaje cautela. Pasiones y política en Spinoza*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2001, pp. 60-84.

que les aseguran la interiorización del dominio en el resto de los miembros de la sociedad.

Pero en asuntos de subjetividad y de servidumbre, cuando nos referimos a La Boétie, la cuestión siempre es susceptible de una vuelta de tuerca más, de una complicación añadida. Y esta es la que efectúa G. Albiac en su lectura del *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Para él, el rechazo pronunciado por La Boétie tiene por objeto la subjetividad misma, pues su discurso no sería tanto un discurso sobre el sujeto político, cuanto sobre la subjetividad. La Boétie habría teorizado sobre la cesión de sí o la «pérdida de sí» como causa misma de la subjetividad: «Llamamos sujeto a aquello que es impuesto por otro. Llamamos sujeto a aquello que no existe sino en tanto que lugar de ejercicio del poder del otro. Llamamos sujeto al que está sujeto.»³⁷¹ Y si avanzamos en esa línea de la interpretación de G. Albiac, la subjetividad misma sería pues la servidumbre. Debido a esa astucia del tirano, por la que al hacernos sujetos se nos sujeta en nuestra propia sujeción, la subjetividad se convierte en el modo acostumbrado de ser súbditos. A estos solo les queda la posibilidad de habitar un espacio de juego y de representación de subjetividades, en el que se completa la pérdida de la voluntad del sujeto en la entrega total a la voluntad o el deseo del amo. En ese espacio público donde lo real cede su puesto a lo escénico, el sujeto es un sujeto acostumbrado a negarse: el sujeto autónomo es en realidad un sujeto autómatas. Y sobre este recae, finalmente, la pregunta de La Boétie acerca de si vivir así es vivir felizmente, acerca de si en verdad eso es vivir. Y si bien él no responde, resuena en esas preguntas la doctrina de Cicerón: «La vida sin amistad es nula, si al menos quieren vivir como hombres libres de alguna manera».³⁷² Porque, como interroga G. Albiac, lo que queda no es precisamente lo que salva:

¿Qué es lo que queda de nuestro sujeto, construido en la costumbre y desplazado hacia los espacios de ficción? Una función de reproducción vacía de contenido. Y, hacia el final ya de su texto, ante el espectáculo de esos sujetos, La Boétie ha de preguntarse ¿qué queda de esos sujetos que, desplazados hacia la red de representaciones escénicas, son solo una función reproductiva del amo? Pues un espacio *anéanti*, anonadado; un espacio carente de cualquier plenitud ontológica.³⁷³

Es decir, lo que queda sería la identidad negada, ningún resto de autónoma humanidad. Ante lo cual, frente a esta complicación de la complicada subjetividad, no podemos más que preguntarnos si es posible que la amistad tenga que ver con otra alteridad, con otro modo de ser con el otro, con otro modo de subjetividad sin estar sujetos a esa ficción del «Otro» que no es -propiamente- el otro, sino el «Uno», o sea, el Amo proteico. ¿Es posible una subjetividad que no sea la de un sujeto autómatas? O, al contrario, ¿la subjetividad moderna misma lleva en su

³⁷¹ G. Albiac, *ob. cit.*, p. 145.

³⁷² M. T. Cicerón, *Lelio o de la amistad*, ed. cit., p.28 [§ 86]

³⁷³ G. Albiac, *ob. cit.*, p. 150.

constitución tanto la autonomía como la servidumbre? ¿Está presente en la subjetividad tanto la humanidad como la deshumanización de los seres humanos? ¿Hay en la amistad una potencia suficiente para hacer valer la primera en contra de la segunda, o la amistad misma estaría infectada de tan trágica dualidad? ¿Habría en *el sujeto de la amistad* algo opuesto a ese querer que es la negación del propio querer y del pensar? ¿Hay alguna *amistad debida* frente a ese deber que viene de la norma interiorizada que prescribe no querer y no querer pensar?³⁷⁴ Lo que anda en cuestión, es un idea sobre la voluntad de hacerse y de pensarse, una concepción de la libertad que sin obviar la «subjetividad demediada», como propia de la condición humana, intenta ir más allá de ella.³⁷⁵

8. SUBJETIVIDAD DEMOCRÁTICA Y LIBERALISMO. Para encontrar respuestas que nos lleven a nuevos cuestionamientos, volvemos al ángulo de visión que nos abre la filosofía de M. Gauchet sobre el devenir de la democracia. Según sus últimos análisis, la aparición y el progresivo advenimiento de la democracia nos habría conducido a un nuevo mundo.³⁷⁶ Ahora bien, piensa que los modos en los que hemos ido haciendo nuestra historia, la de ese acontecimiento dinámico e incierto que es la democracia moderna, nos desvían no ya del sentido de esa historia, sino que también nos conducen a no saber bien el alcance de la historia que hacemos. Estima la situación como si «la acción histórica se hubiese vuelto sonámbula». Pero, a la par, cree que una creciente inquietud estaría provocando la necesidad de despertar el control reflexivo sobre el mundo al que hemos llegado en este camino de la autonomía, de la subjetividad autónoma.³⁷⁷ Algo así, en sustancia, expresó E. Levinas al decir que «la conciencia es una desconfianza de la libertad con respecto a sí misma».³⁷⁸ Pues bien, en tal horizonte de conciencia de nuestro tiempo, entendemos estas líneas de M. Gauchet que designan muy bien la constatación que impulsa nuestro discurso:

En realidad, nunca hemos pensado verdaderamente la libertad política, estamos en camino de descubrirla. Solo la hemos percibido negativamente, bajo el sol de la liberación de todo tipo de tutelas, de la emancipación frente opresiones, servidumbres y trabas que se le oponían. [...] Sin lugar a dudas, subsisten numerosas ataduras, pero han cambiado de cara, puesto que aparecen como consecuencias de nuestra libertad, de una forma o de otra, lo que complica de manera singular la lucha contra ellas, hasta el punto de desmoralizarla. [...] La historia de la

³⁷⁴ Cf. C. Lefort, *La complication*, ed. cit. pp. 229-230.

³⁷⁵ Cf. L. C. Arias, *El pensar, el deseo y el goce: más allá de Hannah Arendt. La subjetividad demediada*, Anthropos, Barcelona, 2016; y L. Arias, 'Servidumbre, ¿dimensión real?', *Revista Enlaces*, n^o 19, 2013. Por su parte, son muy importantes los apartados que E. Levinas dedica al gozo, la voluntad y la subjetividad en su libro *Totalidad e infinito*.

³⁷⁶ M. Gauchet, *L'avènement de la démocratie IV. Le nouveau monde*, Gallimard, Paris, 2017.

³⁷⁷ M. Gauchet, *Ídem.*, p. 485-486

³⁷⁸ E. Levinas, *Escritos inéditos 1*, ed. cit., p. 210.

liberación la tenemos detrás; la historia de la libertad comienza. Y esta pasa por la conjunción de los términos que nuestra situación disocia. Solo hay libertad con los otros y en el conocimiento de lo que se tiene en común. El hombre no ha nacido libre. [...] El precio de la libertad solo se aprecia en el esfuerzo por conquistarla.³⁷⁹

Resuena en este texto la doble distinción de M. Foucault entre, primero, procesos de liberación y prácticas de libertad, y segundo, estados de dominación y relaciones de poder.³⁸⁰ La cuestión es saber hasta qué punto las prácticas de libertad están tan inoculadas de dominación que haría falta algo más que una renovación de la libertad; se precisaría una liberación en la libertad o, incluso, una liberación de la libertad en el sentido dual del genitivo: una libertad que nos libera de esta libertad que nos ata. A esto lo significamos como conquista de la libertad. Y a propósito de esta, entendemos que la amistad puede jugar un importante papel de ser algo más que condición (política) necesaria, aunque no fuese totalmente suficiente. Porque, sin duda, tal conquista solo puede realizarse, como ya ha apuntado M. Gauchet, asociando lo disociado, o como dice A. Honneth, «con el acoplamiento de la idea de justicia a la de la autonomía».³⁸¹

Para un tarea así, puede que resulte favorecedor el hecho de que en relación con la amistad no está todo perdido, a pesar de que esta no quede inmune a los riesgos de una sociedad de nuevo cuño liberal en la que, siguiendo el arrastre del proceso de globalización, tiene lugar esa doble consecuencia a la que ya aludimos antes: la aceleración del individualismo particularista y la cerrazón identitaria colectiva. En efecto, a pesar de los pesares, la creación de estructuras sociopolíticas de acogida, en términos de LL. Duch, puede valorarse si con ellas se refuerzan unas tendencias a favor de transformar «la amistad en un morada de la libertad social».³⁸² Aunque no puede negarse que en la institución moderna de los vínculos amistosos pervive un carácter informal, no estructural, es decir, emotivo y conectado con la intimidad. Incluso puede que, como indica A. Valdecantos, que al ser el yo contemporáneo un ávido consumidor de experiencias y de identidades, eso lo haga más un compañero de viajes que un amigo; y que a la vez sea un yo habitando en un espacio público

³⁷⁹ M. Gauchet, *Ídem.*, pp. 741-743.

³⁸⁰ M. Foucault, 'La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad', trad. D. Fonti, en <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/viewFile/2276/1217>. (El texto recoge la entrevista con H. Becker, R. Fornet-Bentancourt, A. Gomez-Müller, realizada el 20/01/1984, y publicada en *Rev. Concordia* n° 6, 1984, pp. 96-116. Hay versión del mismo, como anexo, en M. Foucault, anexo en M. Foucault, *Hermenéutica del sujeto*, trad. de F. Álvarez-Uría, La Piqueta, Madrid, 1994.)

³⁸¹ A. Honneth, *El derecho a la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*, trad. de G. Calderón, Katz, Buenos Aires, 2014, p. 31.

³⁸² A. Honneth, *Ídem.*, p. 185. Sobre la noción de «estructuras de acogida», Cf.: LL. Duch, *Antropología de la vida cotidiana*, Trotta, Madrid, 2002, pp. 11-34.

donde la aproximación que procura el progreso es una cercanía que poco tiene que ver con la intimidad de la amistad.³⁸³

No obstante lo dicho, como sugiere H. Honneth, al tratarse de unas amistades que trascienden las clases sociales, que sortean las diferencias étnicas y de sexo, y que a la vez no se restringen a un lugar de nacionalidad ni de residencia, «entonces, tal vez se pueda reconocer en ellas el fermento más elemental de toda la eticidad democrática».³⁸⁴ De ahí que no sea descabellado, siempre con la cautela crítica debida y sin escepticismo paralizador, percibir en las relaciones interpersonales de hoy, incluso si tienen lugar a través de la rarificación de las redes sociales, la posibilidad de una peculiar *amistad cívica*.³⁸⁵

Ante esa situación nuestra, que M. Gauchet identifica como la de una libertad sin poder, la historia del pensamiento práctico nos requiere y nos empuja. Por eso, en orden a renovar el contenido del *ethos democrático*, asumimos para hoy la intención de La Boétie de pensar la amistad como una categoría política, de pensarla como condición de posibilidad para revertir la dinámica de nuestras singulares servidumbres voluntarias. Y dado que, además, la amistad es, con todo y todo, asunto de miradas y de rostros, las palabras de La Boétie conformarían una voz filosófica junto a otras palabras que hablan, a su modo, de mirar un rostro en lo político que no sea el rostro del «Uno», donde las relaciones entre sujetos con rostro sean relaciones en las que se parten y reparten los panes de la libertad, la igualdad y la justicia.

234

De ahí que, a la vista de tan basta superficie, y dando más fondo histórico-filosófico a nuestro discurso, acudamos ahora a la obra de E. Levinas. Nos referimos a un *post scriptum* del año 1990, donde era presentado un artículo suyo publicado en 1934, tras la llegada de Hitler al poder, con el título de «*Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*». Este había sido escrito desde la convicción de que la filosofía occidental no se había precavido, de la manera debida, contra una lógica que en su despliegue condujo a la comisión de los horribles crímenes del nacional-socialismo. Pues bien, al leer el *post scriptum*, podemos ver que para E. Levinas la fuente de tamaña barbarie no está ni en una pasajera anomalía de la razón ni en un malentendido ideológico, sino en algo distinto:

Hay en este artículo -escribe Levinas- la convicción de que esta fuente radica en una posibilidad esencial del *Mal elemental* al que puede conducir mucha lógica y contra el cual no se había asegurado lo

³⁸³ Cf. A. Valdecantos, *Teoría del súbdito*, edición digital citada, pp. 431-433 y 483-484 (de 792) y J. Cucó Giner, *La amistad. Perspectiva antropológica*, Icaria, Barcelona, 1995. Asimismo, sobre la intimidad: Cf. J.L. Pardo, *La intimidad*, Pre-Textos, Valencia, 2013; J.M. Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, Acanalado, Barcelona, 2015; J-C. Mèlich, *Ética de la compasión*, Herder, Barcelona, 2010.

³⁸⁴ A. Honneth, *ob. cit.*, p. 187.

³⁸⁵ Cf. R. Pahl, *Sobre la amistad*, trad. de A. Colodrón, Siglo XXI, Madrid, 2000, pp. 192 y ss.

suficiente la filosofía occidental. Posibilidad que se ha instalado en la ontología del ser preocupado de ser -del ser, “dem es in seinem sein um dieses sein selbst geht”, según la expresión heideggeriana. Posibilidad que amenaza todavía al sujeto correlativo del “ser-a-unificar” y “a-dominar”, este famoso sujeto del idealismo trascendental que, ante todo, se quiere y se cree libre. Uno debe preguntarse si el liberalismo es suficiente para la auténtica dignidad del sujeto humano. ¿Alcanza el sujeto la condición humana antes de asumir, en la elección que lo eleva a este grado, la responsabilidad para con el otro hombre? Elección que viene de un dios -o de Dios- que lo mira en el rostro del otro hombre, su próximo, lugar original de la Revelación.³⁸⁶

Obviando las connotaciones religiosas, o de antropología teológica, que pueden haber al final del texto de E. Levinas, hacemos nuestra la pregunta práctica de su pensamiento. Y en este sentido, también recuperamos con provecho una apreciación de M. Merleau-Ponty en su cuestionamiento del liberalismo, lo cual no es solo asunto de una cita más, por cuanto en su momento éste también cedió a cierta ambivalencia en el rechazo del otro totalitarismo, el totalitarismo comunista. En esa apreciación que encontramos en su libro *Humanismo y terror*, dice M. Merleau-Ponty: «Una sociedad vale lo que valen en ella las relaciones del hombre con el hombre.»³⁸⁷ Ni más ni menos, que decía el grabado de F. de Goya. Y es que si el ser humano es dueño de algo, tal que considera E. Levinas, entonces lo es para servir al ser humano, al que solo se descubre «en la desnudez de su rostro».³⁸⁸

Hemos de reconocer que no todas las críticas al liberalismo están niveladas por el odio a la libertad. Como ya dejamos claro anteriormente, E. Levinas no cuestiona el liberalismo negando los principios del liberalismo democrático. Sin embargo, la tematización que hizo C. Schmitt de la amistad, con su conocida distinción entre amigo/enemigo, en tanto campo primordial de fuerzas de lo político, obligaba a este jurista nazi a denostar el liberalismo por parecerle que estaba ciego ante esa distinción fundamental. Y ciertamente, C. Schmitt estaba en las antípodas del modo en que el liberalismo es cuestionado en la filosofía de E. Levinas: lo que en esencia viene a declarar este último es que «al liberalismo le falta universalidad.»³⁸⁹

Ahora bien, los graves errores (¿sólo errores?) de la visión política schmittiana no justificarían que pasáramos por alto aquellas problemáticas del liberalismo democrático que llevan a este a negarse en

³⁸⁶ E. Levinas, ‘Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo’, trad. y ed. cit., p. 72-73 (donde se cita como carta de E. Levinas dirigida al profesor Davidson, publicada en 1990).

³⁸⁷ M. Merleau-Ponty, *Humanismo y Terror*, trad. de L. Rozitchner, La Pleyade, Buenos Aires, 1968, p. 8. Cf. M^a C. López Sáez, ‘Fenomenología y marxismo. El compromiso político de Merleau-Ponty’, *Revista Daímon*, n^o 51, 2010, pp. 103-121.

³⁸⁸ Cf. E. Levinas, *Difícil libertad*, trad. de J. Haidar, Caparrós, Madrid, 2004, p. 292.

³⁸⁹ E. Levinas, *Escritos inéditos 1*, ed. cit. p. 65. Cf. Y-Ch. Zarka, *Un detalle nazi en el pensamiento de Carl Schmitt*, trad. del francés de T. Valladolid Bueno, Anthropos, Barcelona, 2007. pp. 27-49.

sus mismos principios democráticos.³⁹⁰ Por eso, de acuerdo una vez más con M. Gauchet, la pregunta que pone en cuestión la suficiencia del liberalismo está marcada por la intención de asumir «la reconsideración radical de lo que nos hace hombres», o sea, de elucidar «las condiciones primordiales que nos dan la humanidad».³⁹¹

La unicidad personal del sujeto, vuelto responsable por la alteridad, es irreductible a la insuficiente universalidad del Estado, cuya obra ha de programarse y ejecutarse en vistas a la realización del sujeto en tanto dicha unicidad, es decir, singularidad responsable.³⁹² La crítica de C. Schmitt, como bien destaca A. Lastra, en la óptica de E. Levinas, estaba orientada a deslegitimar el concepto político de la humanidad, a negar de raíz la validez política de la universalidad que se concreta en la tolerancia, la diversidad, la acogida y el cosmopolitismo: «La humanidad - argumenta A. Lastra- deja de ser una abstracción cuando aparece el extranjero. El imperativo racional de la paz se traduce en la hospitalidad que se procura al extranjero que tiene derecho a ser acogido porque representa a la humanidad».³⁹³ Es claro que el maniqueísmo político del dualismo «amigo/enemigo» sería propio de lo que E. Levinas llamó la filosofía de hitlerismo, o sea, una filosofía política destinada a anular el pensamiento liberal, a oponerse a toda visión humanista sobre la humanidad del hombre.

El liberalismo, si bien perseguía sustituir la liberación religiosa por la autonomía, sin embargo, con esa libertad, incierta en su naturaleza, no llegaría nunca a comprometerse con ninguna verdad, de modo que todas las voluntades libres resultarán engañosas y falsas.³⁹⁴ Frente a esta causa de desencanto, la filosofía del hitlerismo levantó una concepción biológica del hombre, donde la libertad es encadenamiento a la tierra, al cuerpo y a la sangre. El nuevo ideal antropológico extendía una «promesa de sinceridad y autenticidad».³⁹⁵ Y en esa filosofía de la autenticidad, que es la del pensamiento hitlerista, la universalidad del liberalismo cede su puesto a la universalidad del expansionismo racista: «El antisemitismo -

³⁹⁰ Cf. J. Taubes, *En divergent accord. À propos de Carl Schmitt*, Payot & Rivages, Paris, 2003, pp. 111-115.

³⁹¹ Cf. L. Ferry y M. Gauchet, *Le religieux après la religion*, Grasset, Paris, 2004, pp. 134-136. (Existe ed. en castellano con prólogo y traducción Esteban Molina: L. Ferry y M. Gauchet, *Lo religioso después de la religión*, Anthropos, Barcelona, 2007.) Para la crítica de Gauchet, aplicada al contexto francés y europeo, de la ideología neoliberal: Cf. M. Gauchet, *Comprendre le malheur français*, Stock, Paris, 2016. Para una síntesis de su pensamiento: T. Valladolid Bueno, 'La salida de la religión y la despolitización de la democracia', en R. Mate y J.A. Zamora (Eds.), *Nuevas teologías políticas. Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*, Anthropos, Barcelona, 2006, pp. 229-257.

³⁹² Cf. E. Levinas, *Totalidad e infinito*, ed. cit. p. 304.

³⁹³ Cf. A. Lastra, 'La tolerancia según Zarka', *Claves de Razón Práctica*, nº 189, 2009, pp.75-78.

³⁹⁴ E. Levinas, 'Algunas reflexiones sobre a filosofía del hitlerismo', ed. cit., pp. 67-71.

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 71.

declara P. Manent- es el universalismo del nazi». ³⁹⁶ Una estrategia básica del hitlerismo fue propagar la fuerza de división entre amos/esclavos, para de ese modo crear una cascada de subordinación en la que el ideal de libertad y del pluralismo fuesen reemplazados por la jerárquica uniformidad que impone la conquista a través de la guerra. Como decía M. Blanchot: «La vida en manada acaso está jerarquizada, pero en la sumisión a uno o a otro, permanece la uniformidad que nunca se ha singularizado.» ³⁹⁷

Pues bien, es en oposición a esta filosofía hitlerista, que E. Levinas defiende la propagación de ideas orientadas a lo universal de la verdad, a la creación de seres verdaderamente iguales, en un proceso de igualación equitativa donde la relación se basa en una *reciprocidad disimétrica* que respeta al diferente. Las ideas de autonomía y de subjetividad hunden así sus raíces en la alteridad, en la diferencia del diferente que es cada prójimo comprendido como *el otro*. Desde la mirada de este, a través de la cual vemos, el idealismo abstracto de la igualdad y la asimetría identitaria del nacionalismo solo dejan las cosas tan mal como ya estaban, si no es que las empeoran. De ahí que frente a la falsa idea de igualdad y a la falsa idea de diferencia, las filosofías de la alteridad pretendan hacer valer la *disimetría*. Valgan los siguientes versos como expresión poética de esta última:

Mas si comemos en los mismos platos
y bebemos en los mismos vasos,
al *ser*
distinta el hambre que sentimos
con diferente sed nos apagamos.

Más si con iguales lágrimas lloramos,
al *no ser*
idénticos nuestros sueños,
bien ajenos florecen
aquellos de los que despertamos.

(tvb) ³⁹⁸

9. SUBJETIVIDAD AUTÓNOMA Y ALTERIDAD: LA LIBERTAD RESPONSABLE. Por tanto, viendo lo que dio de sí el sujeto político hitlerista, y viendo lo que el liberalismo da de sí en la administración de sus ideales, la pregunta que se dirige al núcleo de la subjetividad autónoma de la democracia nos aparece como una cuestión fundamental que no puede eludir la referencia a la

³⁹⁶ Cf. P. Manent, '¿Existe un misterio nazi?', trad. M. Mayer, *Curso de filosofía política*, FCE, Buenos Aires, 2003, p. 216.

³⁹⁷ M. Blanchot, *La comunidad inconfesable*, trad. I. Herrero, Arena Libros, Madrid, 1983, p. 27.

³⁹⁸ Cf. En T. Valladolid Bueno, *Luna, baja y trágame, Con tres Oteros* de T. Valladolid Torres, epílogo de J. E. Espinosa, dibujo de R. Álvarez Luna, «CARMINA» Libretos de la lectura nº 4, ed. L. Gandul Verdún, O. Duarte Piña y Padilla Libros, Sevilla, 2010, poema X, p. 27.

alteridad, por mucho que algunas filosofías se hayan despedido hoy del otro o del prójimo como tema esencial del pensar ético y político.³⁹⁹ En efecto, la función de «el otro» o ha desaparecido del mapa práctico actual o se ha disuelto en la cosificación consumista de «lo otro».⁴⁰⁰ Por nuestra parte, pensamos que habría que devolverle a la cuestión del otro y de los otros su puesto en la reflexión práctica sobre la libertad. Lo que llevaría a una reversión de los enfoques tradicionales de la autonomía y de la heteronomía, a un intercambio de posiciones entre ambas: hay un modo de ser libre que niega la egocéntrica autonomía, así como hay una heteronomía que inviste o justifica la libertad.⁴⁰¹ ¿Paradojas de una *verdad extraña y entrañada*?

Tal como venimos diciendo, la experiencia de la libertad no puede pensarse al margen de la experiencia del mal habido durante el siglo XX, porque esa experiencia muestra -tal como advierte E. Levinas- que «la libertad se vuelve subjetividad arbitraria, injusticia».⁴⁰² Y esto quiere decir que el pensamiento sobre la subjetividad autónoma, tal como a su vez indica J. L. Nancy, ha de «tomar la medida de un “saber” inédito del “bien y del mal”, y de un saber que no puede sustraerse a la inscripción del mal, de una manera o de otra, *en la libertad*».⁴⁰³ Pero la experiencia de la libertad, en su negación, es la experiencia de una fuerza violenta que no solo daña y aniquila a las personas, sino que también obstaculiza e impide el encuentro entre ellas, las determina a incumplir el compromiso

³⁹⁹ Cf. F. González Silva, 'Alteridad y su itinerario desde las perspectivas multidisciplinares', *Reflexiones*, vol. 88. núm. 1, 2009, pp. 119-135; A. Vázquez Fernández, 'Tres conceptos de alteridad: una lectura actitudinal', *Daímon*, n° 61, 2014, pp. 75-91; J. Ruiz de la Presa, *Alteridad. Un recorrido filosófico*, ITESO, Puebla, 2005.

⁴⁰⁰ En relación con la idea del otro y de los otros, al menos: E. Levinas, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otros*, trad. J.L. Pardo, Pre-Textos, Valencia, 2001; E. Levinas, *Totalidad e infinito*, trad. D. E. Guillot, Sígueme, Salamanca, 1977. P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, trad. de A. Neira Calvo, Siglo XXI, Madrid, 1996; C. Moreno, *Tráfico de almas. Ensayo sobre el deseo de alteridad*, Pre-Textos, Valencia, 1998; P. Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro I y II*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1961; T. Todorov, *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, trad. de M. Muy Ubasart, Siglo XXI, Madrid, 2010.; T. Todorov, *La vida en común. ensayo de antropología general*, trad. de H. Subirats, Taurus, Madrid, 1995.

⁴⁰¹ Sobre el enfoque heterológico de la libertad en E. Levinas, es decir sobre su forma de revertir la heteronomía en autonomía, y de investir la autonomía de libertad responsable: Cf. C. Chalier, *Por una moral más allá del saber: Kant y Levinas*, trad. de J.M. Ayuso Díez, Caparrós, Madrid, 2002, pp.87-105; y este mismo, vinculado con la vergüenza moral como contrapunto al neoliberalismo de la globalización, en T. Valladolid Bueno, *Por una justicia posttotalitaria*, Anthropos, Barcelona, 2005, pp. 58-63 y 69-73. El siguiente ensayo colectivo recoge, además de una entrevista con E. Levinas, textos muy clarificadores escritos por A. Alonso, F. Guwy, G. Bensussan, Z. Bauman, A. Pérez Quintana, A. Lastra, J. Urabayen, A. Sucasas, G. González R. A., A. Domingo M., C. Moreno, P. Peñalver, G. Bello, M. E. Vázquez, A. Domínguez R., A. Gabilondo y F. Amororaga M.): A. Alonso, ed., *Emmanuel Lévinas. La filosofía como ética*, Universitat de València, 2008.

⁴⁰² E. Levinas, *Escritos inéditos 1*, ed. cit., pg. 267.

⁴⁰³ J.L. Nancy, *La experiencia de la libertad*, trad. de P. Peñalver, Paidós, Barcelona, 1996, p. 139.

adquirido con los demás, les impone un deber de conducta que no deja ya lugar a otro deber u otra conducta y, al final, las conduce a dejar de ser personas. De ahí que si un discurso parte de esa experiencia, entonces «presentará la subjetividad, recibiendo al Otro, como hospitalidad». ⁴⁰⁴ Y esta presentación del otro, en su rostro de miseria, concibe ahí la inauguración de las relaciones sociales, pero no las sumerge en la complicidad del «yo-tú» que se desvincula de todos los demás. Las relaciones de los hombres con los hombres son así presentadas como relaciones de fraternidad, de amistad que decimos, en las que al recibir el rostro del otro, uno(s) se hace(n) responsable(s) del (los) otro(s). ⁴⁰⁵ Y es esa «responsabilidad infinita», de la que escribe E. Levinas, la que a nosotros nos hace pensar en la subjetividad autónoma de la *amistad debida*: «La conminación exalta la singularidad precisamente porque se dirige a una responsabilidad infinita. *Lo infinito de la responsabilidad no traduce su inmensidad actual, sino un crecimiento de la responsabilidad a medida que se asume*; los deberes se extienden a medida que son cumplidos.» ⁴⁰⁶

Al principio del artículo afirmamos que la amistad, como virtud política debida, era uno de los elementos fundamentales del *ethos* democrático porque estaba asociada a la consecución del bien común. Y ahora, reivindicamos la alteridad, «la Relación con el Otro, como movimiento hacia el Bien» -que dice E. Levinas-, para señalar en qué sentido ético la idea del bien acompaña a la amistad como virtud política. ⁴⁰⁷ Así mismo, hemos asignado, para el sujeto político de la amistad, la clase de responsabilidad que lo constituye en la *amistad debida*. Esto nos lleva a parar mientes en una característica de nuestra época que deja aún más al descubierto la *difícil libertad* que hay en trámite con la *difícil amistad*.

En verdad, vivimos tiempos de esa distintiva «responsabilidad anónima» a la que H-G. Gadamer se refiere citando a K. Jaspers. Tiempos en los que se producen y reproducen contextos dificultosos para que los ciudadanos gocen solidariamente de la libertad. ⁴⁰⁸ Por esto, postulamos aquí una concepción de la responsabilidad que es contraria a esa responsabilidad anónima, a esa otra que tiene detrás la «experiencia de la despersonalización» como «la experiencia de la servidumbre». ⁴⁰⁹ No nos basta con cualquier responsabilidad, pues a esta también la acecha su cuota de falsificación, incluso bajo la apariencia de una domesticación del egoísta cuidado de sí. De este modo lo dice E. Levinas: «el salvajismo de sus *cuidados de sí* se civiliza, pero torna a la indiferencia, al equilibrio anónimo de las fuerzas y así, si hace falta, a la guerra. In-diferencia que se mantiene en el egoísmo de una salvación buscada más allá del mundo,

⁴⁰⁴ E. Levinas, *Totalidad e infinito*, ed. cit., pp. 47 -48 y 52.

⁴⁰⁵ Cf. *Ídem.*, p.227.

⁴⁰⁶ *Ídem.*, p. 258.

⁴⁰⁷ E. Levinas, *De la existencia al existente*, ed. cit., p. 11.

⁴⁰⁸ H-G. Gadamer, 'Amistad y solidaridad', *Acotaciones hermenéuticas*, ed. cit., pp. 77.

⁴⁰⁹ Cf. E. Levinas, *De la existencia al existente*, ed. cit., pp. 91 y 120.

pero sin consideración para con los otros». ⁴¹⁰ Por tanto, desde una responsabilidad acorde a este *otro modo que ser*, la subjetividad podría ser de tal guisa que le fuese posible precaverse ante la puesta en marcha de la maldad. Como bien señala J.L. Nancy, la maldad se empareja con el odio a la singularidad y a las relaciones que las singularidades mantienen entre sí, relaciones de libertad, de igualdad, de fraternidad y de un solidario compartir. ⁴¹¹ Pero es importante destacar además, en este trasfondo filosófico, lo necesaria que se hace la responsabilidad para el sujeto político de la amistad, pues «la subjetividad -como preeminencia del sujeto sobre el ser- no es todavía la libertad». ⁴¹² Desde tal *otro modo que ser*, al hacerse cargo de los otros en su altura y en su humildad, con la cautela correspondiente, sí que podría un discurso sobre la *amistad debida* decir humanidad cuando dice subjetividad:

La epifanía del rostro como rostro -aclara Levinas- introduce la humanidad. El rostro en su desnudez de rostro me presenta la indigencia del pobre y del extranjero; [...] El pobre, el extranjero se presentan como iguales. Su igualdad en esta pobreza esencial, consiste en referirse a un *tercero*, así presente en el encuentro y al que, en el seno de su miseria, el Otro sirve ya. Se une a *mí*. Pero me une a él para servir, me manda como un señor. Mandato que solo puede concernirme en tanto que yo mismo soy señor, mandato, en consecuencia, que me manda a mandar. El *tú* se coloca ante *un nosotros*. Ser *nosotros* no es “atropellarse” o darse codazos en torno a una tarea común. La presencia del rostro -lo infinito del Otro- es indigencia del tercero (es decir, de toda la humanidad que nos mira) y mandato que manda mandar. ⁴¹³

Entendemos, por consiguiente, que se ha de pensar la libertad en relación con la amistad, conscientes de que la liberación es un trabajo infinito, como infinita es la tarea de la amistad verdadera. Ahora bien, en esta exigencia nuestra de pensar así la libertad de la amistad, E. Levinas vuelve a salirnos al paso. ⁴¹⁴ Y es que pensar la libertad no es la libertad misma. No basta concebir o esperar la liberación para que se produzca la ruptura de los lazos que atenazan a la subjetividad. Ni siquiera el pensamiento negativo es realización de su opuesto: «de la experiencia de la servidumbre no se puede sacar la prueba de su contrario.» ⁴¹⁵ Y, sin embargo, esa esperanza que es pensada, sí que nos orienta. Por eso no es ocioso determinar algo más sobre qué clase de esperanza estamos hablando cuando hablamos de la *amistad debida* como virtud política en movimiento hacia la libertad, que sería -no lo olvidemos- una condición del bien.

⁴¹⁰ *Ídem.*, p. 11.

⁴¹¹ J.L. Nancy, *ob. cit.*, p.145.

⁴¹² E. Levinas, *De la existencia al existente*, ed. cit., p. 115.

⁴¹³ E. Levinas, *Totalidad e infinito*, ed. cit., p.226. Cf. B. Altuna, *Una historia moral del rostro*, Pre-Textos, Valencia, 2010, pp. 251-271.

⁴¹⁴ En lo que sigue, reinterpretemos básicamente, aunque no solo de ahí, algunas de las reflexiones de E. Levinas en *De la existencia al existente*.

⁴¹⁵ E. Levinas, *De la existencia al existente*, ed. cit., p. 121.

10. LA ESPERANZA EN UN TIEMPO DE LA AMISTAD DEBIDA. Por tanto, ¿cómo estaría vinculada la *amistad debida* a esa otra virtud que llamamos «esperanza»? Sobre este tema, E. Levinas dirige su atención a lo que supone para uno mismo «alcanzar al otro». Y lo que esto supone es «la más radical de las rupturas de las categorías mismas del yo, pues es, para mí, estar en otra parte que en sí mismo, es ser perdonado, no ser una existencia definitiva.»⁴¹⁶ Investido, pero también impugnado. Potencia de ser en mi no-ser que me revela el extraño ser del otro.

La esperanza en un *tiempo de amistad debida* tiene mucho que ver, en nuestro discurso, con esa esperanza del tiempo de la alteridad que E. Levinas opone a lo que él llama «tiempo de la economía», y que nosotros interpretamos como nota distintiva de nuestra civilización.⁴¹⁷ En este tiempo economicista, la política tiene como objetivo la compensación o indemnización de los sufrimientos. Ahora bien, las políticas de la compensación del sujeto dañado corresponden a las expectativas del tiempo de la economía, pero no al tiempo de la esperanza de una subjetividad que se hubiese desprendido ya de su mala sombra.

Una esperanza debida, en el sentido que aquí venimos dando a la palabra “debida”, no desprecia necesariamente el objetivo de compensar al sujeto por el daño padecido. Pero no es esta su única finalidad: la esperanza es tanto asunto de retribución o corrección cuanto de justa reconstrucción compasiva. La esperanza atañe también al interior del sujeto dañado, y de no ser así, la subjetividad compasiva retorna al reino de las monadas egoístas. Al contrario, la justa reconstrucción compasiva comienza con lo que E. Levinas llamaría «*la caricia*», un gesto de virtud que consuela en el momento del dolor, aquello que P. Ricoeur denominó el suave apretón de manos en el momento de la agonía.⁴¹⁸ Esta compasión afecta de pleno a la subjetividad del sujeto, y con ella -añade E. Levinas- «encuentra “aire fresco” una dimensión y un porvenir. O más bien, esa caricia anuncia algo más que un simple porvenir, anuncia un porvenir en el que el presente gozará del beneficio de una revocación.»⁴¹⁹ Para Levinas, la compensación, que es a lo más que se puede llegar con el tiempo de la economía, no agota todo el significado de la esperanza. Y esto, sabiendo además, como nos sigue advirtiendo, que «la felicidad no justifica la desgracia del individuo.»⁴²⁰ Estamos de lleno inmersos en la crítica al utilitarismo que sirve de justificación a las filosofías del progreso.

Ya H. Arendt, poniendo en duda el corto alcance de esa justificación, comentó ese tópico popular según el cual «donde se cepilla, caen virutas», el que sin duda está muy emparentado con las hegelianas

⁴¹⁶ *Ídem*, 116.

⁴¹⁷ Cf. *Ídem.*, pp. 122-126.

⁴¹⁸ *Ídem.*, p. 124.

⁴¹⁹ *Ibíd.* Cf. P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, ed. cit. p. 199.

⁴²⁰ E. Levinas, *ibíd.*

florechillas que quedan pisoteadas en la orilla del camino como precio del progreso histórico. Más aún, lo que Arendt critica en dos notas de su *Diario filosófico*, es precisamente esa concepción sacrificial de la política que expulsa a la amistad del espacio de esta. Así lo escribe quien tanto pensó sobre los orígenes del totalitarismo: «Si alguien ha decidido: *donde se cepilla, caen virutas*, ya es inalcanzable para sus amigos, pues ha decidido no tener ninguno, ya los ha sacrificado a todos. Puras virutas.». Y a continuación, H. Arendt explica que quien opera desde tal principio «introduce en la política la idea del sacrificio, que por esencia es extraña a ella», con lo que, «destruye además la vida privada, por cuanto hace imposible la amistad, la confianza, etc.». Y concluye: «Por eso la amistad es una virtud tan eminentemente republicana». ⁴²¹ Por todo lo cual, no nos resulta raro que H. Arendt, en su ensayo sobre W. Benjamin, confirmara del modo en que lo hizo su opinión de que las relaciones públicas judío-alemanas, en la época nacionalsocialista, eran causa de un inmenso sufrimiento. Para darle la razón a ese respecto, y mostrar así la evidencia de la cuestión judía en aquél tiempo, citó (iironía de la verdad extraña!) una frase de M. Heidegger: «la luz de lo público lo oscurece todo». ⁴²²

Desde nuestra óptica, tal como lo interpretamos con ocasión de E. Levinas, el sujeto del tiempo de la economía, ese que está rodeado de otros o rodea a otros, pero que nunca está cara a cara con los otros, es un sujeto que se precipita hacia la una cascada de relaciones despersonalizadas. Ese sujeto es transportado, llevado por el tiempo del progreso (mecanicista o digital). Por contra, el sujeto que espera en la amistad no cifra su proyecto de vida, en tanto que existente, en «circular - a toda velocidad- por el tiempo» sin llegar a renovarse en medio de las sucesivas innovaciones que nada original comportan. La subjetividad debida, propia de la amistad como virtud debida, tiene puestas sus miras en recomenzar; su expectativa va más allá de las expectativas del tiempo de la economía, y el yo de esa subjetividad es otro yo distinto del sujeto de la compensación: «el yo como fermento mismo del tiempo presente, el dinamismo del tiempo. No el de la progresión dialéctica, ni el del éxtasis, ni el de la duración.» ⁴²³

Por tanto, en este encuadre filosófico, podemos decir que la esperanza del tiempo de la amistad es la esperanza de un sujeto que no vive solo como productor y como consumidor, sino como un sujeto *fecundo* -que diría E. Levinas- al que le es dado volver a comenzar como otro distinto de sí. La esperanza de no perderse en el siempre idéntico y sucesivo comienzo del “*yo mismo*”; la de no seguir siendo ese sujeto producido -incluso en múltiples series de «lo otro»- como objeto de diseño de un sistema de innovación que lo engatusa con estrategias de

⁴²¹ H. Arendt, *Diario filosófico 1950-1973*, trad. de R. Gabás, Barcelona, Herder, 2006, p.12.

⁴²² H. Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, trad. de Claudia Ferrari, Gedisa, Barcelona, 1990, p. 174.

⁴²³ E. Levinas, *De la existencia al existente*, ed. cit., p. 126.

compensación. En definitiva, pensamos en una esperanza enfrentada a aquella subjetividad del autómatas a la que se refería G. Albiac en su análisis de La Boétie: la esperanza incierta de una vida que, en la *amistad debida*, mereciese la pena vivir.

11. LAS BASES DE LA SOCIALIDAD: ¿AMISTAD COMO COMUNIDAD? De las ideas centrales de E. Levinas que hemos adoptado, derivamos la consideración de que la alteridad del propio sujeto solo es posible gracias a la alteridad del otro.⁴²⁴ La reconstrucción del sujeto de la subjetividad autónoma, que trasciende la heteronomía del sujeto de la innovación economicista, necesita de la socialidad que emerge desde la alteridad. Todo lo cual, en lo que hace a nuestra idea de amistad, nos lleva a preguntarnos: ¿Qué cabe entender por socialidad?

De entrada, atacamos la cuestión continuando y complementando el argumentario de E. Levinas.⁴²⁵ Para este, la socialidad procede del otro, de cuya alteridad como cualidad vendrá dada la libertad del sujeto que se cree autónomo. Ahora bien, ¿qué es y qué no es la socialidad de la alteridad que competiría a la *amistad debida*? Ante todo, se distingue absolutamente de cualquier vínculo relacional que esté inspirado por el «ideal de fusión». Por tanto, el amigo como sujeto político no es aquel que toma la socialidad política como un proceso de identificación con los otros, o de la imitación que se haría en razón de un ideal común que argamasa una colectividad situada por encima del sujeto y que vela como mediador/intermediario entre los sujetos. Esa socialidad de la colectividad, defendida por «las filosofías de la comunión», tiene un doble efecto perjudicial: primero, el retorno del sujeto a la soledad de un diálogo consigo mismo, a pesar de tener siempre alguien al lado; segundo, tratar a la colectividad misma como si de un sujeto aislado se tratase. «A esta colectividad de camaradas -dice E. Levinas- oponemos nosotros la colectividad del yo-tú que la precede. No es una participación en un tercer término -persona intermediaria, verdad, dogma, obra, profesión, interés, habitación, comida-, es decir, no es una comunión.»⁴²⁶

Por tanto, la idea de amistad que de este planteamiento pueda derivarse no se aviene sin más con la categoría de *comunidad*. Esta ha sido también abordada críticamente desde distintas doctrinas filosóficas, ya sean de corte antropológico o político, y no siempre han sido doctrinas bien avenidas entre sí.⁴²⁷ De hecho, la idea de democracia, cuya

⁴²⁴ *Ídem.*, p. 127.

⁴²⁵ *Ídem.*, pp. 127-130.

⁴²⁶ *Ídem.*, pp. 128-129. Esta soledad, claro está, no es la soledad originaria en la que el existente aparece una vez suspendida la fatalidad anónima del «hay», ocurrida la hipóstasis que significa el tránsito de la existencia despersonalizada al existente.

⁴²⁷ Cf. H. Plessner, *Límites de la comunidad. Crítica al radicalismo social*, trad. de T. Menegazzi y V. Granado Almena, Siruela, Madrid, 2012. De R. Espósito, estas tres obras: *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, trad. A. García Ruiz, Herder, Barcelona, 2009; *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, trad. C.R. Molinari Maroto, Amorrortu, Buenos Aires, 2003; *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre*

reactivación la hacemos depender de la posible recuperación de la amistad como una virtud política, ha sido comprendida -y no siempre con idéntica intención- como el régimen en el que está ausente la comunidad.⁴²⁸ Y es a este respecto que reclamamos a continuación algunas de las apreciaciones de M. Blanchot que nos parecen susceptibles de acomodo a nuestros objetivos.⁴²⁹

Hemos visto decir a M. Merleau-Ponty que una sociedad vale tanto como vale la relación del hombre con el hombre que en ella tiene lugar. A partir de ahí, buscando sostén filosófico principalmente en textos de E. Levinas, hemos tratado de justificar lo imprescindible que es la alteridad para la institución de lo político democrático, es decir, para echar los cimientos de la libertad de un sujeto que, de otro modo, sería esclavo de sí y/o de los demás. Bajo estas perspectivas, las siguientes palabras de M. Blanchot son muy significativas:

Ahora bien, si la relación del hombre con el hombre deja de ser la relación del Mismo con el Mismo introduciendo al Otro como irreductible y, en su igualdad, siempre en disimetría en relación con aquel que lo considera, se impone una clase de relación totalmente distinta e impone otra forma de sociedad que apenas se osará denominar “comunidad”. O se aceptará llamarla así preguntándose lo que está en juego en el pensamiento de una comunidad y si ésta, haya existido o no, no plantea siempre al final la ausencia de comunidad.⁴³⁰

244

La dificultad nos asalta de inmediato: ¿Cabe pensar alguna clase de comunidad sin comunidad, o mejor, algún tipo de comunidad que no obedezca a los principios de la filosofía de la comunión totalizadora a la que se opone E. Levinas? M. Blanchot admite que la comunidad al uso, por decirlo así, «parece ofrecerse como tendencia a una comunión, incluso a una fusión, es decir, a una efervescencia que no reuniría los elementos sino para dar lugar a una unidad (una sobreindividualidad) que se expondría a las mismas objeciones que la simple consideración de un solo individuo, cerrado en su inmanencia.»⁴³¹ Así como para E. Levinas el otro *me inviste* en la libertad de la responsabilidad, para M. Blanchot el otro *me impugna*, es decir, que el sujeto necesita del otro para su puesta en duda y admitir la imposibilidad de ser plenamente él mismo: la alteridad abre a una comunidad con el otro que pone en cuestión la naturaleza absoluta de la potencia de ser sujeto, y en esta apertura que le impugna, el sujeto capta que la conformación de su subjetividad precisa

política, trad. de P.L. Ladrón de Guevara, presentación de P. Peñalver, Trotta, Madrid, 1996. G. Agamben, *La comunidad que viene*, trad. de J.L. Villacañas y C. La Rocca, Pre-Textos, Valencia, 1996.

⁴²⁸ Cf. R. Espósito, ‘Democracia’, *Confines de lo político*, ed. cit., pp. 39-56.

⁴²⁹ De la gran dificultad que supone interpretar el pensamiento de M. Blanchot sobre la amistad queda prueba más que fehaciente en J. Derrida, *Las políticas de la amistad*, ed. cit., pp. 327-337.

⁴³⁰ M. Blanchot, *La comunidad inconfesable*, trad. de I. Herrero, Arena Libros, Madrid, 1983, p. 15.

⁴³¹ *Ídem.*, p. 23.

de la descomposición de su propio subjetivismo. Por eso, esta comunidad por y para la impugnación que, según nosotros ha de añadirse a la investidura del sujeto como sujeto libre, es la única admisible para *el sujeto de la amistad debida*, porque la comunidad así concebida asume sin reservas la finitud que constituye a los sujetos que la conforman. Por eso, de algún modo, la *amistad debida*, percibida como virtud de la política democrática siempre por venir, habría de incorporar además la impugnación de la que habla M. Blanchot.

Como dejó escrito L. D. Izpizua en un breve y sustancioso artículo de prensa, es importante reflexionar desde estas filosofías de la amistad y encontrar en ellas «una vía, política, que rompa de alguna manera el cerco político de identidad y univocidad que está impidiendo ya entre nosotros toda posibilidad de convivencia.»⁴³² La libertad radical que no deshace vínculos, sino que los refuerza, es la libertad de una amistad determinada por la dialéctica entre distancia y proximidad. De no ser así, la palabra política no interpela (ni invoca ni convoca), sino que se convierte en un «llamamiento a filas» realizado con la voluntad totalitaria (o totalizante) de imponer «fidelidades cerradas» a favor de una «identidad absoluta».⁴³³ A esta es a la que «apela al alineamiento, entendido como expresión fuerte y omnicomprendiva de la política.» Desde esta posición hostil a una amistad que abre sendas de democracia, la política -tal como leemos en L. D. Izpizua- «no es un terreno de coincidencias, una actividad en la que se confluye desde la libertad de una existencia que no se agota en ella, sino un ejercicio totalitario que trata de anular esa distancia infinita en la que el otro existe y desde la que nos reclama con su afecto.»⁴³⁴ Y esa política identitaria, aunque quiera hacerse valer como democracia, no deja de ser otra figura de la política entendida como la relación amigo/enemigo, en la que al sujeto político ejemplar es el sujeto que aclama y que se inmola, el sujeto sujetado que obedece como esclavo a la prohibición de pensar, santo y seña normativo de toda concepción totalitaria que se precie de serlo.

12. LA COMUNIDAD DE LA FILOSOFÍA HITLERISTA. Cuando hablamos del *pensar*, no obstante, hay que mantener una gran reserva crítica, pues ha habido -y hay- exhortaciones o mandatos que llaman a pensar (o a la meditación) y que son en realidad, si no prohibiciones, sí condenas del libre pensamiento que se hace responsable del «otro». Esas llamadas a un excelso pensar provienen de filosofías que abogan por un tipo de comunidad a la que también definen en términos de autonomía y de responsabilidad, pero a los que en verdad conceden un significado opuesto al sentido democrático que los caracteriza.

⁴³² Cf. L. D. Izpizua, 'La amistad', en *El País*, 4/4/2003, (https://www.google.es/amp/elpais.com/diario/2003/04/04/paisvasco/1049485205_850215.amp.html)

⁴³³ Al contrario de «la verdadera fidelidad, la que no es servidumbre», tal como anota E. Levinas: Cf. E. Levinas, *Escritos inéditos 1*, ed. cit. p. 65.

⁴³⁴ L. D. Izpizua, *art. cit.*, esta cita y las anteriores entrecomilladas.

Un caso de estos, no el único, es el de la filosofía de M. Heidegger. En efecto, en ella se preconizaba una comunidad alejada del sentimentalismo de las masas. Se prescribía, con ánimo cultural aristocrático, que no se cayese en lo que se desvaloriza como extravío de la comunidad, al que abocaría el concepto de comunidad que cacareaban los mediocres y vulgares líderes nazis. Por esto, desde esa filosofía se declaró con contundencia: «*La más auténtica comunidad* no exonera al individuo particular, sino que exige de él una suprema autonomía del saber y de la persistencia, es decir, un saber y una persistencia desligados del “yo”».»⁴³⁵ Además, según este filósofo alemán, para construir tal comunidad auténtica, «la voluntad de saber y el servicio al saber tienen que estar anclados en temples de ánimo fundamentales y en apasionamientos». ⁴³⁶ Lo cual supone que el entendimiento del verdadero peso del principio comunitario requiere darse cuenta de que «*la masa* no es una comunidad del pueblo.»⁴³⁷

En consecuencia con estos planteamientos y para neutralizar la deriva vulgar del movimiento nazi, M. Heidegger estableció como «*objetivo inmediato*» del nacionalsocialismo «la creación provisional de la comunidad popular como “*el sí mismo*” del pueblo». Algo que estimó supeditado a conseguir dos metas mayores, que son: primero, el «objetivo próximo» de «que el pueblo *se recobre* desde su arraigamiento y desde la asunción de su misión a través del *Estado*»; segundo, el «objetivo auténtico» que es «la grandeza histórica del pueblo en la consecución y configuración de los poderes del ser.»⁴³⁸

Este recobrase el pueblo en el Estado, significa distribuirles la «misión suprema» y, de esta manera, entrelazar y amoldar uno al otro. El reparto misional se realiza, siempre según Heidegger, «acaudillando y obedeciendo» a esa misión que «vincula» y que «solo se preserva luchando». ⁴³⁹ Pero ¿qué clase de lucha? Una lucha, matizó el filósofo, que no debe limitarse al simple propagar, acrecentar o afirmar el nacionalsocialismo, sino que esencialmente «fuerza» e «impone» la misión, la tarea común que consiste en «una reconfiguración creativa de la existencia». Asimismo, esa lucha conlleva la formulación de preguntas esenciales: «¿*Dónde está el enemigo* y cómo se *crea*? ¿Hacia dónde se dirige el ataque? ¿Con qué armas?»⁴⁴⁰

Y es que cuando la cosa va, como va en el caso de la filosofía de Heidegger, de «la *necesidad del saber* como un modo fundamental del ser de nuestro pueblo», entonces *pensar* no es un pensar cualquiera, sino «una *forma elevada de pensar*» que se cultiva «forzando constantemente un determinado preguntar ligado a una misión.». Y la respuesta es, de

⁴³⁵ M. Heidegger, *Cuadernos negros 1931-1938*, trad. A. Ciria Cosculluela, Trotta, Madrid, 2015, 143.

⁴³⁶ *Ídem.*, p. 114.

⁴³⁷ *Ídem.*, p. 96.

⁴³⁸ *Ídem.*, p. 114.

⁴³⁹ *Ídem.*, p. 96.

⁴⁴⁰ *Ídem.*, p. 80.

nuevo, una reconfirmación de la(s) pregunta(s). Porque la pregunta es ya en sí misma «la asunción de una misión espiritual completamente nueva e inaudita», la que queda confirmada en la respuesta que en verdad es la lucha suprema: «Creciente endurecimiento en el ataque. Asegurar la superioridad en las frecuentes situaciones de emergencia propias del tener que acaudillar. Ninguna evasión, ningún agotamiento, siempre ataque. ¡No tener poderes plenos, sino *ser* el poder!».⁴⁴¹

Así que, por tanto, para M. Heidegger pensar es algo relacionado con un trabajo de guía, de conducción, de acaudillamiento del «ser sapiente». Un trabajo que consiste en «la educación de una nueva estirpe», o sea, en la «educación en el saber encaminada a la selección».⁴⁴² Como se deja entender, es una tarea pedagógica -si es que esta palabra no mancilla tan alta filosofía del saber- a la altura de una época «que tiene que volver -según M. Heidegger- a enlazarnos por vía de una tradición, con los poderes originales». En razón de esto, en la tarea de acaudillar, «lo que ha de operar no es una configuración *liberadora*, sino una consecución que nos *vincule* construyendo hacia el pasado.»⁴⁴³

Expresamente, tal «*acaudillar*», con su inseparable «*obedecer*», es comprendido por Heidegger como «educar para la autonomía y la autorresponsabilidad», es decir, en cuanto conducción del espíritu cuya función básica es «despertar fuerzas creadoras y formarlas y elevarlas para que se conviertan en un caudillaje.»⁴⁴⁴ De ahí que, en esa comunidad ordenada hacia el pueblo, en su ligazón misional con el Estado, deban estar excluidas las «clases» y los «estamentos», pero no «el rango» y la «superioridad». ⁴⁴⁵ De ahí también que la misión conlleve según Heidegger una «educación racial». Eso sí, aclarándonos él que el tema de la raza solo es una condición necesaria, pero no la única ni suficiente ni la esencial en lo que lo que se refiere al pueblo. Pero sí que es una condición de su voluntad de existir, o sea, para «experimentarse a sí mismo como empleado por la "diferencia de ser" y sacrificado a ella»⁴⁴⁶. Al cabo, es una condición para el campar del ser para la muerte. Y al cabo también, nos preguntamos nosotros, si para la muerte sería también el campar de esa forma elevada de pensar al que se exhorta desde este hitlerismo.

No es suspicacia, sino perspicacia práctica la que lleva a darse cuenta que en este tipo de filosofía no hay lugar para una subjetividad democrática.⁴⁴⁷ No hay sitio en ella para la subjetividad fundada en el otro, ya que como dice J. Derrida, ni siquiera el amigo en que piensa M. Heidegger tiene rostro, no es un hombre ni un sujeto ni una persona. En ese amigo del pensar heideggeriano no hay rastro alguno de la

⁴⁴¹ *Ídem.*, p. 98.

⁴⁴² *Ídem.*, p. 98 y 104.

⁴⁴³ *Ídem.*, p. 106.

⁴⁴⁴ *Ídem.*, p. 115.

⁴⁴⁵ *Ídem.*, p. 112.

⁴⁴⁶ *Ídem.*, pp. 154; 174; 404.

⁴⁴⁷ Cf. F. Savater, 'Heidegger para la ética', en *La ética como amor propio*, ed. cit. pp. 226-245.

subjetividad investida e impugnada por la disimetría, la heterogeneidad, la singularidad plena, etc., la cual se enmarcaría en los dominios de una responsabilidad moral y política. Al contrario, la responsabilidad heideggeriana es la responsabilidad en tanto hacerse cargo del *ser*, no más.⁴⁴⁸ En esa responsabilidad sin responsabilidad, propia del neutro desvelamiento del ser, todo es y sucede -como dice M. García Baró- «a costa de diluir en el ámbito de impersonal claridad del ser la especificidad absoluta de lo humano.»⁴⁴⁹

No sorprende pues la discrepancia de E. Levinas con M. Heidegger, pues para el primero «no se trata de salir de la cotidianidad hacia la experiencia auténtica, sino de seguir al hombre de la cotidianidad en su pena misma.»⁴⁵⁰ Para E. Levinas, hay que romper con «la filosofía de lo Neutro», o sea, con la «neutralidad impersonal» que lleva pegada como esencia «el ser del ente heideggeriano»; hay que romper con ese impúdico «logos que no es el verbo de nadie» y en el que, hegelianos y heideggerianos, «exaltan la obediencia que ningún rostro manda».⁴⁵¹ Para nosotros, desde esta valoración, la filosofía de la «diferencia de ser», del «campar» de esa diferencia, no es una filosofía de la libertad. En ese «campar», donde la cuestión fundamental es «*ser* el poder», el otro -tal como aventura E. Levinas- es «un esclavo que poseer, enemigo que vencer, colaborador en torno a una *tarea* común».⁴⁵²

A ese poder, en realidad, se reducen los poderes originales que según M. Heidegger serían devueltos por aquella época que él ensalzó con su filosofía. Como bien apunta L. Arias, «lo que esa época propuso fue la unificación de un goce universal que unificaba y como contrapartida segregaba.»⁴⁵³ El llamado campar del *Dasein* era en esencia la eliminación del goce singular. Y el susodicho *Dasein* campeador, por mucho que desde esa filosofía de la «diferencia de ser» se insista en que no es un Yo, sin embargo, ese *Dasein* -lo diremos otra vez con palabras de E. Levinas- campa como «Yo exclusivo - Como exclusivo, acapara. Usurpa antes de matar. Es ladrón antes de ser asesino.»⁴⁵⁴

Y si aún esta reserva crítica que hacemos a esa determinada filosofía, la que pronuncia la llamada «a una *forma elevada de pensar*», le parece a alguien excesiva en nuestra hipérbole, entonces será necesario que veamos -con el ojo que escucha- a quién tuvo esa filosofía de M. Heidegger como garantía de que el pensar elevado no sufriese extravío alguno:

⁴⁴⁸ Cf. J. Derrida, 'El oído de Heidegger', en *Políticas de la amistad*, ed. cit., p. 343; 369 y 378.

⁴⁴⁹ M. García-Baró, 'El desafío de Levinas', en *Anuario colombiano de fenomenología vol. I*, Universidad Tecnológica de Pereira, 2007, p. 115.

⁴⁵⁰ E. Levinas, *Escritos inéditos 1*, ed. cit. p. 204.

⁴⁵¹ Cf. E. Levinas, *Totalidad e infinito*, 302-303.

⁴⁵² E. Levinas, *Escritos inéditos 1*, ed. cit., p. 265.

⁴⁵³ L. Arias, *El pensar, el deseo y el goce: más allá de Hannah Arendt. La subjetividad demediada*, Anthropos, Barcelona, 2016, p. 221.

⁴⁵⁴ E. Levinas, *ibíd.*

La gran experiencia y el gran motivo de dicha es que el *Führer* ha despertado una nueva realidad que da a nuestro pensamiento el cauce y la fuerza de choque correctos. De lo contrario, a pesar de toda su hondura y minuciosidad, nuestro pensamiento se habría quedado por sí mismo extraviado y solo a duras penas hubiera hallado el camino para repercutir. Eso de la existencia literaria se ha terminado.⁴⁵⁵

Y vaya que se terminó; así como también terminaron, del modo que terminaron, los existentes que fueron declarados «Enemigo del Pueblo». Y terminó como tenía que terminar aquella dicha/goce causada por la realidad que descubrió el *Führer*; esa realidad que según se ve-escucha es más esencial que el mismísimo ser y su esencia; ese *Führer* que según se ve-escucha es el verdadero pastor de la realidad que funda incluso al mismísimo ser y al pensar que lo que piensa; ese *Führer* que según se ve-escucha es la clave de toda la estructura del cuidado de una *Sorge* en tanto cuidado que no es cuidado.

Por esto, cuando criticamos la decisión que es el pensar heideggeriano, y lo hacemos con la idea de una *amistad debida* como horizonte, es decir, en deuda con las víctimas del hitlerismo, también nosotros avalamos la necesidad de formular preguntas: ¿Esa realidad que descubre ese *Führer* es la que fundamenta ese pensar elevado de una rosa que no tiene un por qué ni propiedades, de una rosa en su nudo florecer? ¿La rosa de la que habla M. Heidegger es la misa rosa de la que escribe Ch. Delbo? ¿Quién es quien en esa fiesta hitlerista del pensamiento, en esa fiesta del pensar de la que habló Heidegger a propósito del origen de la obra de arte? ¿Quién es quién y qué es cada uno en todo ese campar de la verdad? ¿Quiénes están invitados como amigos o enemigos? ¿En qué sentido se habla de amistad, si es que acaso se habla en esa fiesta de amistad? ¿Es la fiesta del pensar hitlerista la fiesta de la amistad? ¿Esa fiesta que solo parece estar adornada con el florecer de la rosa es una fiesta de la amistad?⁴⁵⁶ No, y lo decimos con un laconismo debido. Esa rosa sí que tiene un atributo, el del color pardo que muta en negro. En contraste, la fiesta de la *amistad debida* no celebra la realidad de un *Führer* que convoca a que la subjetividad sepa de sí misma como algo irrelevante. Al contrario, desde la alteridad del otro se cursa invitación para una responsabilidad infinita.⁴⁵⁷

13. LA CAUTELOSA COMUNIDAD DE LA AMISTAD DEBIDA. A tenor de lo expuesto, con las pertinentes matizaciones, y con la permanente oposición crítica a lo que de homogeneización, es decir, de universalismo totalizante y excluyente de la diferencia pueda haber en el concepto de comunidad, no obstante, pensamos que tal vez pudiera sernos útil prestar algo de atención a otra idea de comunidad. Eso sí, con la condición de que tal idea

⁴⁵⁵ M. Heidegger, *Cuadernos negros 1931-1933*, ed. cit. p. 94.

⁴⁵⁶ Cf. C. Moreno, 'Rosa y rostro', en A. Alonso Martos (coord.), *Emmanuel Levinas: la filosofía como ética*, Valencia, PUV, 2008, pp. 185-197.

⁴⁵⁷ *Ídem*, p. 195.

vaya asociada a alguna dimensión política que se atribuya a la amistad en sentido democrático. Pues bien, algunas aportaciones de la filosofía de Spinoza creemos que sí pueden servir a nuestro propósito. Para el cual, en este caso, añadimos una segunda condición: nos serán de utilidad siempre y cuando en la idea de *conatus* dejemos inscrito «el otro» como condición de ser, desear, pensar, gozar y actuar uno mismo. En esto, la advertencia unamuniana no puede olvidarse: «digamos que una formidable corriente dolor empuja a unos seres hacia otros y les hace amarse y buscarse, y tratar de completarse, y de ser cada uno él mismo y los otros a la vez. [...] El alma de cada uno de nosotros no será libre mientras haya algo esclavo en este mundo de Dios, ni Dios tampoco, que vive en el alma de cada uno de nosotros, será libre mientras no sea libre nuestra alma». ⁴⁵⁸ Así pues, contando con este unamuniano *panteísmo de la libertad*, que seculariza tanto como singulariza, aceptamos que la idea spinozista de la amistad está en el extremo opuesto a todo lo que causa las afinidades propias de una amistad delictiva, en el sentido que ya especificamos de omisión a lo debido.

Tal como argumenta A. Comte-Sponville, la filosofía de Spinoza - con su recomendable sentido de la virtud y de la cautela- aporta una ética del deseo y de la potencia que permite desarrollar algo que había quedado inconcluso en las filosofías clásicas sobre la amistad. ⁴⁵⁹ Por su parte, en un libro dedicado al estudio de Spinoza, D. Tatián sintetiza muy bien lo que aquí nos interesa como contenido de la *amistad debida* en tanto que cautelosa virtud política. En efecto, la amistad según Spinoza fundaría otra ciudad distinta de la que tiene por cimientos el odio, la ambición y el miedo. La amistad vendría a hacer posible una liberación política que no caiga en la aspiración a una totalidad que, en sí misma, despliega espacios de servidumbre. En la amistad política, según el pensar spinozista, las diferencias son canalizadas por una recomposición de las singulares potencias de los sujetos, dando como resultado un conjunto dinámico que sería la comunidad política. ⁴⁶⁰

Así, escribe D. Tatián, la ciudad spinozista es aquella en la que los hombres conservan su distinción sin no obstante alterar su naturaleza del todo, abierto a una incesante transformación. La amistad designa la lógica de una composición así experimentada. La ciudad spinozista opone la fluidez con que las potencias singulares se componen y transforman mutuamente a la “inercia de los súbditos”, cuyo efecto es la servidumbre y la obediencia estática; opone, en fin, la amistad a la “soledad”. [La opone, como dice Spinoza, contra] “una ciudad que es un efecto de la inercia de los súbditos, que son conducidos como rebaños y formados únicamente para la servidumbre, merece más bien el nombre de soledad (*solitudo*) que el de ciudad”. ⁴⁶¹

⁴⁵⁸ M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Losada, Buenos Aires, 1973, pp. 185-186.

⁴⁵⁹ A. Comte-Sponville, *ob. cit.*, pp. 256-264.

⁴⁶⁰ D. Tatián, *La cautela del salvaje*, ed. cit., p. 74

⁴⁶¹ D. Tatián, *La cautela del salvaje*, ed. cit., pp. 74 y 83-84; además, cf. p. 217.

Anotadas las premisas anteriores, ¿qué podemos añadir o en qué hemos de insistir sobre «el espacio intersubjetivo» -abierto desde la alteridad- que dé sostén a *la amistad debida* y, con esta, a la subjetividad democrática, siempre invistiéndose y siempre impugnada? En primer lugar, con trasfondo levinasiano, diremos que lo interpersonal político se refiere a un tipo de relación en la que los sujetos de la relación no sean indiferentes ni intercambiables entre sí. En la amistad que consideramos óptima, con su siempre incompleta optimización, la singularidad o unicidad del sujeto es innegociable en un procedimiento contractual. El otro no es otro yo como yo, ni yo soy un yo como él, sino que es siempre alguien que yo no soy: «el otro -dice Levinas- es el pobre, es la “la viuda y el huérfano”, o bien el otro es el extranjero, el enemigo, el poderoso.»⁴⁶² Bien es verdad, añadimos nosotros, que esto obliga a preguntarnos qué son entre sí todos aquellos que, en un momento y un espacio determinado, no son el otro, y a cuestionarnos qué son todos aquellos que en ese mismo momento y espacio sí que son el otro. La respuesta es la afirmación de la alteridad indeleble: todos tenemos un otro, incluso el otro tiene «su» otro, o sea, que un pobre tiene también un pobre que es el otro. De no ser así, no se entendería la advertencia moral que anida en el escéptico tópico popular de que «a los pobres no los quieren ni los pobres». Sin embargo, esta reafirmación de la alteridad no ha de tomarse como si esta fuese una esencia, sino que más bien es esencial: el otro no es «lo» otro, es decir, la permanencia de la alteridad del pobre no es la permanencia sin cuento del otro en su pobreza. ¿Si no hay pobres, ni viudas, ni extranjeros, ni débiles, etc., no habrá el otro? El otro es y será siempre el diferente. Ahí reside la base del pluralismo como principio del espacio político, lo cual es muy distinto de la simple aplicación de la tradicional categoría de la multiplicidad.⁴⁶³

La razón -escribe Levinas- hace posible la sociedad humana, pero una sociedad cuyos miembros no fuesen más que razones se desvanecería como sociedad. ¿De qué podría hablar un ser íntegramente razonable a otro ser íntegramente razonable? Razón no tiene plural. ¿Cómo se distinguirían las numerosas razones? [...] El pluralismo no es multiplicidad numérica. [...] El pluralismo supone una alteridad radical del otro que yo no *concibo* simplemente en relación a mí, sino que *afrento* a partir de mi egoísmo. La alteridad del otro está en él y no en relación a mí, se *revela*, pero es a partir de mí y no por la comparación del yo con el Otro, como accedo a ella. Accedo a la alteridad del Otro a partir de la sociedad que yo mantengo con él y no al dejar esta relación para reflexionar sobre sus términos.⁴⁶⁴

⁴⁶² E. Levinas, *De la existencia al existente*, ed. cit., p. 129. Sobre el prójimo que es el otro y el prójimo que es como tú, cf. F. Rosenzweig, *La estrella de la redención*, trad. e introducción de M. García-Baró, Sígueme, Salamanca, 1997, pp. 266 y 290.

⁴⁶³ *Ibid.*

⁴⁶⁴ E. Levinas, *Totalidad e infinito*, ed. cit. pp. 138-140.

De esta visión se sigue que la alteridad hace al caso de la heterogeneidad. Por lo cual, la intersubjetividad de la *amistad debida* no es reciprocidad a secas, tal como dijimos en un apartado anterior, sino en todo caso una reciprocidad «*disimétrica*»: de iguales, pero heterogéneos. En la estricta reciprocidad, como dice E. Levinas, «las libertades entre ellas son fuerzas».⁴⁶⁵ Diríamos, también con él, que en esa amistad no debe producirse una «nivelación de la fraternidad». Los amigos debidos son siempre heterogéneos entre ellos, de otro modo el yo no haría más que regresar a sí mismo bajo pretexto de una identificación empática con el pobre, el débil o el que merece piedad. La asimetría bien entendida es siempre disimétrica: «La intersubjetividad asimétrica es el lugar de una trascendencia donde el sujeto, aun conservando su estructura de sujeto, tiene la posibilidad de no retornar fatalmente a sí mismo, de ser fecundo».⁴⁶⁶

Para ahondar en nuestra comprensión de la disimetría, traemos ahora el ejemplo concreto de la relación amistosa entre F. Overbeck y F. Nietzsche.⁴⁶⁷ El primero decidió no intentar, en ningún momento, situarse por encima de su amigo, pues esto hubiese destrozado la relación entre ambos. Y esa decisión no tuvo nada que ver con la contraprestación recibida por Nietzsche: «...en este punto Nietzsche y yo éramos antípodas: el se prestó atención a sí mismo hasta la extravagancia; yo he hecho todo lo contrario, y, justamente por ello, no creo en absoluto estar moralmente elevado por encima de él. Tan sólo creo haber sido el más feliz de nosotros dos, no, desde luego, el mejor ni el más grande».⁴⁶⁸ Declaración que se aviene como anillo al dedo con la doctrina de Aristóteles y Cicerón acerca de la admiración como principio esencial de la amistad; algo que también C. Fleury señala como fundamental para la defensa de la democracia: «Sólo los cobardes no esperan nada del otro. Ser ejemplar es también creer en la ejemplaridad del otro».⁴⁶⁹

⁴⁶⁵ E. Levinas, *Escritos inéditos 1*, ed. cit., p. 172. Para una aplicación de la idea de reciprocidad disimétrica, en un contexto de terrorismo, estos dos trabajos de G. Bilbao Alberdi: *Por una reconciliación asimétrica. De la geometría del terror a la superación*, Bakeaz, Bilbao, 2008; y *Víctimas del terrorismo y reconciliación en el País Vasco*, Bakeaz, Bilbao, 2007.

⁴⁶⁶ E. Levinas, *De la existencia al existente*, ed. cit., p. 130.

⁴⁶⁷ No podemos detenernos en ello, pero la relación disimétrica -que no es la asimetría al uso- entre D. Quijote y Sancho es también muy ilustrativa de la complejidad de la cuestión. ¿Quién es el otro, D. Quijote o Sancho, el loco o el cuerdo? ¿Amistad entre caballero y escudero? No pocas veces D. Quijote se dirige a su escudero diciéndole «amigo Sancho». Y no insignificante resulta que la relación entre ellos se lleva a cabo en el contexto de la vida pública (política) -y no de vida privada- de un D. Quijote dedicado a deshacer injusticias.

⁴⁶⁸ F. Overbeck, *La vida arrebatada de Friedrich Nietzsche*, trad., introd. y notas. de I. de los Ríos Gutiérrez, Errata Naturae, Madrid, 2016, p. 24.

⁴⁶⁹ C. Fleury, *ob. cit.*, p. 200. Sobre la admiración, estimo imprescindible el excelente libro de A. Arteta, *La virtud en la mirada. Ensayo sobre la admiración moral*, Pre-Textos, Valencia, 2002; y en menor medida, J. Gomá, *Ejemplaridad pública*, Taurus, Madrid, 2010.

En relación con esto que venimos tratando, parece que no pocos coinciden con la opinión de H. Arendt de que la conducta no tiene como criterio básico y exclusivo la relación con el sí mismo, sino con el otro.⁴⁷⁰ Claro que esto nos lleva también a recordar que la relación interpersonal de la *amistad debida* está en radical oposición entre la amistad y la adulación, que es lo que también destacaron Cicerón y Spinoza.⁴⁷¹ Sirvan de muestra estas palabras de Cicerón como advertencia contra esa forma sutil de servidumbre voluntaria que es la adulación, o sea, ese procedimiento de pervertir la alabanza y el halago que debemos a quienes los merecen:

[...], apártese lejos la adulación, ayudante de los vicios, que no es digna, no sólo de un amigo, sino ni siquiera de un hombre libre; pues de un modo se vive con un tirano, de otro modo con un amigo. [...] Así pues, como es propio de la verdadera amistad no sólo amonestar, sino también ser amonestado, y hacer lo uno libremente, no ásperamente, recibir lo otro pacientemente, no con repugnancia, así se debe considerar que ninguna peste hay en las amistades mayor que la adulación, el halago, el servilismo; pues con cuantos nombres se quiera debe ser señalado este vicio de hombres ligeros y falaces, que dicen todas las cosas según el deseo, nada según la verdad. ⁴⁷²

A las notas de singularidad, disimetría y heterogeneidad que, con la ayuda de algunos filósofos, hemos asignado a la intersubjetividad de la *amistad debida*, aún hay que sumar alguna más. En concreto, la de proximidad. Pero no sin advertir sobre los matices que la diferencian de esa otra proximidad propia del civilizado tiempo de la economía, del que hemos hablado anteriormente. Así lo aclara E. Levinas: «[La intersubjetividad] nos la proporciona el Eros, donde, en la proximidad del otro, se mantiene la distancia. [...] El otro es el prójimo, pero la proximidad no es la degradación o una etapa de la fusión. En la reciprocidad de las relaciones, característica de la civilización, se olvida la asimetría de la relación intersubjetiva».⁴⁷³ Y es que mantener la distancia, como señaló L.D. Izpizua, es fundamental en la configuración del espacio intersubjetivo de cualquier política de la *amistad debida*. Esta no solo es cercanía, sino también lejanía, lo cual puede alumbrarse con el concepto clásico de «vecindad», el cual -claro es- tampoco está libre de equívocos y límites, pero que podrían ser limados con pertinentes referencias a los otros conceptos de la constelación que aquí vamos denotando con intrépida cautela.

⁴⁷⁰ H. Arendt, *Diario filosófico 1950-1973*, ed. cit. p. 675.

⁴⁷¹ Cf. D. Tatián, *La tutela del salvaje*, ed. cit., pp. 85-112.

⁴⁷² Cicerón, *Lelio o de la amistad*, ed. cit., § 90 y 91, p. 30. Sobre cómo los tiranos no pueden tener amigos, el *Hieron* de Jenofonte, del que hay versión en L. Strauss, *Sobre la tiranía*, Presentación y traducción de L. Rodríguez Duplá, Encuentro, Madrid, 2005, pp.21-40.

⁴⁷³ E. Levinas, *De la existencia al existente*, ed. cit., p. 129.

De la lejanía, M. Blanchot supo ver su repercusión para concebir lo inédito que hay en la amistad.⁴⁷⁴ Lo que él expone sobre esta a propósito de la muerte de un amigo, nos sirve a nosotros también para pensar la amistad entre vivos. Si para nosotros hay algún sentido moral y político en la afirmación de que somos seres para la muerte es precisamente este: mi relación para con el muerto orienta mi relación para con el vivo. Los amigos, dice M. Blanchot, «reservan, incluso en la mayor familiaridad, la distancia infinita, esa separación fundamental, a partir de la cual lo que separa se convierte en relación.»⁴⁷⁵ Aquí cobra pleno sentido lo que al inicio de nuestro trabajo consideramos como la verdad extraña de la *amistad debida* que, y lo decimos hurtando palabras de M. Blanchot, «pasa por el reconocimiento de la extrañeza común que no nos permite hablar de nuestros amigos, sino sólo hablarles.» Así mismo, en tanto verdad extrañada, adquiere un sorprendente tono de claridad ante la amistad con el muerto:

De manera que, continua Blanchot, lo que nos fue cercano, no sólo ha dejado de acercarse, sino que ha perdido hasta la verdad de la extrema lejanía. De esa forma, la muerte posee esa falsa virtud de parecer devolver a la intimidad a aquellos a los que han dividido grandes discrepancias. Ocurre que con ella desaparece todo lo que separa. Lo que separa: lo que pone auténticamente en relación, el abismo mismo de las relaciones en que se mantiene, con sencillez, el entendimiento siempre mantenido de la afirmación amistosa.⁴⁷⁶

254

Ahora bien, de la lejanía que nos revela la amistad del muerto, sacamos también otra verdad extraña para nosotros mismos, para comprender qué metamorfosis ha de padecer nuestra subjetividad a tenor de la que vivió nuestro amigo muerto: «sustituyendo al “Yo” cerrado y único por la apertura de un “¿Quién?” sin respuesta; no que ese signifique que le haya bastado con preguntarse: “¿Qué es ese yo que soy yo?”, sino, mucho más radicalmente, recuperarse sin descanso, no ya como “Yo”, sino como un “¿Quién?”, el ser desconocido y deslizante de un “¿Quién?” identificado.»⁴⁷⁷ Dicho a nuestro modo: el otro es también el amigo, de él extraigo lo que puede ser la *amistad debida*, y de esta lo que cada «quien» deba ser como un determinado «quien» de una subjetividad libre. Y esto hasta el extremo no de la soledad del yo, sino hasta el abandono total al que pudieran someternos los amigos, incluso los de una amistad no debida. Así comprendemos las palabras de G. Bataille recogidas como un epígrafe en la edición de *La amistad* de M. Blanchot: «... amigo hasta ese estado de amistad profunda en que un hombre abandonado, abandonado por todos sus amigos, encuentra en la vida al que, él mismo sin vida, le

⁴⁷⁴ M. Blanchot, *La amistad*, trad. J. A. Doval, Trotta, Madrid, pp. 264-267. Cf. Ch. Domínguez Michael, ‘La amistad, de Maurice Blanchot’, *Letras Libres*, 30/11/2007, en: <http://www.letraslibres.com/mexico/libros/la-amistad-maurice-blanchot>

⁴⁷⁵ M. Blanchot, *ídem.*, p. 266.

⁴⁷⁶ *Ibíd.*

⁴⁷⁷ *Ídem.*, p. 265.

acompañará más allá de la vida, capaz de la amistad libre, desapegada de todo lazo.»⁴⁷⁸ En fin, que una vez más comprobamos que lo oscuro parece dar más luz que lo claro cuando se trata de la indómita *amistad debida*: cautos para no cegarnos con la luz, e intrépidos para caminar a través de la oscuridad.

14. LA DIFÍCIL ALTERIDAD: ¿CUIDADO DE SÍ, CUIDADO DEL OTRO? Insistimos, también para lo que sigue, en que el alcance que haya de darse a la temática de una existencia en común -en términos de fraternidad, amistad o comunidad- no es algo que pueda limitarse al ámbito de la eticidad o de la moralidad, sino que está afectado de lleno por la cuestión de lo político. Esto nos lleva a reconocer lo complejo que hay en la amistad como virtud política y a esforzarnos para pensarla «en su armonía, en sus disonancias».⁴⁷⁹ Y con esta intención, extendiendo algunas cuestiones anteriormente planteadas, nos preguntamos: ¿No sería la *amistad debida* una práctica de la libertad -ejercicio de una virtud política- por la que los ciudadanos se cuidan de sí *y* se cuidan entre sí? Veamos cómo puede abordarse esto desde la perspectiva que hemos venido manteniendo en nuestro discurso.

Es cierto que la manera de rescatar la subjetividad, por la vía de una alteridad infinita, no está exenta, a la vez que disfruta de reconocimiento teórico, de críticas que la consideran un enfoque hiperbólico o excesivo, o sea, una seria amenaza de una nueva y paradójica destrucción heterónoma del sujeto.⁴⁸⁰ No acaba de ser aceptada la advertencia de E. Levinas de que la peculiar heteronomía del extraordinario privilegio del otro, tal como él lo significa, no solo no destruye mi libertad o mi autonomía, sino que la inviste. Y es que algunos críticos aducen, por ejemplo, que la experiencia muestra cómo cuando el otro es un verdugo, entonces las cuentas no cuadran tal fácilmente. Así como tampoco parecen cuadrar en esas ocasiones, no infrecuentes por desgracia, en las que algunas personas se tienen a sí mismas por el otro de una manera definitiva, es decir, que utilizan de forma impostada y egoísta lo que, de suyo, debiera servir para todo lo contrario. El victimismo, interpretación escénica del otro, pervierte la victimización sufrida por el otro.⁴⁸¹

⁴⁷⁸ *Ídem.*, p. 7.

⁴⁷⁹ Cf. P. Macherey, 'El *Lisis* de Platón: dilema entre la amistad y el amor'; F. Wolff, 'El amigo paradójico'; y J. Lagrée, 'El hombre, ¿un lobo o un dios para el hombre?', en S. Jankélévitch y B. Ogilvie (dir.), *La amistad. En su armonía, en sus disonancias*, trad. de F. González del Campo, Idea Books, Barcelona, 2000, pp. 59-79; 82-95; y 123-141.

⁴⁸⁰ Cf. P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, ed.cit., pp. 196-200 y 373-379; S. Critchley, *La demanda infinita. Le ética del compromiso y la política de la resistencia*, trad. de S. Jiménez, Marbot, Barcelona, 2010, pp. 80-94. P. Peñalver, *Argumento de alteridad. La hipérbole metafísica de Emmanuel Lévinas*, Caparros, Madrid, 2000, pp. 235-244.

⁴⁸¹ Sobre la identidad de la víctima: Cf. M. Herrera Moreno, '¿Quién teme a la victimidad? El debate identitario en victimología.', en *Revista de Derecho Penal y Criminología*, n.º 12, julio de 2014, pp. 343-404; y Jorge Úbeda. «Breve meditación filosófica sobre la víctima», en Miguel García-Baró López y Alicia Villar

No negamos el apoyo fáctico de estas objeciones. Sin embargo, entendemos que las críticas y las desconfianzas no hacen sino confirmar también lo que con denuedo advierten las filosofías de la alteridad: la libertad de la subjetividad autónoma es una *difícil libertad*. Por eso, el pensamiento que critica como hiperbólica a dichas filosofías no puede rechazar del todo la energía ético-política que estas acumulan en su núcleo. A fin de cuentas, lo quieran o no, el propósito que impulsa a las diversas éticas del cuidado, de la solicitud, de la compasión, de la consideración, de la justicia, en fin, de toda ética de la amistad, tiene un específico alcance político.⁴⁸² Algo de esto es lo que percibimos al leer las siguientes palabras de P. Ricoeur, filósofo que une a su reconocimiento de la filosofía de E. Levinas su valoración de que esta acaba con el «sí mismo» que habría que salvar. Veamos en este texto lo que escribe P. Ricoeur sobre la amistad:

La definición misma de ética que hemos propuesto -vivir bien con y para otro en instituciones justas- no se concibe sin la afección del proyecto de vivir-bien mediante la solicitud a la vez ejercida y recibida: la dialéctica de la estima de sí y de la amistad, antes de cualquier consideración que descansa en la justicia de los intercambios, puede reescribirse totalmente en los términos de una dialéctica de la acción y de la afección. Para ser “amigo de así” -según la *philautía* aristotélica-, se precisa haber entrado ya en una relación de amistad con otro, como si la amistad para sí mismo fuese una auto-afección rigurosamente correlativa de la afección por y para el otro amigo. En este sentido, la amistad crea el lecho de la justicia, en cuanto virtud “para otro”, según otro término de Aristóteles.⁴⁸³

Como se deja ver, el problema de la libertad del sujeto es un problema de alteridad, aunque esta no esté exenta de su propia problemática. Esto no impide que amplíemos la pertinencia de lo que H. Arendt pensaba sobre la relación a la que está vinculada la conducta del ser humano: «El criterio de toda conducta no es la relación con el sí mismo, sino la relación con el otro».⁴⁸⁴ Aunque fue ella misma quien a la vez puso de manifiesto la tensión irreductible que existe en el «uno mismo» que somos cada quien:

Ezcurra. *Pensar la compasión*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2008, págs. 181-185.

⁴⁸² Al respecto: N. Loraux, *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, pp. Payot & Rivages, Paris, 2005, pp. 199-230 (trad. de S. Vassallo, en *La ciudad dividida*, Katz, Buenos Aires, 2008, pp. 197-231.); y C. Chalier, *La fraternidad. Claro-oscuro de una esperanza*, trad. de J.M. Ayuso Díez, Diálogo, Valencia, 2003.

⁴⁸³ P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, ed. cit., pp. 366-367.

⁴⁸⁴ H. Arendt, *Diario filosófico 1950-1973*, ed. cit., p. 675. Cf. L. C. Arias, *El pensar, el deseo y el goce: más allá de Hannah Arendt. La subjetividad demediada*, Anthropos, Barcelona, 2016, pp. 19-25; y J. Urabayen, ‘La comprensión de la identidad y la alteridad en el seno de Europa en la obra de Arendt y Levinas’, *Revista Pensamiento*, vol. 63 (2007), núm. 237, pp. 413-436; J. Urabayen, ‘Europa bajo el prisma del paria en la obra de Hannah Arendt’, en E. Nájera Pérez y F. M. Pérez Herranz (ed.), *La filosofía y la identidad europea*, Pre-Textos, Valencia, 2010, pp. 203-221.

El lenguaje habla consigo mismo (como un amigo); el querer se manda a sí mismo, como un señor que manda al siervo; el siervo, oprimido, tiene su propia voluntad. ...Solo en la voluntad surge una disputa entre mí y mí mismo. La voluntad actualiza siempre un desgarrar. ... Yo quiero, dice el yo como señor; yo no quiero, dice el mismo yo como siervo. El sí mismo en el pensamiento es un amigo, en el querer es un enemigo y en el juicio es el patrón del que parto cuando me formo un juicio.⁴⁸⁵

La sola asociación de lo dicho por P. Ricoeur con lo que leemos en H. Arendt, nos va abriendo un más allá de la cuestión planteada. En efecto, el amor al otro -y del otro al uno que es también *alter* otro- se opone, por un lado, al amor propio egoísta -al amor exclusivo y excluyente del yo al mismo yo- y, por otro, a la adulación como expresión de un falso y demagógico amor al otro. Además, y así insiste en decirlo M. Foucault, el amor al otro no excluye sino que incluye e, incluso, parte de la estima de sí o del cuidado de sí. Basta pensar, salvando las distancias, en lo que de común hay entre la consideración filosófica de Aristóteles sobre la amistad y la predicación teológica de Pablo de Tarso: ¿qué comparten el enunciado filosófico de que «*la amistad que da el hombre a un amigo procede de la que él mismo se tiene, en la medida en que se refiere a su amigo como a sí mismo*» y ese otro enunciado parenético de que «*la plenitud de la Ley se encierra en un solo precepto: amarás a tu prójimo como a ti mismo*»?⁴⁸⁶

Si bien la renuncia a la soberanía absoluta del yo, o del sí mismo, hace que uno se transforme en alguien a disposición de otro distinto de él mismo, sin embargo, esto no conlleva la absoluta negación de uno mismo: «no sería necesario -dice P. Ricoeur- que la “crisis” de la ipseidad tuviese como efecto sustituir la estima de sí por el odio de sí.»⁴⁸⁷ Es más, no sólo no incluye el odio de sí, sino que para algunos presupone o, al menos, resulta complementario del amor a sí mismo. Es el caso tanto de P. Ricoeur cuando, al distinguir entre «estima de sí» y «estima de mí», aclara que «*Decir sí no es decir yo.*»⁴⁸⁸ Y también es el caso de F. Savater, quien matiza su propuesta de una ética como amor propio diciendo: «Me parece más adecuado hablar de *ideal de amor propio* en lugar de ideal del yo. Podría definirse el ideal del amor propio como *el trato que el yo quiere para sí mismo.*» A lo que añade, para mayor hincapié, aclarando que esa modalidad de amor sería el trato que se quiere para uno, pero «no el culto que yo me rindo a mí mismo.»⁴⁸⁹

⁴⁸⁵ H. Arendt, *Diario filosófico 1950-1973*, ed. cit., p. 734.

⁴⁸⁶ Cf. Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, ed. cit., §11166a; y *Carta a los Gálatas* 5:14. Además: *Levítico* 19, 18 y *Mateo* 22, 39. Al respecto, P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, ed. cit., pp. 202 y 232.

⁴⁸⁷ P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, ed. cit., p. 172.

⁴⁸⁸ *Ídem.*, p. 187.

⁴⁸⁹ F. Savater, *Ética como amor propio*, Mondadori, Madrid, 1988, pp. 90 y 91.

Pero aún se podemos dar un paso más, pues no basta con decir que al ser amigo de mí mismo me salgo de la órbita del «yo» para entrar en la órbita del «sí mismo». Y esto es muy significativo, pues como venimos sosteniendo, lo que determina la condición política de la amistad no es la alteridad de uno consigo mismo, sino la relación que un «sí mismo» que cuida de «sí» mantiene con el otro. Por lo demás, de algún modo, cuidar de sí comporta también cuidarse (ponerse a salvo) de sí mismo. Por eso, nos interesa acentuar que para P. Ricoeur «la estima de sí y la solicitud no puedan vivirse y pensarse la una sin la otra.»⁴⁹⁰ En este sentido, tanto P. Ricoeur como F. Savater nos parecen en sintonía con M. de Unamuno cuando este, frente al egoísmo, opone y privilegia su idea de *egotismo*:

El amor espiritual a sí mismo, la compasión que uno cobra para consigo, podrá acaso llamarse egotismo, pero es lo más opuesto que hay al egoísmo vulgar. Porque de este amor o compasión a ti mismo, de esta intensa desesperación, porque así como antes de nacer no fuiste, así tampoco después de morir serás, pasas a compadecer, esto es, a amar a todos tus semejantes y hermanos en aparentialidad, miserables sombras que desfilan de su nada a su nada, chispas de conciencia que brillan un momento en las infinitas y eternas tinieblas.⁴⁹¹

También para E. Lledó, el querer a sí mismo, aquel ser amigo de sí (*philautos*) del que habló Aristóteles, conllevaba una humanización primaria del egoísmo que convive de natural con el altruismo. En su opinión, esta metáfora aristotélica significaba que uno no puede mirar por y para sí mismo, y hacerlo sin ser enemigo de uno mismo, sin mirar también por y para el bien común como un principio rector de la compleja vida de los seres humanos. Para no permanecer en ese estado, que E. Lledó califica de «perdidos, naufragos en el oleaje desconcertado de nuestra propia intimidad», necesitamos lo que entiende como «la sublimación de la *philautía*, de esa amistad al propio ser que es digna de irradiarse hacia los otros».⁴⁹²

Como se ve, no estamos muy lejos de lo que M. Foucault expuso con su concepción ética del «cuidado de sí», a la que a continuación dedicamos nuestro empeño interpretativo en favor de la *amistad debida*. Entendemos que con análoga intención reflexiva, M. Foucault escribe sobre un necesario vínculo que es necesario resaltar, y lo hace con un compendio en el que las implicaciones políticas no son algo secundario:

El cuidado de sí es ético en sí mismo; pero implica relaciones complejas con los otros, en la medida que este ethos de la libertad es también una manera de cuidar de los otros; [...] El ethos implica también una relación hacia los otros, en la medida que el cuidado de sí vuelve capaz de ocupar, en la ciudad, en la comunidad o en las relaciones interindividuales, el lugar que conviene -sea para ejercer una

⁴⁹⁰ P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, ed. cit., p. 186.

⁴⁹¹ M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Losada, Buenos Aires, 1973, pp. 125 y Cf.185s.

⁴⁹² E. Lledó, *Palabra y humanidad*, ed. cit., pp. 558-568.

magistratura o para tener relaciones de amistad. Y después el cuidado de sí implica también la relación con el otro en la medida que, para cuidar bien de sí, hay que escuchar las lecciones de un maestro. Se tiene necesidad de un guía, de un consejero, de un amigo, de alguno que le diga la verdad. [...] el que cuidase como se debe de sí mismo, se encontraría por ese mismo hecho en grado de conducirse como se debe en relación a los otros y por los otros. [...] No hay que anteponer el cuidado de los otros al cuidado de sí;⁴⁹³

Por otro lado, la subjetividad no es pensada por M. Foucault como una sustancia acabada e independiente, sino como una forma que no se mantiene nunca igual a sí misma: «ejercicio de sí sobre sí por el cual uno intenta elaborarse, transformarse y acceder a un determinado modo de ser.»⁴⁹⁴ El sujeto se va constituyendo por lo que él denomina «las prácticas de sí», que no son creadas por cada individuo en exclusividad, sino que se topa con ellas en modo de «esquemas» que desde le exterior le vienen en términos de sugerencia, propuesta o imposición. Pues bien, esas prácticas de sí se concretan relacionamente, pero con la particularidad de que las relaciones humanas son siempre «relaciones de poder», lo cual no es lo mismo que «relaciones de dominio». Y el control para que aquellas no se transformen en estas se lleva a cabo por las «prácticas de la libertad».⁴⁹⁵

Para M. Foucault, las *relaciones de dominio* son aquellas en las que las *relaciones de poder* son fijadas y se mantienen inamovibles como fuentes de desigualdad y de limitación extrema de la resistencia o de la libertad. «No puede haber relaciones de poder -dice M. Foucault- sino en la medida que los sujetos son libres.»⁴⁹⁶ Pues bien, el cuidado de sí está relacionado con las prácticas de la libertad. Pero, al mismo tiempo, ese cuidado conlleva un saber que incluye tanto el conocimiento de sí como el de determinadas normas de conducta.⁴⁹⁷ Cuidar de sí como se debe, supone que «se sabe lo que se es», que «se sabe también de lo que se es capaz» y que «se sabe lo que es ser ciudadano en una ciudad».⁴⁹⁸ ¡*Thalassa*, que ya avistamos con algo de nitidez la almendra de lo político!

Nos detendremos, por tanto, en este aporte de M. Foucault que conduce a una formulación suficiente expresiva: «es un cuidado de sí el de quien, pensando en sí mismo, piensa en otro».⁴⁹⁹ Incluso considera que «podrá ser, al mismo tiempo, un cuidado de otros, o al menos un

⁴⁹³ M. Foucault, 'La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad', trad. D. Fonti, en <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/viewFile/2276/1217>, pp. 263-264. (El texto es de la entrevista con H. Becker, R. Fornet-Bentancourt, A. Gomez-Müller, realizada el 20/01/1984, y publicada en *Rev. Concordia* n° 6, 1984, pp. 96-116. Hay versión del mismo, como anexo, en M. Foucault, *Hermenéutica del sujeto*, trad. de F. Álvarez-Uría, La Piqueta, Madrid, 1994.)

⁴⁹⁴ *Ídem.*, p. 258.

⁴⁹⁵ *Ídem.*, p. 260.

⁴⁹⁶ *Ídem.*, pp. 268-269.

⁴⁹⁷ Cf. *Ídem.*, pp. 261-262.

⁴⁹⁸ *Ídem.*, p. 265.

⁴⁹⁹ *Ídem.*, p. 266.

cuidado de sí que será beneficio para los otros.»⁵⁰⁰ Asimismo, el cuidado de sí es tomado como condición de subjetividad: «Constituirse como sujeto que gobierna implica que se sabe constituido como sujeto que tiene cuidado de sí».⁵⁰¹ En ese contexto, M. Foucault expone que el sujeto político concebido como sujeto de derecho se quedaría corto respecto del sujeto ético, ya que se limita la subjetividad a una determinada concepción jurídica en donde el acento no se pone en la libertad (en la relación de sí consigo mismo y la relación con el otro), sino en un relación con las instituciones.⁵⁰² En este sentido, la filosofía de Foucault no es solo una perspectiva contra los «estados de dominio» que provoca «una política indebida» con respecto a «las relaciones de poder» y, por tanto, respecto a las «prácticas de libertad» que en ellas se ejercitan, sino que apunta además a la posibilidad de otra racionalidad.⁵⁰³ De ahí que el problema no deba ser planteado solo desde las cuestiones relativas a las normas jurídicas, a los procedimientos de gobierno, sino también -y fundamentalmente- como un asunto de «*ethos*, de práctica de sí y de libertad.»⁵⁰⁴

Con todo, M. Foucault es consciente de que la indeterminación de las relaciones de poder, en la que se basa la libertad misma de los sujetos, conlleva el riesgo de la dominación: «cuanto más los hombres son libres unos en relación a otros, más grande es el deseo de unos y otros de determinar la conducta de otros.»⁵⁰⁵ Lo cual -entendemos nosotros- forma parte del deseo del otro, que tiene la ambivalencia de ser tanto deseo de controlar el dominio como voluntad de dominar. ¿Qué busca la *amistad debida* sino favorecer el deseo de lo primero en detrimento del deseo de lo segundo? La *amistad debida*, tal como dijimos, no niega con tono idealista la condición escindida de la subjetividad, pero tampoco se resigna a que el devenir del ser humano se decante del lado de lo inhumano.

En nuestra opinión, el amor de sí, como cuidado de sí, no es una especie de deber que nace reflexiva y exclusivamente de uno mismo. Aquellos que nos aman también exigen que nos cuidemos, y esto independientemente de que tengan un motivo altruista (porque así nos hacemos un bien) o «egoísta» (porque de ese modo le hacemos un bien a ellos conservándoles su objeto de amor). Esto es algo que sucede en las relaciones de amistad, de familiaridad, pero también entre las relaciones de los ciudadanos entre sí o con las instituciones, y a la cabeza de todas estas la institución del Estado. ¿Qué es en parte, si no, esa tendencia cada vez mayor a que -no sin tintes biopolíticos- se empuje a los ciudadanos a que sean responsables de su propia salud, la cual no sería ya un derecho a garantizar por los poderes públicos, y a respetar por los conciudadanos,

⁵⁰⁰ *Ibíd.*

⁵⁰¹ *Ídem.*, p. 271.

⁵⁰² Cf. *Ídem.*, pp. 272 y 279.

⁵⁰³ Cf. *Ídem.*, pp. 273-274.

⁵⁰⁴ Cf. *Ídem.*, pp. 277-278.

⁵⁰⁵ *Ídem.*, p. 279.

sino también un deber para consigo mismos? ¿Cómo conjugar con este cuidado de sí la idea de un sujeto de derecho? ¿Qué decir de las razones económicas que se aducen para justificar tal tendencia y que, de manera velada, se nos recuerdan cada vez que se habla de una enfermedad y de los costos que su tratamiento genera? Desde esa óptica, no tan altruista como pudiera parecer en principio, quien no cuida de sí (y no se cuida de sus dañinos deseos) no solo se hace un mal a sí mismo, sino que perjudica al resto de la sociedad por los gastos que ocasiona al ser atendido por los servicios públicos de salud. Aquí la solidaridad colectiva se quiere colocar a salvo de la libertad individual. En realidad, al apelar a esas razones, de algún modo se tambalean las razones éticas del cuidado de sí. ¿Qué decir si uno puede cuidar de sí -a propósito de los males que uno se produce por no cuidarse bien-, procurándose los oportunos medios privados, es decir, sin causar gasto público que perjudique a los demás? No todo es tan diáfano y simple como aparenta serlo en un principio cuando nos ocupamos de la *amistad debida* en su vertiente de virtud política que cuestiona la suficiencia del liberalismo.

15. LA SUBJETIVIDAD POLÍTICA DE LA AMISTAD DEBIDA. Dicho lo cual, no restamos importancia al problema del cuidado de sí o del amor propio. Al contrario, las dificultades que añade ayudan a ver hasta qué punto la subjetividad ética requiere de «la mediación del otro», y esto incide de forma crucial en la dirección que le demos a nuestra concepción de la política. ¿Por qué? Porque la aparición del otro muestra, ciertamente, las fallas del concepto de «sujeto de derecho» -ya sea de derecho natural o de derecho positivo-. En este asunto, coinciden P. Ricoeur y M. Foucault al señalar la necesidad de ir más allá de esa idea del sujeto político. Y, en el fondo, a esto responde también la tesis de M. Gauchet de que los derechos humanos no conforman por sí mismos una política basada en lo político común. Y es que un sujeto de derecho a secas estaría, en primera y última instancia, constituido fuera del dominio socio-político. La consecuencia es que el Estado siempre podrá actuar al margen de la protección de tales derechos: bien porque no son instituidos por él, sino por el derecho natural previo; o bien porque al ser el Estado quien los instituye a su arbitrio puede destituirlos arbitrariamente. El sujeto de derecho, a secas sujeto jurídico, es más débil sin su condición de sujeto de responsabilidad infinita -expansión del deber que alcanza de lleno hasta las instituciones mismas.

Por tanto, ¿qué es aquello que puede aportar una concepción política de la subjetividad que no conduzca a una merma política del sujeto de derecho, que no lleve a que el sujeto se levante desvinculado de la institución de lo social y de lo político, sino que enraíce la subjetividad tanto en la unicidad del singular como en la universalidad de lo común? La respuesta pasa, desde nuestra óptica, por referir la constitución de la subjetividad a la alteridad y por conectar esta respuesta con la virtud de la

amistad como virtud política⁵⁰⁶. Claro está también que la concepción de la amistad ha de ser tal que en ella la alteridad englobe conjuntamente, y no en oposición, esas dos fórmulas que de mantenerse unilaterales dan una versión delictiva de la amistad: no hay «otro» sin un «sí mismo» y no hay un «sí mismo» sin un «otro» que lo convoque a la responsabilidad.⁵⁰⁷ Es por esto que aquí estamos tratando de darle un lugar en el logos a lo que llamamos *amistad debida*.

A diferencia de P. Ricoeur, consideramos que la amistad sí pueda incluir los elementos que él atribuye a la solicitud y otros que E. Levinas asigna a la alteridad.⁵⁰⁸ Precisamente, lo que la amistad aporta al deber es que este no sea «triste» por normativo, sino que dé cobijo a una espontaneidad que dote al deber del ánimo de la virtud. A la *amistad debida* pueden pertenecerle, como elementos distintivos, tanto la iniciativa del otro en la que este conmina a uno, como la iniciativa de uno en que este sufre o goza, respectivamente, por el sufrir y el gozar del otro. Más aún, no porque la compasión sea sentida por uno mismo ha de tener su causa única en él: la compasión es iniciativa, sí, pero como respuesta. Asimismo, la reciprocidad de la *amistad debida*, como hemos mostrado, no ha de ser una reciprocidad o una igualdad simétricas. Además, la igualdad de esta amistad no puede ser enclaustrada en el redil de las meras relaciones interpersonales, las que se establecen al margen de la voluntad de justicia en instituciones sociopolíticas.⁵⁰⁹ Si no queremos reducir el sujeto político a sujeto jurídico, entonces no podemos hacer compartimentos tan estancos en las estructuras de la praxis de la libertad. De ahí que en la relación de *amistad debida* entre uno mismo y el otro, en la que este adquiere preponderancia, pero no exclusividad, tenga sentido referirse a la «insustituibilidad e irremplazabilidad» de uno y otro, pero no afirmar la «reversibilidad» y la «similitud» entre ellos.⁵¹⁰ Y esto porque, como el mismo P. Ricoeur reconoce, la disimetría es el punto de

⁵⁰⁶ Y-Ch. Zarka ha defendido la idea de sujeto derecho por una vía diferente a la que funda los derechos humanos en el individuo entendido al margen de la alteridad. Para este fin ha mostrado cómo la subjetividad moderna encuentra otra vía si se estudia el concepto de sujeto de derecho tal como lo fundó Leibniz en su doctrina del derecho natural, en la cual reconoce a la alteridad y al amor como fuentes de la constitución intersubjetiva y universal de tal sujeto. La profundización y corrección leibniziana de las teorías de Grotius, Pufendorf y Locke, hicieron posible que se fijase una idea del sujeto de derecho abierta a la perspectiva moral y política de la reciprocidad de las personas concebidas como sujetos. Lo esencial, como dice Y. Ch. Zarka, es el vínculo que Leibniz establece entre la relación con el otro y la teoría del amor como congratulación para reconstruir -a partir de la responsabilidad y de la equidad- la definición de justicia, algo que tiene una gran incidencia no solo para la identidad personal, sino también en el plano moral y político. Cf. Y-Ch. Zarka, *L'autre voie de la subjectivité*, Beauchesne Éd., Paris, 2000, pp. 24-30; 77; 88-94 y 95-108. (Existe traducción castellana de esta obra: Y. Ch. Zarka, *La otra vía de la subjetividad*, trad. de M^a. Venegas Grau, Dykinson, Madrid, 2006).

⁵⁰⁷ Cf. P. Ricoeur, *Sí mismo como otro.*, ed. cit., p. 194.

⁵⁰⁸ Cf. *Ídem.*, pp. 195-200; 351-353; 372ss:

⁵⁰⁹ Cf. *Ídem.*, pp. 207-212.

⁵¹⁰ *Ídem.*, ed. cit. p. 201.

partida del pensar práctico, es decir, de lo que M. Foucault llama la ética como reflexión acerca de las prácticas de la libertad.

Nos parece que, de algún modo, P. Ricoeur no es del todo coherente cuando no amplía la intensión política de amistad sirviéndose de su hipótesis de que en la moral del deber está ya presente un elemento de la ética teleológica. Y, viceversa, nos parece que este pensador no se atiene, en este asunto, a su postulado de que en la estructura de la ética hay inscrita la señal de la obligación, aunque solo sea en términos de prohibición.⁵¹¹ A estas razones apelamos nosotros para reconocerle la centralidad que le reconocemos al pensamiento de E. Levinas y, de esa manera, ayudarnos a pensar la amistad como un campo constelacional, si se puede decir así, de virtudes políticas que minan las bases de la servidumbre y, por ende, posibilitan el ejercicio de la libertad a los sujetos democráticos.

Efectivamente, para E. Levinas, «mi responsabilidad frente a un rostro que mira absolutamente extraño es lo que constituye el hecho original de la fraternidad.»⁵¹² La relación social en sí misma es presentación de otro a uno mismo, y una presentación que se expresa como «presencia de un rostro», lo que significa que es la expresión del lenguaje.⁵¹³ De forma que el otro no se presenta para ser sometido y dominado por mi libertad de acción, sino que yo veo y escucho en el rostro la miseria que exige justicia, que me reclama responsabilidad y me recuerda que soy un sujeto de obligado recibimiento y cabal respuesta a tales exigencias. El otro me conmina a responder, me juzga a mí y a mi libertad.⁵¹⁴ Y todo esto porque la justicia consiste también en hacer posible el lenguaje: «la justicia es derecho a la palabra.»⁵¹⁵ El derecho del otro funda mi derecho en el deber. Así como veo al ser visto, también hablo al ser hablado. Por eso, en el encuentro, en tanto que juicio de conminación-respuesta, surge la verdad en la que se justifica mi libertad más allá de una libertad arbitraria y parcial de mi yo.⁵¹⁶

Todo esto significa, asimismo, que la relación con el rostro, con el otro, se efectúe como «como bondad». Así, toda relación que no tenga lugar como bondad tiene la consecuencia de «el *apresamiento* de un ser por otro o su participación común en la razón donde ningún ser se mira al rostro del otro, sino que todos los seres se niegan.»⁵¹⁷ Por contra, responder a la llamada de justicia del otro es la bondad, es decir, que el otro cuente más que uno mismo. ¿Este desmedido contar con el otro niega la subjetividad de uno? No, al menos desde el punto de vista de E. Levinas que hacemos nuestro: la subjetividad sería confirmada, pero

⁵¹¹ *Ídem.*, pp. 212-215; 230-236; y 256-257.

⁵¹² E. Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. de D. E. Guillot, Sígueme, Salamanca, 1997, p. 227.

⁵¹³ *Ídem.*, p. 226 y p. 301

⁵¹⁴ *Ídem.*, p. 228.

⁵¹⁵ *Ídem.*, p. 302.

⁵¹⁶ Cf. *Ídem.*, pp. 258 y 307.

⁵¹⁷ *Ídem.*, p.306.

confirmada «en existir para otro, es decir, en cuestionarse y rechazar el asesinato mas que la muerte». ⁵¹⁸ De este modo se estructura un espacio de disimetría moral «que se extiende infinita e inexplorada», un espacio de justicia que «va más allá de la línea recta de la justicia; detrás de la línea recta de la ley». ⁵¹⁹ En cierta forma, como añade E. Levinas, ese ir más allá que es la bondad sería también «aventura absoluta» e, incluso, «imprudencia primordial». ⁵²⁰ Lo cual aporta, en nuestra consideración, la imprescindible osadía a la cautela necesaria de *la amistad debida*.

Adicionalmente, esta confirmación o rehabilitación de la subjetividad es una rehabilitación en un renovado espacio moral de acogida y encuentro, un entranarse en lo extraño de «la obra de la verdad». ⁵²¹ En este proceso relacional, comandado por la alteridad, «el sujeto es un anfitrión» y «la ipseidad es graciosa, aligerada de pesos egoístas.» ⁵²² Por eso, el cuidado del otro no supone nunca el descuido de sí, pero tampoco la regresión al sí mismo egoísta. Es más, el genuino cuidado de sí, la confirmación de uno mismo, tiene su origen en el cuidado del otro. Por eso, E. Levinas es muy contundente cuando niega que «ser para otro» signifique «la negación del Yo», ya que según su argumento «el yo se conserva en la bondad», sin que a esta le quepa «irradiarse sobre el anonimato de una colectividad». ⁵²³ La subjetividad investida por la alteridad no deja de ser subjetividad a causa del aislamiento ni tampoco por dilución. La subjetividad así investida-impugnada con la reversión del yo subjetivo, sería la subjetividad de nuestra *amistad debida*. Plantear de este modo su confirmación supone afirmar lo que atestatan las siguientes palabras:

[...]; que la esencia del lenguaje es bondad, o aún, que la esencia del lenguaje es amistad y hospitalidad. El Otro no es la negación del Mismo, como querría Hegel. El hecho fundamental de la escisión ontológica en Mismo y en Otro es una relación no alérgica del Mismo hacia el Otro. [...] la bondad se produce como pluralismo. [...] El pluralismo se cumple en la bondad que va de mí al otro, [...] La unidad de la pluralidad es la paz [...] La paz debe ser mi paz, en una relación que parte de un yo y va hacia el Otro, en el deseo y la bondad donde el yo, a la vez, se mantiene y existe sin egoísmo. ⁵²⁴

CONCLUSIÓN ABIERTA... A lo largo de nuestro discurso hemos intentado pensar contra la mortífera enemistad, la que defienden o sugieren las filosofías que afirman la posibilidad ser amigos en privado, pero enemigos en lo público. Desde nuestro punto de vista, lo que oculta esa idea, en realidad, es que ni siquiera en su lógica mortífera cabría ser enemigo

⁵¹⁸ *Ídem*, p. 258, 260 y 261.

⁵¹⁹ *Ídem*, pp.258-259.

⁵²⁰ *Ídem*, p.309.

⁵²¹ *Ídem*, p. 304.

⁵²² *Ídem*, p. 303 y 305.

⁵²³ Cf. *Ídem*, p. 309.

⁵²⁴ *Ídem*, pp. 310-311.

privado y amigo público. Esto es algo que, aun admitiendo dicha dualidad como ineludible, solo podría darse en el marco de una *amistad debida*, de una amistad democrática. A fin de cuentas hemos defendido que no hay legitimidad, desde el *ethos* democrático, para la enemistad pública que se enraíza en el partidismo sectario. Antes bien, desde ese *ethos*, lo que procede es la concurrencia de los adversarios sociales y políticos, que siendo sujetos «partidarios» no son militantes «partisanos». Rechazar la existencia de la idea de enemigo público no quiere decir que no se estime el conflicto y el disenso como constitutivos de las sociedades democráticas. Pero la dicotomía mortífera «amigo/enemigo» está ordenada por el principio de «conmigo o contra mí». Mandato que se ajusta a lo que T.W. Adorno llamó el *pensamiento administrativo* o *administrado*: «con el pretexto del *ethos*, es decir, con el pretexto de que no hay que ser tibio sino que hay que decidirse, uno es obligado a asumir algún tipo de alternativa o algún tipo de decisión que, en la realidad, no se siguen de esa instancia del pensar autónomo a la que se apela a través del concepto de decisión, sino que, de una forma heterónoma, nos son prescritas desde afuera.»⁵²⁵ Es decir, que en el pensamiento administrado siempre es el «Uno» quien impone su decisión y los demás los que a ella se sujetan.

Consecuentemente, hemos abogado por pensar y actuar en oposición a las amistades delictivas, para que nunca más se reproduzcan aquellas sombrías condiciones de unas oscuras políticas de la enemistad, en las que de nada sirve lamentarse, con ambivalencia heideggeriana, de que «la luz de lo público lo oscurece todo». Por tanto, proponemos pugnar para que en nuestra época, y en otras que la sigan, la política democrática esté al servicio de unos hombres en *tiempos de amistad*. Trabajar para que nuestro tiempo sea un tiempo en el que ningún día sea el día previo a la barbarie: «Toda civilización -escribe E. Levinas- que acepta el ser, la desesperación trágica que comporta y los crímenes que justifica, merece el nombre de bárbara».⁵²⁶ Eso sí, no debemos abandonar el propósito de una cauta osadía cuando hablemos, precisamente, de la *amistad debida*. Hablar, sí, hablar del arte de la amistad para vencer el miedo a la libertad, pero muy conscientes de lo inhumano que habita en el corazón de los hombres: «Hay en cada hombre -escribió G. Bataille- un animal encerrado en una prisión, como un forzado, y hay una puerta: si la entreabrimos, el animal se precipita fuera, como el forzado, encontrando su camino; entonces, y, provisionalmente, muere el hombre; la bestia se conduce como bestia, sin ningún cuidado de provocar la admiración poética del muerto. Es en este sentido que puede verse al hombre como una prisión de apariencias burocráticas.»⁵²⁷

⁵²⁵ T.W. Adorno, *Introducción a la dialéctica* (1958), ed. de C. Ziermann, trad. de M. Dimópulos, Eterna Cadencia, Buenos Aires, 2013, p. 328.

⁵²⁶ E. Levinas, *De la evasión*, trad. I. Herrera, Arena Libros, Madrid, 1999, p. 116.

⁵²⁷ G. Bataille, *Historia del ojo*, trad. de M. Glantz, Ed. Coyaoacán, México, 1995, pp. 82-83.

Darnos cuenta de esto, no ha de sumirnos en una desesperanza absoluta respecto de la fuerza de lo humano. Conscientes, sí, del peligro que nos acompaña, así como de lo inalcanzable que hay en lo que entendemos por amistad verdadera. Pero también muy conscientes de que la finitud puede estar a favor de lo humano que hay en los hombres: «saber o ser consciente, dice E. Levinas, es tener tiempo para evitar y prevenir el momento de inhumanidad». ⁵²⁸ Lo cual nos obliga a ir potenciando, con extrema y humilde voluntad, los «granitos de amistad» de los que hablaba A. Schopenhauer:

Se opone de tal manera al egoísmo de la naturaleza humana, que una amistad verdadera pertenece a ese tipo de cosas que, (...), no se saben si existen realmente o si sólo habitan en el reino de la fábula. No obstante, hay lazos entre los hombres que si bien se basan en ocultas motivaciones egoístas de muy diversa índole, poseen un granito de esa verdadera y genuina amistad; lo que basta para ennoblecerlos de tal modo que muy bien puede permitírseles adoptar con cierto derecho, en este mundo de tantísima imperfección, el nombre de “amistad”. ⁵²⁹

Por eso hemos querido pensar cómo se podría acoger, en el marco de unas democracias del *tiempo de la economía*, la propuesta de La Boétie de tomar la amistad como condición esencial para la libertad del sujeto, para salir o no caer en la servidumbre voluntaria. Para tal acto de pensar, en concordancia con la advertencia de C. Campoamor citada al inicio de este escrito, nos hemos ido conformando, de manera implícita, al espíritu con el que A. Camus intervino en una breve alocución sobre la amistad. ⁵³⁰ Tampoco nosotros hemos hablado de la amistad como «simple efusión sentimental de emociones». De la amistad que hemos querido hablar, al igual que en su día lo hizo este pensador francés, es «una amistad más difícil y que fuera constructiva.» Ahora bien, por eso, todo lo que hemos hablado va contra aquello que «se opone siempre a la amistad: la mentira y el odio.» ⁵³¹ Por tanto, nuestro discurso sobre la «amistad debida» no es un discurso sobre la amistad *auténtica*. Quien dice «amistad verdadera» no dice «amistad auténtica». Todo lo contrario, pues lo auténtico es otra figura, quizá la más sutil figura de lo falso.

En común agudeza con Adorno y otros filósofos, E. Levinas se percató de que la autenticidad fue una coartada de del hitlerismo para ensalzar lo puro frente a la decadencia de un humanismo en crisis. La autenticidad vino a transvalorar lo humano en un momento que lo humano del humanismo aún estaba en pañales. La inicial e incierta libertad del humanismo liberal y democrático, deambulaba sin vínculo con el valor de la verdad, el pensamiento se convertía en asunto lúdico y,

⁵²⁸ E. Levinas, *Totalidad e infinito*, ed. cit., p. 59.

⁵²⁹ A. Schopenhauer, *Aforismos sobre el arte de saber vivir*, trad. y prólogo de L. F. Moreno Claros. Presentación C. García Gual, Debate, Madrid, 2000, pp. 185-186.

⁵³⁰ Cf. A. Camus, ‘Defensa de la inteligencia’, *Moral y política*, Alianza Editorial, Madrid, pp. 64-66.

⁵³¹ Para estas tres últimas citas: *Ídem.*, p. 64.

en su auto-complacencia, la civilización cayó en descrédito «por los sucedáneos puestos al servicio del interés, de la moda». ⁵³² En esas circunstancias mayúsculas, el nihilismo se enrocó en el encumbramiento de la autenticidad, la cual nada tiene que ver con la extraña verdad que nos puede hacer libres. De ese modo, en el reinado filosófico del valor de la autenticidad y de la pureza, estímulos propagandísticos de aquella política criminal, «la esencia del hombre no está ya en la libertad, sino en una especie de encadenamiento». ⁵³³ Y la duda de la incertidumbre es rechazada por la certeza absoluta de lo auténtico, fundamento del decisionismo más obscuro, el de un sí o un no parejo a esa amistad auténtica que se desdobra en el par amigo/enemigo.

La amistad auténtica es la amistad de la sangre, la tierra o el espíritu nacional o popular, que son sus elementos aglutinadores. Por contra, la condición de ciudadanía es el vínculo cohesivo de la amistad debida. Como reconoce L. Strauss, «el término civilización pretende hacer del hombre un ciudadano y no un esclavo». ⁵³⁴ La amistad auténtica, la de unas elecciones delictivas fundadas en la división amigo/enemigo, es la amistad de los himnos, de los cánticos patrios, de los sacros trajes y sacras danzas populares, de las leyendas ancestrales, de los mitos y de los arcanos, etc. En oposición a la *amistad debida*, se enaltece la amistad auténtica de un ser conquistador y guerrero que impera contra cualquier «*otro modo que ser*». En la conquista y en la guerra de lo auténtico, la virtud suprema es el sacrificio de sí y la negación de sí, que no son lo mismo que la reinversión del yo en su apertura al otro. El sacrificio de sí y la negación de sí conducen a la esclavitud de uno en el Uno, es decir, a la servidumbre voluntaria al Uno. Sin embargo, en la reinversión amistosa del yo, este queda investido e impugnado para otra conquista, la conquista de la libertad. Por eso, la *amistad debida* se basa en otra cultura, la cultura de una civilización que, en términos de L. Strauss, es consciente de la humanidad, es decir, de lo que hace que un ser humano sea un ser humano, que la moral no degenera en cinismo ni el conocimiento en superstición hasta convertirse en fuente de fanática crueldad. ⁵³⁵

Así considerada, nuestra propuesta de *amistad debida* no tiene el correlato de una eidética humanidad que se niega a sí misma en la clausura de un totalismo factual que, a la vez, está orientado *a priori* por una totalidad auténtica. Si hablamos de humanidad, lo hacemos -en consonancia con P. Ricoeur- no para referirnos a una especie, sino «como una tarea, puesto que la humanidad no está dada en ningún lugar». ⁵³⁶ Y así es como también entendemos el significado de las siguientes líneas de un texto de C. Moreno:

⁵³² E. Levinas, 'Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo', ed. cit., p. 34.

⁵³³ *Ídem.*, p. 33.

⁵³⁴ L. Strauss, *Nihilisme et politique*, traduit par O. Sedeyn, Payot & Rivages, Paris, 2001, p. 52.

⁵³⁵ Cf. *Ídem.*, p. 53.

⁵³⁶ P. Ricoeur, *Ideología y utopía*, trad. de A. L. Bixio, Gedisa, Barcelona, 173-174.

Nada hay, en el orbe fenoménico, en lo que sea más cierto que en el contexto humano que lo *interindividual* penetra en lo *intraindividual*. Por eso el eidos *Ser Humano*, y el propio ser humano, son solo posibles como *Interhumanidad*. [...] Lo que se dilucida [...] es la posibilidad de pensar no tanto *patrones* cuanto *orientaciones* (y debo añadirlo ya, para finalizar: *meliorativas*) *de cultura y cordura* para *máximos crecientes* de diversidad.⁵³⁷

Dicho todo esto, y a tono con el pensamiento de A. Camus, la virtud política que hemos llamado *amistad debida* la concebimos con la finalidad de «rehacer nuestra mentalidad política» en el seno de la subjetividad. Lo cual significa «entablar la lucha en nosotros mismos con ese esfuerzo superior que transforme nuestra sed de odio en deseo de justicia. No ceder al odio, no hacer ninguna concesión a la violencia, no consentir que nuestras pasiones nos cieguen, esto es lo que todavía podemos hacer por la amistad y contra el hitlerismo.»⁵³⁸

Mas la recreación de la virtud política no se agota solo en una solución no violenta de los conflictos, pues tal cosa exige previamente que reconozcamos al otro como fuente de razón común. Se trata de algo que también ha sido bien indicado por F. Savater: «Antes de requerir el debate con el otro ni mucho menos su aquiescencia consensual, el gesto de virtud comunica de por sí la disposición del sujeto hacia la perpetuación común de lo mortalmente amenazado».⁵³⁹ Y esto, de nuevo con A. Camus, quiere decir que debemos afanarnos en el desarrollo de «la inteligencia», de la comprensión práctica, sin ceder ante los exclusivos imperativos emocionales. Debemos impedir que triunfen «las filosofías del instinto y, con ellas, ese romanticismo de mala calidad que prefiere sentir a comprender, como si ambas cosas pudieran separarse.»⁵⁴⁰ Sin el refuerzo permanente de la inteligencia, la amistad política no es posible; y sin esta, «la noche oscura de la dictadura» puede que se eche encima de los días sin darnos cuenta, o, lo que sería peor, a pesar de darnos cuenta. Por eso hay que promover la inteligencia moral y política: «Porque la amistad es la ciencia de los hombres libres. Y no hay libertad sin inteligencia y sin comprensión recíprocas.»⁵⁴¹

Hay que evitar a toda consta, haciendo caso de lo aconsejado por el autor de *La Peste*, la caída en la tentación de justificar la astucia de la mentira como medio para alcanzar el bien común. Para evitarla, hay que hacerse fuerte no solo contra los actos violentos, sino también rechazar las intenciones insidiosas y las actitudes de indiferencia. Y aunque con esto no se tendría todo a favor, ya que siempre se precisará de cierta *fortuna moral*, sin embargo, solo así la amistad sería algo más que un

⁵³⁷ C. Moreno, 'Eidos y periferia. Rutina y trascendencia in extremis en el horizonte de una humanidad proteica e híbrida', *Recerca*, 2012.12.3, p. 46.

⁵³⁸ A. Camus, 'Defensa de la inteligencia', en *Moral y política*, ed. cit., p. 65.

⁵³⁹ F. Savater, *ob. cit.*, p. 110.

⁵⁴⁰ A. Camus, *Moral y política*, ed. cit., 65-66.

⁵⁴¹ *Ídem.*, 66.

asunto de discursos políticos sin sustancia, de inútil palabrería, o de discursos terribles en los que cualquiera puede ser declarado un enemigo del Pueblo, de la Nación o de la Gente, es decir, enemigo del «Uno». Quizá de esa forma tengamos posibilidades de construir un espacio común de libertad, de albergar la fundada esperanza de una *polis* donde «el hombre volverá a sentir ese amor por el hombre sin el cual el mundo jamás será otra cosa que una inmensa soledad». ⁵⁴² Tal vez, decimos, vayamos construyendo con solidez una sociedad política en la que la paz no dependa de unos súbditos que únicamente actúan como siervos, o sea, una sociedad democrática que merezca el nombre de sociedad y no, como decía Spinoza, el nombre de «soledad». ⁵⁴³

Y decimos «quizá», decimos «tal vez», decimos «posiblemente», y decimos «acaso», porque a pesar de lo necesaria que es la amistad, y de que nos sea preciso hacer virtud de esa necesidad, sin embargo, sobre lo que ella sea en verdad sabemos como si viésemos a través de la niebla, que dijo Plauto. Y, a pesar de esto, es la misma idea de *amistad debida* la que nos exige un permanente esfuerzo para prever e impedir que nuestro vivir en la niebla se transforme en el sin-vivir de las tinieblas. O sea, que lo debido de la amistad nos cuestiona a cada instante de nuestro tiempo político sobre la subjetividad de la democracia que siempre está por venir, por hacerse y rehacerse: «¿Cuándo estaremos preparados -pregunta J. Derrida- para una experiencia de la libertad y de la igualdad que haga la prueba respetuosa de esa amistad, y que sea justa por fin, justa más allá del derecho, es decir, que esté a la medida de su desmedida? Oh, mis amigos demócratas ...» ⁵⁴⁴

Cautela y osadía, es decir, inteligencia en la «imprudencia primordial» de la habló E. Levinas. Porque como bien advierte C. Moreno, en su análisis del proceso por el cual la alteridad se ha convertido hoy en un producto más de consumo y de mercancía, estamos tocados mortalmente por una soledad en medio de las cosas, a las que se les habla esperando que de ahí surja «alguna palabra amistosa». Y en ese contexto de «tráfico de almas», entiende C. Moreno que «nunca encontrarían los Otros una presencia a la medida o desmesura de su alteridad, ni nuestro deseo un motivo de amistad al fin suficiente.» ⁵⁴⁵ En estos tiempos en los que la servidumbre del sujeto se ofrece y se consume con la producción y el tráfico de los otros y de sus diferencias, el deseo de amistad está viciado por la disolución de la alteridad en la mercantil alteridad de los otros, por la disolución de la amistad en el tráfico de la amistad. Paradójica situación, pero no por ello menos real, que empuja a reinventar el imperativo ilustrado no ya en un atreverse a desear la alteridad, sino -con

⁵⁴² *Ibíd.*

⁵⁴³ Cf. Spinoza, *Tratado político*, V, 4, trad. intro. y not. de A. Domínguez, Alianza, Madrid, p. 120.

⁵⁴⁴ J. Derrida, *Políticas de la amistad*, ed. cit., p. 338.

⁵⁴⁵ C. Moreno, *Tráfico de almas. Ensayo sobre el deseo de alteridad*, ed. cit., p. 24.

formulación de C. Moreno- en un «*Atrévete a desear al Otro por ti mismo*».⁵⁴⁶

Lo cual, inmersos en un proceso de banalización de la alteridad, quiere decir para nosotros que hay que recuperar la atracción ética que la amistad tiene para la política. Y esto ha de llevarnos a pensar, según indica C. Moreno, qué es aquello que sigue habiendo de deseable en el ser humano como ser humano, de deseable en el otro como otro: «el deseo de alteridad se hermana con el deseo de Hombre».⁵⁴⁷ Porque, como dijo M. de Unamuno, «el mayor goce de un hombre es ser más hombre».⁵⁴⁸ Ahora bien, preguntamos: ¿De qué ser humano se trataría en ese «más hombre»? Para C. Moreno, a cuyo pensamiento seguimos en esto, «el *más hombre que el hombre*» se refiere a un otro hombre que «en su deseo se ubicase precisamente la humanidad».⁵⁴⁹ Y para esto no hay más remedio que situarse -reflexiva y prácticamente- en «una situación existencial» apropiada donde «*poder estrechar una mano amiga*».⁵⁵⁰ Dicha situación existencial vendría enmarcada por ciertos ámbitos cotidianos de los que no podemos negar que sean asuntos de la *res-pública* y, en consecuencia, de la amistad como virtud política. En esos ámbitos, nos relacionamos «tanto prójimos del hombre como extraños a su inmensa diversidad».⁵⁵¹ Por ello, y lo decimos a tenor de lo que venimos recuperando de las reflexiones de C. Moreno sobre el deseo de alteridad, las políticas de una amistad debida no serán tales si no están programadas y ejecutadas para asumir «el reto de *un aprendizaje del extrañamiento*».⁵⁵²

270

Para lo cual, el «*tráfico de almas*» -mercadeo de la subjetividad misma- no solo ha de percibirse como un obstáculo, sino también como ocasión para que críticamente nos ejercitemos en tanto que sujetos de una convivencia cotidiana. Convivencia que en su conexión con la libertad de lo político debe ser refractaria a todo tipo de servidumbre. Es en el transcurrir de nuestro aprendizaje de la «*entrañada extrañeza*» de la *amistad debida*, pensada como práctica de la libertad responsable nacida de la alteridad, donde la subjetividad democrática puede, tal vez, no sucumbir a la seducción del proteico *Uno* del que hablamos recordando a La Boétie. Y, de ese modo, tal como él postulaba, no ceder a la seducción del «*todos-unidos*» en que se funda la servidumbre, sino que sustituirla por la atracción del «*todos-unos*» y únicos. Es decir, según palabras de C. Moreno, «como si dijésemos, Todos para Uno (pues aún el Uno se mantiene milagrosa, extraña, incluso angustiosamente), y pérdida de este Uno en Todos: Uno para Todos.»⁵⁵³

⁵⁴⁶ *Ídem*, p. 21.

⁵⁴⁷ *Ídem*, p. 255.

⁵⁴⁸ M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, ed. cit. p. 207.

⁵⁴⁹ C. Moreno, *Tráfico de almas*, ed. cit., p. 256.

⁵⁵⁰ *Ídem*, p. 258.

⁵⁵¹ *Ídem*, p. 259.

⁵⁵² Cf. *Ídem*, p. 263-262.

⁵⁵³ *Ídem*, p. 264.

Tal vez, con cautelosa e intrépida esperanza, la *amistad debida* abrirá espacios en los que el otro, y con él el ser humano, no sean desdeñados como las «floreillas» de Hegel o las «virutas» de las que habló H. Arendt o «la rama del lentisco» que dice C. Moreno. Tal vez, y por más de una vez en este tiempo de la economía, el ser humano no sea pisoteado y arrojado a las cunetas del camino del progreso ni tampoco del camino al bosque.

EL JOURNAL DU VOLEUR DE JEAN GENET: UNA EXPERIENCIA SIN VOLUNTAD DE RECEPCIÓN

VICENT MINGUET⁵⁵⁴

Resumen: La experiencia literaria de Jean Genet está marcada por el aislamiento y la soledad de la cárcel. La experiencia del mal a través del crimen, así como la búsqueda de la virtud están presentes en el *Journal du voleur*. En el presente artículo estudiamos algunos de los aspectos estéticos que se observan en una escritura que es practicada como ascesis y que se manifiesta en una obra que no presenta voluntad de recepción alguna, pero que la encuentra paradójicamente a través de una canonización involuntaria.

Abstract: *Jean Genet's literary experience is marked by the isolation and loneliness of jail. The experience of evil through crime and the pursuit of virtue are both present everywhere in the Journal du voleur. In this paper we focus on the aesthetic aspects of a literary speech that is practiced as asceticism, which is manifested in a work that shows no reception willingness at all, but paradoxically receives it through an involuntary canonization.*

Palabras clave: Jean Genet, *Journal du voleur*, género biográfico, literatura francesa del s. XX, estudios *queer*

Keywords: *Jean Genet, Journal du voleur, 20th Century French Literature, Queer Studies*

272

La libertad fue mi perdición
Jean GENET

Publicado en 1949 por la prestigiosa editorial Gallimard, Jean Genet narra por primera vez en su *Journal du voleur* un período errante de su existencia que habría transcurrido entre 1932 y 1940, y que lo habría

⁵⁵⁴ Vicent Minguet (Valencia, 1982) es músico, musicólogo y filólogo. Doctor en Filología por la Universidad de Valencia con una tesis sobre la construcción del significado en la obra de Olivier Messiaen calificada *Summa cum laude* por unanimidad. *Master of Arts* por la Universidad de Frankfurt y *Master of Music* por la Escuela Superior de Música de Basilea. Miembro de la Academia Internacional del Ensemble Modern de Frankfurt y colaborador del Ensemble Modern, de la musikFabrik de Colonia y del Klangforum Wien, con los que ha realizado conciertos y producciones discográficas, Vicent Minguet es además miembro de la Music Analysis Society del Reino Unido. Ha sido profesor de música de cámara, evolución estilística del repertorio y lectura e interpretación de la música contemporánea en el Conservatorio Superior de Música de las Islas Baleares. Actualmente desarrolla la labor pedagógica e investigadora en el Suzuki Music Institute de Barcelona y en el Institut Escola Artística Oriol Martorell de Barcelona.

llevado por diversos países —España, Bélgica, Alemania, Polonia, Checoslovaquia— a ejercer una vida de vagabundo, jalonada por el robo y por una homosexualidad sórdida llevada hasta el límite de la prostitución. Este texto nos sitúa aparentemente frente a una autobiografía, una especie de crónica narrada en la que poco o nada podemos llegar a saber con certeza acerca de los elementos de realidad que podría o no presentar el relato. Nos encontramos, pues, ante un texto del que ignoramos por completo si describe en un primer lugar la realidad de Genet, o si por el contrario no es más que el logro de un hombre por construirse una leyenda. Si atendemos a algunos de los mejores estudios biográficos publicados sobre Genet,⁵⁵⁵ resulta fácil comprobar cómo el orden de algunos de los acontecimientos narrados en el *Journal* en primera persona poco o nada tienen de cronológicos. Todo apunta, en efecto, a la construcción de un mito bajo la forma evocadora de recuerdos que no podrían ser más que fábulas. De crimen en crimen, he ahí la vida de Genet en este período de tiempo. No obstante, nos son ofrecidos algunos datos fundamentales, como la fecha de nacimiento y la condición de hijo expósito, abandonado por una madre prostituta y confiado por la asistencia social a una familia de acogida.

El posicionamiento estético y moral de Genet se sitúa, pues, entre el horror de una afectividad irremediablemente perdida en el nivel familiar y social, por una parte, y el amor buscado obsesivamente a través de una homosexualidad voluntariamente elegida. Genet escribe desde la cárcel, o dicho de otro modo, la cárcel convierte a Genet en escritor. El aislamiento, la soledad del encarcelamiento, el mundo infesto de las cárceles a las que es destinado desde su adolescencia por pequeños delitos, a pesar de su violencia gratuita, de su sordidez, abyección y pederastia aberrante, se convierte pronto para Genet en una especie de asilo protector de la inocencia.

Casi un desconocido en 1943, cinco años más tarde Jean Genet es una figura literaria que ve cómo intelectuales de la talla de Jean Cocteau, Jean Paul Sartre o Gabrielle Colette firman una carta dirigida al Presidente de la República francesa para que se le conceda el indulto. En 1948 Genet sale de la cárcel, pero esa beatificación laica será su perdición. Nos situamos ante una leyenda, un hombre que se forjaría un mito desde un aislamiento en el que produce lo esencial de su obra, hasta el punto de ver la edición de su obra completa aparecer un año más tarde, en 1949, en la prestigiosa editorial Gallimard, prologada además en 1952 por un inmenso volumen de Sartre,⁵⁵⁶ cuya desproporcionada extensión supera la de la totalidad de la obra de Genet. Había nacido un mito.

Pese a todo este proceso ascensional, lo cierto es que Genet sufre una condena interior que provoca el agotamiento de la sensorialidad primitiva que su escritura refleja. Es obvio que la representación del mal a

⁵⁵⁵ Vid. J. B. MORALY, *Jean Genet, la vie écrite*, París, Editions de la Différence, 1988; y J. P. RENAULT, *Une enfance abandonnée : Jean Genet à Alligny-en-Morvan*, París, La Chambre d'échos, 2000.

⁵⁵⁶ J. P. SARTRE, Jean-Paul, *Saint Genet, comédien et martyr*, París, Gallimard, 1952.

través del crimen, así como la búsqueda de una especie de santidad están presentes en el *Journal* mediante un vocabulario suntuoso que en determinadas ocasiones franquea los límites de lo obsceno. La literatura de Genet es un constante cuestionamiento de la ley. Aun así, y a pesar de todo aquello que es moneda de cambio común en la literatura libertina —y especialmente en la de Sade—, sorprende la ausencia de todo intento de ataque frontal a la moral. Es cierto que hay una nostalgia de lo sagrado, de lo místico, construida de manera inversa, a través de la obsesión por lo abyecto, de la pasión por lo sórdido, camuflada en ocasiones por una escritura que podría beber perfectamente en los tratados religiosos y morales de la tradición.

En Genet asistimos a una rara voluntad por convertir de forma mágica el mal en bien, el vicio en virtud, una obsesión por la alquimia de la expresión literaria. El mal es la única soberanía, un mal asumido en tanto que bien supremo posible. La tesis común de los tratados escolásticos según la cual el hombre aspira necesariamente al bien es desmentida por la obra de Genet, para quien el bien no es más que una posibilidad de elección en libertad, y fuera del alcance de aquellos que en prisión carecen de ésta. Genet pretende alcanzar la virtud, pero no a través de la renuncia de la pasión, sino llevándola hasta su extremo y transgrediendo todo tipo de orden preestablecido. El mal no existe en la cárcel, del mismo modo que no existe el bien, puesto que el orden moral se ha neutralizado, invertido; de algún modo está en suspenso. Genet se construye una moral que soporta filosóficamente tanto su vida como su obra literaria. Es el gran logro de lo que Genet nos propone: la búsqueda de lo sublime en lo abyecto, la heroicidad del crimen, la virtud en el vicio, el robo como acto de perfección moral, como condición esencial de la existencia —que no de la subsistencia—, sin que se aflore la culpa o la autocompasión característica de la moral cristiana. Una metamorfosis de lo abyecto en sagrado, en bendito, no carente de sus santos lugares, las prisiones, canonizadas por el descubrimiento moral que engendran, por el tono ritual de ceremonia que en ellas se vive, en su doble condición de lugar maldito, donde los hombres se devoran unos a otros a la vez que se establece entre ellos una fraternidad que puede transformarse en cólera sanguinaria.

Con todo, la visión del mal en Genet es cándida, ingenua, inocente. Precisamente porque es un mal concebido como único bien posible en la soledad del aislamiento. El robo y el crimen se presentan en su obra como la búsqueda heroica de una nueva moral fundamentada en una estética particular. Sólo lo subversivo puede llegar a ser verdaderamente sagrado para Genet. En este marco conceptual, la condición homosexual aparece como la base de todo un sistema de relaciones irregulares que, a diferencia del papel que cumple en la obra de escritores como Federico García Lorca, Julien Green o André Gide —donde está subrayada con cierto pudor siempre desde un punto de vista moral—, sirve aquí de pretexto para establecer unos lazos peculiares entre una estética

fundamentada sobre una moral de lo sórdido, cuya sacralización se realiza mediante el lenguaje.

Hay en Genet una búsqueda incesante del inverso de unas virtudes enseñadas en el catecismo, casi a la manera de un asceta, de un místico y su aislamiento del mundo para realizar sus ejercicios espirituales. Quizás es este uno de los puntos de enorme seducción de la obra de Genet: todo está organizado como una ceremonia mística. La teología insólita que Genet construye se presenta y es representada como una necesaria salvación, una especie de actividad redentora. Sólo se salvan aquellos que la sociedad ha condenado.

Muy al contrario que en la obra de Sade, hay en la escritura de Genet un espacio para lo afectivo, un lugar para las emociones, que son guiadas por su deseo; el deseo no de la belleza, sino de la fealdad, la virilidad violenta y la miseria, que en Genet aparecen como atractivos. La de Genet es, pues, una homosexualidad abierta, de la que no se desprende una noción de culpa, de arrepentimiento, una sexualidad vivida de forma natural, como condición de la existencia, sin lugar para el remordimiento o la vergüenza pública, hasta el límite de ser el catalizador de una obra, de permitir la degradación que conduce al extremo personificado por la traición y lo que ésta representa como transgresión máxima del orden normal.

La traición se convierte en Genet en un mecanismo inevitable si pretende ser fiel a sus principios. Genet goza en la experiencia de la traición, no roba en cualquier situación, ni mucho menos con afán de acumular lo robado; no se entrega al crimen por posesión, sino porque el robo implica una traición, una violación de una norma social que a su vez lo sanciona. Genet escoge ser ladrón y ser homosexual, se construye un espacio para la experiencia —lo cual no equivale a decir que lo acepte necesariamente—. Con su escritura trata de ordenar de manera inversa los valores de una sociedad. Se construye de este modo un espacio posible de lo real, para instaurar así su propia ley. En este sentido, Genet lleva al extremo lo que Bataille denomina la «experiencia interior», descrita como el viaje al punto extremo de las posibilidades del hombre. En el marco incomparable de esta experiencia Genet se somete a buscar la posibilidad mayor del mal en él, hasta el punto de hacer de él una virtud.

Pero no olvidemos que Genet es una víctima, un expósito que renace desde lo más bajo hasta la utopía del reconocimiento social: el premio de las letras francesas. Genet es a fin de cuentas un criminal que da voz a los de su especie, sin poseerla inicialmente; un erudito, entregado a la lectura, en cuya obra no hay una sola palabra de Proust, Gide —con el que mantuvo correspondencia—, Voltaire, Mauriac o Rimbaud, cuyas obras conocía hasta el punto de citarlas de memoria.⁵⁵⁷ Pese a todo, este proscrito que escribe desde la oscuridad y la soledad, una vez venido a bien, caerá en una crisis de silencio. La beatificación a la que es llevado por Sartre se sitúa muy lejos de la voluntad de Genet. No en vano, le costó

⁵⁵⁷ J. B. MORALY, *Op. cit.*, p. 8.

años de digestión, y lo sumió en una escritura practicada con grandísima dificultad y marcada por el miedo a traicionar el propio mito a cuyo forjado había contribuido con su obra.

Aun así, la escritura de Genet no reconoce a aquellos a los que más atraería la figura del santo-mártir, canonizada por Sartre, a cuya fama y conocimiento contribuyó en mayor medida Cocteau. No es una escritura en la que el «verdadero» nuevo lector encontrará un interlocutor. Genet es la voz de los que son como él, de aquellos iguales a él, a los que ama, en los que se reconoce en la misma escritura, aún hasta el punto de ser capaz de traicionarlos, pero que a fin de cuentas reconoce como su prójimo. La escritura de Genet revela un acto supra-reflexivo: es una voluntad por verbalizar un canto interior que no puede ser compartido con aquél que no entiende su condición, que solo puede sentir compasión por su estado, o admiración por una figura-mito; ni siquiera con su igual, puesto que Genet no es más que una anomalía en su género.

Genet escribe por necesidad, para vehicular mediante la palabra un andamiaje del mundo, tal y como él lo percibe desde su óptica. Pero el lector de Genet no es de su condición, no es otro igual, sino que es leído desde la seguridad de los ambientes intelectuales, del ambiente literario universitario de la Francia de la posguerra, un ambiente marcado por el estructuralismo y la redefinición de un edificio intelectual en ruinas. A Genet no le interesa ese mundo, no le interesa el arte en absoluto, escribe por encargo, no reconoce a este nuevo lector como un posible contertulio, porque él sabe que a los de su condición les está vedado ese mundo, esa voz. Hay un desprecio por el lector en su escritura; una violencia velada que no admite lugar a contestación; una posición doble de víctima y de verdugo: una especie de inversión doble. ¿No es quizás ésta la propia traición llevada hasta el límite?

Genet, como pretendemos mostrar en estas líneas, se traiciona de algún modo a sí mismo, traiciona ese edificio moral construido en su obra durante los años de cárcel, aceptando su canonización. Fruto de esta «pasión» aceptada son algunos intentos posteriores de suicidio, a los que se añaden los largos años de silencio literario que preceden a la aparición de una nueva obra, ahora póstuma, que viene a remendar las escritas a la sombra del mundo que lo ha beatificado. Un segundo Genet debería ser fruto de estudio, más allá del mito de un mártir. Nos referimos al Genet habitado por un erudito anónimo, un melómano conocedor exhaustivo de la obra de Mozart, un lector compulsivo.

Tal y como sucede con Sade, en Genet la escritura surge en el marco del aislamiento. Poco más de cinco años bastan a Genet para escribir lo esencial de su producción desde la oscuridad: las obras líricas y las novelas que servirán para canonizarlo.⁵⁵⁸ En ellas encontramos la misma

⁵⁵⁸ Nos referimos a las novelas *Notre-Dame-des-Fleurs* (1944), *Miracle de la rose* (1946), *Querelle de Brest* (1947), *Pompes funèbres* (1948). A todos estos escritos en prosa se añaden los poemarios: *Le Condamné à mort* (1942), *Marche funèbre* (1945), *La Galère* (1944), *Un chant d'amour* (1946) y *Le Pêcheur du Suquet* (1946). En su mayor parte estas obras fueron

obsesión por un deseo, pero muy diferente en el caso de Genet, puesto que no traspasa el límite de lo posible como a menudo ocurre con Sade. Nos llega en cambio como representación de una experiencia vivida — experiencia que lo distancia de la fantasía utópica e inverosímil de Sade— con una suma añadida en el caso de Genet: la entrega por completo a una pasión, algo que no es concebible en el universo racional de Sade.

Si la obra de Sade sufrió un silencio y fue proscrita, Genet obtendrá en cambio con la suya una libertad y un reconocimiento casi inmediato que no es en modo alguno la condición a la que aspira. La noción de libertad en Genet, no es tanto la del perdón de su condena, como la de la posibilidad ilimitada de esa vía de ascesis libremente elegida, a mitad de camino entre la unión mística y el amor extático, vehiculada a través de un movimiento ascensional en el caso del ascetismo cristiano —santa Teresa, san Juan de la Cruz—, donde la violencia de la elevación se ejerce sobre el sujeto mismo que la provoca en la búsqueda del bien supremo — en el caso de Genet, esa búsqueda extraña y obsesiva de la santidad en su inversión absoluta de valores se transformará en un descenso sin la menor tentativa de sublimación—, como recompensa erótica de las impurezas corporales y espirituales.

Hay en Genet una doble contradicción como ya observamos en líneas anteriores. La elevación ascética, un ascenso que en el camino tomado por Genet se propone como descenso, conseguida a través de una inversión de los valores mediante los cuales alcanzar esa especie de santidad —el mal, que se convierte aquí en bien—, entra en contradicción con la ascensión que experimentará Genet gracias a Cocteau o a Sartre, con quienes acabará rompiendo por las posturas que representarán, muy alejadas de la suya, y porque a fin de cuentas, no son más que aquellos en quienes Genet no se reconoce, muy a pesar de haberles dedicado sus obras.⁵⁵⁹

El vicio y la perversión serán en la obra de Genet una forma de exceso, si atendemos a Bataille,⁵⁶⁰ de lujo suntuario, pero al mismo tiempo de gratuidad indispensable. El lector se enfrenta a un acto necesario de transgresión repetida sin sentimiento de culpa, en el que se refleja la experiencia de lo prohibido como medio a través del cual alcanzar esa plenitud en un momento de pérdida de la noción de identidad; una unión con el absoluto-continuo; una anulación de toda sensación de aquí y ahora, aún si para ello es necesario renunciar a la propia soberanía, hasta el punto de convertirse a sí mismo en objeto para el otro —en el acto de la prostitución gratuita— sin perder por ello la noción propia del ser-uno-mismo-ahí, soberano en todo momento, puesto

publicadas por las *Éditions L'Arbalète*, a cargo del editor y farmacéutico Marc Barbezat y su mujer, la actriz Olga Kechelievitch.

⁵⁵⁹ Genet dedica el *Journal du voleur* a Jean Paul Sartre y al Castor, sobrenombre con el que el primero se refería a Simone de Beauvoir por la semejanza de su apellido con la palabra inglesa *beaver* (castor).

⁵⁶⁰ Vid. G. BATAILLE, *La literatura y el mal*, trad. de L. Ortiz, Barcelona, Nortésur, 2010, p. 232.

que se trata de una elección libre en la entrega a una causa justa, en el camino del mártir por el que Sartre advoca.

No hay en Genet un ataque al orden, en el sentido de que no hay una defensa de un sistema alternativo contrario, ni rastro de intento alguno por destruir los cimientos de una sociedad que lo ha condenado, quizás en parte porque se trata de su elección. El mundo en Genet se transforma en un objeto de perversión, en un espacio para la marginalidad. Pero Genet devuelve con su escritura quizás un resentimiento, en una actitud defensiva. Fundamenta en su vida una ontología, hasta encontrar en su obra la solidez que dará una estructura al ser, algo imposible puesto que su simple existencia, su estar-en-el-mundo ya es la estructura de su ser. Genet asume así la condición que la sociedad le impone, hace el mal para poder ser malo; Genet hace para ser. Pero su esfuerzo por llevar a cabo algo que le viene de fuera lo sitúa en esa dualidad. No en vano Sartre se refiere a él como comediante y mártir, puesto que Genet es de algún modo el producto que se vuelve contra una sociedad que le impuso el mal como vía ascética.

En esta línea de cosas, todo parece indicar que los pensamientos de Genet entran en constante contradicción, hasta el punto de rechazarse. De ahí el intento por vehicularlos, por aflorarlos en la escritura con el afán de llevar a cabo una verdadera acción, usando la literatura para aislarse aún más, para permanecer en el vacío, en la soledad; hablando, pero no para que lo escuchen; escribiendo, pero no para ser leído. El *Journal du voleur* no es una meditación sobre la vida, sino sobre sus propias obras; es una herencia literaria que persigue mostrar los recuerdos de esas obras como manifestaciones indirectas del mal, así como de su imposibilidad. Es un elogio de la santidad tanto como de la comedia, del sacrificio tanto como de una voluntad de apropiación de un lenguaje en exilio de sí mismo; de la comunicación de una experiencia sin voluntad de recepción. Es, en definitiva, la búsqueda de una vía para continuar existiendo sin existir. Sin quererlo, Genet nos transforma, como lectores, no nos da nada, no hay en su lectura una plusvalía, un excedente positivo, no hay un lugar para el ser, sino un fin: mediante la palabra, golpear la conciencia de los otros, aunque en un caso así la libertad final no sea un triunfo. Quizás por eso jamás llegó a ser escrito el segundo volumen de ese diario de un ladrón que finalmente se transformaría en un cautivo enamorado.⁵⁶¹

⁵⁶¹ Un segundo volumen del diario es anunciado al final del *Journal du voleur*. Cuando Genet muere, el 15 de abril de 1986, se encontrará junto a su lecho un manuscrito en el que trabajaba. Se trata de *Le captif amoureux*, un libro póstumo, que Gallimard publica apenas cinco semanas más tarde, siendo el primer libro escrito por Genet tras veinticinco años de silencio.

LO DUDOSO EN PLATÓN: UNA CRÍTICA DE LA LECTURA CRONOLÓGICA CON AYUDA DEL *MINOS*

MANUEL VELA RODRÍGUEZ

Resumen: El objetivo es criticar la lectura cronológica o dominante de Platón, que recurre sistemáticamente al cambio de opinión del autor para explicar las diferencias entre las doctrinas expresadas en los distintos diálogos.

Esta crítica se realiza mediante una lectura dramática del diálogo *Minos*, apartado, con otros, del canon platónico por los intérpretes creadores de la lectura cronológica. Abandonarla tendrá como consecuencia la revisión de la clasificación de los diálogos que se hizo con ella, y la búsqueda en cada diálogo de los elementos que puedan mostrar cierta unidad a lo largo del tiempo.

Abstract: The aim is to criticise the dominant, or chronological, reading of Plato, which systematically uses the change in opinion of the author to explain the differences between the doctrines expressed in the different dialogues. This criticism is made by a dramatic reading of the dialogue *Minos*, removed, with others, of the Platonic canon by the founding interpreters of chronological reading. To leave it will result in a revision of the classification of the dialogues that was done by them, and the search in each dialogue of the elements that can show some unity over time.

Palabras clave: Platón, interpretación, drama, diálogo, ley, derecho, política.

Key words: Plato, interpretation, drama, dialogue, law, right, politics.

El año pasado⁵⁶² presenté la idea de una lectura dramática de Platón, que es aquella que se toma en serio la relación entre el argumento discursivo y los elementos dramáticos y retóricos de los diálogos, de tal forma que no se puede comprender el sentido de un texto sin tener en cuenta los dos

⁵⁶² Este texto fue preparado para el curso "Actualización en filosofía y su didáctica", SFPA/UMH, Elche, 16/2/2015. La referencia es al texto "Lectura dramática de Platón" (pendiente de publicación).

elementos a la vez⁵⁶³.

Contrapuse esta lectura a lo que llamo lectura cronológica, que es la lectura dominante sobre Platón, y cuyas conclusiones están tan extendidas que han pasado a formar parte de los diálogos platónicos como una segunda naturaleza, como algo tan obvio que está en todos los manuales. En ellos podemos ver bastante a menudo unas mismas afirmaciones dudosas sobre Platón tratadas como hechos (Platón dice que el alma tiene tres partes, que hay un mundo separado de ideas, que sería mejor que no hubiera familias, etcétera).

Lo peor de esta lectura, en mi humilde opinión, es que lleva a un Platón extravagante e infantilizado. La lectura dirigida por los prejuicios cronológicos evita que se aprecie la sutileza y profundidad del pensamiento platónico y que recojamos el fruto dorado de la lectura. No deja apreciar el fino sentido del humor respecto al contenido, y no solo al contexto en el que el contenido se presenta, que está presente en la construcción de los personajes. Es una lectura plana, que solo atiende al argumento, el cual cree que puede aislar de la forma dialógica.

El dogma de la lectura cronológica es la tesis del cambio de opinión, o como elegantemente lo denomina Lamb⁵⁶⁴, el progreso mental de Platón. Se recurre sistemáticamente al cambio de opinión del autor para explicar las diferencias entre las doctrinas expresadas en los distintos diálogos, diferencias que podrían quedar explicadas de forma más sencilla atendiendo al drama. Ordenar, entre otras cosas, qué opiniones tuvo Platón antes y cuáles después conforma la clasificación de los diálogos, como vemos en Lamb (1924) y Souilhe (1930), siendo esta última la que podemos considerar el canon actual.

Criticar esta lectura cronológica para, como Descartes, librarnos de nuestras opiniones erróneas, es el objetivo principal de esta charla, junto con un objetivo secundario, puesto que lo intentaremos con ayuda del diálogo *Minos*, y que no es otro que mostrar el sentido de este diálogo buscando la intención de autor, un sentido que la lectura cronológica ha tenido y tiene dificultades estructurales para apreciar.

563 Podríamos identificar, sencillamente, lectura dramática y lectura ciudadosa. Un buen resumen de sus principios los podemos encontrar en Stanley Rosen, *Plato's Republic*, Yale UP, New Haven, 2005, p.2:

"La interpretación exitosa de un diálogo platónico depende, entre otras cosas, de una atención cuidadosa a tópicos tales como estos: el marco dramático, el carácter e inteligencia de los interlocutores principales, la diferencia entre la retórica de la conversación viva y el discurso analítico o científico, el uso de la ironía o, como resulta especialmente apropiado en una conversación política, la urbanidad, el recurso al mito o la alegoría para reunir elementos del todo que han sido desplazados o degradados por la inspección de argumentos."

564 La referencia de las ediciones y los editores de Platón, así como de textos sobre el *Minos*, se encuentra en la bibliografía, al final.

¿Qué tiene este diálogo de especial? El haber sido apartado del canon platónico por los críticos creadores de la lectura cronológica. Porque al *Minos* ningún crítico de la Antigüedad lo puso en duda, nadie hasta Schleiermacher y su alumno Böckh a principios del siglo XIX, en los albores de la nueva escuela de alta interpretación. Está tanto en la lista de Trasilo como en la de Aristófanes de Bizancio, y de los que hablaron en contra de algún diálogo de estas listas, ninguno lo hizo contra el *Minos*. La imposibilidad fundamental de que el *Minos* sea auténtico es el ser un diálogo corto con vocabulario tardío. ¡Eso no puede ser! Se enfrenta con el dogma de que el progreso mental de Platón se desarrolla a través de unos diálogos con extensión y complejidad crecientes. La libertad del artista ha de someterse a esta nueva ley psicológica. El vocabulario emparenta al *Minos*, por ejemplo con *El Político*, con quien tiene en común la expresión "rebaño humano" o "arte real" (Souilhé), pero por la forma parece de juventud⁵⁶⁵.

Esta es, creo, la intuición fundamental que constituye el caso contra el *Minos*, y un ejemplo de cómo todo diálogo molesto para la hipótesis cronológica queda apartado.⁵⁶⁶ Y estamos hablando de editores de los diálogos de Platón, tarea que lleva consigo el guardar cierta reserva ante las opiniones más extravagantes, porque durante el siglo XIX fueron rechazados, por un autor u otro, más de la mitad del corpus platónico (Guthrie, IV, p. 48).

No faltó quien denunciara estos excesos, al parecer sin éxito. Paul Shorey lo hizo en la misma época en que se estaban produciendo, en su texto "La unidad del pensamiento de Platón" de 1905. Criticaba el intento generalizado en el mundo de la filología por encontrar una secuencia

565 Las dos grandes líneas sobre el progreso mental de Platón se establecen respecto a la teoría de las ideas y la filosofía política. En el primer caso, los estadios son: 1. Sin teoría de las ideas, que no recibe de Sócrates. 2. Maduración de la teoría de las ideas, que desemboca en *La República*. 3. Viajes a Sicilia, con un trato con los pitagóricos que se plasma en el *Timeo*. 4. Contacto con Aristóteles, que lleva a la autocrítica del Parménides. En el segundo caso, los viajes a Sicilia sirven para distinguir las teorías de *La República* y las de diálogos posteriores (*El Político*, *Las Leyes*).

566 El origen de la marginación de ciertos diálogos aceptados por el canon de Trasilo la encontramos en la influyente obra de Schleiermacher, quien, sin embargo, no deja reflejadas sus argumentaciones vehementes en el orden de su edición de la obra platónica de 1804. Lamb, en 1924, sí que puso este grupo de diálogos al final de su clasificación cronológica, pero no les colocó explícitamente ninguna etiqueta. Es Souilhé, en 1930, quien realiza una clasificación cronológica y a la vez separa explícitamente los diálogos sospechosos (*suspects*) de los demás. Su lista de sospechosos es la siguiente: *Alcibíades II*, *Clitofonte*, *Hiparco*, *Minos*, *Rivales y Teages*. No incluye al séptimo sospechoso habitual, el *Epinomis*. Sin embargo, hay una edición francesa anterior que ya separa ciertos diálogos dudosos (*douteux*), pese a seguir un orden temático y no cronológico: la edición de Chauvet y Saisset de 1869 (la seguida en 1872 por Patricio de Azcárate). Esta última lista, de forma significativa, incluye al *Hipias Menor*, diálogo que debería estar fuera de toda duda al ser citado en la *Metafísica* Aristóteles, por "carecer de gracia en la forma, y de verdad o interés en el fondo" (Chauvet/Saisset, p. 1), cosa que se dice también del *Minos*.

La edición de Aguilar (1961) sigue a Souilhé, mientras que la edición de Gredos (1992) aún añade el *Primer Alcibíades* al grupo.

histórica de los diálogos de Platón. Junto a la falta de frutos que el sentido común de los intérpretes no hubiese adivinado ya, critica "una exageración de la inconstancia de Platón que viola todos los cánones de la simple, sana y natural interpretación de la literatura [...] Se fuerza toda variación de expresión e imagería para arrojar contradicciones o desarrollos significativos." (p.130) Shorey denuncia que en su afán por obtener resultados, por presentar resultados nuevos y originales, los altos intérpretes estaban tergiversando el pensamiento platónico.

Del mismo modo, había conciencia de la importancia de la relación entre el argumento discursivo y los elementos dramáticos y retóricos del texto, que constituye la base de la lectura dramática (como señala Guthrie, IV, p. 18), pero en la práctica, se desligaba el contenido de estos argumentos de la forma en que se presentan, lo que ha cristalizado en las doctrinas extravagantes con las que nos regalan los libros de texto y los libros divulgativos sobre Platón.

Abandonar la lectura cronológica tendrá como consecuencia la revisión de la clasificación de los diálogos que se hizo con ella, y la búsqueda en cada diálogo de los elementos que puedan mostrar cierta unidad a lo largo del tiempo.

Pero comencemos a ejemplificar esto en las lecturas que se han hecho del *Minos*. Este breve diálogo comienza con Sócrates preguntando "Para nosotros ¿Qué es la ley?" (313a) a un interlocutor del que no se dice el nombre, pero que se nos presenta como su *etairos*: compañero o seguidor. Tampoco se sabe ni el cuándo ni el dónde: es un comienzo abrupto igual al del diálogo *Hiparco*, el considerado gemelo del *Minos*.

Podemos dividir el diálogo en cuatro partes: el primer argumento falaz de Sócrates, el segundo argumento falaz de Sócrates, el argumento la comparación del gobierno de la ciudad con otras artes, y la alabanza de Minos. En el primer argumento, Sócrates intenta refutar la afirmación del compañero de que la ley es "*dogma poleos*", la opinión de la ciudad, u opinión política, "*doxan politiken*" o lo establecido como ley "*ta nomidsomena*". Mediante un argumento falaz, que no persuade al compañero, concluye que la ley aspira a ser un hallazgo de lo real, por ser opinión verdadera (*alethes doxa*). Mediante un segundo argumento falaz, basado en la analogía de lo justo con lo pesado, concluye que el que se equivoque en lo real, se equivoca en lo lícito, lo que es ley. Pero tampoco aquí convence al compañero, que le vuelve a plantear la dificultad de que las leyes son cambiantes. Desarrolla entonces un tercer argumento, comparando al político y al rey con el agricultor, médico o jardinero, y a las leyes políticas con las leyes de otras artes, concluyendo que las mejores leyes para las almas de los hombres son las del rey. Comienza aquí una alabanza del rey Minos, que habría sido educado por el mismo Zeus en el arte real, y por ello las leyes de Creta serían inalterables y harían felices a

los ciudadanos. Termina con una pregunta por contestar, "¿Qué es lo que da al alma para mejorarla el que es buen legislador y pastor de almas?", considerando vergonzoso el no poder contestarla.

Desde el punto de vista de una lectura plana, es decir, que no atienda al drama, este diálogo es una calamidad. Las enmiendas a la totalidad han llovido desde la obra de Schleiermacher, donde son especialmente violentas, y Böckh, quien lo consideraba obra de Simón el zapatero, a quienes siguen, aun matizando algunas teorías, la mayoría de los autores posteriores (siendo excepciones destacables el mencionado Shorey o Grote). Las que siguen son objeciones generales a la autoría de Platón (después presentaré objeciones basadas en el vocabulario y en ideas filosóficas particulares):

- Que esté hecho con el mismo molde del *Hiparco*. (Schleiermacher)
- Que comience de forma violenta (Sch.)
- Que el interlocutor sea desconocido y no se sitúe en un contexto de lugar o tiempo (Sch.)
- Que no tiene las "*flores et dulcissimae Veneres*" propias de Platón, es decir que su lectura no resulta deliciosa (Böckh), es decir, le faltan los "toques de caracterización vívidos y llenos de gracia" (Lamb).
- Que tiene una *manière* o aire diferente de la de los primeros diálogos, y un espíritu simplista (Souilhe).

Y por resumir, en palabras de Schleiermacher: "El tenor y curso del diálogo no es platónico, para cualquiera que lo mire": "Hay una abundancia infructuosa de ejemplos", "falta de mejora en la precisión de las definiciones", "pasa con descuido poco socrático de una idea a otra", "lo establecido se abandona desatentamente" (hay cambios de tema abruptos), y "el avance en la investigación es pobre" (aún peor que en el *Hiparco*).

Sin embargo, no todos los lectores modernos de Platón lo han considerado o consideran impropio del maestro, especialmente en el ámbito de la jurisprudencia americana, ya que el *Minos* presenta un problema especialmente importante ultramar: el enfrentamiento del iusnaturalismo con el positivismo jurídico. Es especialmente relevante allí porque la idea de la labor del juez como intérprete de la ley escrita que domina en el continente europeo no está del todo extendida: la tradición de la *common law* es suficientemente fuerte como para considerar que hay una ley hecha por el juez, fruto de un razonamiento cuya finalidad es la justicia. Roscoe Pound, uno de los estudiosos del derecho más importantes, y más citados, del siglo XX, lo tenía en gran aprecio. Era una lectura obligada en sus cursos por reflejar un salto en la concepción griega de la ley y su finalidad:

Las exigencias del orden social requirieron una distinción entre νόμος y τα νομιζόμενα— entre la ley y las normas legales. El *Minos*, que si no es de hecho un diálogo de Platón parece claramente platónico y muy cercano a Platón en el tiempo, recoge esta distinción y nos da una pista de los problemas jurídicos de la época.

Uno de los problemas jurídicos nos lo expresa algo más adelante, el de la finalidad de la ley:

Hay una idea de la ley como un cuerpo de acuerdos entre hombres en una sociedad organizada políticamente acerca de sus relaciones mutuas. Esta es una versión democrática de la identificación de la ley con las normas legales, y por tanto con los mandatos y decretos de la ciudad-estado, la cual se discute en el *Minos* platónico. [...] Con bastante probabilidad, en tal teoría una idea filosófica apoyaría la idea política y se invocaría la obligación moral inherente a las promesas para mostrar por qué los hombres han de mantener los acuerdos tomados en las asambleas populares.⁵⁶⁷

La identificación de la ley con las normas legales constituye la base de la opinión del compañero de Sócrates, y ciertamente, es la opinión de los sofistas.

Werner Jaeger, pese a no poder complacer a su amigo Roscoe Pound adjudicando la autoría del *Minos* al mismo Platón, y dando un solo motivo que es un ejemplo de libro de los excesos que denunciara Paul Shorey, a saber, que no pudo publicarse antes de que el historiador Éforo popularizara la idea de que las leyes de Esparta provenían de las de Creta en el 350 a.C., sí nos dice que "señala el comienzo de lo que podemos llamar filosofía jurídica en un sentido más específico"⁵⁶⁸.

Pero los altos críticos del XIX no pusieron en duda el hecho de que en el *Minos* se trate un tema serio, más bien se quejaron de la forma en que este tema era tratado, como ya hemos visto, y de la doctrina no-platónica que contiene. Para contestar estos dos tipos de críticas, no hay más remedio que entrar en una lectura dramática, y detallada, del *Minos*. En esta lectura, atenta a la función que los argumentos cumplen dentro del drama, el diálogo no parecerá ni tan torpe ni tan indigno de Platón⁵⁶⁹.

En el primer argumento, Sócrates intenta refutar la afirmación del compañero de que la ley es la opinión de la ciudad, u opinión política, o lo establecido como ley⁵⁷⁰. Es un principio positivista: la ley es el conjunto de las opiniones que tienen cierta propiedad: el ser establecidas como mandatos por la ciudad. La esencia de la ley es su origen.

567 Roscoe Pound, pp. 25 y 63.

568 Werner Jaeger, p. 43.

569 La lectura más minuciosa respecto a las argumentaciones que se van desarrollando en este diálogo es probablemente la de Claire McCusker (2010).

570 313a, 314b.

El argumento de Sócrates termina concluyendo que los que viven según las leyes son justos, y los que no, son injustos, así que la ley debe ser noble y buena. Es decir, una afirmación propia de la doctrina del derecho natural clásico. Pero para llegar a esta conclusión recurre a una falacia obvia para el lector. Sócrates pasa de decir que los que viven según las leyes lo son merced a la ley a decir que los que viven según las leyes son justos⁵⁷¹. La identificación de ley y justicia es propia del pensamiento griego arcaico, y por esto, tal vez, el truco de Sócrates puede pasar inadvertido. Esta afirmación no es, ni mucho menos, autoevidente: ¿Acaso cumplir la ley es siempre justo? Aquellos que separan el argumento del drama ven aquí una prueba de la falta de calidad del discurso, es más, es tan grosera que indica que el autor no es Platón, que ha demostrado su brillantez en otras ocasiones, sino un imitador menos inteligente (¿Simón el zapatero?). Cuando un lector de Platón desatento encuentra una falacia, piensa que ésta ha pasado inadvertida al autor del texto, tal vez siguiendo el prejuicio moderno de que él es más listo o sabio que el autor. Así, Schleiermacher objeta que el autor del *Minos* "juega con las palabras dañando la investigación, y usa trucos sofisticos", o Lamb nos dice que "la secuencia del pensamiento es desmañada y poco clara".

Pero la falacia está dentro de un drama. Lo que sabemos es que pasa inadvertida al compañero de Sócrates. No sabemos si el personaje Sócrates la introduce intencionadamente, y por tanto, el autor también es consciente de ella. Las falacias de Sócrates abundan en los textos platónicos, e incluso tenemos a personajes que protestan contra la forma de argumentar de Sócrates, como el Trasímaco de *La República*, o Clitofonte en el diálogo homónimo. Si nos fijamos bien, vemos que el personaje Sócrates intenta concluir la fase destructiva del diálogo, cuya finalidad es que el interlocutor reconozca su ignorancia y quede dispuesto para el aprendizaje dialéctico, de la forma más rápida posible; solo que aquí parece haber subestimado al compañero, o, como dice Leo Strauss, tal vez la falacia es aquí un desafío o prueba, porque la resistencia a la conclusión de Sócrates puede deberse a que se cree engañado, aunque no sepa exactamente en qué, en el acaloramiento de la conversación viva. Sin embargo, habiendo aceptado el compañero que el respetuoso con la ley es justo, la conclusión se sigue de forma lógica.

Sócrates entonces le ofrece su propia definición: "La ley aspira a ser el descubrimiento de lo real" (314e), basado en que la ley es una opinión beneficiosa, y por tanto opinión verdadera (*alethes doxa*). No "la ley es el descubrimiento de lo real", como parecen entender el compañero y nuestro

⁵⁷¹ "Los-que-viven-según-las-leyes" es una sola palabra en griego, *nominoi*, que indica una virtud ya desde tiempos homéricos. Irrespetuoso con la ley es como Homero llama al cíclope (McCusker, p. 90). La ley que el cíclope no respeta en esa ocasión es la de la hospitalidad, de cuyo cumplimiento se encarga el mismo Zeus.

Patricio de Azcárate siguiendo a Chauvet, sino como se encarga de subrayar Sócrates en una repetición de la frase invirtiendo las palabras: "*bouletai*", quiere, tiende, desea (Sócrates, no obstante, se aprovechará del asentimiento del compañero a que la ley es el descubrimiento de lo real más adelante).

Esta definición es de nuevo una objeción a la autenticidad del *Minos* para Lamb, quien considera que se contradice con el *Menón*, "donde la opinión correcta se distingue con claridad del conocimiento, o *episteme*", y también para Souilhé, que la considera "incompatible con la distinción del *Político* entre el que manda según la ciencia y el que manda según la opinión"⁵⁷². Estas son ya objeciones sobre el contenido que ven doctrinas no platónicas en el diálogo. No reparan, tal vez, en que Sócrates usa la reserva "la ley es, en cierto modo, una opinión". La ley puede ser *episteme*, o para ser más precisos, *noesis*, en cuanto conocimiento de lo real (es decir, de la idea), y *dianoia* en cuanto ley promulgada, o máxima concreta, que surge del conocimiento de lo real. Es como la distinción entre el pensamiento del filósofo (que es incomunicable) y el discurso del filósofo en *El Sofista*; o bien como la distinción entre la justicia y su imagen, que es la ley, en *El Político*. No solo no es una doctrina antiplatónica, sino que no puede ser más platónica: el gobierno de las leyes será siempre el gobierno de la opinión verdadera, en cuanto promulgada por el filósofo. El gobierno de la ciencia es otra cosa: el gobierno del filósofo mediante su presencia continua, solo posible en la ciudad ficticia de *La República*⁵⁷³.

572 Para un análisis bien distinto sobre *lo dicho* en estos dos diálogos, véase J. Monse-rat, pp. 110-111.

573 En *El Político* encontramos expresada con claridad una visión de la ley congruente con la del *Minos*. Atiéndase especialmente a lo destacado en negrita (por mí):

(294a-) EXTR. - En cierto modo, es evidente que la función legislativa compete al arte real; lo mejor, sin embargo, es que imperen, no las leyes, sino el hombre real dotado de sensatez. ¿Sabes por qué?

J. SÓC. - ¿Qué quieres decir?

EXTR. - Que **la ley jamás podría abarcar con exactitud lo mejor y más justo para todos a un tiempo** y prescribir así lo más útil para todos. Porque las semejanzas que existen entre los hombres, así como entre sus acciones, y el hecho de que jamás ningún asunto humano - podría decirse- se está quieto, impiden que un arte, cualquiera que sea, revele en ningún asunto nada que sea simple y valga en todos los casos y en todo tiempo. En esto estamos de acuerdo. ¿no es cierto?

(294d-) EXTR. - Pero, entonces, **¿por qué es necesario legislar, dado que la ley no es lo más correcto?** Tratemos de descubrir la causa de esta necesidad.

[...]EXTR. - Así también debemos pensar que **el legislador**, que es quien comanda a esos rebaños en lo que a la justicia y los contratos recíprocos se refiere, **nunca será capaz**, puesto que imparte sus órdenes en conjunto, **de atribuir con exactitud a cada uno en particular lo que le conviene**.

[...]EXTR. - Cierto, sin duda. Pues ¿cómo, Sócrates; podría haber alguien capaz de pasarse la vida sentado junto a cada individuo para poder así ordenarle con exactitud lo que le conviene? Porque, si existiese alguien capaz de tal cosa -según creo-, uno cualquiera de los que poseen en verdad la ciencia real, difícilmente se pondría trabas a sí mismo escribiendo eso que llamamos leyes.

La aspiración de la ley denota la posibilidad de error: a veces se consigue descubrir lo real, a veces no, y esa sería la causa de la variedad de leyes. Pero las verdaderas leyes son universales. Las leyes escritas, claro, son especificaciones de estas leyes universales, no la ley sino el resultado de la ley.

El argumento que da Sócrates, tras amonestar al compañero por excederse en la extensión de una respuesta, es una nueva "prueba" o falacia. Pregunta "¿Crees que las cosas justas son justas y las injustas, injustas?" (315e). El compañero toma esta pregunta, probablemente, por una tautología y asiente a ella, pero lo que está afirmando en verdad es su capacidad para identificar las cosas justas⁵⁷⁴. De ahí procede Sócrates a forzar su asentimiento a que en todos sitios se identifican las cosas justas como lo que son, igual que las cosas pesadas respecto a las cosas ligeras. Es, de nuevo, una trampa: lo justo no es como lo pesado: en verdad, no es tan fácil identificar lo primero como lo segundo. Esto vuelve a pasar inadvertido al compañero, aunque de nuevo plantea otra objeción, prueba de que el argumento no le ha convencido, aunque no sepa explicitar por qué: entre los mismos atenienses hay cambios de leyes en el tiempo, así que no será tan fácil identificar lo justo incluso dentro del mismo pueblo. De nuevo, encontramos en el *Eutifrón* la prueba de que a Platón no se le escapaba que la identificación de lo pesado no es como la identificación de lo justo: allí se intenta crear dudas al sacerdote sobre su excesiva seguridad, aquí, crear dudas al compañero sobre su excesiva inseguridad.

El diálogo gira hacia la presentación de un mayor contenido filosófico a partir de la amonestación que recibe el compañero al indicar la variación de las leyes a lo largo del tiempo: "Tal vez no estás reparando en que las piezas de las tablas reales, cuando se mueven, siguen siendo las mismas" (316b). Esta analogía queda sin desarrollo explícito, pero debemos pensar que las piezas son las leyes inmutables, y la posición concreta en el tablero indica la variedad de leyes escritas o vigentes. Las posiciones en el tablero son prácticamente incontables, mientras que las fichas constituyen un conjunto finito. Es la teoría, claro, de que las leyes concretas apuntan más allá de ellas mismas, a unas leyes universales que son su causa.

Sócrates va a presentar otras analogías por extenso (para disgusto de Schleiermacher), y va a introducir el tema de la ley como producto del arte de gobernar una ciudad (*poleon arjein*). En la medicina, la agricultura, la culinaria, el experto es capaz de producir escritos o preceptos acertados

[...] (300c) EXTR. - **Entonces esas leyes, escritas por hombres que, en la medida de lo posible, poseen el saber, ¿no serían imitaciones de lo que en cada caso es la verdad?**

(Platón, *El Político*, en *Diálogos*, tomo V, traducción de M^a Isabel Santa Cruz, Gredos, Madrid, 1998).

574 Véase McCusker, p. 96 y ss.

sobre su arte, que son las leyes de su arte. Es evidente que aquí el término ley ha pasado a designar el conocimiento de la naturaleza de una cosa, rebasando el ámbito político. Ningún ejemplo se nos da, pero podemos imaginarlos fácilmente: "Los ajos hay que plantarlos cuando hace frío", sería una ley de la agricultura. Así que lo que se ha llamado "ley" al principio pasa a ser simplemente la ley de la ciudad. Las leyes de la ciudad se diferencian de otras leyes por su objeto. Si no aciertan sobre su objeto, no son leyes. A los expertos en el gobierno de la ciudad los llama de varias formas: *politikoi* (políticos), *basilikoi* (gobernantes), *basileon* (reyes), *andron agathon* (hombres buenos) (317a). Según la analogía, no serán buenos políticos o gobernantes si no conocen bien su objeto, al igual que el Sócrates de la *Apología*, por ejemplo solo llama jueces a quienes acertaron votando su absolución. Y conocer bien su objeto implica también el ser capaces de producir leyes acertadas.

Establecido esto, Sócrates introduce nuevas analogías, que esta vez tienen que ver con repartir. Los agricultores reparten bien las semillas, los músicos las notas, el *paidotriba*, los alimentos. El *paidotriba* es ahora comparado con el pastor y el boyero. Estos apacentan bestias, el *paidotriba* el "rebaño humano". Finalmente, el rey es quien apacenta las almas de los hombres. Como conclusión, las mejores leyes para las almas de los hombres serán las del rey. (318a) Pero la analogía no menciona algo que se volverá a preguntar al final: ¿Qué reparte el rey? ¿Con qué apacenta?

Este pasaje es, ciertamente, objetivo del ataque de nuestros altos críticos. Lamb considera que se fuerza absurdamente la palabra *nomos* hacia su significado primitivo de distribución o reparto (*dianemein* y *nomeus*), tal vez olvidando que está tratando con un discípulo y admirador del gran Pródico de Ceos, experto en los orígenes de las palabras. A Schleiermacher le hubiese parecido necesaria una explicación para el intercambio libre entre los conceptos de "político" y "rey": es como si se diera por hecho que se conoce la doctrina de los últimos diálogos de Platón. Souilhé indica el paralelismo entre ciertas expresiones del *Minos* y de otros diálogos, en especial el concepto de "rebaño humano", que le parece imitado de *El Político*, como si Platón no pudiera repetirse o no fuese un lugar común la caracterización homérica de los reyes como "pastores de hombres"⁵⁷⁵.

Pero lo que les produce aún mayor rechazo es la discusión que viene después, que les parece desconectada de lo demás. Porque Sócrates comienza a argumentar que las leyes de los buenos legisladores, como las leyes de la flauta de Marsias y Olimpo, subsisten a lo largo del tiempo porque son divinas. E igualmente duraderas y divinas son las leyes que el rey Minos dio a Creta. La última parte es una alabanza del rey que da

⁵⁷⁵ Ciertamente, los griegos fueron una vez migrantes, conducidos por sus líderes como un rebaño.

nombre al diálogo. Y aún más, en las últimas líneas se hace una pregunta, de nuevo sin una conexión evidente con lo anterior, que se deja sin responder. Así Schleiermacher considera que el diálogo queda "desfigurado ornamentalmente por una discusión que no viene a cuento sobre un personaje de la Antigüedad", que "el final es débil e inapropiado, tanto que a algunos les parece incompleto", y que "el propósito del diálogo no puede ser la investigación de una idea, sino una justificación pobre del prejuicio de Sócrates a favor de Creta"; Lamb nos dice que "la discusión es interrumpida con torpeza, llamándonos a sentir vergüenza de nuestra ignorancia".

La introducción de Marsias y Olimpo es la introducción de un elemento mítico o divino que estaba ausente hasta ahora en el diálogo: desde luego, Marsias es un sátiro, una criatura mitológica. Sin embargo, las composiciones para flauta que se les atribuyen sí eran reales y conocidas, además de muy antiguas. ¿Pasa lo mismo con Minos?

Sí. Minos es el fundador mítico de las leyes de Creta, de quien se decía que era invitado periódicamente a la mesa de Zeus. Es, pues, protagonista de un mito. De nuevo, las leyes que se le atribuyen eran muy antiguas, reales y conocidas. El elemento divino de estas leyes está en que son fruto de la enseñanza de Zeus, sin ser instituidas por Zeus mismo, pues Sócrates interpreta el mito homérico a su manera, considerando que el trato con Zeus "consistía en educar en la virtud por medio de conversaciones", en particular, en educarlo en el arte real. Y Sócrates, ciertamente, debe criticar el prejuicio ático del compañero respecto a Minos, quien tenía mala prensa entre los atenienses por el tributo en jóvenes que les exigía. El nombre aparecía ya en la *Apología* como uno de los jueces justos del Hades, y ciertamente, la muerte de Sócrates se vio retrasada por la conmemoración del fin del tributo de Minos. La alabanza de Minos respecto al prejuicio del compañero no debería cegarnos respecto al motivo de su mención en el diálogo.

La antigüedad de las leyes de Minos es señal de su adecuación, es decir, de que han sido capaces de permanecer en un mundo en constante cambio. Esta es la respuesta a las objeciones del compañero de que las leyes son cambiantes, pues las buenas leyes no cambian, y de que las leyes son simples opiniones, ya que sus leyes son inalterables, como de quien ha sabido hallar la verdad respecto al gobierno de la ciudad. Lejos de ser un diálogo deslabazado, la posición inicial del compañero queda respondida por estas alusiones. Queda, pues, la pregunta final. Porque sabemos que las leyes de Creta son buenas, o incluso óptimas, pero no sabemos por qué. Han de serlo porque cumplen con la finalidad del arte político, que en analogía con el arte del paidotriba, es la mejora del alma. La pregunta de Sócrates es: ¿Qué es lo que da al alma para mejorarla el que es buen legislador y pastor de almas? Sócrates considera vergonzoso el que el

compañero no conteste después de que, en su intervención anterior, le haya dado la clave de la otra parte de la analogía: el paidotriba, legislador y pastor del cuerpo, da alimentos para su crecimiento, y manda ejercicios para su fortaleza y adiestramiento. ¿De verdad no sabemos lo que, para Sócrates, hace crecer al alma y la ejercita? ¿Tan difícil es contestar? Leo Strauss consideraba al *Minos* un prólogo a *Las Leyes*, donde Platón nos va a presentar a éstas como las grandes educadoras del alma humana.

Como conclusión, hecha esta lectura, no podemos sino rechazar los argumentos respecto al contenido filosófico y la coherencia del *Minos* que han servido para apartarlo del canon platónico, y por extensión, el abuso de este tipo de argumentos propios del prejuicio de la lectura cronológica respecto a otros diálogos "sospechosos". Quedan, no obstante, las impresiones subjetivas, y tal vez solo la que evalúa la calidad artística se pueda mantener en pie tras una lectura cuidadosa. Pero no todos los diálogos platónicos son igual de bellos. ¿Qué hubiese sido del *Hippias Menor* de no haber sido citado por Aristóteles? ¿No lo habrían colocado fuera también nuestros altos intérpretes, como lo hicieron Chauvet y Saisset aún con esto? La verdad sobre Platón, ciertamente, nunca la sabremos. ¿Pero qué lectura nos da la impresión de haber comprendido mejor los desafíos del *Minos*?

BIBLIOGRAFÍA

- FRIEDRICH SCHLEIERMACHER (1804), *Introductions to the Dialogues of Plato*, Trad. de William Dobson MA, The Pitt Press, Londres, 1836.
- AUGUSTE BÖCKH, *In Platonis Minoem ejusdemque libros priores de legibus*, Hemmerdeana, Halle, 1806.
- GEORGE GROTE. *Plato and the other companions of Sokrates*, vol. 1, John Murray, London, 1865, pp. 403-429.
- E. CHAUVET ET A. SAISSET (eds.) *Oeuvres complètes de Platon*, Tome dixième, Dialogues douteux, Dialogues apocryphes, lettres et fragments, Charpentier, Paris, 1869
- PATRICIO DE AZCÁRATE (ed.), *Obras completas de Platón*, tomo 11: *Obras varias, diálogos apócrifos o dudosos, cartas, fragmentos, &c.*, Madrid 1872.
- PAUL SHOREY, "The Unity of Plato's Thought", Garland, Chicago 1904.
- ROSCOE POUND, *An Introduction to the Philosophy of Law*, Yale UP, New Haven, 1922.
- WRM LAMB (ed.), *PLATO, Charmides, Alcibiades I and II, Hipparchus, The Lovers, Theages, Minos, Epinomis*; Heinemann, Londres, 1927
- JOSEPH SOUILHÉ (ed.), *PLATON, Oeuvres Complètes*, tome XIII — 2e partie, *Dialogues suspects (Second Alcibiade, Hipparque, Minos, Les Rivaux, Théagès, Clitophon)*, Les Belles Lettres, Paris, 1930.
- WERNER JAEGER (1947), *Alabanza de la ley. Los orígenes de la filosofía del derecho y los griegos*, traducción de A. Truyol y Serra, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1982.

- ANTON-HERMANN CHROUST, "Anonymous Treatise on Law: The Pseudo-Platonic Dialogue Minos", 23 Notre Dame L. Rev. 47 (1947). Disponible en: <http://scholarship.law.nd.edu/ndlr/vol23/iss1/3>
- JEROME HALL, "Plato's Legal Philosophy," Indiana Law Journal: Vol. 31 (1956) Disponible en: <http://www.repository.law.indiana.edu/ilj/vol31/iss2/1>
- W.K.C. GUTHRIE, *Historia de la Filosofía Griega, vols IV y V (1962)*, traducción de Álvaro Vallejo y Alberto Medina, RBA/Gredos, Barcelona, 2006.
- LEO STRAUSS (1968), "Sobre el *Minos*", en *Liberalismo antiguo y moderno*, Katz, Buenos Aires, 2007, pp. 101-115.
- MARÍA RICO (1969) (traducción, preámbulo y notas), PLATÓN, *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1981(2ª).
- JUAN ZARAGOZA, PILAR GÓMEZ (traducciones, introducciones y notas), PLATÓN, *Diálogos vol. 7 : Dudosos. Apócrifos. Cartas*, Gredos, Madrid, 1992.
- PATRICK KERNAHAN, "The Meaning of Law: Plato's Minos", en C. Lovett and P. Kernahan (eds.) "On Religion and Politics", IWM Junior Visiting Fellows' Conferences, Vol. 13. (2005)
- CLAIRE MCCUSKER, "Between Natural Law and Legal Positivism: Plato's Minos and the Nature of Law," Yale Journal of Law & the Humanities: Vol. 22 (2010) Disponible en: <http://digitalcommons.law.yale.edu/yjlh/vol22/iss1/3>
- JOSEP MONSERRAT I MOLAS, "Sobre el Minos", en Josep Monserrat (ed.), *Actes del Primer Congrés Català de Filosofia*, Institut d'Estudis Catalans/Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, 2011, pp. 769-782.

VICENT ROS, *La lluvia en el muro*, Chiado Editorial, Lisboa, 2016, 565 pp. ISBN –978-989-51-7799-8.

Hay diversas maneras de mirar el pasado. Y hay diversas maneras de escribir el pasado. Los historiadores *tout court* suelen —solemos— optar por mantener cierta distancia emocional con el objeto de estudio elegido, por enfrentarse —enfrentarnos— al mismo con parejo ánimo que el de un entomólogo observando a un insecto, que diría François Guizot. O, al menos, por sostener o aparentar que hacen —que hacemos— eso. De lo contrario se tiende a pensar que la objetividad del historiador —de la interpretación hecha por el historiador— puede quedar bajo sospecha, en entredicho, que la pasión puede nublar con sus efluvios las despejadas esferas donde habitan la reflexión y la razón, de manera que el trabajo del devoto de Clío no logrará superar el ámbito de lo opinable para acercarse al de lo verdadero, no merecerá ser calificado de “científico”. El método histórico —o, si lo preferís, los métodos históricos— suministra(n) las lentes adecuadas para enfocar atinadamente esa mirada —o la pluma para ejercitar con convicción esa escritura— que se pretende limpia, ajustada a los hechos (o mejor dicho, a las huellas que en el presente permanecen del pasado), dispuesta a someterse al juicio crítico de los pares y de los dispares... El historiador, si se quiere digno de tal nombre, está obligado a mostrar el resultado de sus desvelos sin trampa ni cartón, no ha de mentir a sabiendas, ni inventar lo que no conoce (y, por tanto, debe reconocer lo que ignora), ni fantasear al por mayor, ni alterar lo que, gracias a su celo metodológico, es capaz de acreditar que ocurrió. Es decir, al interpretar el pasado, busca recrearlo con rigor, con ánimo de producir conocimiento, “verdad histórica”, no sacárselo de una chistera ni rehacerlo a su antojo: hasta las hipótesis que no alcanza a demostrar han de estar estrictamente construidas en el campo de lo razonable y de acuerdo con los indicios de los que dispone.

Los novelistas, incluidos los que se mueven en el frondoso bosque de la novela histórica, juegan en otra liga. Su terreno es, al fin y al cabo, mucho más amplio que el de la literatura de ficción, esto es, aquél en el que se autoriza y aplaude el uso de la invención, la fantasía y el fingimiento en aras de producir “verdad poética”. Así, les está tolerado tomarse todas las licencias imaginativas que quieran o convengan a su asunto, sea éste narrar el presente, fabular el futuro o reescribir el pasado. Pueden igualmente idear mundos paralelos, coquetear con lo inverosímil y lo improbable, forjar utopías y ucronías. En sus manos se halla la facultad de crear, no sólo la de recrear... El novelista histórico, en concreto, tiene bula para suplir con su ingenio aquello que no ha dejado registro material suficiente y conocido, aquello sobre lo que callan o hablan confusamente las añosas fuentes que sobreviven de otros tiempos, o lo que es lo mismo, le está permitido rellenar con su inventiva lo ignoto

e inquietante de cualquier ayer. Es más, se le consiente incluso que altere a su gusto lo que sí que contienen esas fuentes, que tergiversar los hechos que se deducen de ellas, que simule, si es su deseo, poseer otras inéditas —fabricadas, claro está, en su cerebro— y que construya con todo ello narraciones inauditas, ficticias, y, si conviene al caso, pasados alternativos e incompatibles con lo que resulta de la aplicación rigurosa de la metodología de la ciencia de la historia. Al novelista histórico, al contrario que al probo historiador a secas, no le están vedadas las falaces artimañas del prestidigitador para alcanzar sus últimos objetivos, sean éstos los que sean.

Y si hay diversas maneras de mirar y escribir el pasado, si la mirada adusta y la pluma disciplinada del historiador han de convivir —y a veces porfiar— con las mucho más desenvueltas e incondicionadas del novelista, hay igualmente diversos patrones de novela histórica. En un extremo encontramos relatos que se quieren por completo ajustados al saber proporcionado por la actividad de los historiadores, narraciones en los que la “verdad histórica” y la “verdad poética” no tropiezan, sino que se acompañan y respetan, ya que la segunda no pretende contradecir —o no contradecir esencialmente— las exigencias y límites impuestos por la primera, de manera que lo que se cuenta merece el calificativo de “verídico”. *El general en su laberinto*, de Gabriel García Márquez, o *Enterrar a los muertos*, de Ignacio Martínez de Pisón, pueden ser dos ejemplos admirables de las múltiples variantes que cohabitan en este polo norte del subgénero. En el polo sur, tan lejano como opuesto, hallamos los productos donde la fantasía se desborda y se declara insumisa a contar “lo que realmente ocurrió”. Es el continente donde moran las ucronías, esa especie de ciencia ficción al revés que engloba novelas tan diferentes como *Britania conquistada*, de Harry Turtledove (que imagina un pasado en el que la Armada Invencible no fracasa y el rey Felipe II somete a Inglaterra), *En el día de hoy*, de Jesús Torbado (el ejército republicano gana la guerra civil y Franco se exilia), o *El Reich africano*, de Guy Saville (con Hitler firmando un tratado de paz con Inglaterra tras Dunkerque y derrotando luego a la Unión Soviética), y donde se contienen asimismo pseudoleyendas como las que conforman el ciclo de Conan el Bárbaro, de Robert E. Howard, historietas en que, sin menoscabo de su mérito literario, la historia real de la especie humana llega a desmaterializarse, a diluirse en un ambiente falsamente histórico. Entre ambos extremos, entre ambos polos tipológicos, la más profusa variedad es la norma. Se puede imaginar, pongamos por caso, tramas novelescas sobre un telón de fondo escrupulosamente histórico (el modelo de los *Episodios Nacionales* de Benito Pérez Galdós). Y se puede problematizar con mayor o menor énfasis la relación entre ficción y realidad histórica abriendo la puerta a la reflexión sobre la propia ficción, es decir, a eso que se ha dado en llamar metaficción (Umberto Eco franquea esa puerta en *El nombre de la rosa* y Javier Cercas en *Soldados de Salamina*, por citar únicamente dos obras de gran éxito). Y se puede también...

Dejémoslo. Seguir por aquí sería un ejercicio de pedantería, ya que no es mi propósito, quede el lector tranquilo, escribir un tratado de novelística histórica ni nada que se le parezca. Sólo quería sugerir que hay novelistas que, por su enorme apego a la “verdad histórica”, parecen —o se comportan como— historiadores. Y que hay historiadores a los que las férreas servidumbres de su oficio (tanto la metodología como la escritura “académicas” de la historia tienden a funcionar, a fin de cuentas, como opresivos corsés) no siempre les satisfacen, por lo que, buscando aliviar sus apreturas y gozar de una mayor libertad expositiva y comunicativa, creativa en suma, no tienen miedo en meterse a novelistas y servir como sacerdotes en el acogedor altar de la “verdad poética” donde se reúnen todas las musas. ¿No se ponen así, aparentemente, bajo la protección del viejo Aristóteles cuando sostenía que la poesía era más filosófica y elevada que la historia?

Vicent Ros se alinea, en este libro, en el batallón de estos últimos. Historiador de formación, docente en la materia, ha escrito una larga novela histórica que, lo avanzo ya, me ha sorprendido por su insólita madurez (dado que es su primera obra de ficción, como se nos advierte en la solapa) y su notable calidad (al menos a mi juicio). Se nota que tras ella hay años de paciente trabajo, tanto de documentación como de escritura. Y se nota asimismo que, al redactarla, el autor ha pretendido encontrar la mejor salida posible a preocupaciones y necesidades de índole íntima, personal: escribir ayuda, *per se*, a pensar (Lynn Hunt *dixit*), pero además, como aquí, puede ayudar a quien maneja la pluma, o a quien teclea ante el ordenador, a entenderse a sí mismo junto a su orteguiana circunstancia, a iluminar lo oscuro y clarificar lo confuso de su “zona de sombra” (esa especie de tierra de nadie en el tiempo que, al decir de Eric Hobsbawm, engloba en cada ser humano desde el momento en que se inician los recuerdos familiares vivos hasta que termina su infancia), y, por ello, a conjurar fantasmas del pasado, a ser más dueño del presente, a mirar con mayor sabiduría el futuro...

En efecto, no es necesario ser un gran lince (la homonimia entre el novelista y el protagonista de su narración da la primera pista) para intuir que el interés del autor se centra en esclarecer un asunto que afectó a su padre pocos años antes de que él mismo naciera. Y no sólo a su padre: la lectura permite colegir cómo alcanzó a otros, familiares y amigos, o no, la traumática experiencia narrada. La acción principal tiene su punto de arranque en diciembre de 1958 (han pasado, por tanto, cerca de sesenta años hasta hoy), cuando agentes de la Guardia Civil detuvieron en la provincia de Valencia a veinticinco hombres y los acusaron de pertenecer al Partido Comunista de España. La mayoría de ellos residía en la capital, pero la “caída” incluyó a un núcleo —nueve detenidos— existente en Lliria y Benissanó. El proceso subsiguiente, militar por supuesto, finalizó con condenas dispares, algunas muy duras, pero los encausados lirianos, los tres de Benissanó incluidos, lograron un temprano sobreseimiento: tras unas semanas en la Cárcel Modelo de Valencia pudieron volver a casa ya

en enero, aunque, como es fácil de entender, el suceso marcó hondamente sus vidas y las de su entorno (también las del aún no nacido hijo/autor).

No cabe negar que el esclarecimiento de este episodio de oposición y resistencia al franquismo por parte de los detenidos, y de represión desatada por las autoridades, podría haber seguido las vías rectas de la historiografía: acopio de fuentes pertinentes (documentación archivística y hemerográfica, testimonios orales...), trabajo crítico sobre esas fuentes, formulación de hipótesis que son corroboradas o no por tal trabajo, y síntesis final pulcramente redactada y publicable que incluya, si conviene y es posible, un buen maridaje entre lo general (un contexto histórico y su problemática) y lo particular (el caso concreto estudiado). Tampoco cabe ignorar que con ese procedimiento se habría obtenido “verdad histórica”, pero una verdad que quizá hubiera interesado a muy pocos al margen del propio autor y su círculo de allegados. La “microhistoria” —si es que lo que acabo de describir merece ese nombre— parece que no encuentra un público amplio ni una gran resonancia académica si el que la escribe no se llama Carlo Ginzburg, Giovanni Levi o algún otro nombre consagrado.

Convertir, pues, esa indagación en una novela histórica —y eso, por supuesto, no es un hallazgo de Vicent Ros— introduce la posibilidad de que el relato salga fuera de ese círculo que conforman sólo los allegados y algún académico afín y encuentre otros lectores en espacios exteriores. A mi parecer, y exceptuando asuntos tales como confeccionar la lista de la compra, es un dislate escribir únicamente para el autoconsumo o para exorcizar demonios personales (a no ser que se busque con ello obtener efectos terapéuticos). Por regla general, cuando uno escribe más allá de cierto punto —ese en el que la escritura aspira a convertirse en literatura— es porque, además de ayudarse a pensar y a entenderse, considera que aloja en su cabeza algo interesante que transmitir y porque tiene la firme convicción de que alguien, al final, recibirá su mensaje (¿no se ha de esperar, incluso, que algún desconocido, acaso un descendiente, acabará por descifrar los secretos que se ocultan entre las líneas de un diario privado?). Todavía más, suele arder en deseos de ser leído y entendido, y, lo reconozca o no, objeto de parabienes. Que lo consiga, y por cuántos, es otro tema. La literatura, la de ficción y la de no ficción, no ha sido nunca un puro ejercicio de onanismo, de autoconocimiento, sino algo destinado a otros en que el acto de escribir aún a la esfera íntima (el escritor plasmando sus ideas en un soporte no efímero: la escritura como lucha de la inteligencia contra el tiempo, que decía don Manuel Azaña) y la social (el escritor pensando en eso que los teóricos de la literatura denominan el lector implícito). Se supone, con buenas razones, que una novela puede llegar a muchos más lectores, y más heterogéneos, que una monografía histórica. Si el que escribe tiene el propósito de atraer a un público potencialmente amplio, es preferible novelar a historiar, no cabe duda. Sería estúpido sorprenderse, pues, de decisiones como la tomada por nuestro autor.

El artificio literario ensamblado por Vicent Ros para estructurar su relato no es novedoso —me recuerda, por ejemplo, al usado por Manuel

Vázquez Montalbán en su novela *Galíndez*— y parte de un planteamiento nada inusual. César Ros, un profesor de instituto que es hijo de Vicente Ros Gabarda, uno de los detenidos lirianos en la caída de 1958, decide indagar aquellos hechos a la muerte de éste, medio siglo después. El autor juega con su propio nombre (aunque no con su profesión), pero deja intacto el de su padre... ¿Cabe interpretar esa decisión como una tácita advertencia para evitar que nos llamemos a engaño, para hacernos notar que su libro se basa en hechos reales, pero no es una simple narración de hechos reales ocurridos en un pasado identificable? Claro que sí: según mi modo de ver, el autor reclama con ello libertad de acción, exige la facultad de crear, no sólo la de recrear. Está diciendo algo así como “lo que afecta a mi padre se ajusta más o menos a lo que realmente ocurrió, pero no sabéis hasta qué punto ni os lo voy a aclarar, y, para lo demás, he dejado la vía franca a mi imaginación”. Y, por tanto, que es dueño de llevar al pleno empleo, si le conviene, las licencias inherentes al novelista. Que, al final, como quería Flaubert, *Madame Bovary c'est moi*.

La trama va alternando el relato de los hechos del pasado (lo que incluye el conjunto de toda la caída en Valencia, no sólo la secuencia que afecta a las detenciones en Llíria) con la peripecia del investigador en el presente, salpicando así el discurso de interrogantes metahistóricos (¿qué hacemos, y cómo, para conocer el pasado?), unos interrogantes que, dado que se trata de una novela, lo mismo merecen ser calificados de metaficcionales. La alternancia entre el mundo de ayer y el de hoy (que es una alternancia, a la vez, entre episodios con base real y otros inventados) se desarrolla en capítulos cortos y dinámicos que recurren al flashback constantemente, y en los que ambas líneas temporales avanzan sucediéndose, zigzagueantes e interconectadas, sin hacerse un lío en la mente del lector. En ocasiones, además, aparecen otros escenarios y otros tiempos (algún suceso de la Guerra Civil, esa guerra que en 1958 no había dejado de pasar; un lance acontecido en el remoto México de Lázaro Cárdenas que adquiere gran relevancia, una breve exposición de los crímenes de Jarabo, otra de la huelga de la Papelera de la Patacona...), bien engarzados en el conjunto. No estamos, pues, ante una novela-río como las que se escribían en el siglo XIX aunque se mantenga viva la voz del narrador omnisciente, sino ante un producto del siglo XXI que sabe asumir algunas de las lecciones legadas por la novelística postmodernista: la opción por lo fragmentario y lo ambiguo, los repetidos saltos en el tiempo y el espacio, la atención a las dispares perspectivas que sobre los hechos tienen diferentes sujetos...

Ello permite al novelista llegar hasta donde el simple historiador, encorsetado metódicamente, tiene vedado, aventurar explicaciones allá donde las fuentes no llegan, cubrir de carne el seco esqueleto que dejan recomponer los viejos documentos recopilados y los recuerdos familiares supervivientes. José Saramago, el premio Nobel portugués que debería ser autor de cabecera para cualquier colega actual de Ranke, aseguraba en uno de sus libros que la historia es discriminatoria, que toma de la vida “lo que le interesa como material socialmente aceptado como histórico y

desprecia el resto”, un resto que constituye precisamente el lugar “donde tal vez se podría encontrar la verdadera explicación de los hechos, de las cosas, de la puta realidad”. Y concluye que “en verdad os digo que más vale ser novelista, ficcionista, mentiroso”. Vicent Ros se mueve en esa onda. Esclarecer cómo fue, y cómo fue vivido, aquel tiempo proceloso en que el generalísimo Franco mandaba con puño de hierro y sin guante de terciopelo, conseguir que el lector —aun un lector que nunca abriría un libro de historia pura y dura— se acerque para entenderlo, para conocerlo mejor, es algo que el recurso a la ficción —a las mentiras— favorece. En las novelas históricas de este tipo, y más si son buenas, la “verdad poética” y la “verdad histórica” no se excluyen ni en la superficie ni en el fondo, sino que se dan mutuo soporte, se coaligan y se complementan. La primera puede, incluso, trabajar al servicio de la segunda. ¡Chúpate esa, Aristóteles!

Pero es que, además de liberarse de los corsés historiográficos para encontrar una “verdadera explicación” a los hechos, a las cosas, a la puta realidad que decía Saramago (y mira que en este libro la realidad es puta), y para hacerla llegar a un público que se quiere más amplio que el de los consumidores habituales de historia *stricto sensu*, el hecho de optar por la ficción y no por la historiografía lleva a nuestro autor a sobrepasar lo que aparentaban ser sus objetivos iniciales (averiguar qué le había ocurrido en el año 58 a su padre, y con ello, como mucho, dar un sentido a la vida de éste) y diluirlos en una trama novelesca, esto es, imaginaria, que tiene interés por sí misma. Una trama que engancha al lector al proponerle enigmas a resolver, al crear el pertinente clima de intriga, de creciente tensión narrativa, que trabaja a favor de la amenidad y la emoción. Las cuestiones que César Ros ha de plantearse tal como avanza su investigación se vuelven tan inquietantes que impedirán, creo yo, a quienes se acerquen al libro desentenderse de él. Por un lado está el rompecabezas de la caída: ¿es posible identificar, con medio siglo de por medio, al ignorado delator?, ¿se averiguará quién fue el Judas?, ¿se sabrá de sus motivos? Por el otro, la incógnita del diferente trato recibido por unos encausados y el resto: ¿por qué los detenidos en Llíria salieron tan pronto de la cárcel?, ¿por qué su proceso se interrumpió sin más?, ¿por qué corrieron una suerte distinta a la de sus correligionarios de otros lugares?, ¿los protegió alguien desde los oscuros recovecos del régimen de Franco? El desenlace del relato resuelve, lo avanzo, en grado desigual ambos lotes de preguntas. Uno queda bien solucionado, el otro no supera el estadio de lo hipotético. Pero no digo más, no debo decir más. El destripe, el *spoiler*, es una invitación a la no lectura. Lo único que añadiré es que el desenlace de la novela es a la vez sorprendente e inevitable, un hábil cierre congruente con el desarrollo del relato. No estamos, pues, ante los tímidos balbuceos de un historiador que juega a novelista para superar los límites que impone su probidad profesional, sino ante un narrador consumado que produce un relato muy entretenido y con un final difícil de prever. Un narrador, por tanto, como la copa de un pino.

A lo largo de las casi seiscientas páginas del libro desfila, por lo demás, una nutrida galería de personajes del más variopinto pelaje, algunos mero trasunto de otros de carne y hueso aunque con el nombre cambiado, el resto ficticios, pero todos, por regla general, bien dibujados, creíbles y nada huecos. Así, nos tropezamos a obreros, en especial textiles, que no comulgan con Franco, y a sus mujeres, y a sus hijos, y a otros familiares, suegras inclusive, que se mueven en un infeliz escenario amueblado de cautelas, temores e incomprendimientos; a guardias civiles y policías de hostia fácil y diversidad de escrúpulos (y a sus familias, que malviven en un ambiente igualmente desagradable); a enlaces comunistas venidos de fuera, donde se respiraba un aire libre y donde era legal lo que en España te podía llevar a prisión; a militantes del interior convencidos hasta el tuétano, en aquellos malos tiempos para la lírica, de que su lucha era justa y triunfarían, y que han de amoldarse, tras la muerte del general superlativo, a un mundo que no es exactamente el que soñaron; a amigos de los anteriores que evitaban meterse en política y que gestionaban como podían —tragando la mayor parte del tiempo, encolerizándose alguna vez— su acomodo a lo existente, su aparente indiferencia, su desesperanza colosal; a falangistas de pueblo henchidos de chulería, profesionales del chivatazo y la exhibición de correaes, que infunden miedo a quienes no son como ellos; a militares uniformados que intervienen como juez y parte en un maquinaria de violencia política que, pese a vestirse de seda jurídica, resulta tan siniestra como zafia; a cierto vejete que fue cacique, cuyo tiempo ya pasó, pero al que cabe aplicar eso de “donde hubo, algo queda”; a alcaldes nombrados a dedo en una dictadura ya consolidada que han de pronunciarse ante un acontecimiento inesperado y que los incomoda; a un parlanchín cabo de vara de la Cárcel Modelo, con condena larga y de sospechosa conducta; a una especie de agente secreto mexicano que se asemeja a una voz que, cartas por medio, llega del pasado, y que es capaz de suministrar claves que llevan a la acción por vericuetos imprevistos; a un campechano historiador universitario “del tiempo presente” que asesora a César con eficacia...

Se podría seguir, pero sería enojoso. La novela, con tantos y tan diversos personajes —algunos simples figurantes, otros capaces de brillar en su momento, en sus cuatro líneas o sus cuatro páginas de gloria, unos cuantos de presencia habitual, dotados de protagonismo— adquiere cierto carácter coral que no llega nunca al exceso ni al barullo. Nada que ver, sin embargo, con una película de Berlanga o similar: es inútil buscar el tono jocoso —que aquí sería impertinente— o la disolución de los protagonistas en el conjunto. De hecho, los personajes que destacan notoriamente sobre los demás son los que soportan en sus hombros, claro está, el peso de la trama. Uno, como cabía esperar, es Vicente Ros padre. Otro, el cabo primero de la Guardia Civil que dirige la investigación en 1958, Luis Cebrián, y que es retratado como un sádico de tomo y lomo, un auténtico villano. Dos más, sendos comunistas detenidos aquel año en Valencia, Ricardo del Castillo, el líder del grupo y lo más parecido a un héroe con mayúsculas que encontramos en el texto, y Andrés Morell, que todavía

vive cuando César Ros inicia su indagación y que le sirve de principal fuente oral respecto a los hechos investigados. Y, finalmente, el mismo César, trasunto del autor, que, como una especie de Telémaco, se apresta a viajar —en este caso sobre las huellas dejadas por el pasado— en busca del padre —por más que esté muerto— y, en consecuencia, a revivir lo que fue su circunstancia, lo que fue su tiempo.

La habilidad de Vicent Ros para mover a estos personajes, para combinar los dos hilos narrativos principales —lo que ocurrió en el 58, lo que sucede en la indagación del presente— es semejante a la que despliega para recrear ambientes, construir episodios y definir contextos. En el primer caso destaca la magnífica evocación de lo que fue la Llíria de los cincuenta (y sé bien de lo que hablo), con su atmósfera pueblerina, sus heridas de guerra sin cicatrizar, sus rivalidades musicales, su enorme fábrica de sacos, sus tabernas, sus hábitos patriarcales, su cuadrilla de vencedores, su masa neutra y su retahíla de vencidos. O la rememoración efectuada de la vida en la Cárcel Modelo de Valencia. O en la ciudad en su conjunto, aquella Valencia angustiada y cutre del tiempo de la riada. Asimismo está bien ambientado el presente, con gentes un punto desarraigadas, con ancianos reclusos en residencias, con una sociedad a la que le cuesta asumir su pasado traumático y en la que se libra una abierta lucha entre memoria y desmemoria (o entre hoscas memorias divididas, enfrentadas)... En el segundo caso, la armazón episódica, me ha resultado hondamente conmovedor el relato —no aconsejable para espíritus hipersensibles— de las atroces torturas que sufren algunos de los detenidos en el cuartel de la de la Guardia Civil de Arrancapinos o en la Jefatura Superior de Policía de la calle de Samaniego. Emocionantes son, asimismo, los capítulos en que adquieren protagonismo las esposas y otros familiares femeninos de los encausados, que, más allá del choque de valores que se percibe en el trasfondo, no se limitan a llorar y lamentarse por ellos, sino que toman la iniciativa, actúan de diversos modos y con diferentes resultados. En el tercero, el de la definición de contextos, me ha satisfecho sobretodo la atención dispensada a la manera de obrar de la “justicia” militar franquista, con sus laberintos, sus rencillas internas y sus despropósitos, o a cómo el Partido Comunista de España elaboraba y aplicaba sus estrategias dentro de su particular mundo de ilusión, o a cómo la prensa era usada como arma de desinformación masiva y de propaganda tóxica al servicio de un régimen tiránico.

La suma de esos ambientes, de esos episodios y de esa elucidación de contextos produce como sabroso fruto una narración compleja pero sin engorro, rica de matices, y que no escamotea las grisuras de muchos personajes ni las ambigüedades de determinadas situaciones. En ella, las fronteras entre el bien y el mal, entre lo correcto y lo incorrecto, son a menudo imprecisas, porosas. Así, encontramos a alguna víctima que antes fue verdugo, y a verdugos que podrían, en otra coyuntura, convertirse en víctimas (o al menos eso pueden temer): todo depende del lado en que cae la tortilla en la sartén. O tropezamos con el contraste entre la conciencia política de unos hombres hostiles a la dictadura, una conciencia que choca

con la incompreensión de sus propias esposas e hijas, y las demandas y celos de esas mujeres (que exigen que sus hombres no se expongan al peligro, que no jueguen con la frágil seguridad de ellos mismos, que no desatiendan la sacrosanta obligación de alimentar y cuidar a sus familias, que eviten hacerse de señalar porque es la manera de protegerse de futuros oprobios, de no avergonzarlas), unas demandas que son ignoradas por esos hombres enfrascados en su compromiso con una causa en la que creen con sinceridad. Nos hallamos, en fin, ante una narración que rehúye la ingenuidad de los cuentos de policías y ladrones y tiene siempre, por consiguiente, bajo control el maniqueísmo.

Sostenía doña Emilia Pardo Bazán que novela e historia son dos manifestaciones de la epopeya. Esta novela, y la historia que tiene detrás, no dejan de contener cierta épica, aunque sea amarga, dolorida, ayuna de grandilocuencia. Es una épica de “los de abajo” (una expresión que, por supuesto, no ha inventado Íñigo Errejón), de gente común y corriente, de personas que la “gran historia” juzga subalternas y que pueblan espacios considerados periféricos. Alejandro Magno, Julio César o Napoleón, que han inspirado un montón de novelas históricas, fueron casi dueños del mundo. Simón Bolívar o Rafael Sánchez-Mazas son también, en diverso grado, vips de la historia. El Galíndez novelado por Vázquez Montalbán fue un importante político vasco que presuntamente murió asesinado por orden del dictador dominicano Rafael Leónidas Trujillo. Es fácil hallar una entrada con su nombre en las principales enciclopedias y su biografía en la Wikipedia se puede consultar en siete idiomas mientras escribo esto. Es otra figura de esa “gran historia”. Vicente Ros Gabarda y compañía son igualmente seres con historia que merecen un inmenso respeto. Desde su oscuro agujero en el mundo participaron en lo que pensaban que eran iniciativas adecuadas para cambiar la vida, para que el futuro fuera mejor que el presente y que el pasado, y pagaron un precio por no quedarse en casa asistiendo pasivamente a lo que las decisiones de otros les deparaba. Sin el concurso de la gente corriente el mundo no se mueve. O al menos eso es lo que opinamos los que nos dedicamos, entre otras cosas, a historiar a los humildes, a *the ordinary people*. Poner el foco sobre estos humildes, estudiar las continuidades y los cambios en el tiempo de sus maneras de obrar, de sus formas de pensar, dar cuenta de sus miedos y de sus esperanzas, democratiza la historia y le sustrae elitismo. Bien tratada, la historia de los “pequeños” no es nunca una “pequeña historia”. *La lluvia en el muro* es un relato ficticio sobre hechos reales que participa de esa visión y nos recuerda que son todos los seres humanos los que hacen —y sufren— la historia. En el gran teatro del mundo, además de los palcos de los vips, están el patio de butacas, el anfiteatro, los palcos altos y el gallinero. Y todos importan: una sonora pitada en el gallinero puede arruinar la obra aplaudida por los vips.

Es evidente, para ser justos, que en la novela se desliza algún yerro, algún gazapo, alguna inconsistencia. Y no me refiero sólo a la lamentable errata —“respuestasta”— que empaña ya la primera línea: los duendes de la imprenta, es conocido, han sabido adaptarse a la era digital. Me refiero

más bien a pequeños fallos de documentación (el pintor Josep Renau no estudió en la Academia de San Fernando, que está en Madrid, sino en la de San Carlos, que es el nombre de la valenciana; los camiones que salían de Llíria hacia Benissanó no lo hacían por “las Ventas”, sino por “los Olmos” ...) o a imposibilidades fácticas: a un lector liriano de cierta edad le sorprenderá enormemente encontrarse a Marcos Redondo cantando en 1958 en el teatro de la Unión Musical de Llíria, con los festeros del Remedio —de la Virgen del Remedio— sentados en las primeras filas, ya que el entonces famoso barítono actuaba siempre en el teatro de la Banda Primitiva, que es la sociedad gemela y eternamente rival de la anterior a la que él estuvo muy vinculado, y a donde no van otros festeros que los de la Corte de María, devotos de la imagen de la Purísima; que este prestigioso cantante de zarzuelas hubiera actuado en la Unión es tan improbable como que el Túria fluya desde Valencia hacia Teruel... Quizá alguno de estos errores (el de Redondo, por ejemplo) se puedan entender como forzados por las necesidades de la narración. Otros, no. Pero al entretenerme en escribir esto me da la sensación de que, invocando a la justicia, estoy obrando como esos puntillosos miembros de un tribunal de tesis doctoral que, queriendo poner algún reparo al gran trabajo que tienen delante, únicamente se atreven a llamar la atención del doctorando sobre tonterías del tipo “la nota 16 que debería estar en la página 33 está en la página 34” para dar la sensación de no dejarse llevar por el entusiasmo y actuar con ecuanimidad. Quizá al marcar estos “errores” yo simplemente pretendo mitigar la efusividad que de los párrafos anteriores se desprende. Acaso es la manera que tengo de hacer llegar a mis lectores el mensaje de que esta reseña no quiere ser en absoluto un simple acto de propaganda.

He de recalcar, de nuevo, que la obra es excelente y que merece ser leída. Recupero, por tanto, la efusividad perdida. Creo que el autor puede estar muy satisfecho de su trabajo. Me parece innegable que, como dice uno de sus personajes, consigue dar a su padre el homenaje que nadie le dio en vida. Y que, con ello, cumple con creces con el cuarto —o quinto— mandamiento de la ley mosaica. Asimismo considero encomiable que, a lo largo de las numerosas páginas del texto, acierte a acrecentar la tensión narrativa desplegando con destreza los recursos literarios propios del novelista, sin perderse en minucias de historiador. Y que, así, merced a la combinación de prosa ágil, amenidad manifiesta e intriga inquietante, esté en condiciones de hacer entender a sus lectores por qué el tiempo del franquismo fue una larga y opresiva noche de piedra, una noche gris y negra a un tiempo, llena de temores, de agobios, de miserias y de miserables (algo de lo que no hay que dejar de hablar, rehuyendo las hipócritas e interesadas llamadas a la desmemoria), y por qué las costosas acciones de la oposición (costosas porque su osadía se pagó en la moneda de los años de cárcel, de las ejecuciones reconocidas y las defenestraciones “accidentales”, de las palizas y de otras técnicas de tortura más sofisticadas, o en forma de hostigamientos de menor intensidad, más suaves, cotidianos, aunque igualmente eficaces a la hora

de estigmatizar a una parte de la población y de desactivar la protesta), esto es, unas valerosas iniciativas opositoras en que la tenacidad se combinaba con el riesgo, y ambos con la extendida apatía social, sólo eran como la fina lluvia que, impotente en su modestia, parece incapaz de derribar el robusto muro, de hacerlo caer con estrépito.

Con todo, la oposición a la dictadura no fue inofensiva. Es decir, el conglomerado de desafectos al régimen en que la valentía bailaba con el miedo, con la cautela, acaso con la incompreensión de los más cercanos, con las ilusiones con pies de barro, con el autoengaño y con los espejismos (abundaban en ella los toxicómanos de la política, como se los denomina oportunamente en una página del libro), no se ahogó en la ineficacia ni se agotó en la esterilidad. En realidad, esa oposición en la que se mezclaban los activistas vestidos con el traje de voluntarismo que diseñó Auguste Blanqui en los tiempos de Maricastaña, y que luego popularizó Vladimir Lenin (profetas que anunciaban mundos nuevos en un futuro que se podía tocar con la punta de los dedos), con la gente corriente a la que, simplemente, no le gustaba el presente, esa oposición que se quiso enmudecer y suprimir, nunca dejó de estar allí, de resistir y de mutar, y renació como un ave fénix —o mejor rebrotó como una higuera— después de cada caída, de cada golpe de hacha lanzado por el brazo represivo de un poder ilegítimo y sofocante. Con lo que al mojar el grueso muro con constancia, al perseverar hasta empapararlo, coadyuvó sin duda a dañarlo, a agrietarlo, y facilitó su derrumbe final.

La Transición —esto es, el período en que el estado franquista fue sustituido por otro de carácter constitucional— no hizo en absoluto justicia a todos los Vicentes Ros y Ricardos del Castillo que en España son y han sido, con sus aciertos, sus flaquezas y sus errores. Ni quiso ajustar las cuentas con sus implacables perseguidores, amnistiados por la puerta de atrás y que envejecieron sin pena, sin oprobio y sin mala conciencia. Ojalá las cosas cambien algún día no lejano y la verdad histórica, siempre en construcción, frágil pero razonada y razonable, hostil a las mistificaciones, atine a imponerse a las memorias aún divididas, antitéticas y ahítas de pasión. Mientras tanto, buenos libros como éste, apasionante más que apasionado, a ratos turbador, y repleto tanto de verdad poética como de verdad histórica, contribuyen por lo menos a que no echemos al olvido ni a los unos ni a los otros.

Joan J. Adrià i Montolío

JORGE SEMPRÚN, *Ejercicios de supervivencia*, trad. Javier Albiñana Serain, Tusquets editores, Barcelona, 2016, 133 pp. ISBN: 9788490662458.

Jorge Semprún tardó casi setenta años en escribir *Exercices de survie* (*Ejercicios de supervivencia*), su obra póstuma. Este libro cuenta las diversas formas de tortura que sufrió en la Maison d'Arrêt de Auxerre, cuando fue capturado por la Gestapo, a los diecinueve años. Sin embargo, el libro no se reduce a la experiencia de la tortura. Si bien es cierto que Jorge Semprún nunca había escrito sobre ella con tanto detalle, también es cierto que nos deja descubrir otras experiencias y reflexiones que no había compartido todavía. En el libro se vertebran la novedad (la tortura) y la repetición de ciertas experiencias dentro de la clandestinidad del PCE (Partido Comunista Español) y en el campo de concentración de Buchenwald. En el plano formal, el índice del libro muestra dos puntos, el primero sin título, centrado en la tortura, y el segundo, *Retorno al Lutetia*, sobre Buchenwald.

Semprún, a través de la tortura, señala de forma magistral uno de los grandes problemas con los que la filosofía disputa, a saber: la diferencia entre el saber abstracto, intelectual, y la vivencia. Semprún da a ver su amplio bagaje filosófico y literario y nos muestra las diferentes formas de abordar esta cuestión con referencias constantes a Hegel, pero sin mencionarlo. Un conocido de su amigo Henri Frager, «Tancredi», miembro partisano de la Resistencia contra los nazis, le describe lo que le ocurrirá si es capturado por la Gestapo, a qué formas de tortura se verá expuesto con tal de sonsacarle algunos nombres y apellidos: privación de sueño, colgamiento con una cuerda atada a las esposas, electricidad, bañera y un largo etcétera. A partir de ahí la densidad filosófica del discurso de Semprún se arma, dando a ver con toda su lucidez el problema concreto de la tortura. El cuerpo no puede anticipar los sufrimientos que va a sufrir, tal vez el idealismo objetivo, las palabras y las descripciones puedan dar pistas, señales con el fin de calibrar, de formarnos representaciones más o menos minuciosas de lo que podría pasar, pero nada de eso cancelará el contraste, imposible de disminuir, entre el saber y la vivencia.

Semprún avanza en la reflexión sobre su experiencia de la tortura, no se queda en una sencilla enumeración de los hechos y los sufrimientos, le interesa las consecuencias que podemos extraer de dichas vivencias, las claves para una acción futura. La tortura no sólo es la experiencia del sufrimiento, sino, todavía más, la de la fraternidad: salvar y proteger a sus compatriotas a través del silencio. Ya conocemos desde *La escritura o la vida* la importancia en la filosofía de Semprún de la fraternidad, concepto clave madurado a través de su lectura de André Malraux, de la experiencia de Buchenwald y de la clandestinidad del PCE. Tal vez por esta razón sea

algo injusto con Jean Améry, que rechaza su tesis según la cual *la confianza en el mundo se desquicia tras el primer golpe recibido*. Comprendiendo la biografía de Jorge Semprún, su compromiso con el PFC y el PCE y las diversas figuras paternas que le proporcionaron ayuda y sustento (tanto económico como intelectual), podemos acercarnos a la comprensión de la respuesta, algo arrogante, ante la frase de Jean Améry. Si para éste el ser torturado se convierte únicamente en un ser-para-la-muerte, para Semprún, el que recibe la experiencia violenta también se percibe como un ser-con, abierto a los demás y a la vida. Al verdugo, cuando tortura, se le cierra el mundo, a la víctima, en cambio, se le abre. Jorge Semprún no puede separar su experiencia de la tortura con el proyecto de un Yo trascendental con fuertes implicaciones colectivas, sustentado en valores humanos en los que no se incluye, para que sean más valiosos, soportar la tortura. Semprún lo tiene claro, la tortura no le hace al hombre más humano, sin embargo, sí le permite proyectar una sociedad fraternal fundamentada en el ser-con. Cada silencio, cada vez que Semprún podía aguantar el dolor sin decir palabra, sentía multiplicarse las direcciones de su vínculo con el mundo. En cierto sentido, la positividad de su reflexión contrasta con la de Jean Améry, que, señala agudamente, la herida no es posible curarla con una acción futura que busque la síntesis generadora de lo ocurrido. En el capítulo sobre el *Retorno al Lutetia*, Semprún describe la imposibilidad de llegar a recordar ciertos sucesos que le ocurrieron dentro del campo de Buchenwald. A pesar de su excelente memoria, nunca llegará a recordar el concierto público ofrecido por la orquesta de jazz de JiriZak, compañero suyo del campo. Ese concierto, que tuvo lugar el 19 de abril de 1945, se sitúa entre la fecha de liberación de Buchenwald, el día 11 de abril, y la llegada a París, «el hogar familiar», el día 30. Los recuerdos de esas dos semanas y media son vagos, episódicos, pero sin una narración que le permita ordenar y reconstruir la experiencia de lo ocurrido. Después de esto, se centra en el informe de los dos primeros americanos que llegaron a los alrededores de Buchenwald y vieron a los deportados con bazucas, famélicos y riendo tras la liberación, según escribieron en ese informe que Semprún traduce rápidamente. Como dos personajes novelescos, circulando son su jeep hacia el campo nazi, ambos personajes se encuentran con la intrusión de la *realidad*: los ojos caídos y los cuerpos esqueléticos de los prisioneros de Buchenwald. Esa aparición fantasmal es lo que hace que parezca el relato tan novelesco: una realidad tan imperiosa y fantasmagórica que todo lo demás es lanzado a otro género distinto de lo real. Semprún no recuerda a los dos americanos en el jeep, pero sí sabe, y recuerda, que él estaba allí, con su *panzerfaust* (lanzagranadas). En el relato de los dos americanos, él ve su aparición concreta, siendo él mismo y sus compañeros la única realidad de ese informe que parece una ficción novelesca.

Ejercicios de supervivencia trae consigo la novedad de la narración y la reflexión de la experiencia de la tortura, inseparable de la visión sempruniana de la fraternidad, así como la complejidad de la memoria y

su elaboración en la escritura. Como Claude-Edmonde Magny le dijo en su carta, posteriormente publicada como *Carta sobre el poder de la escritura*, «en los escritores que no lograron elevarse hasta el grado de la vida interior, [...] no hay mensaje que comunicar al público, ni siquiera un secreto personal del autor [...] »⁵⁷⁶ Esto es, ciertamente, lo que no ocurre en *Ejercicios de supervivencia*.

Javier Castellote Lillo

⁵⁷⁶CLAUDE-EDMONDE MAGNY, *Carta sobre el poder de la escritura*, trad. de Virginia Jaua, Cáceres, 2016, p.23.

ROGER SCRUTON, *Pensadores de la Nueva Izquierda*, trad. de J. M^a Carabante, Rialp, Madrid, 2017, 442 pp. ISBN 978-84-321-4799-9.

ROGER SCRUTON, *On Human Nature*, Princeton University Press Princeton y Oxford, 2017, 151 pp. ISBN 978-0-691-16875-3.

Pensadores de la Nueva Izquierda es el último libro de Roger Scruton traducido al español. *On Human Nature* (Sobre la naturaleza humana) es el último libro que ha publicado. Scruton es un escritor prolífico y en otoño de este mismo año la editorial Bloomsbury publicará *Where We Are* (Dónde estamos), “mi respuesta al voto del *Brexit*”, en palabras del propio autor (véase su página web: <http://www.roger-scruton.com/>). Ser prolífico no le impide a Scruton ser un escritor elegante y ameno, dotado de un estilo cuya claridad es el destilado de muchas cosas, la mayoría de ellas tan antiguas que es un mérito suyo que no se presenten cubiertas de polvo. Por el contrario, todo es terso en su prosa. Scruton es un conservador que no tiene nada que ocultar. El conservadurismo es, precisamente, la etiqueta que él mismo ha escogido para mantener con el mundo de lectores una ya larga conversación (su primer libro data de 1974), una etiqueta que se solapa, en muchos momentos de la conversación, con la etiqueta de la filosofía. Hasta qué punto un filósofo puede ser también un conservador — Scruton fue nombrado caballero en 2016— es la cruz de cualquier interpretación de la obra de Scruton, que ha discutido el estatuto filosófico de la izquierda. La relación de la filosofía con la política, y no solo la filosofía política como una ciencia o materia académica, es el motivo que anima incluso aquellos libros de Scruton dedicados, por ejemplo, a la estética o los que forman parte —como sus novelas u óperas— de lo que podríamos llamar “cultura”. Que un filósofo pueda ser de izquierdas o de derechas es una manera de plantear la cuestión de si un filósofo puede ser identificado con un “intelectual”; que un filósofo pueda ser identificado con un intelectual es, a su vez, una manera de plantear la cuestión de si la filosofía puede ser identificada con la cultura. En un pasaje relevante del primer capítulo de su libro *How to be a Conservative* (Cómo ser un conservador, Bloomsbury, Londres, 2014), en el que Scruton insiste en el carácter autobiográfico de su obra, leemos lo siguiente:

Pero yo también era un intelectual [como los *leftist intellectuals* a los que se refiere en el párrafo anterior a propósito de la opinión de Orwell de que no entendían a los obreros] o estaba apresurándome por serlo. En la escuela y en la universidad me rebelé contra la autoridad. Yo creía que las instituciones debían ser subvertidas y que no debían permitirse códigos ni normas que impidieran la obra de la imaginación. [...] Lo que más me preocupaba y lo que estaba determinado a hacer mío

era la cultura e incluía la filosofía, tanto como el arte, la literatura y la música, bajo esa etiqueta. Respecto a la cultura yo era “de derechas”, es decir, respetuoso del orden y la disciplina, reconocía la necesidad del juicio y deseaba conservar la gran tradición de los maestros y trabajar por su supervivencia. Ese conservadurismo cultural [...], esa idea de que debemos ser modernos en defensa del pasado y creativos en defensa de la tradición, tuvo un profundo efecto sobre mí y a su debido tiempo moldeó mis inclinaciones políticas.

En sus propios términos, Scruton es un intelectual de derechas preocupado por la conservación de la cultura. *Pensadores de la Nueva Izquierda* es, por tanto, un libro polémico, como lo demuestra que, cuando se publicó con ese título por primera vez en 1985 (“en tiempos del reinado de terror de Margaret Thatcher”), la editorial Longman lo retirara de la circulación y Scruton tuviera que abandonar su carrera universitaria. La segunda edición del libro (2015), que cubre toda una generación marcada por los acontecimientos de 1989, se titula en inglés *Fools, Frauds and Firebrands* (“locos, impostores y agitadores”) y modifica el contenido de la primera eliminando la referencia a autores “que hoy ya no tienen nada que decir” e incluyendo capítulos dedicados a nuevos “pensadores de la nueva izquierda”, donde “nueva izquierda” es tanto el nombre de la revista *New Left* (que funciona como el órgano de publicación de los intelectuales orgánicos y que acaba de lanzar su edición en español al amparo de Podemos) como una etiqueta para agrupar, junto a Hobsbawm, Thompson, Galbraith, Dworkin, Sartre, Foucault o Habermas, a Althusser, Lacan, Deleuze, Gramsci, Said, Badiou y Žižek. La lista es, en apariencia, lo suficientemente heterogénea como para que no pueda acusarse a Scruton de simplista y los enunciados —“resentimiento en el Reino Unido”, “desdén en América”, “liberación en Francia”, “aburrimiento en Alemania”, “sinsentido en París”, “guerras culturales por todo el mundo”, “el monstruo despierta”— lo suficientemente categóricos como para no tomarlos en serio. Scruton subraya, en una línea de pensamiento que incluiría tanto a Orwell como una suspicacia mucho más antigua contra la sofística, que “el comunismo siempre ha luchado por apoderarse del lenguaje” y que “el principal legado de la izquierda ha sido lograr la transformación del lenguaje político” (p. 23). En consonancia, uno de los objetivos de Scruton es “rescatar [el lenguaje político] de la neolengua socialista”, aunque esa operación de rescate lingüístico se amplíe incluso a la interpretación jurídica de Dworkin o la propia hermenéutica de Gadamer. (La “deconstrucción” apenas merece dos o tres alusiones de pasada.) Es una muestra de la ambigüedad de Scruton respecto a si la filosofía se subsume en la cultura que, en contra de la “mejor interpretación” de Dworkin, aduzca el ejemplo de los juristas islámicos de la Edad Media (pp. 110, 112-113) o que, en contra de la “teoría de la acción comunicativa” de Habermas, recuerde el *deutsche Genossenschaftsrecht* de Gierke (pp. 236-237). En ambos casos (Dworkin y Habermas, que aquí representan a todos los demás “pensadores de la nueva izquierda”), Scruton lamenta que no haya ninguna alusión a la vida real y que “todo haya sido destruido por la neolengua”. (Dworkin “razona como abogado, no como filósofo”, pp. 97, 110.) Que los intelectuales de la izquierda entendieran al obrero mejor de lo que el obrero se entendía a sí mismo, vinculados entre sí de una manera más o menos evidente por una simpatía intuitiva, habría llevado además a que apareciera la figura clave para entender que la transformación del lenguaje político exige una superestructura

hermenéutica infalible: el partido, el “príncipe moderno”, el “intelectual orgánico”. (Alguien que, como Scruton, ha dedicado un libro a *Our Church*, sabe que siempre hay una iglesia y que eso no es incompatible con que haya muchas.) Para Scruton, la transformación del lenguaje político supone la interrupción de una conversación y, en la práctica, la desaparición de la oposición. “La cuestión de la oposición es, sin embargo, la cuestión más importante en política” (p. 308). Oposición significa poner de relieve el conflicto. Si el cambio en las relaciones de producción no es capaz de resolver el conflicto o, en otras palabras, si las raíces del conflicto se encuentran en la naturaleza humana y no en la sociedad ni en la historia, entonces —escribe Scruton— “la esperanza de su desaparición es una esperanza inhumana y lleva a una acción inhumana” (p. 309).

Paradójicamente, esa inhumanidad sería el resultado de una “necesidad religiosa [...], de un anhelo de pertenencia que ningún cúmulo de pensamiento racional, ninguna prueba sobre la soledad absoluta de la humanidad ni sobre la naturaleza no redimida de nuestros sufrimientos podrá nunca erradicar” (p. 429). Los “pensadores de la nueva izquierda” son “locos, impostores y agitadores” porque, en lugar de defender la realidad, que es conflictiva, prometen “absolutos”. La conversación tradicional, por el contrario, a diferencia de la dialéctica marxista, no acaba nunca. En el último párrafo de *Pensadores de la Nueva Izquierda*, Scruton aduce la autoridad de Platón para convencernos de que, “cuando se transfiere la carga de la prueba de quien reivindica un nuevo orden a quien defiende el existente, se transforma la naturaleza del razonamiento”, es decir, del lenguaje.

Scruton cita expresamente las *Leyes*, que los filósofos de la Edad Media musulmana opusieron a la autoridad de la ley coránica y a los juristas islámicos. (Véase lo que dice en *On Human Nature* a propósito de la “doble verdad”, p. 48.) En el último párrafo de las *Leyes*, el Extranjero no comparte el entusiasmo de Megilo y Clinias por la constitución (o la solución al conflicto) de la que que él mismo les ha provisto. En el mundo presocrático, ancestral, comunitario de las *Leyes*, la filosofía no tiene un lugar definido. En el último párrafo de la *República*, Sócrates, con un gesto que refuta por completo el apelativo de “reformista totalitario” que Scruton —en la larga estela de Popper— dirige a Platón, salva el mito y promete a sus interlocutores que serán felices. Los comentaristas han vinculado desde la antigüedad la primera palabra de las *Leyes* con las últimas palabras de la *República*. Entre [θεός](#) y [εὖ πράττωμεν](#) la filosofía tiene un lugar para llevar a cabo su tarea. Que ese lugar coincida con el mundo que Scruton querría conservar y que probablemente se haya perdido para siempre, una Inglaterra (que incluiría su propia Iglesia y su soberanía) por la que ha entonado una elegía en “el estilo de Arnold y Ruskin” (p. 213), es, probablemente, una manera de recordar que la caverna es insuperable. Otro nostálgico de Inglaterra, que atemperó su nostalgia gracias a su condición de extranjero (o de filósofo), escribió que “hay una felicidad real, una sensación de seguridad, en mostrarse de acuerdo en no reconocer lo obvio”, y añadió que

“hay una conspiración universal de respeto por lo no existente”.⁵⁷⁷ En esa conspiración, Scruton puede verse peligrosamente cerca de sus adversarios.⁵⁷⁸ En el último párrafo de *On Human Nature*, Scruton dice que, a propósito de lo que la “redención significa para nosotros en el mundo del escepticismo moderno”, los “logros estéticos” que suponen *Los hermanos Karamazov* y *Parsifal* reducen la “perspectiva de la filosofía”. Literalmente, la perspectiva de la filosofía no es de gran importancia en comparación con una novela y una ópera. La autonomía de la estética es un postulado moderno coherente con el propósito de Scruton de ser moderno en defensa del pasado y creativo en defensa de la tradición. Ser moderno y creativo puede permitirle, en efecto, ser conservador, pero la importancia o la significación de la filosofía, que no tiene por qué ser reducida a una perspectiva si, por el contrario, la entendemos como la apertura al todo, no dependen en modo alguno de la autonomía de la estética. Es dudoso que moderno y creativo no sean términos neolingüísticos en un sentido orwelliano. En cualquier caso, postular la autonomía de la estética es una cosa y plantear “un profundo problema metafísico” otra. Ese problema tiene que ver con la condición del ser humano, con “criaturas como nosotros” (p. 24). La condición de esas criaturas, la relación entre el ser humano como animal y el ser humano como persona, plantea un problema filosófico, no biológico. La humanidad y las humanidades plantean un problema filosófico de comprensión que, según Scruton, es la tarea misma de la filosofía (pp. 30, 47) más allá de la “inestabilidad metafísica” que supondría para la “gente religiosa”. Scruton se confiesa “aferrado a la vieja llamada de la filosofía” (*wedded to the old call of philosophy*, p. 66). La “intuición fundamental” de esa llamada o vocación es la naturaleza racional del ser humano. Esa naturaleza racional, sin embargo, está encarnada, “atrapada en emociones eróticas y familiares que suscitan [*create*] distinciones radicales, exigencias desiguales, atracciones fatales y necesidades territoriales”, como escribe Scruton en uno de los pasajes clave del libro (p. 116). Para esa racionalidad encarnada, “el campo de la obligación es más ancho que el campo de la elección” y, para cultivarlo, son más adecuados los conceptos de lo sagrado o lo sublime, del mal y la redención, que los conceptos que asume la moderna filosofía moral basada en el contrato social (pp. 116-117). Estoy dispuesto a aprender de Scruton muchas cosas y celebro que su elegía inglesa no tenga tanto el carácter de un soliloquio cuanto el de un diálogo que fomenta las relaciones humanas, la vida moral y las obligaciones sagradas que constituyen los capítulos de *On Human Nature*. Con la palabra inglesa *kindness* podría resumirse el propósito de Scruton (p. 49). En lo esencial, estoy de acuerdo también con lo que dice de los “pensadores de la nueva izquierda”. Disiento solo en que su conservadurismo y la filosofía estén en el mismo plano. En última instancia, mi disentimiento se basa en la convicción de que la filosofía carece de prejuicios, incluso de los prejuicios que, desde Burke hasta Scruton, han conservado la decencia última y una visión amable de las cosas.

Antonio Lastra

⁵⁷⁷ GEORGE SANTAYANA, *Soliloquies in England and Later Soliloquies*, Scribner, Nueva York, 1922, p. 42.

⁵⁷⁸ Véase Terry Eagleton in conversation with Roger Scruton (2012), disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=qOdMBDOj4ec>. Scruton se presenta a sí mismo como “profesor de filosofía” y a Eagleton como “profesor de literatura”.

WILLIAM JAMES, *Pragmatismo*, trad. de Ramón del Castillo, Alianza, 2016, 300 pp. ISBN: 978-84-9104-339-3.

William James es uno de los principales representantes del movimiento que conocemos por el nombre de pragmatismo. En 1907 se publica *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*, formado por ocho conferencias. Esta edición castellana está prologada por Ramón del Castillo, que nos dice que James llevó a cabo esta representación de su pensamiento deliberadamente como un manifiesto fragmentario por contraposición a un sistema de pensamiento como el programa kantiano. Como señala del Castillo en su introducción, en una carta a su hermano Henry de 1907, James escribe: “creo que va a ser algo comparable a la Reforma.” En el sentido de su repercusión en la historia de la filosofía, James tiene parte de razón, aunque como hito de una forma de historia podríamos decir que bebe directamente del giro kantiano en cierto sentido como intento de respuesta al caos de lo académico o al escepticismo.

El pragmatismo está ligado a la tradición americana, y esto puede ser comprensible en el sentido en que Tocqueville decía que en América no había filosofía. Su clave de bóveda, nos dice James, es el método pragmático. El método pragmático consiste en formularse, ante un problema, la pregunta por las posibles consecuencias de cada una de las soluciones posibles. En este sentido, como señala James, es ecléctico. Llegando hasta los límites: para James tendría sentido que afirmemos la existencia de Dios si nos sirve, si nos es útil, si nos hace lograr mayor satisfacción. En esto, nos dice, consiste lo que él como pragmatista llama verdad. Hemos de señalar dos virtudes que en cierto sentido James es capaz de asumir o hereda: su estilo literario y su concepción de lo literario o mítico en filosofía.

Las conferencias que constituyen *Pragmatismo* las llevó a cabo James entre 1906 y 1907, por lo que en las últimas tuvo tiempo de responder a los ataques recibidos por las primeras. Su queja fundamental es la ingenuidad revestida de mala baba con la que algunos pretendían interpretar el concepto clave del método pragmático, esto es, el de utilidad. Estos ataques llegan hasta nuestros días, y el capitalismo brutal del desencantamiento al que asistimos quizá explica, pero en modo alguno justifica, la perversión del tratamiento del concepto de utilidad, que por otra parte sólo conquista en cierto modo su potencia cuando se sitúa a su base el concepto de inmortalidad, por lo que quizá estos ataques sean la consecuencia lógica de un proceso que empieza con Maquiavelo y representa la cara oscura de la Ilustración. Creo que es bueno no saber qué problema hay de verdad en el uso de palabras como alma, inmortalidad o idea del bien, que en filosofía política son míticamente centrales y potencialmente sostenibles, mientras que su olvido

prácticamente nos aboca al reino de la autoayuda y la soberanía de estado.

El problema que genera esta forma de plantear las cosas equivale al intento de resolver la tensión centralmente irresoluble que constituye la filosofía. Tomarnos en serio el escepticismo es prestar atención a la posibilidad de que nuestras palabras carezcan por completo de sentido. Mantenerse cerca de la posibilidad del escepticismo es en gran parte obedecer el precepto mítico del “conócete a ti mismo”, que es quizá el mito fundacional de la filosofía, que consiste en la educación del alma tratando de estar siempre lo más cerca posible de la esencia de las cosas. La asunción del dogma de la utilidad o la satisfacción, incluso en su sentido más amplio y poderoso, no puede competir ni en cuanto a riqueza ni en cuanto a potencia con el mito de la inmortalidad, con el de la búsqueda de la felicidad o con el de la búsqueda de la conquista de las propias palabras que complementan otras obras filosóficas.

La lucha consciente por estas cuestiones es mucho más potente en otros lugares, como cuando Nietzsche se pregunta si acaso Platón era judío porque resulta radicalmente insuficiente decir que era griego. En América, en el mismo sentido, Emerson escribe:

Quien quiera hacer algo bien, habrá de tener un fundamento superior. Un filósofo ha de ser más que un filósofo. Platón está revestido de los poderes de un poeta y (aunque dudo de que tuviera el don decisivo de la expresión lírica), sin embargo, no es un poeta, porque escogió usar el don poético con otro propósito.

Historia e historiografía constitucionales, ed. de J. Varela Suanzes Carpegna, Trotta, Madrid, 2015, 158 pp. ISBN 978-84-9879-573-8.

JOHN JAMES PARK, *Los Dogmas de la Constitución*, ed. de J. Varela Suanzes-Carpegna e I. Fernández-Sarasola, Tecnos, Madrid, 2015, 229 pp. ISBN 978-84-309-6710-0.

Ética de la política en John Stuart Mill y George Grote, ed. de R. Cejudo Córdoba, Plaza y Valdés, Madrid, 2015, 128 pp. ISBN 978-84-16032-69-3.

En 1942, el filósofo político Leo Strauss publicó en *Social Research* una breve reseña de *Constitutionalism, Ancient and Modern* de Charles Howard McIlwain, publicado dos años antes. McIlwain se había propuesto “retomar la historia de nuestro constitucionalismo” (*retrace the history of our constitutionalism*) ante la tesitura en la que se encontraba entonces el mundo, obligado a elegir entre la ley o la fuerza. “Nuestro constitucionalismo” significaba, con cualquier propósito teórico o práctico, el constitucionalismo inglés, del que podía darse una “nueva definición”, que en lo esencial coincidía con la que Thomas Paine había dado, o una “definición anterior”, que en lo esencial coincidía con las que habían dado lord Bolingbroke o Edmund Burke. McIlwain defendía que la distinción entre *jurisdictio* y *gubernaculum*, entre los asuntos de la ley y los del gobierno, podía seguir siendo valiosa para analizar “nuestros problemas actuales”; de hecho, lograr su reconciliación (“la historia constitucional suele ser el registro de una serie de oscilaciones”) era la mayor preocupación de McIlwain, jurista e historiador de la Revolución americana formado en la tradición de Walter Bagehot que Woodrow Wilson había importado a los Estados Unidos mientras era rector de la Universidad de Princeton, antes de convertirse en presidente de la nación y convencerse de las bondades del poder ejecutivo. La primera obra de McIlwain, *The High Court of Parliament and Its Supremacy* (1910), acusaba la influencia de *Congressional Government* (1885) de Wilson, que a su vez acusaba la influencia de *The English Constitution* (1867) de Bagehot. Strauss insinuaba en su reseña que tal vez la línea divisoria entre el antiguo constitucionalismo —el constitucionalismo clásico— y el moderno fuera mucho más profunda que la línea que supuestamente llevaba del constitucionalismo romano y medieval al inglés. McIlwain, que no citaba a John James Park en *Constitutionalism*, podría ser

mucho más “romántico” de lo que su adhesión al constitucionalismo moderno hacía suponer.⁵⁷⁹

La adhesión al constitucionalismo moderno, en diversas formas y etapas, se da por supuesta en los volúmenes que comentamos sobre historia e historiografía constitucionales, *i. e.* sobre un registro de una serie de oscilaciones. Cada uno de ellos analiza con distintas perspectivas el constitucionalismo moderno, en el que McIlwain había depositado todas sus esperanzas, no el antiguo constitucionalismo que Strauss defendía. “Nuestra pasada historia constitucional parece mostrar —había escrito McIlwain— que consiste en una *jurisdictio* bajo la protección de un tribunal independiente, unida a un *gubernaculum* lo suficientemente fuerte como para cumplir con todos sus deberes esenciales y lo suficientemente visible como para asegurar una responsabilidad plena a toda la gente mediante la fidelidad a ese cumplimiento.” McIlwain se enfrentaba, como todos los miembros de su generación, a la amenaza de la fuerza. Que esa “fuerza” fuera el resultado de una desproporción o separación entre la *jurisdictio* y el *gubernaculum* que los desarrollos constitucionales no habían logrado evitar (de la “incompetencia”, en última instancia, que McIlwain atribuía a los gobiernos europeos y Park, George Grote y John Stuart Mill examinaron circunstancialmente) podría ser una de las claves de la historiografía constitucional empeñada en mantener sus presupuestos modernos. En comparación con la Segunda Guerra Mundial, las reformas parlamentarias que motivaron las reflexiones de Park, Grote y Mill no parecen ahora ser tan apremiantes, pese a que Park creía que Inglaterra se hallaba “a punto de llevar a cabo la importante y delicada tarea de cambiar la estructura de nuestra constitución”. (En *Civilization*, un ensayo escrito en 1836, el mismo año en que redactó con Grote la reseña de *El estadista* de Henry Taylor incluida en *Ética y política*, Mill anotaría la ambigüedad inherente a todo intento de medir las mejoras humanas.) El supuesto conservadurismo de Park, frente a lo que el propio Mill llamaría el “radicalismo” de los planteamientos de su propio partido —el de su padre, James Mill, y el de Grote, por supuesto—, se basaba en la confianza en la “familiaridad práctica con la maquinaria real del gobierno”: “La maquinaria *práctica* de nuestra Constitución puede describirse como un sistema exitoso y altamente organizado orientado a asegurar que el gobierno político y la administración civil de este país se hallen en manos de los hombres más destacados de los grandes partidos en los que esta nación se ha dividido desde hace tiempo” (*Dogmas*, p. 12; *cf.* p. 84). Esa maquinaria real o práctica superaría la “maquinaria del lenguaje”, “la falacia” de una terminología o “la *façon de parler* de la Constitución teórica” (*ibid.*). Park pudo afirmar que los nombres ya no lo hechizaban y que los *arcana* de los gobernantes no tenían sentido para los gobernados (p. 33). Esa contribución a la crítica del lenguaje político es sobremanera relevante en la actualidad y se corresponde con una escrupulosa coherencia con la opinión de que “la *práctica* del gobierno requiere una *experiencia* que tan solo pueden proporcionar aquellos que *están* o *han estado* en el poder” (p. 84; *cf.* p. 114, a propósito de la “maquinaria intermedia”, y p. 119, a propósito de la *vox populi*; compárese con las *Reflexiones sobre la*

⁵⁷⁹ Véanse CHARLES HOWARD MCILWAIN, *Constitutionalism, Ancient and Modern*, Cornell University Press, Ithaca, 1940 (la segunda edición, de 1947, está disponible en Online Library of Liberty, <http://oll.libertyfund.org/titles/mcilwain-constitutionalism-ancient-and-modern>), y LEO STRAUSS, *What Is Political Philosophy? and Other Studies* (1859), The University of Chicago Press, 1988, pp. 273-4. Véase la equívoca referencia a Strauss en *Historia e historiografía constitucionales*, p. 78.

reforma parlamentaria de Mill, incluidas en *Ética y política*, a propósito de la “voz igual”, p. 105). La importancia del lenguaje político explica que la historiografía constitucional y la *Begriffsgeschichte* (la historia conceptual) se hayan beneficiado mutuamente de sus investigaciones.

Park fue siempre hostil a una forma de “tiranía intelectual” (p. 22) representada por “hombres jóvenes inteligentes [...] que se han sumergido en la economía política” (p. 84 n.). Como herederos de Jeremy Bentham —contra quien Park dirigía sus palabras—, Mill y Grote fueron, en distintos momentos de su carrera, hombres como los que Park describe y critica. La distinción entre la teoría y la práctica es temática en el conservadurismo desde Burke. La larga reseña de Mill y Grote sobre *El estadista* de Henry Taylor parece concebida para refutar, o moderar, las opiniones de Park. Mill arrastraría toda su vida la fama, como anota el profesor Cejudo Córdoba, de no tener los pies en el suelo. Grote, que haría de la rehabilitación de los sofistas la piedra angular de su *History of Greece*, conocía perfectamente el sofisma del cuestionamiento teórico radical que, en la práctica, supone dejar las cosas como estaban.

McIlwain aducía a su favor la autoridad de Cicerón para afirmar que ningún Estado puede promulgar una ley vinculante que derogue la ley de la naturaleza: el *vinculum iuris* apela a una ley anterior a la existencia del Estado y más elevada. Sin embargo, Park no pudo aducir a su favor la autoridad de Cicerón para afirmar la eternidad de la constitución (p. 36; cf. las *Leyes* de Platón, 960 c-d.) Que la inmutabilidad de una constitución solo tenga carácter *nominal* es una proposición mucho más favorable al estudio que el empeño por lograrla en la práctica. *Historia e historiografía constitucionales* se compone de una serie de entrevistas a cuatro destacados constitucionalistas: Wolfgang Böckenförde, Michel Troper, Maurice J. C. Vile y Maurizio Fioravanti. Cada uno de ellos representa una vertiente nacional o espacial del constitucionalismo, si bien Fioravanti es deudor de las importantes aportaciones de Nicola Matteucci al estudio del constitucionalismo de la Revolución americana. Vile ocupa en este libro una posición eminente en la tradición de McIlwain o Bernard Baylin. Las variaciones alemana y francesa de la historia constitucional, desde la Revolución de 1789 y la Declaración de Derechos de 1793, han sido determinantes para la propia historia conceptual de la constitución y están en la raíz no solo de la “reforma”, sino de la “mutación” constitucional. Cada una de las entrevistas concluye con un capítulo dedicado al futuro de la historia constitucional en Europa y el reto de una historia constitucional europea. El dilema entre una historia constitucional y una escritura constitucional, que ha sido durante siglos el dilema de Inglaterra, parece constituir un caso extremo —con el *Brexit* de por medio— de la *translatio studii et imperii*. Hasta qué punto la “burocracia” es un elemento que condiciona ese futuro en Europa y un formidable reto para la historia constitucional europea, y si la opinión pública será suficiente para contrarrestar la ausencia material de un *demos* europeo, son tareas que Park habría abordado con lo que uno de sus lectores llamó una resignada parsimonia. Mill equiparó el triunfo de la democracia al gobierno de la opinión pública, en una especie de mutación constitucional de la oscilación entre *jurisdictio* y *gubernaculum*.

Historia e historiografía constitucionales concluye con un largo y documentado epílogo del profesor Fernández Sarasola (traductor de Park) sobre la historiografía constitucional española, un terreno que él mismo como discípulo

y Joaquín Varela como maestro han recorrido de manera exhaustiva.^{58º} En un momento en que la escritura constitucional española ha demostrado ser incapaz de mostrarse irreversible y la escritura constitucional europea se encuentra en sus inicios, pensar en un *vinculum iuris* entre el momento constituyente español y el europeo puede recibir de estos volúmenes una ayuda inapreciable.

Antonio Lastra

^{58º} Véanse el Seminario de Historia Constitucional “Martínez Marina” de la Universidad de Oviedo que dirige el profesor Varela y las publicaciones asociadas a este seminario: la revista electrónica *Historia Constitucional* (donde aparecieron originalmente las entrevistas mencionadas en versión original acompañada de la traducción) y la editorial electrónica *In Itinere* (<http://www.seminariomartinezmarina.com/>).

TZVI MEDIN, *Entre la veneración y el olvido. La recepción de Ortega y Gasset en España I (1908-1936)*, Biblioteca Nueva / Fundación Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, Madrid 2014, 296 pp. ISBN: 978-84-9940-727-2.

“¡Llega a ser el que eres!”

“Ser héroe consiste en ser uno, uno mismo”⁵⁸¹

José Ortega y Gasset

El imperativo de la autenticidad en Ortega está estrechamente vinculado al concepto de héroe que postula. Desde la antigüedad héroe es aquel hombre que ha llevado a cabo grandes hazañas y en consecuencia obtiene la gloria y la veneración de sus conciudadanos. El héroe se expone a la opinión pública para obtener reconocimiento o por el contrario rechazo y desprecio si no logra salir exitoso de sus batallas. El héroe clásico es un ser superior, cuyo destino está más allá de sus propias fuerzas. Es el protagonista de todos los mitos. Pero el héroe que Ortega presenta, un héroe ligado a la figura de Don Quijote, no busca la admiración popular, sino más bien trata de ser él mismo. El héroe ejerce un acto real de voluntad y esto precisamente es lo heroico que hay en él, la voluntad de realizar su auténtico ser. Con independencia de la veneración o del desprecio, el héroe orteguiano apela al imperativo de la autenticidad de su propio ser y opone resistencia a la cotidianidad en la que se encuentra. De ahí que Ortega haga suyo el verso de Píndaro: “Llega a ser el que eres”.

“Veneración” y “olvido” son los dos términos en los que se encuadra este libro de Tzvi Medin, profesor emérito de la Universidad de Tel Aviv y especialista en historia política e intelectual. Dos palabras cuyo horizonte es la recepción de un héroe en la circunstancia española. Me refiero al héroe Ortega y Gasset, cuya vocación inquebrantable de ser quien tenía que ser no flaqueó en los momentos de la mayor admiración y del mayor desprecio tanto de su obra como de su persona intelectual, política, social, en última instancia, su persona filosófica. Su teoría vital no es sólo una teoría, sino algo que ejecutó con su propio habitar el mundo. Y es que para él no había otro destino que no fuera tener que hacer ese algo determinado que tenía que hacer, realizar su vocación filosófica contando con la circunstancia española. A la manera del tábano socrático, Ortega entró en el campo de batalla político para terminar con la dictadura y establecer la República. Emprendió numerosas empresas, como *España*, *El Sol*, *El Espectador* o *Revista de Occidente*, con la esperanza de abrir una ventana a la cultura europea. Y estuvo a la altura de lo que su tiempo exigía como filósofo, como político y como maestro de toda una

316

⁵⁸¹ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, Taurus/Fundación José Ortega y Gasset y Gregorio Marañón, Madrid, 2012, tomo I, p. 816.

generación de intelectuales que verían en él la posibilidad española. Con Ortega se abre el camino para la Filosofía Española.

De todo esto da cuenta el libro del profesor Medin durante los años comprendidos entre 1908, con el inicio de sus primeras publicaciones en *El Faro*, y 1936, con el fracaso de la República, el inicio de la Guerra Civil y el exilio de Ortega. En la introducción al libro el autor especifica que se trata del primero de los cuatro tomos que abarcarían el problema de la recepción de Ortega en España entre los años 1908 y 2005, fecha esta última en la que se cumple el cincuenta aniversario de su muerte y el centenario de la publicación de su primer libro, *Meditaciones del Quijote*. Todavía quedan pendientes tres tomos que nos permitirán completar la visión sobre el tema de la recepción. Tras la lectura de este primer volumen, la esperanza de que aparezcan los restantes es grande y las expectativas altas.

Pero con esta afirmación el lector podría apelar las siguientes cuestiones: ¿cuál es su aportación? ¿Tiene importancia dentro del panorama del pensamiento hispánico? Este estudio responde, a mi juicio, a la necesidad de realizar un análisis pormenorizado, dentro del ámbito de los estudios orteguianos, de la recepción, de la veneración y del desprecio de Ortega y de su obra, tanto de los enfrentamientos que el mismo padeció en primera persona, con ataques directos de derechas e izquierdas, como de las que no. Y también pretende dar cuenta de la admiración, el profundo respeto y la importancia de su figura como capitán de una nueva generación y como maestro y referente intelectual de otra.

Rosa Chacel escribe unas palabras que ilustran a la perfección esta recepción y que se citan al final del libro. Dicen así: “Los que intentamos seguirle, le seguimos hasta cuando creemos estar improvisando, y los que le combaten, le siguen hasta cuando creen estar combatiéndole”.⁵⁸² Aquellos que disparaban flechas contra su pecho también reconocían su valía intelectual, aunque afirmarían su debilidad como político, únicamente para desprestigiarlo y para que su capital simbólico dejara de tener fuerza. Enrique Giménez Caballero desde el fascismo, Luis Araquistáin desde el socialismo, Ledesma Ramos desde las JONS o José Antonio Primo de Rivera desde la Falange, son algunos de los nombres que Medin anota como molinos de viento que alzaban sus ataques y críticas contra Ortega. Incluso algunos de ellos habían sido sus discípulos.

Este estudio supone una ampliación del propio Ortega, que va más allá de las biografías, que escudriña cada rincón político, filosófico, cultural o social para reconstruir un Ortega más auténtico. Aquí se presenta un Ortega desde dos vertientes, el Ortega admirado y el Ortega rechazado. Y el profesor Medin, mediante una selección de citas, ilustra ambas vertientes y a su vez las respuestas de Ortega bajo el fuego cruzado. Se trata de un libro muy bien documentado y que además goza de una

⁵⁸² TZVI MEDIN, *Entre la veneración y el olvido. La recepción de Ortega y Gasset en España I (1908-1936)*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2014, p. 292.

buena contextualización político-histórica que permite al lector armarse de los conocimientos necesarios para comprender aquello que está leyendo.

Un libro que sabe a poco y que termina en el momento más crucial, el momento del exilio, el momento de la censura y la humillación política, el momento en que Ortega se sentía más débil y a la vez más fuerte, el momento de la segunda navegación

El tema de la recepción podría abarcar incluso la ecdótica de sus propias obras tras su muerte, no sólo la publicación, edición y traducción de sus libros en vida. Pero eso es un misterio que quedará irresoluto hasta que se publique el resto de partes.

Pasemos ahora a la forma del libro y a su contenido. El volumen se compone de 13 capítulos, que dan cuenta de la recepción de Ortega y de su obra desde la polémica, el enfrentamiento, el combate y la admiración. La recepción de su obra comprendida entre los años señalados anteriormente está condicionada por los medios en los que se difundió, como las clases universitarias, las conferencias, la publicación en periódicos y la publicación de sus obras completas en noviembre de 1932. A su vez, la recepción también está condicionada por los avatares políticos.

El primer capítulo está dedicado al regreso de Ortega de su estancia en Alemania en 1908 y al comienzo de su labor filosófica.

El segundo capítulo da cuenta del núcleo intelectual orteguiano, de la recepción por parte de sus alumnos de filosofía, como María Zambrano, Rosa Chacel, Manuel García Morente y José Gaos, por reseñar algunos nombres.

El tercer capítulo atiende a las relaciones de Ortega con la generación del 98. La polémica con Unamuno y la defensa que Ortega hizo cuando Unamuno fue destituido como Rector de la Universidad de Salamanca en 1914. Los ataques y el enfrentamiento público con Azorín. La temprana amistad con Ramiro de Maeztu, a quien dedica la primera edición de sus *Meditaciones del Quijote*. También mantuvo una temprana amistad con Baroja. Y suscitó la de Antonio Machado, quien le dedicó en 1907 su libro *Soledades. Galerías. Otros poemas* y quien compuso un poema para el joven meditador.

El capítulo cuarto es muy breve, apenas cuenta con 3 páginas, y en él se da cuenta de su persona como blanco de burlas en los círculos sociales, debido al alto prestigio y admiración del que Ortega gozó durante esos años en el ámbito académico. Era una amenaza intelectual debido a su gran influjo. Era un referente de la identidad española.

El quinto capítulo comprende el análisis ideológico-político de los años 1913-1923. Es en esta época cuando Ortega empieza a adquirir un protagonismo político. Es una época de bonanza y de emprender nuevos proyectos. En 1914 publica su primer libro *Meditaciones del Quijote* y pronuncia la conferencia *Vieja y Nueva política*, en la que presenta la Liga de Educación Política Española, cuyo objetivo era la reconstrucción de España. A principios de 1915 aparece el semanario *España* y el 1916

publica *El Espectador*. Es una época en la que publica otros libros que forman el corpus de su filosofía, como *España invertebrada* en 1922 y *El tema de nuestro tiempo* en 1923. Una época de producción viva, de exposición pública de sus ideas, de reconocimiento y de rechazo.

El capítulo sexto está dedicado al período de la dictadura de Primo de Ribera y a la postura adoptaba por Ortega ante la nueva circunstancia. También se da cuenta de la publicación en 1924 de *La deshumanización del arte* y de *Ideas sobre la novela*. Ambos libros provocaron la hostilidad de los sectores artísticos.

El capítulo séptimo, a mi juicio uno de los más interesantes, trata de la recepción que sus obras tuvieron en este período. *Meditaciones del Quijote*, *España invertebrada*, *El tema de nuestro tiempo*, *El espectador*, *La deshumanización del arte* y *Revista de Occidente* tuvieron un gran impacto, pero su recepción está condicionada por el ámbito en el que se dieron, el ámbito filosófico, histórico, artístico o político, y el contexto histórico o circunstancia como gustaba llamar Ortega. El recibimiento de sus obras es analizable desde tres vertientes que el profesor Medin señala: las reseñas, el número de ediciones y el tiempo que transcurre entre la primera edición y las siguientes y el número de ejemplares editados y publicados. Muestra del éxito fue *España invertebrada*, pues su segunda edición se publicó en el mismo año en que se había publicado por primera vez. Este capítulo es tan importante porque nos permite hacernos una idea clara de la magnitud de las empresas que Ortega emprendió y de la gran influencia que ejercía en el mundo hispánico y en el extranjero.

319

Nos acercamos hacia el final del libro, al momento en que Ortega salta a la arena política con ese *Delenda est Monarchia*, que aparece publicado en *Misión de la Universidad*, como *leitmotiv* para acabar con la monarquía y proclamar la República que tanto ansiaba. Hablo de los capítulos octavo y sucesivos. Este período de convulsión política y social está marcado por la publicación de una de sus obras más destacadas en el ámbito internacional. *La rebelión de las masas*, publicada en 1930, con más de 100.000 ejemplares en Estados Unidos, traducida al alemán, al inglés al francés y al italiano, gozó de gran renombre. Escrita al hilo de la circunstancia española, pero en la que Europa se veía reflejada. No era la premonición de un futuro, sino la visión del presente y Ortega, como buen espectador y observador, supo captarla.

Los cuatro últimos capítulos están dedicados al acontecimiento de la República y al papel que Ortega desempeñó para su constitución. Al mismo tiempo da cuenta de su decadencia política y de los ataques y críticas que padeció con motivo de su alejamiento del gobierno y de su retirada de la política.

En 1932 publica sus Obras Completas. Este año marca un distanciamiento de la política, una vuelta al ámbito filosófico, un volver a pensar de nuevo, ejercicio propio del filósofo, una segunda navegación platónica.

Esmeralda Balaguer García

ALBERTO FRAGIO GISTAU, *Paradigms for a metaphorology of the cosmos. Hans Blumenberg and the contemporary metaphors of the universes*, Aracne Editrice, Roma, 2015, 192 pp. ISBN: 978-88-548-8090-0.

En este libro, Alberto Fragio Gistau hace una exposición de la metaforología del cosmos de Hans Blumenberg (1920-1996). El autor nos relata que este filósofo alemán mantuvo un interés constante en la astronomía. Ya sea como historiador de ciencia moderna o astrónomo aficionado, la astronomía fue uno de los principales intereses en la obra de Blumenberg, la cual abarca investigaciones sobre Copernico, Galileo Galilei y Nicolas de Cusa, entre otros. Fragio Gistau narra que el inesperado resurgimiento de la cosmología en el siglo xx estuvo ligado a la teoría de la relatividad de Einstein y los avances en las técnicas de observación astronómica, mientras que su consolidación como disciplina científica se produjo cuando las observaciones astronómicas proporcionaron un respaldo a las teorías relativistas no estacionarias (Friedmann y Lemaitre).

En el primer capítulo titulado *Ad astra per nullaaspera. Hans Blumenberg y la astronomía del siglo XX*, el Dr. Fragio Gistau se dedica a dar pruebas de que Blumenberg mantuvo una relación cercana con los movimientos de desarrollo de la astronomía del siglo XX. Explica que el filósofo alemán acumuló una serie de artículos y notas periodísticas extraídas de periódicos alemanes, franceses y suizos sobre astronomía, entre los años 1963 y 1996, en el contexto del resurgimiento de la cosmología científica. Los artículos que coleccionó en su llamado *Nachlaß* tratan, entre otras cosas, sobre el debate en torno a temas como el estado estacionario del universo, la teoría de la relatividad, el desplazamiento al rojo en el espectro de luz proyectado por los astros y la apertura del espectro electromagnético del universo conocido; es decir, dan cuenta de la transición desde la astronomía óptica hacia los estudios de multifrecuencia y la nueva astronomía que hicieron posible la toma de conciencia sobre la existencia de radiogalaxias, quásares, pulsares y agujeros negros, dando lugar a un nuevo umbral de época y a la rehabilitación de la figura del *contemplator caeli*.

Según Fragio Gistau, el *Nachlaß* acredita que Blumenberg fue un conocedor de la astronomía contemporánea y un testigo excepcional. Además, Blumenberg no sólo siguió de cerca artículos y reportajes que se publicaron al respecto, sino que también entabló una relación personal con algunos físicos de la época y personalidades importantes en el ámbito científico, entre los que se pueden nombrar a Unsöld, Carl Von Weizsäcker y Pascual Jordán. No sólo esto, Blumenberg también realizó estudios históricos acerca de la astronomía y terminó, en su propia vida, por encarnar la figura del *contemplator caeli* contemporáneo, el *astronoético*, llevando su gusto por la astronomía hasta la esfera de su propia intimidad.

El segundo capítulo está dedicado a la *Metaforología del cosmos de Hans Blumenberg*. Fragio señala que en su trabajo de habilitación y su tesis de doctorado, Blumenberg elaboró una interpretación cosmológica del pensamiento metafísico griego y de la cosmología escolástica. El filósofo alemán realizó estudios históricos de astronomía en varios trabajos. Por otro lado, sus estudios de metaforología pueden ser divididos en paradigmas cosmológicos en la metaforología y paradigmas para una metaforología cosmológica. Dentro de los primeros, Fragio identifica a la caverna como una metáfora del cosmos en la metaforología de la luz y de las sombras; el universo inacabado como metáfora de la conducta mundana moderna; la cosmología metaforizada; las metáforas explosivas y el libro como metáfora del mundo. Mientras que, dentro de los segundos, identifica El paradigma de la verdad cosmológica y el paradigma existencial.

Los dos principales paradigmas de la metaforología del cosmos son el paradigma existencial y el paradigma de la verdad cosmológica. Una figura constante en la filosofía de Blumenberg es el *contemplator caeli*, -nos indica Fragio- a la que están asociadas varias metáforas, como las del “héroe reformador”, el “astrónomo criminal” y “los mártires de la astronomía”. Otras metáforas de tipo cosmológico-existencial están asociadas al significado que el cosmos tiene para la existencia humana. Los dos casos emblemáticos de estas metáforas son el geocentrismo y el heliocentrismo, dado que definen la posición del hombre distintamente. Por otra parte, la metaforología de la verdad astronómica viene a ser un complemento de las anteriores y tiene su articulación en un dilema entre la disponibilidad del cosmos y la disponibilidad del mundo de la vida.

En el tercer capítulo, *Paradigmas existenciales en la historia de Hans Blumenberg sobre la astronomía moderna*, el autor aborda la cuestión del cielo estrellado como paradigma de la existencia. El hecho de centrar la atención en las estrellas -explica Fragio-, que son algo lejano, inaccesible e inalcanzable, lleva consigo el peligro de desatender al mundo, que es lo cercano y aquello sobre lo que sentamos los pies. Según Fragio, la historia blumenberguiana es la asunción del enclave existencial-antropológico que el firmamento de las estrellas ha despertado en el mundo de la vida. En este sentido, se distinguen dos grandes paradigmas existenciales astronómicos: el astrológico y el de la inferencia del universo. El primero está presente en la astrología, en la que el cielo asume el papel de un universo de signos que, descifrados, son capaces de informar sobre el destino. El segundo es el inverso del anterior; en él, el cielo ya no participa o influye en la vida del hombre; los astros son ajenos al destino de los humanos.

Blumenberg -indica Fragio- parece interesado en cómo la astronomía ha ayudado al hombre a tener una comprensión de sí mismo y de la realidad, pues se enfoca constantemente en sus análisis en la relación entre el mundo y la conciencia que de él tenemos a través de la astronomía. Por lo tanto, la historia

humana puede ser entendida como una semántica antropológica de la cosmología y como una continuación de la historia de la ontología que se desarrolla sobre la imagen que se tiene del mundo con relación a los astros. Por otra parte, el *contemplator caeli* es una figura constante en la obra del filósofo alemán; es un símbolo del tipo humano que crea tensiones entre el mundo la vida y la teoría.

Fragio explica que el contemplador del cielo sufre alteraciones a lo largo de la historia y presenta características propias en cada época. Así se distingue, por ejemplo, el estoico griego del astrónomo cristiano, y éste del que surge con la revolución copernicana. Con el tiempo, el contemplador termina perdiendo su valor estético en aras de la matematización teórica. Blumenberg ve algo paradigmático en el espectador que pierde su posición por satisfacer su curiosidad filosófica, simbolizado históricamente por la anécdota de Tales. En efecto, aunque Tales se interesa por lo no disponible a la mano, lo mundano sobre lo que él se sitúa le hace caer para devolverlo a la realidad de la que depende. Por otra parte, Blumenberg ve, según Fragio, una metáfora de la distancia entre lo que está a la mano y lo inalcanzable en la distinción aristotélica del mundo sublunar y el mundo supralunar. Fragio se ocupa también de explicar otras metáforas de la indisponibilidad como la del pozo, el carruaje de Kierkegaard, el accidente de la carroza de Voltaire y la canción nocturna de Carossa.

Un capítulo sobre la astronoética es el nombre con el que Fragio llama a su cuarto capítulo. En él propone una interpretación de la astronoética de Blumenberg como una fenomenología del mundo de la vida que complementaría a sus otros trabajos de la antropología fenomenológica. Fragio señala cómo Blumenberg llama la atención acerca de la contemporaneidad de la teoría de la relatividad de Einstein y la fenomenología de Husserl. Ambas se unen a través de una bisagra constituida por el uso de los experimentos mentales por parte de la relatividad y el análisis fenomenológico del movimiento por parte de la filosofía. La teoría de la relatividad, comenta Fragio, vino a incluir al observador como un elemento de aquello que desea explicar, de tal manera que así quedó en consonancia con la fenomenología trascendental.

Fragio piensa que en la astronoética de Blumenberg convergen tanto temas antropológicos como fenomenológicos, pues dentro de ella se produjo la convergencia de la reflexión filosófica del cosmos y el pensamiento fenomenológico. Afirma, además, que la fenomenología del mundo de la vida hecha por Blumenberg es una parte de su astronoética. Argumenta que de acuerdo a la publicación de las obras inéditas del filósofo, puede decirse que éste tuvo una etapa de trabajo fenomenológico que no se conocía bien y en el que el núcleo de su doctrina del mundo de la vida encuentra su mejor expresión. Ahora bien, esta fenomenología del mundo de la vida –explica Fragio– se caracteriza por reconocer en el *Lebenswelt* de Husserl un horizonte que organiza y disminuye los flujos de la vida, a la vez que articula las

dinámicas de lo evidente y lo desconocido; así mismo, es un depositario de una racionalidad basada en la autoconservación. El mundo de la vida no se agota para Blumentberg en la inmediatez del caso.

El capítulo cinco está dedicado a presentar las *Perspectivas para una meteorología del universo contemporáneo*. Fragio cuenta cómo la cosmología física vino a sustituir a la metafísica como la gran narrativa de la comprensión de la realidad, pero que a ésta también sucedió una reocupación de la metafísica cosmológica con la apertura de la interpretación escatológica del universo. Fragio trata de mostrar algunos indicios de esta reocupación analizando el uso de metáforas en la cosmología física contemporánea. Estas metáforas se usan alusivamente, ante la incapacidad de la conceptuabilidad, para referir a un universo en evolución; así, por ejemplo, se habla de un nacimiento cuántico del universo o se habla del átomo primitivo. Los “agujeros negros”, las “espumas”, “cuerdas”, “semillas”, la “radiación fósil”, el “Big Bang”, la “gran explosión”, el “muro de Planck”, “universo-madre”, “embriones de galaxias” y “energía oscura” son otras de las varias metáforas que surgieron en la física cosmológica contemporánea. Estas metáforas abrieron un nuevo campo semántico que busca hacer comprensible aquello que escapa a la captación de los conceptos.

El sexto capítulo lo dedica el Doctor Fragio al tema del *Apocalipsis Cosmológico*. En éste se narra que por unas notas autobiográficas de Einstein puede verse que el científico vivía una cierta religiosidad cosmológica no comprometida a una cierta religión, sino que tendría que ver más con el misterio de una trascendencia objetiva del universo y que funcionaría como un punto de fuga para la metafísica y el mundo de la vida. El misterio que Einstein aceptaba, derivaba, sin embargo, de una influencia panteísta por parte de Spinoza que le impedían aceptar las propuestas escatológicas de Friedmann y Lemaître.

Fragio comenta que es paradójico que el avance de la cosmología del siglo xx estuviera ligado a un tratamiento escatológico, pues Einstein propuso un modelo de universo estático espacialmente cerrado de distribución uniforme en su materia. Universo estático que requería de cierto equilibrio que Einstein no podía explicar sino introduciendo la llamada constante cosmológica. Pero el modelo de Einstein –explica Fragio– resultó insuficiente y se hizo necesario recurrir a otros modelos explicativos. Fue entonces cuando Friedmann y Lemaître, con un tratamiento distinto de las ecuaciones físico-matemáticas, propusieron concebir un universo dinámico. Un nuevo modelo, consistente con los datos empíricos acerca de la variación de las distancias entre los astros, hizo posible una interpretación evolutiva de un cosmos que se despliega en una temporalidad histórica y que, en consecuencia, abría la posibilidad de un inicio (*creatio ex nihilo*) y un fin (apocalipsis) para el universo. Años después Einstein cambió su postura hacia un universo en expansión que tenía implicaciones teológicas y propuso dos nuevos modelos desde su nueva posición. Por su parte, Lemaître arriesgaría su hipótesis del átomo primigenio del modelo estándar de la cosmología contemporánea (Big

Bang). Fragio hace una distinción al final del capítulo entre la escatología cosmológica y el apocalipsis cósmico, y en su opinión ambos vinieron a reocupar lugar en la astronomía contemporánea.

Por último, el autor de esta obra ha escrito un séptimo capítulo titulado *Hans Blumenberg conoce a Stephen Hawking* en el que se cuenta el éxito que tuvo Stephen Hawking con la publicación de su obra *Una breve historia del tiempo*, algo que Blumenberg hubiera deseado para sí mismo. Cuenta Fragio que Blumenberg fue conocedor de este éxito de Hawking, así lo hace constar su *Nachlaß*, en el que hay al menos cuatro artículos sobre el físico que lo sitúan como una figura relevante en la época. Fragio sostiene que entre la publicación de *Tiempo de la vida y tiempo del mundo* de Blumenberg y *Una breve historia del tiempo* de Hawking, dos años, se produjo el paso de una fenomenología genética del tiempo del mundo de la vida a la historia del tiempo del mundo.

En este libro, Fragio Gistau muestra su dominio sobre la obra de Blumenberg. Así se hace notar por el manejo que tiene de la obra del filósofo alemán. Este aspecto hace que el libro requiera de un lector informado sobre la obra de Blumenberg para que pueda apreciar con justicia los argumentos. Asimismo, el autor está informado sobre las más recientes publicaciones de la obra inédita de Blumenberg, que utiliza para sostener algunas de sus tesis. Por otra parte, Fragio hace un repaso histórico por algunos de los momentos más relevantes del desarrollo de la astronomía contemporánea, pero su lectura no requiere de una formación técnica en el campo de la física, como podría alguno pensar, sino que puesta en articulación con la metaforología de Blumenberg, la lectura logra informar y explicar algunas de las ideas más importantes de la física astronómica. Sin duda, este trabajo, en el que se aprecia una investigación bien documentada, es una aportación para comprender el trabajo de Blumenberg y su perspectiva sobre algunos campos de la astronomía, lo que permite una relectura y nuevas interpretaciones a las ideas de este importante filósofo alemán.

Miguel Ángel González Iturbe

JACQUES BOUVERESSE, *La demande philosophique. Que veut la philosophie et que peut-on vouloir d'elle?*, Paris : Éditions de l'Éclat, 2015, 217 pp. ISBN: 978-2-84162-362-4.

VERSIÓN ESPAÑOLA

Entre 1995 y 2010 Jacques Bouveresse ocupó en el Collège de Francia la cátedra de filosofía del lenguaje y el conocimiento. La lección inaugural que el filósofo pronunció con motivo de su ingreso en la institución fue publicada al año siguiente bajo el título *La demande philosophique. Que veut la philosophie et que peut-on vouloir d'elle ?* No fue la lección tal y como esta fue pronunciada sino una versión previa, mucho más amplia, de la que el autor había extraído el discurso definitivo. El texto finalmente impreso, mucho más extenso y más elaborado que una conferencia inaugural, siguió sin embargo manteniendo las limitaciones del contexto que lo había originado. Veinte años después ediciones L'Éclat recupera esta pequeña obra y la vuelve a poner a nuestra disposición.

En nuestro idioma el profesor francés es más conocido, o al menos ha sido más traducido, por sus escritos polémicos. Gran conocedor de la filosofía del Círculo de Viena y de la obra de Wittgenstein, su trabajo quizás más célebre sea en cambio *El filósofo entre los autófalos* de 1984, un texto extremadamente crítico con el estilo de la filosofía — especialmente de la francesa — de aquellos años. Aunque por lo general al tomar posición las influencias del autor quedan muy claras, es posible que los lectores de *La demande philosophique* se sorprendan al conocer la naturaleza de la investigación que Jacques Bouveresse iba a continuar en el Collège de Francia. Y es que, a pesar de que la prestigiosa institución nos haga rápidamente pensar en nombres como los de Michel Foucault, Roland Barthes o Pierre Boulez, no siempre se cumple la afirmación de Pierre Bourdieu — quien fue, por cierto, el promotor de la candidatura de Bouveresse —, pues la sacralización de los herejes está lejos de ser su tarea principal. Al menos en lo que incumbe a la filosofía, el Collège de Francia perpetúa desde hace décadas una ortodoxa tradición. A la teoría del conocimiento se han dedicado, de un modo u otro, sus últimos profesores de filosofía, Jules Vuillemin y Gilles-Gaston Granger, ambos profesores hasta 1990, el propio Bouveresse después, y Claudine Tiercelin en la actualidad. Para el lector hispanohablante, el libro de Bouveresse puede ser, en primer lugar, un testimonio de la forma de hacer filosofía en el Collège de Francia, que le parecerá entonces muy lejana de las que pudieron haber estado en boga en la vida intelectual francesa de las últimas décadas. Una gran parte de este libro está, en efecto, dedicada a fijar los referentes del autor, su canon filosófico, si así se lo puede llamar, y a

distanciarse de toda una serie de autores, sin duda más populares, cuyo proyecto filosófico es rechazado de plano. Ahora bien, Bouveresse no pretende establecer sin más dos grupos de intelectuales opuestos entre sí, los pensadores rigurosos contra los malvados charlatanes, lo que poco o ningún interés tendría, sino que estos aparecen cuando se plantea ciertos problemas filosóficos. Y aunque el resultado de dicha partición sea más o menos previsible — que nadie espere que Deleuze, Rorty, Badiou y los demás autófalos del 84 salgan muy bien parados — y los problemas en cuestión bastante clásicos — la verdad, el realismo, el naturalismo *vs* el trascendentalismo, por ejemplo — las decisiones que Bouveresse toma al respecto a lo largo del proceso tienen un nuevo interés.

El libro se estructura en once párrafos de diversa longitud. Carece de índice. El prólogo escrito en 1996 explica que el estilo de la lección se conserva a pesar de que el texto sea el de las notas preliminares. Un estilo que es quizás, en palabras del autor, el de la filosofía misma: una sucesión de ataques desconsiderados y penosas retiradas en el mayor de los desórdenes. Una tras otra, las reflexiones de Bouveresse se anuncian, se las espera, pero no siguen un orden preciso. Son los temas que le interesan, los que le hubiese gustado abordar en la lección inaugural. Bouveresse escribe unas veces sobre las ideas que le parecen irrenunciables, otras sobre los autores que le han influido y sobre la investigación que debería continuar. Aunque la elaboración de los apuntes es mínima, las notas al pie de página son un añadido de la edición en papel, y en ocasiones nos informan de cómo fue recibida la conferencia en el 95.

La respuesta de Bouveresse a la pregunta “¿Qué se puede esperar de la filosofía?” es a la vez humilde, pues renuncia a toda concepción heroica de la disciplina y de su historia, y exigente, pues el modesto trabajo que le atribuye requiere sin embargo esfuerzo y exactitud.

Uno de los problemas principales que se le plantean a la filosofía contemporánea, escribe Bouveresse, es que se continúe esperando de ella que contribuya a satisfacer nuestra nostalgia de creencias. El mundo contemporáneo no deja de exigirle preceptos tan autorizados como lo eran los de la religión, quizás un poco más razonables, en un momento en el que las razones filosóficas para no proporcionarlos se han vuelto suficientemente fuertes. En un primer momento las críticas del autor se dirigen por eso contra los medios de comunicación y la industria editorial. La relación entre filósofos y periodistas es descrita admirablemente en estas primeras páginas. Para el autor, la televisión y los periódicos reclaman continuamente a los filósofos concepciones del mundo que utilizar y desechar. Sin embargo, explica siguiendo a Robert Musil, el trabajo de los pensadores profesionales es demasiado serio para ellos. El rechazo sistemático hacia los especialistas por parte de los medios se explica, según los periodistas, por su falta de atención hacia el gran

público. A diferencia de los grandes pensadores de antaño, los filósofos profesionales de hoy no se preocupan de los temas que la sociedad exige y si lo hacen no es nunca con la frecuencia necesaria. Pero en realidad, sostiene Bouveresse, lo que ocurre es que los medios de comunicación buscan cosas esencialmente distintas de las que cualquier pensador mínimamente responsable buscaría (la renovación constante, el número de ejemplares vendidos, etc.), de modo que se desencadena una relación conflictiva que se interpreta erróneamente como la expresión de una actitud elitista o despectiva hacia el gran público. Este enfrentamiento no afecta sin embargo a la salud de la filosofía real, pues si es buena o mala, lo determinarán otros criterios. Dicho de otro modo, la filosofía puede desarrollarse como es debido aunque el gran público, los periódicos y la televisión no la comprendan. Así justifica Bouveresse la aridez y la abstracción de la filosofía rigurosa que él quiere practicar. A quienes lamentan que los filósofos universitarios lleven a cabo análisis demasiado precisos o demasiado técnicos, a los que se quejan de que no ofrezcan respuestas a los problemas de la sociedad sino argumentos incomprensibles, el filósofo francés responde, recordando a Peirce, que ciertas ciencias no gozan de buena salud si no son áridas, abstrusas y difíciles. No hay, explica, por qué excusarse ante el gran público más de lo que lo haría un matemático o un físico.

La filosofía reclama un lector riguroso. Si no se comprenden las palabras de un científico, se admitirá, escribe Bouveresse, que es porque se carece de los conocimientos técnicos necesarios. Y lo mismo, añade, debería pasar con la filosofía. Si destacamos estas palabras que nos parecen extremadamente acertadas es porque Bouveresse no siempre parece él mismo un buen lector. Tómense los dos ejemplos siguientes. Bouveresse rechaza las definiciones que habitualmente se dan de la filosofía por ser excesivamente pretenciosas y toma como paradigma la de Deleuze y Guattari en *¿Qué es la filosofía?* — la filosofía, a diferencia de la publicidad y la ciencia, crea conceptos. Bouveresse procede prudentemente y declara no entender: no entiende qué interés tiene adoptar un concepto de concepto del que se siga, en contra del sentido común, en contra de lo que se podría pensar, que la ciencia no produce conceptos. Bouveresse no comprende qué entienden estos autores por *análisis lógico* ni cómo pueden afirmar que la lógica confunde conceptos y proposiciones. Evidentemente esto se puede interpretar literalmente y podemos pensar que Bouveresse no entiende lo que dicen Deleuze y Guattari del mismo modo que, por ejemplo, un adolescente afirmaría no entender la Teoría de cuerdas. Si así fuera, bastaría con recomendarle adquirir los conocimientos técnicos necesarios para seguir a dichos autores. Y uno podría entonces preguntarse por qué un profesor del Collège de Francia que no comprende a sus contemporáneos se empeña en hablar de ellos. Si ocurriera de otro modo,

que es lo más probable, las preguntas se convertirían en acusaciones de errores — Bouveresse estaría sosteniendo que la ciencia sí produce conceptos, que no han comprendido qué es el análisis lógico, que los lógicos no confunden el concepto (atención: el concepto tal como lo comprenden Deleuze y Guattari para la filosofía — pues sostienen que la lógica ve en el concepto de la filosofía algo carente de sentido) y la proposición. Estas acusaciones deberían estar justificados y no lo están. Un reproche dirigido a Alain Badiou nos parece aún más errado, pero es útil volver a él porque anuncia uno de los temas centrales de la obra, a saber, la noción de verdad que cabe exigir a la filosofía. Escribe Bouveresse: “¿Quién puede mencionar, se pregunta Badiou, un solo enunciado filosófico del que tenga sentido decir que es verdadero?’ Pero aquel que haya leído a Frege dirá que, si p es una proposición de forma asertórica y si tiene sentido decir que p , indudablemente tiene también sentido decir que *es verdad que p o que p es verdadera.*” (p.137) Prudentemente de nuevo, Bouveresse sugiere aquí que Badiou no ha leído a Frege, porque... ¿cómo podría de otro modo ignorar que cualquier afirmación con sentido puede ser verdadera o falsa? La filosofía, nos decía, reclama un lector riguroso. Se puede estar en contra de lo que piensa Badiou, pero haber comprendido bien lo que ha dicho nos parece una condición indispensable de cualquier crítica. Basta leer un par más de páginas del *Manifiesto por la filosofía* para descubrir que Badiou atribuye a la filosofía la tarea de proponer un espacio en el que puedan *unificarse o encontrar su lugar*, entre otras, las proposiciones asertóricas verdaderas de la ciencia. Por eso habla de *procedimientos* — más *realizativos* que *asertóricos* — que “no establece[n] ninguna verdad, pero dispone[n] un lugar de las verdades”⁵⁸³. Todos los enunciados filosóficos deberían tener sentido, pero no basta con haber leído *Sobre sentido y referencia* para establecer que por eso tendrían que ser verdaderos o falsos. Lo que Badiou recuerda — algo que por lo demás Frege a su manera tampoco ignoraba — es que no todos los enunciados, y especialmente los de la filosofía, tienen que ser proposiciones asertivas.

Para Jacques Bouveresse la verdad de los enunciados filosóficos es del mismo tipo que la de cualquier afirmación. Habría que tomarse en serio, escribe, el que los filósofos hayan pretendido constantemente enunciar verdades en el sentido usual del término y el que hayan intentado no menos constantemente refutarse los unos a los otros. Si esto no se hace, si se prefieren sistemas estructurales o empresas como la de Deleuze, no se hará justicia al “aspecto proposicional y asertórico (el que corresponde a la formulación y adopción de creencias que se suponen verdaderas) que parece deber comportar también necesariamente cualquier filosofía digna de su nombre” (p.134). Los filósofos han planteado siempre sus teorías

583. Cf. A. BADIOU, *Manifiesto por la filosofía*, trad. de V. Alcantud, Nueva Visión, Buenos Aires, 1990, p.17.

como si pudieran ser verdaderas o falsas. Nosotros podemos empeñarnos en que en realidad no tienen la forma y el significado que sus autores le han puesto —y arriesgarnos a que no tengan entonces ningún significado— o aceptar cómo se presentan y seguir preguntándonos si son verdaderas o falsas. Bouveresse no tiene dudas y aboga por la segunda opción. Si se renuncia totalmente a utilizar la noción de verdad en filosofía parece difícil conservar no solo la noción de conocimiento sino también la de creencia. Pues, nos dice, lo menos que se le puede pedir a un filósofo es que crea en lo que afirma. Y puesto que *creer que p* significa *aceptar como verdadera la proposición*, es preciso por tanto admitir que si los filósofos creen en sus proposiciones, entonces estas pueden ser verdaderas o falsas como cualesquiera otras. Una tesis fuerte sobre la verdad de la filosofía acompaña frecuentemente a una posición realista. Y así ocurre con Bouveresse. Si el mayor problema hoy, como afirma el filósofo francés, es saber si Kant o Darwin — donde Kant significa para Bouveresse un mundo que depende de nuestra manera de conocer y Darwin una manera de conocer que depende del mundo — entonces la respuesta es *Ni Kant, ni Darwin*, porque de lo que se trata es de hablar de un mundo independiente de nuestra mente y de hacerlo sin reducir la verdad de los enunciados a simple utilidad adaptativa:

Ni Kant si se piensa que el autor de la Crítica de la razón pura no consiguió resolver su problema más que aceptado la sospechosa idea e incluso difícilmente comprensible, al menos para mí, de una dependencia fundamental de la realidad (con tal de que al menos se pueda hablar de ella como susceptible de ser conocida) y la mente, ni Darwin, si se piensa que podría obligarnos a remplazar esta idea por la de una dependencia de la realidad con respecto a las necesidades e intereses de la especie particular que somos (p. 186).

329

El pragmatismo que implicaría el darwinismo es rechazado firmemente. Bouveresse impugna la socialización de la verdad, el pragmatismo concebido a la manera de Richard Rorty, la idea de que la verdad no es más que la expresión de los intereses prácticos de una determinada comunidad. Impugna en realidad cualquier atenuación del concepto estricto y riguroso de verdad. Un concepto que algunos pragmatistas, como Peirce, han podido defender. Bouveresse prefiere las declaraciones de este último — “la ciencia pura no tiene estrictamente nada que ver con la acción” —, quien pensaba que la búsqueda de la verdad por la verdad es la motivación principal del científico y del filósofo, ajena a la defensa de los intereses de la sociedad o del fomento de una forma mejorada de coexistencia.

El libro termina con el anuncio del curso y el seminario que, como profesor del Collège, Bouveresse debía impartir y dirigir aquel año. *Sentido y sin-sentido* fue el título del primero y estuvo dedicado a la cuestión del

sinsentido: ¿qué es? ¿Cómo es posible? Estudió tanto las teorías al respecto de Frege y Wittgenstein, según las cuales un pensamiento ilógico no es un pensamiento sino un no-pensamiento, un sinsentido, como las importantes consecuencias de dichos planteamientos. El seminario continuó sus investigaciones sobre los problemas de la filosofía de la percepción. Muchos de los autores aquí evocados, Frege, Bolzano, Gödel, Brentano, Leibniz, Boltzmann — a este último dedicaría más tarde tres cursos — serán los futuros pilares de su enseñanza. Durante los siguientes quince años, Bouveresse continuó el camino así abierto, a lo largo del cual muchos de los problemas fundamentales anunciados en *La demande philosophique* (saber qué es un sistema filosófico, la relación entre la filosofía, la matemática y la lógica, la realidad y su percepción...) serían desarrollados.

VERSION FRANÇAISE

De 1995 à 2010, Jacques Bouveresse occupa la Chaire de Philosophie du langage et de la connaissance au Collège de France. La leçon inaugurale qu'il prononça lors de son entrée dans l'institution fut publiée un an plus tard et intitulé : *La demande philosophique. Que veut la philosophie et que peut-on vouloir d'elle ?* Il ne s'agissait pas exactement de la leçon telle qu'elle s'était tenue, mais d'une version antérieure, beaucoup plus approfondie, dont l'auteur s'était servi pour préparer son discours magistral. Le texte publié, plus long et élaboré qu'une conférence inaugurale, respectait toutefois les contraintes du texte d'origine. Vingt ans plus tard, les éditions *L'éclat* récupérèrent cette petite œuvre et la mirent de nouveau à notre disposition.

En langue espagnole, le professeur français est plus célèbre, ou du moins plus traduit, pour ses écrits polémiques. Grand connaisseur de la philosophie du Cercle de Vienne et de l'œuvre de Wittgenstein, son travail le plus connu est peut-être *Le philosophe chez les autophages* publié en 1984. C'est un texte extrêmement critique envers le style de la philosophie — notamment française — de l'époque. Bien que les influences de l'auteur soient, en général, manifestes lorsqu'il s'agit de prendre position, il est possible que les lecteurs de *La demande philosophique* s'étonnent en découvrant la nature de la recherche que Jacques Bouveresse pensait mener à bien au Collège de France. S'il est vrai que l'illustre établissement évoque dans notre imaginaire les noms de Michel Foucault, de Roland Barthes, de Pierre Boulez, mais l'affirmation proverbiale de Pierre Bourdieu — d'ailleurs principal promoteur de la candidature de Bouveresse — ne s'accomplit pas toujours. En effet, la sacralisation des hérétiques est loin d'être la fonction principale du Collège. En ce qui concerne la

philosophie du moins, il perpétue depuis des décennies une tradition orthodoxe. Les professeurs de philosophie récents se sont, d'une manière ou d'une autre, consacrés à la théorie de la connaissance : Jules Vuillemin et Gilles-Gaston Granger, tous les deux professeurs jusqu'à 1990, puis Jacques Bouveresse lui-même, et Claudine Tiercelin actuellement. Pour le lecteur hispanophone, le livre de Bouveresse peut servir, dans un premier temps, de témoignage du style et de la technique philosophiques du Collège de France, lesquels lui sembleront bien éloignés de ceux qui étaient alors en vogue dans la vie intellectuelle française depuis des décennies. Une grande partie du livre est, en effet, consacrée à fixer les références de l'auteur, son canon philosophique, si l'on peut dire, à s'éloigner de toute une série d'écrivains, sans doute plus populaires, dont le projet philosophique est refusé d'emblée. Or, Bouveresse ne cherche pas seulement à établir deux groupes d'intellectuels opposés, les penseurs rigoureux contre les mauvais bavards – cela n'aurait aucun intérêt – mais il les fait apparaître en posant certains problèmes philosophiques. Même si le résultat d'un tel partage est assez prévisible – personne n'attend que Deleuze, Rorty, Badiou, et les autres autophages soient bien traités – les décisions de Bouveresse à ce sujet sont intéressantes.

Le livre comprend onze paragraphes de longueur variable. Il n'y a pas de table de matières. La préface écrite en 1996 explique que le style de la leçon a été conservé bien qu'il s'agisse du texte des esquisses préparatoires. Un style qui est peut-être, comme l'auteur le dit, le style propre de la philosophie : une succession d'attaques inconsidérées et téméraires et de retraites piteuses dans le plus grand désordre. Les réflexions de Bouveresse, s'annoncent l'une après l'autre, on les attend, mais elles ne suivent pas un ordre précis. Ce sont les sujets qui l'intéressent, ceux qu'il aurait aimé traiter dans la leçon inaugurale. Il présente les idées qui lui semblent indispensables, cite des auteurs qui ont influencé son œuvre, parle de la recherche qu'il devrait poursuivre. Bien qu'il n'y ait que peu de changements apportés au texte original, les notes de bas de page par exemple, sont un ajout de l'édition papier et nous informent parfois de la réception de la conférence de 1995.

La réponse de Bouveresse à la question « Que peut-on attendre de la philosophie ? » est à la fois humble, puisqu'il renonce à toute conception héroïque de la discipline et de son histoire, et exigeante, puisque le travail modeste qu'il lui attribue requiert pourtant effort et exactitude.

Un des problèmes majeurs qui se posent à la philosophie contemporaine, écrit Bouveresse, est que l'on continue à attendre d'elle qu'elle contribue à satisfaire notre nostalgie des croyances. Le monde contemporain n'a de cesse d'exiger d'elle des préceptes aussi accrédités que l'étaient ceux de la religion, un peu plus rationaux peut-être, à un moment où les raisons philosophiques, de ne pas les apporter, sont devenues

suffisamment fortes. C'est pourquoi, dans un premier temps, les critiques de l'auteur s'adressent aux medias et à l'industrie de l'édition. Le rapport entre philosophes et journalistes est admirablement décrit dans ces premières pages. Pour l'auteur, la télévision et les journaux réclament constamment aux philosophes des conceptions du monde à utiliser puis à jeter. Cependant, explique-t-il à partir de Robert Musil, le travail des penseurs professionnels est trop sérieux pour eux. Le refus systématique des spécialistes par les medias s'explique, d'après les journalistes, par le manque d'attention au grand public. À la différence des grands penseurs d'autrefois, les philosophes professionnels actuels ne s'intéressent pas aux sujets que la société exige ou, du moins, pas suffisamment. En réalité, soutient Bouveresse, il arrive que les medias cherchent quelque chose d'essentiellement différent de ce qu'un penseur un peu responsable chercherait (le renouvellement constant, le nombre d'exemplaires vendus, etc.). Ainsi, un rapport conflictuel est déclenché, erronément interprété comme l'expression d'une attitude élitiste, méprisante envers le public. Cette confrontation ne dit cependant rien de la santé de la philosophie réelle car ce sont d'autres critères qui déterminent si elle est bonne ou mauvaise. Autrement dit, la philosophie peut correctement se développer alors que le grand public, les journaux, la télévision ne la comprennent pas. Bouveresse justifie de cette façon l'aridité et l'abstraction de la philosophie rigoureuse qu'il veut mener à bien. À ceux qui reprochent aux philosophes universitaires de faire des analyses trop précises, trop techniques, à ceux qui regrettent qu'ils n'offrent pas de solutions aux problèmes de la société mais des arguments incompréhensibles, le philosophe français répond, en se souvenant de Peirce, que certaines sciences ne sont en bonne santé que si elles sont abstruses, arides et abstraites. On ne devrait pas, explique-t-il, avoir plus à s'excuser devant le grand public qu'un mathématicien ou un physicien.

332

La philosophie réclame un lecteur rigoureux. Si l'on ne comprend pas ce que dit un mathématicien ou un physicien, on admettra, écrit Bouveresse, que c'est par manque de formation et de connaissances techniques nécessaires. Ce devrait être aussi le cas, ajoute-t-il, lorsqu'il s'agit de philosophie. Si nous soulignons ces mots extrêmement judicieux, c'est parce que Bouveresse lui-même ne semble pas toujours un bon lecteur. Prenons ces deux exemples : Bouveresse refuse les définitions qu'on offre habituellement de la philosophie, parce qu'elles sont excessivement prétentieuses, et prend comme paradigme celle de Deleuze et Guattari dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* – la philosophie, à la différence de la publicité et de la science, crée des concepts.

Très prudemment, Bouveresse affirme ne pas comprendre: il ne comprend pas quel est l'intérêt d'adopter un concept de concept duquel découle – contre le bon sens – que la science ne produit pas de concepts.

Bouveresse ne comprend pas ce que ces auteurs entendent par *analyse logique*, non plus leurs raisons d'affirmer que la logique mélange les concepts et les propositions. On peut tout à fait interpréter cela littéralement : Bouveresse ne comprend pas ce que Deleuze et Guattari affirment, de même qu'un adolescent affirmerait ne pas comprendre la Théorie des cordes. Si c'était le cas, il suffirait de lui recommander l'apprentissage des connaissances techniques nécessaires pour bien lire ces auteurs. On pourrait alors se demander pourquoi un professeur du Collège de France qui ne comprend pas ses contemporains s'entête à parler d'eux. Sinon, ce qui est plus probable, les questions deviendraient des accusations — Bouveresse soutiendrait que la science produit bien des concepts, que Deleuze et Guattari n'ont pas compris l'essence de l'analyse logique, que les logiciens ne confondent pas le concept et la proposition (bien entendu, le concept tel qu'il est compris par Deleuze et Guattari à l'égard de la philosophie, car ce qu'ils soutiennent c'est que pour la logique le concept philosophique n'a aucun sens). Il faut justifier ces accusations et Bouveresse ne le fait pas. Le reproche adressé à Alain Badiou est, nous semble-t-il, encore plus erroné. Il est cependant utile de l'examiner car il avance un des sujets centraux du livre, à savoir, la notion de vérité qu'on peut exiger de la philosophie. Bouveresse écrit : « "Qui peut citer, s'est demandé Badiou, un seul énoncé *philosophique* dont il y ait sens à dire qu'il est *vrai* ?" Mais celui qui a lu Frege dira que, si p est une proposition de forme assertorique et s'il y a un sens à dire que p , il y a certainement aussi un sens à dire qu'il est vrai que p ou que p est vrai » (p. 137) Prudemment toujours, Bouveresse suggère que Badiou n'a pas lu Frege parce que... comment pourrait-il autrement ignorer que toute affirmation ayant du sens est vraie ou fautive ? La philosophie, disait-il, réclame un lecteur rigoureux. On peut être contre ce que pense Badiou, mais avoir bien compris ce qu'il dit nous semble une condition indispensable de toute critique. Il suffit de lire quelques pages du *Manifeste pour la philosophie* pour découvrir que Badiou pense que la tâche principale de la philosophie est d'établir un espace où l'on puisse unifier, accorder une place, entre autres, aux propositions assertoriques des sciences. C'est pourquoi il part de procédés — plus performatifs qu'assertoriques — qui « n'établisse[nt] aucune vérité, mais un endroit des vérités ». Il faut que tout énoncé philosophique ait du sens, mais il ne suffit pas d'avoir lu *Sens et dénotation* pour accepter que c'est pour cela qu'il doit être vrai ou faux. Badiou rappelle qu'il n'est pas nécessaire que tous les énoncés soient des propositions assertoriques, notamment ceux de la philosophie. Frege, à sa manière, ne l'ignorait pas non plus.

D'après Jacques Bouveresse, la vérité des énoncés philosophiques est du même genre que celle de toute affirmation. Il faudrait prendre au sérieux, écrit-il, le fait que les philosophes ont prétendu constamment énoncer des

vérités, au sens usuel du terme, et essayé non moins constamment de se réfuter les uns les autres. Faute de quoi, si l'on préfère des systèmes structuraux, des projets comme celui de Deleuze, on ne rendra pas justice « à l'aspect propositionnel et assertorique (celui qui correspond à la formulation et à l'adoption de croyances qui sont supposées être vraies) que semble devoir comporter nécessairement aussi toute philosophie digne de ce nom ».

Les philosophes ont toujours proposé leurs théories comme si elles pouvaient être vraies ou fausses. Nous, nous pouvons nous entêter à croire qu'elles n'ont en réalité, ni la forme, ni la signification attribuées par leurs auteurs — nous risquerons alors d'admettre qu'elles n'en ont aucune — ou bien accepter la façon dont elles se présentent et continuer de nous demander si elles sont vraies ou fausses. Bouveresse n'a aucun doute et préfère la dernière option. Si l'on renonce complètement à employer la notion de vérité en philosophie, alors il semble difficile de conserver non seulement la notion de connaissance, mais aussi celle de croyance. Car, dit-il, la moindre des choses que l'on peut demander au philosophe, c'est de croire ce qu'il affirme. Étant donné que *croire que p* signifie *accepter comme vraie la proposition p*, il faut, par conséquent, admettre que si les philosophes croient en leurs propositions, alors celles-ci peuvent être vraies ou fausses, de même que n'importe quelles autres. Une thèse puissante sur la vérité de la philosophie va souvent de pair avec une position réaliste. C'est le cas de Bouveresse. Si le plus grand problème de la philosophie est aujourd'hui de savoir si Kant ou Darwin — Kant signifiant pour Bouveresse un monde dont la réalité relève de notre connaissance, et Darwin un mode de connaissance qui s'ensuit du monde — alors la réponse est *Ni Kant, ni Darwin*, car il s'agit de parler d'un monde indépendant de notre esprit, et de le faire sans réduire la vérité des énoncés à une simple utilité adaptative :

Ni Kant, si l'on pense que l'auteur de la Critique de la raison pure n'est parvenu à résoudre son problème qu'en acceptant l'idée suspecte et même difficilement compréhensible, en tout cas pour moi, d'une dépendance fondamentale de la réalité (pour autant, du moins, que nous pouvons parler d'elle comme d'une chose que nous connaissons) par rapport à l'esprit, ni Darwin, si l'on pense qu'il pourrait nous obliger à remplacer cette idée par celle d'une dépendance de la réalité par rapport aux besoins et aux intérêts de l'espèce animale particulière que nous sommes (p. 186).

Le pragmatisme qui découle du darwinisme est tout à fait contesté. Bouveresse refuse la socialisation de la vérité, le pragmatisme à la Richard Rorty, l'idée que la vérité n'est que l'expression des intérêts pratiques d'une communauté donnée. Il refuse tout affaiblissement du concept rigoureux de vérité. Un concept que quelques pragmatistes, par exemple Peirce, ont

soutenu. Bouveresse préfère les déclarations de ce dernier — « la science pure n'a strictement rien à voir avec l'action » — qui pense que la recherche de la vérité est la principale motivation du scientifique et du philosophe, restant étranger à la défense des intérêts de la société ou de la production d'une meilleure forme de coexistence.

Le livre s'achève par l'annonce du cours et du séminaire qu'en tant que professeur du Collège, Bouveresse devait tenir et diriger cette année-là. *Sens et non-sens* fut le titre du premier, consacré à la question du non-sens : qu'est-ce que c'est ? Comment est-il possible ? Bouveresse étudia aussi bien les théories de Frege et Wittgenstein pour lesquels une pensée illogique n'est pas une pensée mais une non-pensée, un non-sens, que les conséquences de tels questionnements. Le séminaire poursuit ses enquêtes sur les problèmes de la philosophie de la perception. Beaucoup des auteurs évoqués dans les pages de ce livre — Frege, Bolzano, Gödel, Brentano, Leibniz, Boltzmann (ce dernier auquel il consacra plus de trois leçons) — seront les piliers futurs de sa doctrine. Pendant les quinze années suivantes, Bouveresse a suivi le chemin ici emprunté, au cours duquel de nombreux problèmes annoncés dans *La demande philosophique* (l'essence d'un système philosophie, le rapport entre la philosophie, la mathématique et la logique, la réalité et sa perception...) seront développés.

Ramón Macho Román

335

HENRY DAVID THOREAU, *Volar*, traducción de E. Jordá, edición de A. C. da Rocha y J. I. Foronda, Pepitas de calabaza, Logroño, 2016, 144 pp. ISBN: 978-84-15862-52-9.

La escritura deliberada y, en especial, el Diario de Thoreau abarcan prácticamente toda su vida y siguen una pauta de composición cuya condición es aprender a vivir de acuerdo con la naturaleza, a fin de escribir de acuerdo con la naturaleza. Con esta perspectiva, podría resultar extraño —reconocer la extrañeza de cuanto nos rodea es uno de los principios de la educación, la vista “muy educada” del águila que Thoreau registra con sorpresa, y otro sería no tomar decisiones apresuradamente— ver en las páginas de *Volar* que para el trascendentalista americano la naturaleza es un orden de la imaginación. De hecho, la imaginación —la contemplación— podría ser la pauta implícita de la escritura del Diario de Thoreau, donde la escritura no es distinta de la vida en la medida en que solo estaríamos preparados para aprender aquello de lo que estamos dispuestos a extrañarnos o no reconocer. La perseverancia o resistencia ante la naturaleza sería, por decirlo así, la consecuencia o el resultado esperado de la escritura, resistencia que responde al problema de la finitud de la existencia humana que Emerson ya había superado al establecer los límites de la escritura declarando que toda escritura es afirmativa, y que Thoreau suscribe en el margen de los caracteres literarios: “Entregaré todo lo que soy —Thoreau escribe— a cambio de mi nueva nobleza” (cf. 15 de marzo de 1852). La “nueva nobleza” no solo es el resultado del carácter permanente o imborrable de la escritura, sino que probablemente sería la condición de la escritura y una de las mejores respuestas de Thoreau a la vieja aristocracia que Emerson señalaba en el recurso inmediato o inevitable de los señores de la vida. Tanto la resistencia como la perseverancia son, por tanto, una consecuencia de la exigencia de los tiempos que nos preparan para aprender y tienen que ver con la facultad de renovación de las palabras o el lenguaje, así como de la naturaleza. Sin embargo, un “asombro imperecedero” implícito o explícito en Thoreau, o característico de la escritura de Thoreau, y consecuentemente en el lector fiel y atento de Thoreau, como el que los editores tratan de advertir en la Introducción, no sería tanto el mero resultado de la “observación subjetiva de las cosas” como posiblemente el deseo genuino de conocimiento o un motivo de la recuperación de la infancia —de ahí la imagen del gallo que parece “amar el nuevo día”—, donde aparentemente todo es nuevo y extraño por primera vez. De hecho, que Thoreau considerara la inspiración como la habilidad o capacidad para ver, o volver a ver, las cosas como si se tratara de la primera vez, nos devuelve una imagen del mundo restaurada o mejorada que en realidad correspondería a un “estado anterior de la existencia”.

Volar es una provocación, un título que podría sonar pretencioso para el propio Thoreau, que escribió que “mantenerse a la expectativa puede convertirse en una profecía” (cf. el 12 de abril de 1852), una lección inapreciable para quien habla o escribe con la perspectiva de lo que espera que las palabras muestren. Si *Volar* “no es un libro para especialistas”, volar, que no es sino una metáfora de la vida, no tendría más sentido que el título *Volar* que Thoreau nunca escribió. La idea o metáfora de volar, al contrario que *Volar*, podría surgir de la vieja pretensión de objetividad que, como Nietzsche sabía, trata de intuir el pathos de la distancia como la condición de posibilidad para la libertad. Con esta perspectiva, el centro de *Volar* sería, en efecto, lo que Thoreau ha llamado la “poesía del movimiento”, no solo como una nueva paradoja de la contemplación afín a la escritura, y en particular a la escritura del Diario, sino como la culminación de un movimiento que va de la perseverancia a la fidelidad y termina en la realización o cumplimiento de la profecía, la conversión de las palabras en hechos o la confirmación de las palabras. Un nombre, como dijo Thoreau, posee toda la poesía del mundo, de modo que la poesía es en realidad literalmente el mundo. *La poesía del movimiento* podría ser así un título verdaderamente provocador. La poesía del movimiento sería la respuesta de Thoreau a la pregunta principal de la ética sobre cómo vivir. “Antes de empezar a correr —Thoreau escribe— hay que haber reptado, y antes de empezar a volar hay que haber corrido sobre la superficie” (cf. 13 de noviembre de 1851). La ironía del poeta, el filósofo o el sabio, solo por mencionar algunos de los caracteres representativos del escolar americano, sería en este caso que el reposo es otra forma del movimiento —el asombro o la extrañeza de Thoreau al ver un pájaro como una esfinge frente a nuestra impresión de que las aves están siempre en movimiento—, incluso un símil de la muerte o la remisión al estado anterior de la existencia que en el fondo caracteriza el éxtasis de la mirada del poeta. El éxtasis, un movimiento hacia fuera y hacia arriba, recoge perfectamente el significado de la migración de las aves y el ciclo de las estaciones correspondiente, donde regresar a un estado anterior de la existencia solo es posible al “explorar nuevos lugares y regresar a los antiguos”, es decir, al abrazar una nueva existencia y comenzar a ser otro. Del búho, o “los pensamientos inhóspitos, crepusculares, insatisfechos”, al gallo, o la “lujuria renovada”, a través del águila, o la educación, hay una enseñanza tan rotundamente alentadora como la naturaleza misma, que nunca fracasa. Si el movimiento, o el reposo, es el principio de la vida, y el deseo es el principio o domino del asombro, lo que Thoreau explica como la necesidad de que todo deseo es un deseo de inmortalidad, el deseo de un “verano interminable”, y en esa medida lo verdaderamente inmortal que hay en nosotros sería el deseo o el descubrimiento de que no necesitamos desear, la poesía del movimiento de Thoreau podría ser el principio o comienzo de una filosofía de la poesía. De este modo, la perspectiva aérea de *Volar*, y volar, o la verdadera creación del movimiento, prepara la afinidad electiva entre el espíritu y el cuerpo que el lector de Thoreau es capaz de reconocer sin extrañeza más allá del pensamiento occidental. El hecho es que conscientemente solo podemos volar con las alas de la imaginación. Para bien o mal, la vida se enriquece por el reflejo de la verdad y, como el viento más inquisitivo y exigente para la vista, la verdad, aprendemos a leer de Thoreau, se registra a sí misma.

Antonio Fernández Díez

HUBERT DREYFUS, CHARLES TAYLOR, *Recuperar el realismo*, traducción y prólogo de Josemaría Carabante, Rialp, colección Pensamiento Actual, Madrid, 2016, 276 pp. ISBN: 978-84-321-4681-7.

“Una imagen nos tuvo cautivos. Y no podíamos salir, pues reside en nuestro lenguaje y este parece repetírnosla inexorablemente”. Los filósofos Hubert Dreyfus y Charles Taylor toman esta evocadora cita de las *Investigaciones filosóficas* de Ludwig Wittgenstein como punto de partida para profundizar en el debate contemporáneo en torno a una pregunta siempre actual: ¿qué es conocer? *Recuperar el realismo* sostiene que nuestro modo de responder a esta pregunta está irremediabilmente condicionado por esta “imagen” (*Bild*) a la que aludía Wittgenstein. “En nuestra cultura subyace un gran error, una comprensión equivocada de tipo operativo sobre lo que significa conocer” (p. 20), sentencian Dreyfus y Taylor.

Todos venimos de Descartes; nuestra manera de pensar y nuestra forma de desenvolvernó en el mundo hunden sus raíces en la imagen cartesiana del conocimiento. Por este motivo, identificar dicha imagen, definir su alcance y advertir sus errores ha de ser, a tenor de los autores, el primer objetivo del debate epistemológico; de lo contrario, no será posible dejar atrás esta concepción distorsionada. En cierta medida, este es también el objetivo de *Recuperar el realismo*: “convencer al lector de que esa imagen errónea existe y que ha dominado el discurso filosófico durante demasiado tiempo” (p. 42). Dreyfus y Taylor presentan en el primer capítulo de su ensayo una síntesis esclarecedora de la imagen cartesiana, de la que destacan un rasgo dominante: su estructura “mediacional”. En otras palabras, nuestro conocimiento de la realidad, externa a nosotros, se encuentra mediado por las representaciones internas de la realidad elaboradas por nuestra mente. Según esta estructura, accedemos a la realidad “solo a través” o “por medio” de esas representaciones internas, y nuestro conocimiento de ella será más o menos veraz en la medida en que la representación se ajuste a dicha realidad.

En último término, la solución cartesiana –guiada por los nobles ideales de claridad y distinción– deriva en una división infranqueable entre dos mundos: la realidad de fuera y la representación de ella elaborada dentro de la mente. La “clasificación dualista” se presenta así como una consecuencia forzosa de la imagen “mediacional” del conocimiento. A partir de Descartes ya no habrá un mundo, provisto de una teleología interna, sino dos: el mundo físico, sujeto únicamente a las leyes de la causalidad eficiente, y el mundo del sujeto, cuya tarea es fundamentar de modo racional esa realidad externa, desprovista de orden y finalidad. Fue Immanuel Kant quien, al comienzo de su *Crítica del juicio*, advirtió sobre el “abismo infranqueable” que se había abierto entre la esfera de la naturaleza y la esfera del sujeto, “de tal modo que del primero al segundo

ningún tránsito es posible, exactamente como si fueran dos mundos diferentes” (Ak, V, 175-176).

La principales propuestas epistemológicas de nuestro tiempo parecen situarse en abierta oposición a la imagen cartesiana. No obstante, como señalan los autores, su refutación del modelo de Descartes es solo aparente. Tanto en el “giro lingüístico” de Richard Rorty como en el “giro materialista” de Willard V. O. Quine subyace, de forma velada, la estructura “mediacional”. Tal y como sucede con este último, ni siquiera la negación de la dimensión inmaterial del sujeto, su alma racional, resulta un camino válido para escapar del dualismo.

A tenor de Dreyfus y Taylor, esta escisión en dos mundos —exterior e interior— es profundamente problemática. En seguida surge la pregunta sobre la conexión entre esas dos esferas y, ante la falta de una respuesta convincente, germina el escepticismo. De igual modo, el escepticismo metodológico del que se sirvió Descartes para poner la realidad bajo sospecha pronto deja de ser una posición transitoria para convertirse en un callejón sin salida. Más allá del propio sujeto fundante, no encontramos otro asidero que garantice la conexión con la realidad y, en última instancia, surge el horror de quedar desconectados del mundo exterior. Si el conocimiento se funda solamente en estados mentales, ¿cómo objetar la hipótesis de que somos cerebros metidos en una cubeta, estimulados para tener la conciencia de llevar una vida normal? Queda así patente cómo las consecuencias de la imagen cartesiana van más allá del ámbito del conocimiento: dado que el ser humano es una unidad, la distorsión alcanza también a los terrenos ontológico y ético. “Somos, pues, seres divididos que necesitamos una cura” (p. 57), afirman los autores.

La propuesta articulada por *Recuperar el realismo* no deja de ser una llamada al sentido común. No somos sujetos desvinculados de la realidad, capaces de acumular los *bits* de información que recibimos y elaborar a partir de ellos una representación objetiva y neutral —“desde ninguna parte”— del mundo exterior. Esta visión artificial del hombre es rebatida por los autores desde una perspectiva en gran parte fenomenológica, que se apoya sobre todo en las tesis de Martin Heidegger y Maurice Merleau-Ponty, dos filósofos con los que las obras de Dreyfus y Taylor han dialogado de modo recurrente. Así, este ensayo apuesta por una idea del hombre como “agente encarnado”, opuesta a la concepción del “sujeto desvinculado” procedente de la epistemología moderna. En palabras de los autores, “nuestro modo de captar la cosas no se encuentra en nosotros, frente al cual se erigiría el mundo. Se halla en nuestro contacto con él” (p. 158). El existencial heideggeriano “*In-der-Welt-sein*” (Ser-en-el-mundo), correlato del “*Être au monde*” de Merleau-Ponty, es el punto de partida ineludible de todo conocer. La idea de un conocimiento que empieza de cero es ilusoria: partimos siempre de un “trasfondo de comprensión”, fruto de nuestro afrontamiento cotidiano con las cosas.

Es precisamente en ese “trato encarnado con el mundo”, según la expresión recogida por Dreyfus y Taylor, donde se encuentra la salida a esa

cautividad de la imagen denunciada por Wittgenstein. En este sentido, “podemos afirmar que sabemos más de lo que sabemos” (p. 117). Los criterios de claridad y distinción, válidos para un conocimiento estrictamente conceptual, habían eclipsado un trasfondo de comprensión rico y profundo, que opera en nuestro conocimiento de forma “primordial” (*Ursprünglich*), con anterioridad a los conceptos. En síntesis, nuestra primera percepción de la realidad no es la representación que elaboramos de ella, sino el compromiso que adquirimos —de índole no solamente epistemológica, sino también existencial— en nuestro continuo trato con ella. Como bien señalan los autores, de esta noción de “trato encarnado con el mundo” se sigue que nuestro papel como agentes de conocimiento va mucho más allá de la recepción pasiva de *bits* de realidad. Tal y como había adelantado Kant, el conocimiento es también un acto de espontaneidad: “es al mismo tiempo limitado y libre, situado pero a la vez creativo y espontáneo” (p. 130), una “coproducción” entre yo y el mundo. Este descubrimiento hace que la hipótesis del cerebro en una cubeta quede desfasada.

Otro interlocutor de *Recuperar el realismo* es Hans-Georg Gadamer, cuyo concepto de “horizonte” apunta a ese “trasfondo de comprensión” que precede al conocimiento conceptual. En *Verdad y método*, Gadamer presenta su noción de “horizonte” como algo dinámico: “El horizonte es más bien algo en lo que hacemos nuestro camino y que hace el camino con nosotros” (*Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 2005, p. 375). Implica un conocimiento conceptual pero, sobre todo, un trasfondo no articulado, que se redefine de forma constante, al tiempo que tratamos con la realidad que nos rodea.

En cierto sentido, el énfasis de *Recuperar el realismo* en esta idea del conocimiento como incrustado en un trasfondo u horizonte que lo condiciona parece sugerir una suerte de relativismo epistemológico. Sin embargo, esta sospecha pronto se diluye cuando Dreyfus y Taylor abordan esta posible deriva. Los autores toman de Gadamer la noción de “fusión de horizontes” para hablar de la apertura al otro a través del intercambio lingüístico. La primacía de la conversación permite alcanzar esta fusión, que da lugar a la comprensión recíproca. A menudo, la fusión de horizontes siempre tiene costes para el propio trasfondo u horizonte. No obstante, se trata de una pérdida que pronto se torna en ganancia; esto significa, en palabras de los autores, que “aunque fuertemente condicionados por las formas expresivas / integrantes / manifestativas de una cultura, los seres humanos no estamos encerrados en ellas” (p. 209). En suma, la posibilidad de una fusión es el envés de la existencia de una realidad compartida —y verdaderamente independiente—, que permite la convergencia.

No es habitual encontrar, dentro del panorama contemporáneo de la teoría del conocimiento, una propuesta que ponga el acento en este aspecto: la existencia de una realidad independiente y, como corolario, de una verdad entendida como correspondencia con lo real. A diferencia de

Rorty —otro interlocutor muy presente en *Recuperar el realismo*—, Dreyfus y Taylor afirman que la teoría de la verdad como correspondencia es relevante. Las cosas que se nos ofrecen en ese trato encarnado con el mundo no se dan solo en referencia a nosotros: tienen una solidez y profundidad óptica. “Poseen lo que la filosofía ha llamado una ‘naturaleza’ que hemos de tener en cuenta y respetar” (p. 225). En este sentido, hay una realidad única que, a su vez, es susceptible de ser comprendida desde diversos trasfondos, aunque, al final, no todos se revelan como igualmente válidos.

El “realismo robusto plural”, tal y como es bautizado por los autores, es una propuesta audaz y sencilla, que abre un camino de búsqueda de la verdad en un clima de pensamiento tal vez receloso frente a este tipo de proyectos. Al mismo tiempo, *Recuperar el realismo* se caracteriza por un discurso abierto, donde son más numerosas —e incisivas— las preguntas planteadas que las respuestas que se ofrecen. Se trata, en este sentido, de una verdadera búsqueda en la que el lector es invitado a tomar parte a través de caminos a veces sinuosos, pero siempre iluminados por un esclarecedor sentido común.

Pablo Alzola Cerero

JACQUES RANCIÈRE, *Le fil perdu. Essais sur la fiction moderne*, París : La fabrique éditions, 2014, 152 pp. ISBN 978-2-35872-058-8⁵⁸⁴

VERSIÓN ESPAÑOLA

*Perder el hilo, deshacer la historia**

Después (o quizá al mismo tiempo) de que en España se publicara el exquisito *Aisthesis. Escenas del régimen estético del arte*⁵⁸⁵, La fabrique saca a la luz, con la elegancia y sencillez de todos sus libros, lo último de Jacques Rancière (Argel, 1940): una compilación de cinco agudos ensayos que reflexionan, a través de grandes escritores de narrativa, poesía y teatro, sobre el cambio estético que supone la modernidad literaria y sus consecuencias en la estructura social y la concepción de lo político. Las historias de Flaubert, Conrad y Woolf, los versos de Keats y Baudelaire, y finalmente el teatro de Büchner, confeccionados a base de rupturas, quiebros, hilos perdidos y madejas desencontradas, subvierten la lógica de lo verosímil aristotélica y, con ella, una teoría de la acción y una manera de configurar el espacio colectivo que han regido la estética y la política quizá durante demasiado tiempo. Su rechazo, que es el rechazo del hilo firme y continuo, de la trama como concatenación ordenada y jerárquica de los hechos, a favor de la red o de la marea de diminutos acontecimientos de la vida, no supondrá sino la apertura a una nueva racionalidad, puede que más democrática, puede que más igualitaria.

342

De este modo, este conjunto de ensayos, fruto de intervenciones en congresos de todo el mundo (la Bauhaus-Universität de Weimar, el Collège international de philosophy, la Society for Novel Studies – Durham, etc.) y trabajos de revistas especializadas publicados desde 2009 hasta 2014, son un intento más de este discípulo rebelde de Althusser, profesor emérito de la Université Paris VIII (Saint-Denis), de pensar una estética politizada, de concebir las maneras en que el arte lleva al hombre alienado a su emancipación y posibilita unas mejores y mayores libertad y democracia, como ya lo hizo en *Le Partage du sensible*⁵⁸⁶, *Politique de la littérature*⁵⁸⁷, *Le spectateur émancipé*⁵⁸⁸, o en su también reciente contribución al volumen colectivo *Qu'est-ce qu'un peuple?*⁵⁸⁹, todos ellos en La fabrique y Galilée. Dividido en tres partes, una para cada género, y

⁵⁸⁴Ya existe traducción castellana: J. RANCIÈRE, *El hilo perdido. Ensayos sobre la ficción moderna*, trad. de María del Carmen Rodríguez, Manantial, Buenos Aires, 2015.

* Este trabajo ha sido posible gracias a una ayuda del Subprograma de Formación de Profesorado Universitario (FPU) del Programa Estatal de Promoción del Talento y su Empleabilidad.

⁵⁸⁵J. RANCIÈRE, *Aisthesis. Escenas del régimen estético del arte*, trad. de Horacio Pons, Shangrila, Madrid, 2014.

⁵⁸⁶J. RANCIÈRE, *Le Partage du sensible*, La fabrique, París, 2000.

⁵⁸⁷J. RANCIÈRE, *Politique de la littérature*, Galilée, París, 2007.

⁵⁸⁸J. RANCIÈRE, *Le spectateur émancipé*, La fabrique, París, 2008.

⁵⁸⁹A. BADIOU, J. BUTLER, G. DIDI-HUBERMAN, S. KHIARI, P. BOURDIEU, J. RANCIÈRE, *Qu'est-ce qu'un peuple?*, La fabrique, París, 2013.

con un estilo lleno de ritmo, claro y expresivo, Rancière no pierde el compromiso con la precisión y ofrece sin embargo una obra accesible a todo amateur de filosofía y literatura, abierta y original en sus planteamientos, ora distanciados de interpretaciones tradicionales como la de Barthes o Benjamin, ora centrados en describir las herramientas que, prestadas del mundo de la ficción, nos ayudan a darle sentido al espacio colectivo.

El propósito de Rancière, pues, es desarrollar una concepción alternativa de la relación entre la poética de la ficción y su política. Para ello recurrirá a una revolución, la revolución que tiene lugar en la modernidad a través de la escritura: el modo de escribir ficción de los autores de la modernidad supone la ruptura de una lógica –la aristotélica– de causas y efectos que concebía la acción como una sucesión lógica de hechos, que hacía al relato inteligible en su desarrollo temporal y en la que los detalles estaban subordinados a un todo comprendido en forma de trama lineal, en despliegue de causalidades. Ello supone conservar de Aristóteles la noción de ficción como una estructura de racionalidad y un modo de presentación antes que como un generador de mundos imaginarios, como un ejercicio que opera sobre la realidad y no simplemente la representa, pero también implica criticar el modo en que esta racionalidad se ha asentado y ha desplegado una jerarquía que privilegia lo activo sobre lo pasivo, somete las partes al todo y orienta el espacio hacia el heroísmo y la división de los hombres entre principales y secundarios, nobles y anónimos. Si el cambio que opera la ficción moderna es relevante, es porque a través de la lógica de la ficción la acción política construye su sentido, relaciona hechos, separa lo posible de lo imposible. Anclada en estructuras ficcionales que promueven una jerarquía de la acción, la política no puede ser sino desigual, injusta de raíz. La ficción moderna, en cambio, a través de la implantación de una forma otra de presentación, desarticula ese viejo orden político de la ficción y ayuda a concebir nuevas relaciones entre las palabras y las cosas, y por tanto diseña otro espacio para la política: instaura la democracia literaria, inaugura la igualdad como fundamento.

El primer gran revolucionario de la ficción es Gustave Flaubert y la novela realista. La riqueza y prolijidad de las descripciones, la importancia del detalle sobre la acción y el estilo basado en una arquitectura de frases donde todas tienen el mismo valor –pues es el valor del detalle y no tanto el de la trama–, suponen un efecto que Barthes llamaba “de lo real”⁵⁹⁰ y que Rancière calificará, al contrario, como un “efecto de igualdad”⁵⁹¹. Esta ruptura de la jerarquía de la acción y, por ende, del orden representativo conlleva dejar de entender la obra como una totalidad orgánica orientada según unos personajes fuertes ayudados, admirados o ensalzados por otros personajes borrosos, inactivos, mediocres. En la prosa de Flaubert no hay héroes, sino personajes

⁵⁹⁰ R. BARTHES, « L'effet du réel », *Le bruissement de la langue. Essais IV*, Seuil, Paris, 1993.

⁵⁹¹ J. RANCIÈRE, *Le fil perdu. Essais sur la fiction moderne*, La fabrique, Paris, 2014, p. 26

insignificantes cuyas pasiones y sentimientos son tan nobles –o tan innobles– como las de cualquier hombre; no hay grandes causas ni acontecimientos, sino la coexistencia de miles de hechos sensibles que, a través de la retina de Emma Bovary, pueden tener un aire trágico, o romántico, o cómico, pero que no son más que las pulsaciones de un torrente de vida impersonal que a todos llega y de todos se escapa. Semejante avalancha encuentra su energía precisamente en un proceso escritural que rompe a través de la anécdota y la descripción la dialéctica del todo y las partes para inaugurar una lógica prosaica de lo real en que cualquier experiencia es accesible a cualquier individuo: ningún ser noble vive, desde el adulterio, el gran amor de su vida y la gran pasión que la arrastraría hacia su despiadado ocaso; tan solo la mujer de un médico de provincias, Emma.

Es un discípulo de Flaubert otro de los escritores críticos de la ficción: Joseph Conrad. En este caso la insistencia en el detalle tiene otro propósito: cercenar la trascendencia, eliminar la categoría de lo posible y, en consecuencia, centrar la ontología de la ficción en lo que simplemente sucede, no en la representatividad. De este modo, la verdad no está en la posibilidad de las cosas, sino en su inevitabilidad, en la contingencia fáctica en que suceden sin aviso ni prevención. Las empresas imperialistas que avanzan hacia el naufragio de la civilización se rigen por la implacable lógica del accidente, avanzan a golpe de hechos incomprensibles, disolviendo la voluntad de los personajes en una madeja de condiciones insondables que teje el relato a través de un descentramiento de la historia, de forma que su sentido se escapa continuamente hacia una periferia sombría, brumosa. De este modo, no hay ni lógica, ni explicación, ni causa, ni efecto, tan solo el presente bruto e imparable, extendiéndose fatalmente y sin posibilidad de futuro. Así, los círculos narrativos de *El corazón de las tinieblas* no son tanto un perspectivismo como una quiebra de la figura del narrador como punto de vista omnisciente: el esfuerzo del escritor por crear no una dislocación temporal, sino un efecto persistente de situación presente, de acaecimiento indomable.

Virginia Woolf es la última prosista del libro y otra reivindicadora del estilo, de la capacidad de la escritura para operar esta revolución hacia la democracia literaria que aventura Rancière. Su primera máxima: no hay materia propia de la ficción, o lo que es lo mismo, lo propio de la ficción moderna está en su fraseo⁵⁹². La novela se (des)estructura como una marea de frases en que la acción tiene lugar gracias a la tensión entre las múltiples formas de escribir la lluvia de átomos, la miríada de detalles con que la vida impersonal genera y rebasa un sujeto claudicante. Ante ella, cualquier hombre es el mismo hombre, que surge de un espacio indeterminado de subjetivación en que la misma voluntad está relativizada por el impulso impersonal de la escritura. Así “los escritores han absorbido el poder de los anónimos en la respiración impersonal de

⁵⁹² *Ibid*, p. 61.

la frase antes de librarla a la tiranía de la intriga. La justicia poética de la ficción moderna reposa sobre esta injusticia primera”⁵⁹³. Cualquier hecho insignificante, cualquier individuo, es materia ahora para la ficción, contiene la misma realidad que los acontecimientos nobles de antaño o las grandes peripecias heroicas, devenidos en un cruce más en la red de sucesos.

En la segunda parte del libro, “La République des poètes”, les toca el turno a Keats y a Baudelaire. De nuevo en el primero se trata de construir los fundamentos de una democracia estética, concebir una nueva política de la poesía (que no *dentro de* la poesía), una nueva forma de configurar el espacio en que se instalan y ordenan sus producciones. Esta consistirá en el espacio sensible en que se cruzan tres comunidades: la combinación de los elementos que tejen el poema, la convivencia del poema con otros poemas y el modo de comunicación que el poema propone como relación interpersonal. Ello supone concebir la poesía como una forma de vivir y de hacer comunidad. No es tanto una forma de escribir, sino “una manera de leer y transformar lo que hemos leído en manera de vivir, y de hacer de ello el soporte de una multiplicidad de actividades”⁵⁹⁴. Keats lo entiende como una “negative capability”, una capacidad de evitar situarse en la referencialidad que, desde un momento abstracto, ordena, juzga e impone un modelo de lo real que desnivela el mundo y lo desequilibra. Esta capacidad negativa evita diferenciar esas dos humanidades jerárquicamente y subraya la identidad de lo personal y lo impersonal como premisa del acto poético. El poema no es expresión de la identidad del poeta, no singulariza ni personaliza, sino que es una contribución al sustrato estético colectivo mediante el que la convivencia política se articula.

345

A través de Baudelaire, Rancière continúa diseñando su republicanismo estético. Para ello, necesitará distanciarse de la interpretación benjaminiana, que denuncia a través del poeta maldito la pérdida de la experiencia producida por la alienación del hombre en las sociedades de consumo como base constitutiva de la antropología del hombre moderno. Ello, según Rancière, se basa en el lamento romántico del fracaso de la acción y la idea del progreso, que a su vez descansa en última instancia en esa lógica organicista de cuño aristotélico, desplegada ahora en forma de crisis. Rancière defiende a Baudelaire como heredero de Balzac, y en ese sentido, como distante de todo heroísmo romántico. El problema que refleja la poesía de Baudelaire es que la sociedad se ha vuelto tan numerosa, el conocimiento tan vasto y tan preciso, y las interrelaciones tan numerosas y complejas, que no hay ya acción que encuentre su especificidad, ni que levante su nobleza en su singularidad: hay más bien –de nuevo– una corriente indiferenciada de la vida que el poeta retrata como esa belleza efímera y pasajera que capta en la multitud

⁵⁹³ *Ibid*, p. 69.

⁵⁹⁴ *Ibid*, p. 50

mirando a través de la ventana. La vida como potencia que circula a través de todos los cuerpos quiebra inevitablemente el organismo de la acción, el actuar como un orden. La mirada del poeta retrata y hace posible a la vez esta potencia indistinta y el profundo valor de igualdad que promueve. “La idea de poesía y la idea de república han podido asociarse para diseñar cierto rostro de la comunidad”⁵⁹⁵.

Un ensayo sobre el autor de *La muerte de Danton* cierra el libro, con una última proclama de la ruptura del organicismo de la acción aristotélica. Lo que debe aparecer en el teatro, sostiene Rancière, es la Humanidad en toda su extensión, y aun más, el poder de la vida anónima, impersonal, universal, que atraviesa y entrelaza cualquier individualidad, y que por ello hace del nuevo teatro una dramaturgia de la coexistencia. Esta operación se lleva a cabo de nuevo, aunque contra Aristóteles, gracias también a él. Solo se puede rechazar la lógica de la acción y la verosimilitud aristotélicas defendiendo su concepción del teatro como un modelo de racionalidad y desestimando el modelo platónico que relegaba la dramaturgia al mundo de imágenes de la caverna. Así, al modelo clásico de la intriga y la acción bien construida debe relevarlo el modelo antiorgánico del sistema nervioso, del sistema reticular que muestra al pensamiento como un territorio incontrolable en que las ideas se cruzan y se entrelazan más allá de las leyes de la verosimilitud. El teatro moderno debe poner en acto al poder de la vida como la exterioridad que desborda continuamente el cuadro de la acción.

346

Los ensayos de *Le fil perdu* ofrecen, en definitiva, una lectura fresca y personal de la modernidad literaria y reivindican la ficción como elemento esencial para generar las estructuras de convivencia que regirán la política y la coexistencia. Su afirmación profunda es sonora: solo a partir de un cambio en la estética, o de la reconsideración de tal transformación, se podrá construir una política alternativa en que los ciudadanos –espectadores– se emancipen y encarnen, en su multiplicidad, el protagonismo político. Por ello, y por otras razones evidentes, su llegada al ámbito hispano es más que agradecida. También es cierto que la parte más afilada de la tesis de Rancière, que entiende la modernidad literaria como un republicanismo estético, vinculándola a la igualdad política como forma de organización moderna, es discutible o excesivamente coherente en un fenómeno –el literario– que no puede sino destacar, en los últimos siglos, por su multiplicidad y heterogenia. No obstante, haber construido un marco alternativo en la ontología de la ficción que permita discutir ese aserto ya es un motivo para visitar con detenimiento los ensayos de Rancière.

⁵⁹⁵ Íbid, p. 112

VERSION FRANÇAISE

*Perdre le fil, défaire l'histoire**

Après (peut-être au même temps) de la parution à Espagne de l'exquis *Aisthesis. Scènes du régime esthétique de l'art*⁵⁹⁶, La fabrique sort, avec l'élégance et simplicité de tous ces livres, le dernier ouvrage de Jacques Rancière (Argel, 1940): une compilation de cinq essais qui réfléchissent, à travers quelques grands écrivains de narrative, poésie et théâtre, sur le changement esthétique que suppose la modernité littéraire et ses conséquences dans la structure sociale et la conception de la politique. Les récits de Flaubert, Conrad et Wolf, les vers de Keats et Baudelaire, et finalement le théâtre de Büchner, confectionnés à base de ruptures, écarts, fils perdus et des écheveaux désorientés, subvertissent la logique du vraisemblable aristotélique et, avec elle, ils mettent en question une théorie de l'action et une manière de configurer l'espace collective qui ont régi l'esthétique et la politique pendant peut-être trop de temps. Son refus, le refus du fil ferme et continu, le refus de la trame comme enchaînement ordonné et hiérarchique des faits, en faveur de la marée ou de la marée de minuscules événements de la vie, ne supposera que l'ouverture à une nouvelle rationalité, plus démocratique, plus égalitaire.

De cette manière, cet ensemble d'essais, fruit des interventions dans des congrès par tout le monde (la Bauhaus-Universität de Weimar, le Collège International de Philosophie, la Society for Novel Studies – Durham, etc.) et des travaux dans des revues spécialisées publiés depuis 2009 jusqu'à 2014, sont un autre effort de ce disciple rebelle d'Althusser, professeur émérite de l'Université Paris VIII (Saint-Denis), de penser une esthétique politisée, de concevoir les manières dont l'art mène l'homme aliéné à son émancipation et fait possible des mieux et majeures liberté et démocratie. Rancière continue donc la tâche développée dans *Le Partage du sensible*⁵⁹⁷, la *Politique de la littérature*⁵⁹⁸, *Le spectateur émancipé*⁵⁹⁹, aussi bien que dans son aussi récente contribution au volume collectif *Qu'est-ce qu'un peuple?*⁶⁰⁰, des ouvrages tous publiés chez La fabrique et Galilée. *Le fil perdu*, divisé en trois parties, une pour chaque genre, et avec un style plein de rythme, claire et expressif, ne perd pas le compromis avec la précision et nous offre cependant une lecture accessible pour tout amateur de la philosophie et la littérature, ouverte et original dans ses propositions, tantôt distancées des interprétations traditionnelles comme celles de Barthes ou Benjamin, tantôt centrées à

347

* Ce recension a été possible grâce à une bourse du "Subprograma de Formación de Profesorado Universitario (FPU) del Programa Estatal de Promoción del Talento y su Empleabilidad".

⁵⁹⁶ J. RANCIÈRE, *Aisthesis. Scènes du régime esthétique de l'art*, Galilée, Paris, 2011. En Espagnol: J. RANCIÈRE, *Aisthesis. Escenas del régimen estético del arte*, trad. de Horacio Pons, Shangrila, Madrid, 2014.

⁵⁹⁷ J. RANCIÈRE, *Le Partage du sensible*, La fabrique, Paris, 2000.

⁵⁹⁸ J. RANCIÈRE, *Politique de la littérature*, Galilée, Paris, 2007.

⁵⁹⁹ J. RANCIÈRE, *Le spectateur émancipé*, La fabrique, Paris, 2008.

⁶⁰⁰ A. BADIOU, J. BUTLER, G. DIDI-HUBERMAN, S. KHIARI, P. BOURDIEU, J. RANCIÈRE, *Qu'est-ce qu'un peuple?*, La fabrique, Paris, 2013.

décrire les outils qui, prêtées du monde de la fiction, nous aident à doter de sens l'espace collectif.

Le propos de Rancière est donc développer une conception alternative de la relation entre la poétique de la fiction et sa politique. Pour ce faire, il fera appel d'une révolution, la révolution qui a lieu à la modernité à travers l'écriture : la forme d'écrire fiction des auteurs de la modernité suppose la rupture d'une logique –l'aristotélique– de causes et effets qui concevait l'action comme une succession logique d'événements, qui faisait le récit intelligible par son développement temporel : une logique dans laquelle les détails étaient subordonnés à un tout compris dans la forme d'une trame linéale, comme un déploiement de causalités. Cela implique conserver d'Aristote la notion de fiction, conçue comme une structure de rationalité et une forme de présentation plutôt que comme un générateur de mondes imaginaires : c'est un exercice qui opère sur la réalité sans la représenter simplement. Mais les thèses de Rancière impliquent aussi critiquer la manière dont cette rationalité s'est installée et a déplié une hiérarchie qui privilégie l'active sur le passive, qui soumet les parties au tout et oriente l'espace vers l'héroïsme et la division des hommes entre principaux et secondaires, nobles et anonymes. Si le changement que génère la fiction de l'action politique est important, c'est parce que l'action politique construit son sens, rapporte ses faits et sépare le possible et l'impossible grâce à cette logique de la fiction. Appuyée sur des structures fictionnelles qui promeuvent une hiérarchie de l'action, la politique ne peut être qu'inégal, radicalement injuste. La fiction moderne, en revanche, avec l'implantation d'une forme différente de présentation, déjoue ce vieux ordre politique de la fiction et nous aide à concevoir des nouveaux rapports entre les mots et les choses : elle dessine alors un autre espace pour la politique, instaure la démocratie littéraire, inaugure l'égalité comme fondement.

348

Le premier grand révolutionnaire de la fiction est Gustave Flaubert et le roman réaliste. La richesse et prolixité des descriptions, la prédominance du détail sur l'action, ainsi qu'un style conçu comme une architecture de phrase où toutes ont la même valeur –puisque c'est la valeur du détail et non pas celui de la trame–, génèrent un effet que Barthes appelait « l'effet du réel »⁶⁰¹ et que Rancière qualifiera, au contraire, comme un « effet d'égalité »⁶⁰². Cette rupture avec la hiérarchie de l'action et, par conséquent, avec l'ordre représentative, entraîne laisser de comprendre l'œuvre comme une totalité organique orienté vers des caractères forts qui sont aidés, admirés ou exaltés par d'autres caractères confus, inactifs, médiocres. Il n'y a pas d'héros dans la prose de Flaubert, mais des personnages insignifiants dont les passions et sentiments sont aussi nobles –ou aussi ignobles– que celles de tout autre homme ; il n'y a pas des grandes causes ni d'événements, mais la coexistence de milliers de faits sensibles que, dans la rétine d'Emma Bovary, peuvent avoir un air

⁶⁰¹ R. BARTHES, "L'effet du réel", *Le bruissement de la langue. Essais IV*, Seuil, Paris, 1993.

⁶⁰² J. RANCIÈRE, *Le fil perdu. Essais sur la fiction moderne*, La fabrique, Paris, 2014, p. 26.

tragique, ou romantique, ou comique, mais qui ne sont plus que les pulsations d'un torrent de vie impersonnel qui arrive à tous et échappe à tous. Une telle avalanche trouve ses énergies précisément dans un procès scriptural qui brise avec l'anecdote et la description la dialectique du tout et les parties afin d'inaugurer une logique prosaïque du réel où tous les expériences sont accessibles à tout individu. Aucun être élevé connaît, dès l'adultère, le grand amour de sa vie et la grande passion qui l'emporterait vers son impitoyable déclin. Ce n'est que la femme d'un médecin de provinces, ce n'est qu'une certaine Emma.

C'est un disciple de Flaubert un autre des écrivains critiques de la fiction : Joseph Conrad. Dans ce cas, l'insistance dans le détail a un propos différent : rogner la transcendance, éliminer la catégorie du possible et, en conséquence, centre l'ontologie de la fiction dans ce qui simplement y arrive, non dans la représentativité. De cette manière, la vérité ne se trouve à la possibilité des choses, mais dans son inévitabilité, dans la contingence factuelle avec laquelle ils arrivent sans avertissement ni prévention. Les entreprises impérialistes qui se dirigent vers le naufrage de la civilisation sont régies par la logique implacable de l'accident. Ils avancent à coups de faits incompréhensibles, en dissolvant la volonté des personnages en un écheveau de conditions insondables qui tisse le récit à travers le décentrement de l'histoire, et alors le sens échappe continuellement vers une périphérie sombre et brumeuse. Il n'y a, donc, aucune logique, ni explication, ni cause, ni effet, mais uniquement le présent brut et imparable, qui s'étend fatalement et sans possibilité de futur ou espoir. Les cercles narratives d'*Au cœur des ténèbres* ne sont pas un perspectivisme, mais une brisure de la figure du narrateur comme un point de vue omniscient hors de l'histoire : l'effort de l'écrivain pour créer non une dislocation temporelle, mais un effet persistant de situation présente, un événement ouvert et immaîtrisable.

349

Virginia Woolf est la dernière prosatrice du livre et une autre revendicatrice du style, de la capacité de l'écriture d'opérer cette révolution vers la démocratie littéraire qu'aventure Rancière. Sa première maxime : il n'y a pas de matière propre à la fiction, c'est-à-dire, le propre de la fiction moderne est dans son phrasé⁶⁰³. Le roman se (dé)structure comme une marée de phrases où l'action a lieu grâce à la tension entre les multiples formes d'écrire la pluie d'atomes, la myriade de détails avec lesquels la vie impersonnelle génère et dépasse un sujet échoué. Face à cette myriade, tout homme est le même homme, qui surgit d'un espace indéterminé de subjectivation où même la volonté est relativisée par l'impulsion impersonnelle de l'écriture. Ainsi, « les romanciers ont absorbé le pouvoir des anonymes dans la respiration impersonnelle de la phrase ayant de le livrer à la tyrannie de l'intrigue. La justice poétique de la fiction moderne repose sur cette injustice première »⁶⁰⁴. Tout fait insignifiante, tout individu, est déjà matière pour la fiction, contient la

⁶⁰³ Ibid, p. 61.

⁶⁰⁴ Ibid, p. 69.

même réalité que les événements nobles d'auparavant ou les grandes périphéries héroïques, devenus juste un autre croisement au réseau des événements.

Dans la deuxième partie du livre, intitulé « La République des poètes », c'est le tour de Keats et Baudelaire. Encore une fois, dans le cas du premier d'eux il s'agit de construire les fondements d'une démocratie esthétique, concevoir une nouvelle politique de la poésie (mais non pas *dans* la poésie), une nouvelle forme de configurer l'espace où s'installent et s'ordonnent ses productions. Cette nouvelle politique consistera à l'espace sensible où sont creusées trois communautés : la combinaison des éléments qui tissent le poème, la convivialité du poème avec d'autres poèmes et la forme de communication que le poème propose comme relation interpersonnelle. Cela suppose concevoir la poésie comme une manière de vivre et de faire communauté. Ce n'est pas d'abord une manière d'écrire mais « une manière de lire et de transformer ce qu'on a lu en manière de vivre, d'en faire le support d'une multiplicité d'activités »⁶⁰⁵. Keats le comprend comme une « negative capability », une capacité d'éviter se situer dans la référencialité qui, dès un moment abstrait, ordonne, juge et impose un modèle du réel qui dénivelé le monde et le déséquilibre. Cette capacité négative refuse différencier ces deux humanités hiérarchiquement et souligne l'identité du personnel et du impersonnel comme prémisses de l'acte poétique. Le poème n'est pas l'expression de la identité du poète, il ne singularise ni personnalise, mais c'est une contribution au soustrait esthétique collective grâce auquel la politique est articulée.

C'est avec Baudelaire que Rancière continue en dessinant son républicanisme esthétique. Pour ce faire, il aura besoin de se distancer de l'interprétation benjaminienne, qui dénonçait à travers le poète maudit la perte de l'expérience produite par l'aliénation de l'homme dans les sociétés de consommation comme base constitutive de l'anthropologie de l'homme moderne. D'après Rancière, cette conception est encore inspiré du lament romantique du fracas de l'action et l'idée de progrès, qui au même temps repose dernièrement dans ce logique organiciste d'ascension aristotélicienne, déplié maintenant dans sa forme de crise. Rancière défend Baudelaire comme l'héritier du Balzac et, dans ce sens, comme une figure distante de tout héroïsme romantique. Le problème qui réfléchit la poésie de Baudelaire, c'est que la société est devenue si nombreuse, la connaissance si vaste et si précise, et les interrelations si complexes, qu'il n'y a pas d'action qui trouve son spécificité, ni que montre sa noblesse dans sa singularité : il y a plutôt –encore une fois– un torrent indifférenciée de vie que le poète portraite comme ce beauté éphémère et passagère qu'il capte dans la multitude en regardant pour sa fenêtre. La vie comme puissance qui circule à travers tous les corps brise inévitablement l'organisme de l'action, l'agir conçu comme un ordre. Le regard du poète portraite et fait possible au même temps ce puissance

⁶⁰⁵ Ibid, p. 50

indistincte et la profonde valeur d'égalité qui promeuve. « L'idée de poésie et celle de République ont pu s'associer pour dessiner un certain visage de communauté »⁶⁰⁶.

Un essai sur l'auteur de *La mort de Danton* ferme le livre avec une dernière proclamation de la rupture de l'organicisme de l'action aristotélique. Selon Rancière, ce qui doit apparaître au théâtre, c'est l'Humanité dans toute son extension, et encore plus, le pouvoir de la vie anonyme, impersonnelle, universelle, qui traverse et entrelace toute individualité, et c'est pour cela que le nouveau théâtre devient une dramaturgie de la coexistence. Cette opération est mise à terme encore une fois, même si contre Aristote, grâce à lui aussi. La logique de l'action et la vraisemblance aristotélique peuvent uniquement être refusées en défendant la conception d'Aristote du théâtre comme un modèle de rationalité est en mésestimant le modèle platonique, qui identifiait la dramaturgie avec le monde d'images de la caverne. Dans ce nouvelle dramaturgie de la coexistence grâce et malgré Aristote au même temps, le modèle de l'intrigue et l'action bien construite doivent être remplacés par le modèle du système nerveux, du système réticulaire qui conçoit la pensée comme un territoire immaîtrisable où les idées se confondent et se mélangent au-delà des lois de la vraisemblance et l'unité logique. Le théâtre moderne doit mettre en acte le pouvoir de la vie comme l'extériorité qui déborde continuellement le cadre de l'action.

Les essais de *Le fil perdu* offrent, en définitive, une lecture fraîche et personnelle de la modernité littéraire et revendiquent la fiction comme élément essentielle pour générer les structures de convivialité qui rangeront la politique et définiront la coexistence. Son affirmation profonde est sonore : uniquement un changement d'esthétique, ou une reconsidération de ce changement, pourrait être la base d'une politique alternative où les citoyens –spectateurs– s'émancipent et incarnent, dans sa multiplicité, le rôle principal à la politique. C'est aussi vrai que la partie la plus risqué de la thèse de Rancière, qui conçoit la modernité littéraire comme un républicanisme esthétique en la vinculant à l'égalité politique comme forme d'organisation moderne, est questionnable o excessivement cohérent dans un phénomène –le littéraire– qui se caractérise toujours par sa multiplicité et hétérogénie. Cependant, le fait d'avoir créé un espace alternative à l'ontologie de la fiction qui permet de discuter cette thèse est déjà une raison pour visiter soigneusement les essais de Rancière.

351

Juan Evaristo Valls Boix

⁶⁰⁶ Ibid, p. 112

SERENA VITALE, *La casa de hielo. Veinte pequeñas historias rusas*, traducción de Queralt Ciganda, Marbot Ediciones, Barcelona, 2014, 197 pp. ISBN: 978-84-92728-47-3.

Serena Vitale ha recogido un excéntrico ramillete de personalidades en esta obra suya que es *La casa de hielo. Veinte pequeñas historias rusas*. Un ramillete de colores exagerados, chillones, violentos y desmesurados. Por aquí se pasean de nuevo, como despertados del olvido, nombres y personajes que habían quedado enterrados bajo la polvareda que el interés histórico general levanta al pasar frenético por los hechos y personajes llamados propiamente históricos. Sergej Kamenskij, que dirigió una compañía de teatro de criados a base de palizas, el vicegobernador Š., aficionado a los funerales y amigo de los muertos, Elisabeth, la falsa heredera del trono de Isabel, o Van'ka Kain, ladrón que se ganó la protección del Estado, se reivindicán aquí como protagonistas de la Historia, y sus historias contribuyen a la construcción de ese gran personaje literario e histórico que es Rusia y que, de la mano de nombres como Tolstói o Dostoievski, ya forma parte de nuestro imaginario.

Serena Vitale nos cuenta, pues, historias estrictamente reales. Transforma así la historiografía en literatura, y usa para ello un lenguaje desarrollado a través de la traducción y el estudio de autores como Vladimir Nobokov o Alexandr Pushkin, y que llega a nosotros mediante la traducción de Queralt Ciganda. El resultado de este híbrido literario-historiográfico es una realidad documentada al detalle con sabor a ficción exagerada. La narración, con su voz externa, tan neutral y eficiente, avanza a ritmo de cascada espesa, sin coger aire, imparable y lenta a partes iguales. Anécdota a anécdota, nos conduce a los finales tajantes e indiscutibles que pueblan las últimas páginas de estos cuentos. Así, de los datos recogidos y rescatados, Serena Vitale enlaza un argumento que abarca la vida entera del personaje.

El resultado de este ensamblaje es una sucesión de escenas que a veces avanza sin necesidad de hilo argumentativo. Nos encontramos ante una estructura de presentación y desenlace inevitable, con una coherencia interna difícil de ver, pero que es la coherencia que existe en nosotros y en el vagar de nuestro baile con la circunstancia. No son, pues, bibliografías lo que nos presenta Vitale, son entrecruzamientos y enmarañamientos de acciones, sucesos y personajes que a veces culminan en la construcción de una casa de hielo para el único propósito de alojar a dos bufones recién casados, o en la simulación de un paisaje nevado con toda la sal que pudiera comprarse en Moscú. Deseos excéntricos, genealogías, inventarios de objetos, rutinas estrictas y fechas exactas nos hablan de los personajes desde su particularidad, pero con ellos intuimos también una forma de vida que queda asociada para nosotros a la Rusia de los siglos XVIII y XIX.

La excentricidad, la obsesión y la meticulosidad impecable parecen ser una constante. De igual modo se nos muestran en los detalles de una casa de muñecas que en los métodos de tortura. La emperatriz Ana prohibió el color negro en palacio; así mismo, la sencillez no tiene cabida en estos relatos. Figuras altivas se nos presentan entre estas páginas, con un henchido orgullo en el pecho y un sentido de la dignidad tan grande que ni la enfermedad, ni la prisión ni el ridículo pueden disolver. Parece que todo deseo es cumplible para estos personajes y que la inmunidad moral es la regla. Pero solo lo parece. El aire de tragedia inunda estos relatos. La desmesura tiene su precio, las casas de hielo se derriten. La soledad, como la violencia, es compañera de estos protagonistas, sobre todo al final, cuando hace frío. En vida, el lujo, la fijación obsesiva, la realización de su voluntad encajaban en la creencia de que se es el centro, el protagonista de una historia de dimensiones gigantes pero que, no obstante, queda olvidada. Siglos después se encuentran siendo realmente protagonistas y, sin embargo, no podrían estar más estrechamente atados a esa Historia que nunca los mencionó.

Hay, detrás de esta obra, un verdadero trabajo de investigación. Una búsqueda de las migajas historiográficas que más de veinte personas dejaron al pasar por el bosque enmarañado que es formar parte de los demás. En esta edición que Marbot Ediciones nos ofrece, se nos referencian los recursos y las fuentes primarias de las que Serena Vitale ha extraído a piezas estas veinte pequeñas historias. Recursos que son un apoyo a la creatividad, pero también una limitación a esta, pues suponen un compromiso con la realidad pasada que solo puede vislumbrarse a través de estrechas mirillas que el propio pasado abrió de antemano. Se nos presenta así, en este libro, una perspectiva historiográfica muy particular que nos incita a reflexionar sobre qué queda documentado y cómo. La exagerada precisión de las exageraciones corroborada por los datos —la emperatriz Anna mató “nueve ciervos, dieciséis cabras, cuatro jabalíes, un lobo, trescientas setenta y cuatro liebres, sesenta y ocho ocas salvajes y dieciséis pájaros marinos grandes” entre el 10 de junio y el 26 de agosto de 1740, y el gato favorito de Vasilij Vasil’evič murió el 11 de julio de 1752— y la reconstrucción de estos relatos a partir de fuentes tan diversas no solo nos cuentan la historia de estos personajes, sino también la de sus huellas, las que dejaron al escribir una carta, al convertirse en recuerdos de los demás. Las historias que se nos presentan en *La casa de hielo* son reconstrucciones vitales que, a pesar de su estricta documentación, nos dejan con la sensación de que nunca podremos discernir la verdad de la verosimilitud.

Serena Vitale consigue con esta obra acercarnos a una Rusia más real, más particular y palpable sin soltarse de la mano de la literatura rusa y sus ventiscas. Nos abre una puerta —quizás sería mejor decir veinte— por la que nos asomamos a un mundo que creemos distante y por la que vemos cuántas puertas han quedado congeladas, inaccesibles. Sin darse cuenta, con el concepto de la obra y su intención, Serena Vitale no solo

Sara Acàmer, reseña de Serena Vitale, *La casa de hielo*

cuenta veinte pequeñas historias rusas, también cuenta las que nunca podrán escribirse, esas de las que siempre se ocupó la ficción.

Sara Acàmer Mateu

PIERRE ROSANVALLON, *El momento Guizot. El liberalismo doctrinario entre la Restauración y la Revolución de 1848*, traducción de Hernán M. Díaz, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2015, 316 pp. ISBN: 978-987-691-357-7. (*Le moment Guizot*, Gallimard, París, 1985).

Hace cuarenta años, cuando comencé mis estudios de Historia en la Universitat de València, los historiadores franceses todavía eran Dios. En aquel tiempo acelerado en que España se alejaba a trancas y barrancas de la sombra perturbadora del general Franco, los nombres de Marc Bloch y Lucien Febvre, de Ernest Labrousse y Fernand Braudel, de Emmanuel Le Roy Ladurie y Jacques Le Goff, de Jean Chesneaux, de Régine Robin, de Albert Soboul, de François Furet, de André Leroi-Gourhan, y de un largo etcétera, afloraban a los labios del profesorado con tanta frecuencia como naturalidad. Por las veces que eran citados, Georges Duby y Pierre Vilar casi parecían dos miembros más del claustro docente valenciano. No era ya novedad que la historiografía francesa fertilizara vigorosamente a la española (en los años sesenta el sano influjo de aquélla sobre ésta había sido más que notable) y las versiones castellanas —alguna en catalán— de los excelentes libros de los *maîtres* galos llenaban las listas de bibliografía recomendada en las diversas asignaturas. Incluso no resultaba nada raro que, de vez en cuando, alguno de ellos —de los *maîtres*, claro, no de los libros— se hiciera carne y habitara fugazmente entre nosotros tomando la forma de exótico conferenciante llegado de allende de los Pirineos para reventar de público el anchuroso salón de actos de la Facultad. Recuerdo aún el impacto que me produjo una magnífica disertación de Bartolomé Benassar sobre la Inquisición (hecha en castellano) y lo estimulante que me resultó otra, magistral, de Michel Vovelle sobre la historia de las mentalidades, a la sazón tan en boga (habló en francés, aunque hay que reconocer que el orador se hizo entender bastante bien). Y hubo, por supuesto, más...

A pesar de ello, ya podían por aquel entonces percibirse señales de que la influencia de la historiografía francesa en España —y en el mundo— había entrado en franco declive. El Dios único hubo de hacer sitio a otros dioses, de manera que el cielo que cubría las cabezas de los historiadores de estas tierras dejó de ser una morada monoteísta para convertirse en algo así como un Olimpo políglota. Nombres en inglés, en alemán, en italiano, en polaco o en holandés empezaron a resonar con mucha mayor fuerza que antaño en las aulas. Entiéndaseme bien: no es que antes los historiadores extranjeros no franceses penaran en silencio, víctimas del desdén o el ninguneo, sino que tendían a quedar relegados más de lo deseable a causa de la hegemonía ejercida por los omnipresentes galos (con la excepción, si acaso, de los exitosos hispanistas anglosajones dedicados a estudiar la *Spanish Civil War*). Lo que ocurrió ahora —un ahora que ya ha cumplido los treinta o los treinta y

cinco años— es que esa condición hegemónica vino a agrietarse en poco tiempo sin remedio, sin aspavientos dramáticos, sin prisa pero sin pausa. Hacia mediados de los años ochenta e inicios de los noventa los historiadores franceses habían dejado a otros el dominio de importantes parcelas del mercado historiográfico español (lo que, a fin de cuentas, no dejó de constituir una feliz diversificación, un enriquecimiento), y los conferenciantes de aquellos días que han dejado rastro más vivo en mi memoria son Peter Burke, Giovanni Levi, Jürgen Kocka, Richard Herr, Edward Baker... También, empero, un ajado —por septuagenario— Georges Duby (no pude escuchar, lamentablemente, a Vilar, que estuvo asimismo por aquellos días en Valencia, todavía más anciano que el eminente medievalista). Recuerdo a la perfección que Duby habló, entre otras cosas, de la necesidad de que un historiador procurara escribir bien, que se hiciera atractivo por su prosa a los lectores. Insisto, son ocasiones que han dejado honda huella en mi memoria, no las únicas charlas, ni mucho menos, a las que asistí o se produjeron.

Quizá haya que ver en ese declive del influjo historiográfico francés en España la manifestación de un proceso de más calado: la decadencia relativa de la cultura francesa respecto a otras, que tanto preocupó y sigue preocupando actualmente en el país vecino y más allá. Como es sabido, “lo francés” desde hace largo tiempo ha ido cediendo terreno frente a “lo anglosajón”, “lo alemán”, e incluso “lo chino” y “lo japonés”. París ya no es lo que era (aunque sigue siendo mucho París), y los *savants* franceses han perdido peso en las balanzas planetarias de poder y prestigio académicos. Los círculos nacionalistas lepenianos parece que echan la culpa en última instancia de esa debilidad a la política migratoria posterior a la Segunda Guerra Mundial, que “desfrancesó” a Francia al “contaminarla” con gente de extrañas raíces (lo que recuerda en demasía a argumentos de raíz fascista). En la *droite* civilizada, por lo que sé, hay quienes achacan el origen del problema a ciertas iniciativas —o, alternativamente, a la falta de iniciativas— de François Mitterrand, que sigue luchando en cruentas batallas decenios después de muerto. En la *gauche*, *divine* o mortal, se atribuye a menudo la responsabilidad final a la tenaz persistencia del tradicionalismo cultural heredado del gaullismo, una especie de ombliguismo que tiende a aislar a la cultura francesa de las novedades que se producen en otros lugares del mundo. A mi juicio, arrojar luz sobre la cuestión es bastante fácil si no se buscan los tres pies al gato y se adopta un punto de vista bastante simple: la causa hay que hallarla fuera de Francia más que en Francia. En la aldea global los mandamases prefieren el whisky al coñac, juegan al póquer y no a la *belote*, y han pasado a hablar, tal vez sea más correcto decir que a gritar, en inglés con acento yanqui (y en la casa común europea, además, en alemán). Hablar con mayor volumen no da, obviamente, la razón, ni tampoco garantiza la importancia de lo dicho, pero sí que te asegura —lo saben bien algunos tertulianos televisivos— una posición ventajosa en la conversación que te hace reconocible y reconocido, visible por audible, como un gallo en un gallinero. La tan cacareada decadencia francesa no ha de ocultar que las

voces procedentes del país vecino han seguido y siguen existiendo, y que a menudo su calidad es extraordinaria, aunque nos puedan llegar al oído con más dificultad que en el pasado reciente, cuando entre los gallos más estridentes abundaban los que se expresaban en la misma prosa que *Monsieur Jourdain*.

Sea como sea, y con rapidez, la historiografía francesa pareció pasar de moda en España a medida que se afianzaba el sistema democrático en las dos décadas finales del pasado siglo. Si no voy errado, nadie tradujo, por poner un ejemplo, ningún libro —aunque sí algún artículo suelto— de Bernard Lepetit, acaso el historiador más sobresaliente de lo que se dio en llamar la “cuarta generación” de *Annales*, prematuramente fallecido en 1996. Por el contrario, las obras traducidas en su día de los miembros de la “tercera generación” y adláteres (los progenitores de la bien publicitada *nouvelle histoire* de los años sesenta y setenta, esto es, los citados Le Roy Ladurie, Le Goff, Duby o Vovelle, además de André Burguière, Marc Ferro y otros conocidos nombres) se cuentan por docenas. Nadie puso tampoco en castellano, segundo ejemplo, la relevante obra que dirigió Pierre Nora —otro padre putativo de la *nouvelle histoire*—, en la que colaboró la flor y nata de la historiografía francesa, y que se publicó en varios tomos con el título de *Les Lieux de mémoire*. El primer volumen (*La République*) vio la luz en francés en 1984; los tres siguientes (*La Nation*), en 1986; y otros tres (*Les France*), ya en 1992. Diez o quince años atrás de esas fechas tal dejadez por verterlos al español hubiera sido simplemente inconcebible. Sólo en 2008 la editorial uruguaya Trilce publicó en un libro (*Pierre Nora en Les lieux de mémoire*) la traducción de las aportaciones específicas de Nora esparcidas en los siete tomos originales, unas doscientas páginas en total. Pese a todo ello, “lugar de memoria” se convirtió muy pronto en un concepto histórico habitual también entre los historiadores españoles e hispanoamericanos, y todavía me irrita cuando veo citada esta magna obra por un estudioso castellanohablante en versión inglesa, bien sea la que hizo la Columbia University Press (*Realms of Memory*), bien sea la posterior de la University of Chicago Press (*Rethinking France*). Tengo la impresión —¿soy el único?— de que los jóvenes académicos españoles no se manejan a gusto en la lengua de Astérix. Vivir para ver.

Quizá no quepa sorprenderse, dados estos infelices antecedentes, de que nadie se afanara tampoco en traducir, cuando salió a la luz allá en 1985, la importantísima obra de Pierre Rosanvallon que aquí nos ocupa y que ahora (¡albricias!) ha pasado a estar disponible para los lectores en castellano. Desde que se publicó el original francés hasta que, de manera inopinada, la editorial bonaerense Biblos se ha decidido a poner al alcance del público interesado esta traducción debida a Hernán M. Díaz, bastante correcta a mi parecer, ha transcurrido la friolera de treinta largos años: los que separan a Hollande de Mitterrand, a Rajoy de González, a Obama de Reagan y a Putin de Gorbachov (fue en aquel 1985, y no antes, cuando el hombre de la mancha en la frente llegó al poder). Pero nunca es tarde si la dicha es buena. Tanto la relevancia del autor del libro (hoy en día uno de los más reputados miembros del Colegio de Francia) como la de su objeto

de estudio (el conspicuo político e historiador decimonónico François Guizot, principal cabeza pensante y actuante del llamado “liberalismo doctrinario”) son mayúsculas y no nos consienten otro pronunciamiento que no sea el de mostrarnos hartos satisfechos por esta iniciativa de la industria editorial argentina, digna de todo elogio.

Pierre Rosanvallon no es, en efecto, un historiador del montón. Por un lado encontramos en él una nueva encarnación —la enésima— de esa figura tan francesa del intelectual comprometido con los problemas de su tiempo, al que repele encerrarse en una cómoda torre de marfil y, como tal, es capaz de suscitar tantas filias como fobias. Por el otro, a un estudioso innovador que ha escalado las más altas cimas del mundo académico, se ha labrado una sólida reputación en su campo —ha sido traducido a 22 lenguas— y merece ser leído con mucha atención independientemente de la valoración que cada uno pueda hacer de su trayectoria y sus opciones políticas.

Su compromiso con cierta manera de entender la izquierda es tan antiguo como cristalino. Nacido en 1948, Rosanvallon era sólo un joven veinteañero cuando se convirtió, a principios de los años setenta, en uno de los principales reformuladores del programa autogestionario, y por tanto no estatista, sostenido por la *Confédération française démocratique du travail* (CFDT), central sindical entonces liderada por Edmond Maire, del que no sé si decir que fue, como consejero político, la mano derecha o parte del lóbulo del cerebro. En aquel tiempo ya lejano de recomposición espasmódica de la izquierda francesa, en particular del espacio socialista, Rosanvallon acabó destacando, en comandita con otras cabezas pensantes procedentes del *Parti socialiste unifié* (PSU), por ser uno de los padres intelectuales de la llamada *deuxième gauche*, la corriente moderada y alérgica al marxismo que acaudilló Michel Rocard, una “segunda izquierda” que cuestionó por *demodé* el tradicional planteamiento programático de la línea principal del socialismo francés, fundado en una política económica basada en las nacionalizaciones, a la vez que miraba de hacer compatible la demanda de justicia social con la defensa de la economía de mercado y del liberalismo económico.

Metidos todos los sedicentes socialistas —con escasas excepciones— en el mismo saco de un partido político nada aburrido y que volvió a ser, pese a sus vivos debates internos —o por ello mismo—, una alternativa de poder creíble y madura (el *Parti socialiste* a secas, a cuya cabeza figuraba Mitterrand, un político a la sazón ya muy experimentado), Rosanvallon podría haberse inclinado, seguramente, por emprender a finales de los setenta o en los ochenta una carrera política de la mano de Rocard o de otro de sus amigos políticos, Jacques Delors, una opción que es imposible saber hasta dónde lo hubiera llevado. No fueron por ahí los tiros y nuestro hombre rehusó escuchar los cantos de sirena que le animaban a tomar tales derroteros —que sin duda los hubo, dada su condición de teórico brillante— y se centró en consolidar su carrera académica, que despegó a finales de esos mismos años setenta, primero como director de investigaciones en la Universidad de Paris-Dauphine

entre 1978 y 1982, después en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, donde ejerce desde 1983 hasta hoy mismo, y en el Centro de Investigaciones Políticas Raymond Aron, que dirigió de 1992 a 2005; finalmente, y desde 2001, en el Colegio de Francia como titular de la cátedra de Historia moderna y contemporánea de lo político. Recuerdo al lector que Mitterrand fue elegido presidente de la República Francesa en 1981 y permaneció catorce años en su puesto; que Rocard desempeñó el cargo de primer ministro de 1988 a 1991 tras haber pasado antes por un par de carteras ministeriales; y que Delors fue ministro de Economía y Finanzas de 1981 a 1984, pero se hizo sobre todo famoso por presidir la Comisión Europea entre 1985 y 1995. Por sus amistades los conoceréis...

La renuncia a aceptar una vida política en primera fila no significó que Rosanvallon se hiciera una especie de cartujo académico. Más bien, y dada su red de relaciones, lo resituó en un punto de intersección entre las cavilaciones de los universitarios, los intereses de los empresarios y las preocupaciones de los altos funcionarios y los políticos ejercientes de —o aspirantes a ejercer— las tareas de gobierno. En ese sentido hay que entender su participación, muy a principios de los años ochenta, en la creación de la *Fondation Saint-Simon*, un *think-tank* muy influyente hasta fin de siglo —se disolvió en 1999— que fue copresidido por François Furet y Roger Fauraux (ministro de Industria con Rocard) y en el que Rosanvallon asumió las funciones de secretario general, al tiempo que Alain Minc —hombre de empresa poderoso y polémico, en especial por su capacidad para marcar la orientación de algunos potentes medios de comunicación, y ensayista condenado por plagiarlo— hacía de tesorero. Cuando se apagó la vida de este distinguido “club social”, Rosanvallon levantó sobre su cadáver en 2002 —y con el apoyo financiero de algunas grandes empresas— el círculo de reflexión *La République des idées*, un “taller intelectual” que preside hasta el día de hoy, cuyo objetivo declarado es participar en la refundación de la vida intelectual en Francia y en Europa, que dispone de un excelente sitio web y que ha publicado una nutrida colección de libros. En íntima relación con esta iniciativa se halla la revista *La vie des idées*, también dirigida por él, con su propio sitio web y accesible, además de en francés, en versión inglesa.

Por cierto, los ya citados Emmanuel Le Roy Ladurie y Pierre Nora pertenecieron también a la *Fondation Saint-Simon*, institución donde se maridó, hasta identificarlas, la causa de la democracia —el atildado Tocqueville como referencia lejana, no el barbudo Marx— con la defensa cerrada de la economía de mercado, y a la que las voces de la izquierda gala más “clásica” (el lugar de convergencia entre las herencias marxista y jacobina), preocupadas por —y resistentes ante— la incesante deriva neoliberal de este trust de cerebros que acabó por impregnar a la “izquierda de gobierno”, acusaron de estar al servicio de los proyectos conservadores de la *droite* civilizada y de sus amigos de ultramar. Unos proyectos a los que las reflexiones surgidas del grupo “saint-simoniano” tácitamente presentaban como poco menos que ineluctables, por lo que se achacó a sus miembros el querer imponer el neoliberalismo como

pensamiento único. No cabe extrañarse, pues, de que Pierre Rosanvallon, que a principios del siglo XXI se convirtió además en editorialista asociado de *Le Monde*, no caiga muy simpático a esta izquierda crítica con el liberalismo económico, la cual lo considera un evangelista del mercado omnipresente en los *mass media* (mientras que él tilda de “arqueo-radicalismo” y de ideología “radical-nostálgica” a lo que impera en esos pagos insumisos a la dictadura de los reyes-mercaderes y sus consejeros áulicos).

Podemos opinar, por supuesto, así. Es decir, podemos demonizar a Rosanvallon y compañía y pensar que los planteamientos surgidos en la *deuxième gauche* y que cristalizaron en el “socialismo liberal” minaron los valores sagrados de la izquierda y cuartearon su identidad hasta volverla irreconocible. Podemos incluso creer que nadie ha hecho más y con más éxito para desarbolar ideológicamente a la social-democracia que estos — y otros— bienintencionados compañeros de viaje del neoliberalismo (y de aquellos polvos estos lodos: desde la crisis de 2008 la social-democracia europea parece cautiva y desarmada ante los rudos ejércitos de “los mercados” victoriosos). O podemos, por el contrario, considerar que sus propuestas eran una respuesta legítima a las exigencias de clarificación ideológica aparecidas en un tiempo nuevo (en un principio, cuando el descrédito del “socialismo real” se incrementó en la izquierda hasta casi generalizarse a consecuencia de las intervenciones soviéticas en Budapest y Praga; después, cuando ese “segundo mundo” se había hundido), una respuesta “modernizadora” que incorporaba las dosis de pragmatismo imprescindibles para, tras atraer al electorado (que ya no era el mismo de los años treinta o de los cincuenta), afrontar las tareas de gobierno sin caer en la esquizofrenia provocada por la distancia entre un utópico “programa máximo” y un reformismo *de facto* que, dadas las presiones y condiciones internacionales, sólo podía ser alicorto. Pero sea cual sea el juicio que nos merezca la trayectoria política de Rosanvallon y sus aportaciones al debate de ideas del último medio siglo, es imposible negar a nuestro hombre la condición de ser un historiador como la copa de un pino, admirable en cuanto a tal, original y sumamente interesante.

Ocurre algo parecido aquí a lo que sucede con la “tercera vía” y el *new labour* británico: el escalofrío que aún produce observar la foto del contubernio de las Azores, con Tony Blair en compañía de conservadores tan poco moderados como Bush *the Young*, José María Aznar López y José Manuel Durão Barroso (con el tiempo convertidos en maestros de las puertas giratorias), con los que compartió tarima, mantel y mentiras, agredió al sentido común y jugó al aprendiz de brujo, no nos debe hacer olvidar la ingente necesidad de remozamiento ideológico que el viejo laborismo tenía tras los años de tierra quemada de la señora Thatcher, ni los éxitos electorales cosechados con ello (nunca el partido laborista había ganado tres elecciones generales consecutivas), ni las amplias expectativas que su llegada al poder abrió. Pero a grandes esperanzas, parejas desilusiones. Es dudoso que los años de gobierno de Blair, pese a la batería de medidas “progresistas” desplegada, hayan servido, a la larga,

para que la sociedad británica sea de manera irreversible más justa, más solidaria y menos egoísta (valores, al fin y al cabo, consustanciales a la izquierda). Sin embargo, formular esa duda más que razonable no implica afirmar que Anthony Giddens, padre intelectual de la “tercera vía”, no sea uno de los mayores sociólogos de nuestro tiempo, ni que sus análisis y propuestas merezcan ser tratadas con desdén (un desdén que sólo puede nacer de la ignorancia o del resentimiento).

Como historiador, Rosanvallon es un innovador. Indiscutiblemente, en mi opinión. Sin menoscabo de que sus programas de investigación estén marcados con intensidad por sus preocupaciones políticas (o por ello mismo), las aportaciones que ha realizado en más de tres décadas de trabajo a lo que él mismo llama “historia de lo político” hay que reconocer que han servido para abrir nuevas rutas en la jungla fronteriza en que se confunden los territorios privativos de historiadores y politólogos, unas nuevas rutas en las que confluyen la historia intelectual, la teoría política y la historia social. Su lección inaugural en el Colegio de Francia, *Por una historia conceptual de lo político*, pronunciada en marzo de 2002 y disponible en castellano (FCE, Buenos Aires, 2003), constituye un excelente resumen de sus puntos de vista teóricos y metodológicos al que me remito para no cansar al lector. A mi modo de ver, el rumbo que Rosanvallon ha dado a sus indagaciones confluye con otras experiencias que no son por completo idénticas a la suya, como la de la “Escuela de Cambridge” de historia del pensamiento político (J.G.A. Pocock, Quentin Skinner, John Dunn), con su apuesta programática enfocada al estudio del texto en su contexto, o como la “historia conceptual” o “historia de los conceptos” alemana –la *Begriffsgeschichte*–, que tuvo a Reinhart Koselleck como cabeza de cartel, corrientes quizá más paralelas que convergentes, pero que, en conjunto, han renovado el viejo y trillado campo de la historia de las ideas políticas, arándolo a mayor hondura de donde se quedaban las aproximaciones tradicionales à la Paul Hazard o à la Arthur O. Lovejoy (dos venerables autores que, pese a todo, merecen seguir siendo leídos). Nos pueden gustar más o menos los puntos de vista del Rosanvallon teórico de la política, pero, por más que estén al servicio de esos puntos de vista, insisto, no se puede negar de ninguna manera la enorme calidad de sus productos historiográficos.

Su arranque como historiador “profesional”, (su formación inicial era atípica en el gremio, ya que se había diplomado en 1969 en la Escuela de Altos Estudios Comerciales) llegó de la mano de la realización de dos trabajos académicos relevantes: una tesis de tercer ciclo en Historia que fue publicada en 1979 con el título *Le Capitalisme utopique. Histoire de l'idée de marché*, y una tesis de doctorado “de Estado” que salió a la calle en 1985 y que no es otra que este *Le Moment Guizot* que ahora –más vale tarde que nunca– se ha vertido al castellano. Ambas investigaciones se realizaron bajo la atenta mirada de Claude Lefort, conocido y reconocido filósofo que, años atrás, había formado parte con Cornelius Castoriadis (otro de los mentores intelectuales de Rosanvallon) del grupo *Socialisme ou barbarie* y que, por aquel entonces, era un abierto crítico de los

regímenes de Europa del Este (que aún no se sabía que estaban en fase terminal) y un experto en reflexionar sobre la democracia.

A partir de la estación de salida conformada por ambas obras, la vía recorrida por el Rosanvallon historiador conoció sucesivas bifurcaciones, aunque todas tendían a mantener una misma orientación. Por un lado, estudió la historia del modelo político francés en libros como *L'État en France de 1789 à nos jours* (1990), *La Monarchie impossible: les Chartes de 1814 et de 1830* (1994) y *Le Modèle politique français: la société civile contra le jacobinisme de 1789 à nos jours* (2004). Por otro, se acercó al análisis de los problemas del “estado-providencia” o del “bienestar” en dos textos que acaso son más propios de un politólogo *stricto sensu* que de un devoto de Clío, *La Crise de l'État-providence* (1981) y *La Nouvelle question social: repenser l'État-providence* (1995). Y, en tercer lugar, abordó con singular empuje y éxito lo que se ha dado en llamar la historia intelectual de la democracia en Francia –es decir, puso en práctica su innovador programa de historia conceptual de la político–, una línea de trabajo que se plasmó en obras como *Le Sacré du citoyen: Histoire du suffrage universel en France* (1992), *Le Peuple introuvable: Histoire de la représentation démocratique en France* (1998) y *La Démocratie inachevée: Histoire de la souveraineté du peuple en France* (2000). La propuesta de aprehender la historia para hacerla materia de la teoría política cosechó resultados muy satisfactorios en estos libros, que fueron después continuados por una serie de volúmenes que han acabado, en el transcurso de los últimos diez años, por convertir al autor en uno de los principales estudiosos de la evolución, mutaciones y problemas de la democracia contemporánea. Así, en 2006 publicó *La Contra-démocratie: la politique à l'âge de la défiance*; en 2008, *La Légitimité démocratique: impartialité, réflexivité, proximité*; en 2011, *La société des égaux*; y en 2015, *Le bon gouvernement*. Unos títulos, éstos últimos, en los que Rosanvallon, entre otros aciertos, ha procurado destruir una especie de mito nostálgico que a veces atenaza a las gentes de nuestro tiempo: la democracia nunca ha conocido una “edad de oro” respecto a la cual haya degenerado y cuya desaparición haya que lamentar. En realidad hay que saber que la democracia siempre ha sido una aspiración de concreción difícil y problemática, y jamás han existido democracias plenamente realizadas.

Afortunadamente, la inmensa mayoría de los libros de Rosanvallon están disponibles en español (sólo hay dos o tres excepciones). El eclipse parcial de la historiografía francesa en España observado desde mediados de los ochenta al que me referí más arriba no tuvo correlato parejo, al menos esa es mi impresión, en una pérdida de influencia de la politología venida del país vecino en el ámbito hispanohablante. *Le Moment Guizot* quedó sin traducir en su día, como quedó asimismo sin traducir *La Monarchie impossible*, es decir, los dos títulos que tratan de un tiempo, la primera mitad del siglo XIX, y de un tema, el liberalismo doctrinario, que parecen remitir sin ambages al dominio exclusivo de los historiadores. Pero otros libros del autor son claramente más apetecibles, ¿quién lo

duda?, para filósofos políticos y científicos sociales en general, con los politólogos a la cabeza, y tal vez esté ahí la razón última de que se hayan traducido con mayor puntualidad a un lado u otro del Atlántico, de modo especial en la República Argentina (la inmensa mayoría de las versiones castellanas de Rosanvallon han salido a la calle en Buenos Aires, aunque también hay algunos títulos traducidos en México y en España). Doy un dato que tal vez aclare un poco lo que insinuó: cuando busqué hace tres o cuatro años en la red de bibliotecas de la Universitat de València un ejemplar de *Le Moment Guizot*, me sorprendió que el único existente se albergara en la Biblioteca de Ciencias Sociales Gregori Maians (donde se reúnen los fondos procedentes de las Facultades de Derecho, Economía y Ciencias Sociales) y no en la de Humanidades Joan Reglà (que es el lugar de los libros de las Facultades de Geografía e Historia, Filología y Filosofía). Ningún profesor de Historia, por tanto, se preocupó cuando tocaba de que su facultad adquiriera el libro; sí, en cambio, algún politólogo.

Y si Rosanvallon no es, en absoluto, un historiador del montón, su objeto de estudio en la obra que reseñamos, François Guizot, tampoco es un personaje histórico del montón. ¿Quién se acuerda hoy de Guizot? Esa pregunta, que aparece como una cantilena en algunos de los trabajos que en las últimas décadas se han dedicado a este político y pensador francés de la primera mitad del siglo XIX, sugiere, por su misma repetición, que tanto el individuo, que en su época fue una auténtica celebridad, como su obra, que no es nada desdeñable como parte sustancial del pensamiento político e historiográfico de los últimos doscientos años (lo subrayó, sin ir más lejos, Ortega y Gasset), han estado excesivamente ausentes de los intereses de los historiadores y los científicos sociales posteriores. En efecto, a diferencia de la ingente montaña de estudios que ha merecido, por ejemplo, su coetáneo Alexis de Tocqueville, sobre Guizot se ha escrito poco, demasiado poco si nos atenemos a la relevancia política e intelectual que alcanzó en vida: diversas veces ministro, llegó a presidir el gobierno francés durante el reinado de Luis Felipe de Orleans (fue contra ellos, contra el rey y contra el gabinete encabezado por Guizot, contra los que se alzó el movimiento revolucionario parisino de 1848); ideólogo de cierta fracción de la burguesía, se sentó en el centro del sofá donde se ensambló el armazón de aquella influyente corriente ecléctica, *centrista*, que fue el liberalismo doctrinario (que se quería en el *juste milieu*, en el justo medio entre la reacción absolutista y el radicalismo republicano y democrático, y que hizo aportaciones decisivas a la teoría de la representación política); historiador profesional (ocupó la primera cátedra de Historia Moderna que se creó en la Sorbona), logró con su *Histoire de la civilisation en Europe* no sólo obtener un éxito de ventas y traducciones que lo convirtió en un auténtico best seller internacional de su tiempo, sino también legar a la posteridad una de las obras capitales del canon de la disciplina.

En *Le moment Guizot*, Rosanvallon acertó a sacar al personaje de la oscuridad y le insufló nueva y lozana vida, la discreta vida en papel (o en cualquier otro soporte) que podemos recrear los historiadores. Y lo hizo

con rigor, con buen tino, con maestría, yendo a las fuentes y trabajando duro sobre ellas, como han de hacer los buenos practicantes del oficio. Se propuso así explicar la evolución del liberalismo doctrinario entre 1814 y 1848 a través de una línea expositiva en que convergen, interactuando, el pensamiento político, las formas jurídicas —con sus concreciones, sus elementos de estabilidad y sus alteraciones— y la sucesión en cadena de los acontecimientos, una línea expositiva bien trazada en la que la vida de las ideas no se desgaja de un entorno histórico que no es visto como un simple caparazón, como un amplio contenedor —una especie de pecera— donde aquéllas se mueven alegremente a su aire, sino como algo consustancial al modo preciso en que los pensamientos surgen, se perfilan y se convierten en propuestas teóricas y en actos prácticos de oposición o de gobierno (y viceversa, como los actos prácticos exigidos por el disfrute o la ausencia de poder afectan a la definición y mudanza de lo que se piensa). Es decir, un planteamiento en el que las ideas políticas son como peces que no pueden sobrevivir fuera de las aguas salvajes en perpetuo movimiento, porque se alimentan de lo que hay en esas aguas, porque existen porque hay agua (y porque hay agua para que haya peces).

La bibliografía sobre François Guizot y su época, no muy boyante, como se ha dicho, hasta el arribo de la enérgica incursión de Rosanvallon (lo que no implica que fuera inexistente o deleznable por completo: ¿cómo olvidar los viejos trabajos de Charles Pouthas?), ganó con este sólido e informado texto un capital considerable: cabe afirmar, sin exagerar, que en los estudios de historia intelectual sobre la primera mitad del siglo XIX francés ha habido un antes y un después de esta obra, y eso no es algo que se pueda aseverar a menudo en cualquier campo de la actividad humana. El título que le puso su autor, por cierto, recuerda de inmediato al que dio J.G.A. Pocock al libro publicado en 1975 en el que estudiaba, anudándolos, el pensamiento político florentino de los siglos XV y XVI (con Maquiavelo en la cima del podio), el de la revolución inglesa del siglo XVII y el de la independencia de los Estados Unidos: *The Machiavellian Moment*. Creo que no estaré solo si veo en ello un homenaje de nuestro hombre a Pocock, por más que el específico método rosanvalloniano, ya quedó indicado, difiere del usado por la Escuela de Cambridge, y por más que Rosanvallon, deudor en esto de la tradición francesa, que exige que el historiador trate de escribir bien, que tenga en cuenta que ha de llegar gratamente a sus lectores —Duby *dixit*—, es más fácil de leer que sus colegas anglosajones. Al menos esa es mi experiencia.

Hay una conocida cita de Marc Bloch en la que protesta contra la conversión de la historia en una especie de trinchera política, de agotador campo para torneos ideológicos: “Robespierristas, antirobepierristas, os imploramos gracia: por piedad, decidnos simplemente quién fue Robespierre”. ¡Como si eso fuera fácil! Bloch merece ser considerado, por múltiples y muy buenas razones, uno de los mayores historiadores que en el mundo han sido, pero en la súplica que contiene esa frase su posición peca de ingenua. Diversos autores con diversas maneras de entender y valorar el acontecer humano han de ofrecer necesariamente versiones

diferentes de Robespierre o de cualquier otro sujeto histórico. No se puede decir —lo percibió con mucha lucidez Tzvetan Todorov— quién fue Robespierre sin hacer algún juicio de valor (¿fue un dictador sanguinario o el libertador de un pueblo?). Y un juicio de valor implica la asunción de un sistema de valores, de algo que, en las sociedades plurales, no comparten todos los individuos que las forman ni, por tanto, todos los historiadores. Lo que se debe exigir a éstos es que sus elaboraciones se sustenten con firmeza en las reliquias que el pasado ha dejado, que no las manipulen ni las tergiversen, que no les hagan decir lo que quieren que digan aunque no lo digan, y que no abusen de los anacronismos interpretativos (juzgar la mentalidad del siglo XIV, por ejemplo, con los ojos del XXI). Rosanvallon levanta sobre una base documental robusta y bien procesada una representación espléndida de su personaje en su circunstancia, una representación que no atropella sino que enriquece a la historia, y nos hace mirar con nuevos ojos al Guizot actor político a la vez que nos acerca a su pensamiento en construcción y en acción. Aunque este trabajo fue su tesis doctoral, el autor labora con la pericia del historiador consagrado y no se va por los cerros de Úbeda, esto es, ni se empeña en emborracharnos de erudición vacua, ni adultera, ni falsifica, ni sobreinterpreta. Su imagen de Guizot me parece la mejor que la química del intelecto humano ha sacado a la luz, al menos de momento. Por ello sólo puedo acabar estas líneas expresando, como el modesto —muy modesto— estudioso de Guizot que he venido a ser casi sin querer, mi agradecimiento. En realidad, mi doble agradecimiento. Gracias a Rosanvallon, por encima del tiempo, por haber escrito este gran libro. Y gracias a la editorial Biblos por haberlo, por fin, puesto en la lengua de Borges y, en consecuencia, hacer que así pueda llegar a los hispanohablantes que no dominan bien el francés. Muchas gracias.

Joan J. Adrià i Montolío

ROBERTO VIVERO, *Literatura hecha pedazos*, Ediciones Oblicuas, Barcelona, 2016, 77 pp. ISBN: 978-84-16967-05-6.

La primera vez que abrí este libro me asombré. ¿Se necesitan solo cinco capítulos para hacer pedazos la literatura? Literalmente el libro está hecho pedazos; no hay narración continua, ni versos, ni actos, ni ensayos: hay párrafos separados, numerados y/o titulados. Al principio, un personaje femenino cuenta de forma poética su experiencia la primera vez que hizo algunas cosas y, mientras lo cuenta, nos dibuja su intención de ningunearse hacia lo superior, de despersonalizarse mediante un morbo obsesivo. “Y nada era yo, y todo era yo”. Ella está “enamorada de su placer” y como la mayoría de personas de hogaño solo se preocupa realmente por cumplir sus placeres corporales, nada más allá, sin reparar en la enfermedad que corroe la existencia. Al salir de este primer saco lleno de fetiches, está el pasillo de los retratos, en el que, alfabéticamente ordenados, aparecen descritos músicos, pintores, escritores, filósofos y personajes protagonistas de la cultura y de las cuestiones principales de los hombres, desde Sócrates hasta Duchamp. Descripciones llenas de misterio y lirismo en las que cada personalidad “solo con su leve peso, salía en el otro extremo catapultada urgentemente por encima de las nubes”. Terminado el segundo capítulo, llegamos al planeta piedra, donde no hay ni puntos ni mayúsculas, solo numerosas y varidas piedras: unas pintadas, otras en paredes... En definitiva, no es el planeta Tierra, es el resultado de la presión: una piedra dura, ruinas, “chri, peligro, chri, de la llamada, chri, de lo que muere”. Una visita guiada por un poeta que nos lleva “sin dirección ni sentido por el yermo de los huesos líticos”. *Ecce* un momento de autorreflexión, observar todas la piedras y replantearse las acciones humanas. Tras esto, empieza el cuarto capítulo versando sobre la vida en conjunto. Observamos el dolor ajeno, causa de la unión con otros individuos y del mundo tal y como es; la esperanza, la relación de uno mismo con el devenir no-devenido; la muerte, el inimaginable final de la vida, relación de uno mismo con su final, y un último punto que llama a la comida y al aire y que habla casi desde la no-existencia, en plano metafísico, en una luz despojada de toda corporeidad. Por último, y con intención de desdibujar los supuestos límites, empieza el quinto capítulo, donde unos títulos (o epitafios) traen los límites en virtud de un amor que por una orilla los destruye y por la otra, paradójicamente, los reafirma.

De alguna manera el esquema general del libro presenta una evolución en la forma de concebirse a sí mismo en relación con el mundo. Empieza con el primer contacto, un descubrimiento que deviene en fetiches irreflexivos, puramente inmediatos sensualmente. Se sigue de un primer estudio del pasado, los retratos de otros individuos, ejemplos. Aparece el ecologismo, la observación del ambiente, decepcionante en

muchos sentidos, y se sigue de la condensación de una psicología, análisis del alma individual en relación con el colectivo. Por último, se prelude una metafísica que se prevé ya en los capítulos inmediatamente anteriores. “Literatura no como obra ni como producto cultural, sino como investigación de posibilidades”, eso dice la contraportada. Poética investigación, despedazamiento de la creación como transgresión. Me voy con la sensación de no terminar de entenderlo todo. Doy gracias a Roberto Vivero por este libro tan interesante.

Adrià Fernández

MICHEL HOUELLEBECQ, *En présence de Schopenhauer*, Paris: L’Herne, 2017, 96 pp. ISBN: 978-285-197-8325.

“Nous laisserons ce monde-ci aussi sot et aussi méchant que nous l’avons trouvé”
VOLTAIRE, « Lettre à Madame la comtesse de Lutzelbourg »

VERSIÓN EN ESPAÑOL

La obra literaria –y ensayística– de Michel Houellebecq (Saint-Pierre, 1956) resulta, para bien o para mal, un enigma para el lector contemporáneo. Su escritura actúa como una radiografía indescifrable de los bajos fondos de la condición humana. Sobre todo desde la publicación de *Las partículas elementales* (1998) o de su última y polémica novela, *Sumisión* (2015). Los azares de una juventud bibliófila acercaron a dos almas atormentadas, a saber, la de Houellebecq y la del filósofo alemán, Arthur Schopenhauer. A pesar de que el pensador alemán poseía ya a su “discípulo rebelde”, a saber el Nietzsche de las *Consideraciones intempestivas*, Houellebecq despierta en esta obra a los fantasmas que han cohabitado siempre en sus obras a partir de una fructífera lectura y comentario del pensador alemán en sus *Aforismos sobre la sabiduría de la vida*. El ensayo viene publicado de la mano de la editorial de l’Herne, y ya en el prefacio, redactado por la especialista y profesora, Agathe Novak-Lechevalier, se nos informa de como:

368

En presencia de Schopenhauer no es tan sólo un trabajo de comentario: es también la narración de un encuentro [...] En 1980, Michel Houellebecq toma prestado de una biblioteca los *Aforismos sobre la sabiduría de la vida*. “En aquella época, ya conocía a Baudelaire, Dostoievski, Lautréamont, Verlaine, casi a todos los románticos; también mucha ciencia-ficción. Ya había leído la Biblia, los *Pensamientos* de Pascal, *Demain les chiens*, *La Montaña mágica* [...] yo pensaba haber concluido un ciclo en mis descubrimientos literarios. Y, de golpe, todo se dio la vuelta⁶⁰⁷.

El encuentro del joven Houellebecq con la obra de Schopenhauer puso en cuestión el universo filosófico y literario del joven escritor,

⁶⁰⁷ No existe todavía una traducción al español del ensayo de Michel Houellebecq, por lo que ofrezco mi propia traducción para la reseña crítica. El fragmento original en francés dice lo siguiente: “*En présence de Schopenhauer* n’est cependant pas seulement un travail de commentaire: c’est aussi le récit d’un rencontré [...] En 1980, Michel Houellebecq emprunte dans une bibliothèque les *Aphorismes sur la sagesse dans la vie*. [Il raconte] “À l’époque je connaissais déjà Baudelaire, Dostoïevski, Lautréamont, Verlaine, presque tous les romantiques; beaucoup de science-fiction, aussi. J’avais lu la Bible, les *Pensées* de Pascal, *Demain les chiens*, *La Montagne magique* [...] je pensais au moins avoir achevé un cycle dans ma découverte de la littérature. Et puis, en quelques minutes, tout a basculé” (MICHEL HOUELLEBECQ, “Préface”, *En présence de Schopenhauer*, Paris: L’Herne, 2017, pp 6-7).

poniéndolo frente a frente ante uno de los mejores *maîtres à penser* de la cartografía filosófico-literaria en el mundo occidental. El pesimismo ácido y una escritura que desprende decadencia hacen despertar muchos de los demonios que componen hasta en la actualidad la prosa del novelista maduro. Schopenhauer se vuelve una “lectura reconfortante” para Houellebecq. Fue quizás esta lectura la que sembró los gérmenes del pesimismo y la decadencia del mundo literario houellebecquiano. Partiendo de la escuela de los moralistas, de la que se nutrieron de la misma forma pensadores como Adorno o Cioran, el descubrimiento del pensador alemán provoca igualmente un terremoto en la pluma de Houellebecq, ofreciendo al joven escritor unas lecciones de estilo. Y otorgando finalmente a la pluma y a la tinta el reverso de una terapia a través de las palabras.

¿Por qué dedicarle este ensayo al pensador alemán? En palabras de Houellebecq: “[...] la actitud intelectual de Schopenhauer se vuelve a mi parecer un modelo para todo futuro filósofo; y también porque, aunque podamos estar en desacuerdo con él, no podemos más que experimentar un profundo sentimiento de gratitud”⁶⁰⁸. El ensayo está así dividido en diversos capítulos sobre diferentes temáticas provenientes de los aforismos schopenhauerianos, pero que tocan en Houellebecq la actualidad literaria, social y política de nuestro presente. A pesar de sobrepasar, como en muchas de sus entrevistas y opiniones públicas, el exceso y la egolatría en muchas de sus frases, Houellebecq realiza unas buenas y actuales notas a pie de página al escrito schopenhaueriano. Hay en la lectura de esta escritura fragmentada de Schopenhauer, que no acaba de alejarse de las tesis sostenidas en *El mundo como voluntad y representación* o en *Parerga y Paralipómena*, una reflexión filosófica –y metafísica– que merece atención e interés por parte del panorama filosófico y literario actual. Es a partir de esta hipótesis que Houellebecq intenta resucitar la tinta schopenhaueriana para todo lector y escritor. Las temáticas que componen el ensayo, y el escrito schopenhaueriano, han afectado, y lo continúan haciendo, a toda reflexión metafísica, epistemológica o moral en nuestro siglo; a saber: los problemas acerca de nuestra representación del mundo y de la realidad, el problema de la conciencia o del saber, y ante todo, problemas fundamentales en nuestro cotidiano como resultan ser el aburrimiento, el tiempo, el amor, las pasiones o el alcance *inalcanzable* de la felicidad (una forma de “eudaimonología”, como la conceptualiza Schopenhauer en estos *Aforismos sobre la sabiduría de la vida*).

A propósito de estos temas comenta Houellebecq como Schopenhauer acaba:

⁶⁰⁸ Ofrecemos de nuevo nuestra propia traducción. He aquí el original francés: “[...] l’attitude intellectuelle de Schopenhauer reste à mes yeux un modèle pour tout philosophe à venir; et aussi pourquoi, même si l’on se retrouve au bout du compte en désaccord avec lui, on ne peut qu’éprouver à son égard un profond sentiment de gratitude” (Idem, p. 13).

[...] escribiendo como si solo su obra debiese subsistir y albergar el conjunto de la sabiduría humana, Schopenhauer encontró la energía necesaria para formular las banalidades y las evidencias cuando las creía justas; colocando sistemáticamente la verdad por encima de la originalidad; para un individuo con su nivel, todo ello estuvo sin duda lejos de ser sencillo [...] En la filosofía sombría y lúcida de Schopenhauer, hay poco espacio para la alegría cándida. Sin embargo, le ocurre en ocasiones, y con cierta sorpresa, de constatar la existencia de pequeños momentos de felicidad imprevista, esos pequeños milagros⁶⁰⁹.

No cabe ninguna duda de que el personaje público de Houellebecq (también el literario, *malgré lui*) sigue suscitando polémica en todos los ámbitos de la cultura, pero sobre todo en su país de residencia donde la incomprensión y el miedo a la alteridad siguen cohabitando en el mismo vecindario. No obstante, las reflexiones personales de Houellebecq en torno a la obra de Schopenhauer infunden una brisa fresca a ese peligroso “oscurantismo” asignado a su persona y a su obra. Ciertamente es que la modestia y cierta concepción de la tolerancia no son dos de las cualidades que representan al escritor francés. Sin embargo, como en el caso de muchos pensadores y literatos, estos problemas no pueden eclipsar la lectura y el posterior comentario crítico de cualquier obra. La teoría y la crítica literaria deben todavía reflexionar sobre este proceso, casi inconsciente, de marginalización literaria y académica que sufren –y han sufrido durante décadas– muchos autores contemporáneos. Finalizando nuestro breve análisis, se puede traer a colación la afirmación de la dramaturga Yasmina Reza según la cual Houellebecq “vio venir la inhumanidad del mundo. Vio y entendió que la atmósfera de libertad en la que vivimos no deja de ser una exhortación más”⁶¹⁰.

370

La tinta houellebecquiana tiene todavía mucho que aportar al mundo de las letras, y seguramente jamás se encuentre libre de polémica. De todos modos, si la lectura schopenhaueriana –y de Schopenhauer– que realiza Houellebecq en esta ocasión nos ayuda a entender un poco más lo que nos rodea y lo que interiormente nos acecha desde el fondo íntimo de nuestra condición, habrá seguramente comenzado a curar algunas de esas heridas mal cicatrizadas del alma contemporánea.

VERSION FRANÇAISE

⁶⁰⁹ Original francés: [...] écrivant comme si son livre seul devait subsister, et contenir l'ensemble de la sagesse humaine, Schopenhauer a trouvé l'énergie nécessaire pour énoncer des banalités et des évidences, lorsqu'il les croyait justes; il a systématiquement placé la vérité au-dessus de l'originalité; pour un individu de son niveau, c'était sans doute loin d'être facile [...] Dans la philosophie sombre et lucide de Schopenhauer, il y a peu de place pour la gaieté candide. Il lui arrive cependant, avec surprise, de constater l'existence de ces petits moments de bonheur imprevu, ces petits miracles” (*En présence de Schopenhauer*, pp. 81, 82).

⁶¹⁰ ALEX VICENTE, “Schopenhauer-Houellebecq: diálogo literario entre pesimistas”, *El País*, artículo publicado el 14 de enero del 2017. La traducción al francés es de l'auteur de la recension.

L'œuvre littéraire –et d'essai– de Michel Houellebecq (Saint-Pierre, 1956) est, pour le meilleur ou pour le pire, une énigme pour le lecteur contemporain. Son écriture agit comme une radiographie indéchiffrable du dessous de la condition humaine. Et cela depuis la publication de *Les particules élémentaires* (1998) ou de son dernier –et controversé– roman, *Soumission* (2015). L'hasard d'une jeunesse bibliophile rapprocha ces deux âmes tourmentées, celle d'Houellebecq et celle du philosophe allemand Arthur Schopenhauer. Malgré le fait que le penseur allemand eût déjà son « disciple rebelle », à savoir le Nietzsche des *Considérations inactuelles*, Houellebecq réveille dans ce texte les fantasmes qui avaient toujours cohabité dans ses œuvres, et ce grâce à la lecture et le commentaire fructueux des *Aphorismes sur la sagesse de la vie*. La préface à l'essai houellebecquien (édité et publié par les éditions de l'Herne), rédigée par la spécialiste et professeur des universités, Agathe Novak-Lechevalier, nous informe sur le comment :

En présence de Schopenhauer n'est cependant pas seulement un travail de commentaire: c'est aussi le récit d'un rencontré [...] En 1980, Michel Houellebecq emprunte dans une bibliothèque les *Aphorismes sur la sagesse dans la vie*. [Il raconte] «À l'époque je connaissais déjà Baudelaire, Dostoïevski, Lautréamont, Verlaine, presque tous les romantiques; beaucoup de science-fiction, aussi. J'avais lu la Bible, les *Pensées* de Pascal, *Demain les chiens*, *La Montagne magique* [...] je pensais au moins avoir achevé un cycle dans ma découverte de la littérature. Et puis, en quelques minutes, tout a basculé ⁶¹¹.

371

La rencontre du jeune Houellebecq avec l'œuvre de Schopenhauer remet en question l'univers philosophique et littéraire du jeune écrivain. Cette retrouvaille le projette face à un des meilleurs *maîtres à penser* de la cartographie philosophique et littéraire du monde occidental. Un pessimisme acide et une écriture à l'odeur de décadence réveillent la plupart des démons que composent aujourd'hui encore la prose d'un romancier à l'âge déjà mur. Schopenhauer devient une « lecture réconfortante » pour Houellebecq. Cette lecture est peut-être celle qui avait semé les germes du pessimisme et de la décadence de ce monde littéraire houellebecquien. En partant de l'école des moralistes, celle qui avait déjà nourri certains penseurs comme Adorno ou Cioran, la découverte du penseur allemand provoqua également un tremblement de terre dans la plume d'Houellebecq. La lecture de Schopenhauer offrait finalement à ce jeune écrivain quelques leçons du style et donnait également à sa plume et à son encre le revers d'une thérapie à travers les mots.

Pourquoi dédier un essai au penseur allemand ? Selon les mots d'Houellebecq : « [...] l'attitude intellectuelle de Schopenhauer reste à mes yeux un modèle pour tout philosophe à venir; et aussi pourquoi, même si l'on se retrouve au bout du compte en désaccord avec lui, on ne peut

⁶¹¹ MICHEL HOUELLEBECQ, « Préface », *En présence de Schopenhauer*, Paris: L'Herne, 2017, pp 6-7.

qu'éprouver à son égard un profond sentiment de gratitude" »⁶¹². Le texte est divisé de cette manière en plusieurs chapitres avec des thématiques différentes qui proviennent des aphorismes schopenhaueriens. Ces derniers jouent chez Houellebecq avec l'actualité littéraire, sociale et politique de notre monde. Malgré le besoin de dépasser, comme dans ses interviews, l'excès et l'égotisme présent dans beaucoup de ses phrases, Houellebecq écrit dans cet essai des notes en bas de page du texte schopenhauerien assez brillants et actuelles. Il y a, dans cette lecture de l'écriture fragmentée de Schopenhauer, qui ne s'éloigne pas des thèses déjà soutenues dans *Le monde comme volonté et représentation* ou dans *Parerga et Paralipomena*, une réflexion philosophique –et métaphilosophique– qui mérite encore l'attention et l'intérêt du public philosophe et lettré actuel. C'est à partir de cette hypothèse que Houellebecq essaiera de ressusciter l'encre schopenhauerienne pour tout lecteur et écrivain. Les sujets qui composent l'essai de Houellebecq, mais aussi le texte schopenhauerien, ont affecté, et affectent encore, toute réflexion métaphysique, épistémologique ou morale de notre siècle ; à savoir : les problèmes autour de la conscience ou du savoir, mais avant tout les problématiques relatives à notre quotidien comme l'ennui, le temps, l'amour, les passions ou finalement l'impossibilité des individus d'atteindre le bonheur (une forme « d'eudaïmonologie », comme Schopenhauer la conceptualise dans ses *Aphorismes sur la sagesse de la vie*).

372

À propos de tous ces sujets, Houellebecq explique comment Schopenhauer finit en :

[...] écrivant comme si son livre seul devait subsister, et contenir l'ensemble de la sagesse humaine, Schopenhauer a trouvé l'énergie nécessaire pour énoncer des banalités et des évidences, lorsqu'il les croyait justes; il a systématiquement placé la vérité au-dessus de l'originalité; pour un individu de son niveau, c'était sans doute loin d'être facile [...] Dans la philosophie sombre et lucide de Schopenhauer, il y a peu de place pour la gaieté candide. Il lui arrive cependant, avec surprise, de constater l'existence de ces petits moments de bonheur imprevu, ces petits miracles⁶¹³.

Il ne fait pas aucun doute que le personnage public de Houellebecq (mais aussi le littéraire, *malgré lui*) continue à susciter des polémiques dans tous les milieux culturels. Or, il suscite surtout ce type de polémique dans son pays de résidence où l'incompréhension et la peur de l'autre sont encore présentes. Néanmoins, les réflexions personnelles de Houellebecq autour de l'œuvre de Schopenhauer apportent une brise fraîche à cet « obscurantisme » dangereux que l'on assigne généralement à sa personne et à son œuvre. Nous pouvons aussi admettre que la modestie et la tolérance ne sont pas les deux qualités qui représentent le mieux l'écrivain français. Cependant, comme dans le cas d'une grande partie

⁶¹² Idem, p. 13.

⁶¹³ Idem, pp. 81, 82.

d'écrivains contemporains, ce type des problèmes ne peuvent pas non éclipser la lecture et le commentaire critique de toute œuvre philosophique ou littéraire. La théorie -et la critique- littéraires doivent encore réfléchir autour de ce processus, presque inconscient, de marginalisation littéraire et académique que plusieurs penseurs contemporains ont souffert depuis des décennies. En donnant suite à notre analyse, nous pouvons ressortir l'affirmation de la dramaturge Yasmina Reza selon laquelle, Houellebecq « avait vu venir l'inhumanité du monde. Il avait vu et compris que l'atmosphère de liberté dont nous vivons n'est qu'une exhortation de plus... »⁶¹⁴.

L'encre houellebecquienne a encore beaucoup à contribuer au monde des lettres, et elle ne sera probablement jamais libre de polémique. De toute manière, si la lecture schopenhauerienne –et de Schopenhauer- que réalise Houellebecq à cette occasion peut nous aider à comprendre un peu mieux tout ce qui nous entoure et tout ce que nous guette depuis le plus profond de notre condition humaine, elle aura sûrement commencé à soigner certaines des blessures mal cicatrisées de l'âme contemporaine.

Sergio García Guillem

⁶¹⁴ALEX VICENTE, “Schopenhauer-Houellebecq: diálogo literario entre pesimistas”, *El País*, artículo publicado el 14 de enero del 2017. La traducción al francés est celle de l'auteur de la recension.