



# la torre del Virrey

revista de estudios culturales

l'Eliana, número 14, 2013/2

Director Antonio Lastra

John Dewey

Emerson, filósofo de la democracia

Wilfried Stroh

De immortalitate linguae Latinae

# Índice / Summary

Número 14, 2013/2

## ESTUDIOS AMERICANOS · AMERICAN STUDIES

- JOHN DEWEY, Emerson, filósofo de la democracia · *Emerson, The Philosopher of Democracy* ..... 5
- VÍCTOR PAJUELO MADRIGAL, Trascendentalismo en Nueva Inglaterra:  
una humanización del pensar ético kantiano · *Transcendentalism in New England:  
a humanization of Kantian ethical thinking* ..... 9
- MARNIE BINDER, Un posible diálogo historicista entre William James  
y José Ortega y Gasset · *A Possible Historicist Dialogue between William James  
and José Ortega y Gasset* ..... 17
- JENNIFER RATNER-ROSENHAGEN, Cruces transatlánticos: el intelecto aborígen  
en el extranjero · *Transatlantic Crossings: The Aboriginal Intellect Abroad* ..... 21
- H. G. CALLAWAY, A. J. Dallas, la guerra de 1812 y el derecho  
de gentes · *A. J. Dallas, The War of 1812 and the Law of Nations* ..... 33

## ESTUDIOS CULTURALES · CULTURAL STUDIES

- WILFRIED STROH, *De immortalitate linguae Latinae* / Sobre la inmortalidad  
de la lengua latina ..... 41
- JOSEP MONSERRAT MOLAS, Figuras de la filosofía en el *Teeteto*  
y en *El sofista* de Platón · *Figures of Philosophy in Plato's Theaetetus and Sophist* ..... 53
- ISMAIL BAROUDY, La confluencia de *Germinal* de Zola y *Tiempos difíciles* de Dickens:  
un caso de desafío al utilitarismo invasivo · *The Convergence of Zola's Germinal  
and Dickens' Hard Times: A Case of Defying the Encroaching Utilitarianism* ..... 57
- SERGIO GARCÍA GUILLEM, Mujeres entre mujeres: *Niétotchka Nezvánova*  
de F. M. Dostoyevski · *Women among women: Dostoevski's Netochka Nezvanova* ..... 65

## REPRESENTACIONES DEL INTELLECTUAL · REPRESENTATIONS OF THE INTELLECTUAL

- CHRIS COLMO, In Memoriam Joseph Cropsey ..... 71

## AUTO-GRAPHS

- PILAR ADÓN, El deseo de estar en otra parte · *Desire of being elsewhere* ..... 75

## INFORMACIÓN DE LOS AUTORES Y LOS TEXTOS · NOTES ON AUTHORS AND TEXTS ..... 79



# la torre del Virrey

revista de estudios culturales

## DIRECTOR / EDITOR IN CHIEF

*Antonio Lastra*  
Instituto Franklin de Investigación  
en Pensamiento Norteamericano  
Universidad de Alcalá

## ADJUNTO A LA DIRECCIÓN / ASSOCIATED EDITOR

*Fernando Vidagañ Murgui*  
Estudiante de Filosofía, Universitat de València

## JEFE DE REDACCIÓN / EXECUTIVE EDITOR

*Víctor Páramo Valero*  
Licenciado en Filosofía, Universitat de València

## CONSEJO DE REDACCIÓN / EDITORIAL BOARD

*Antonio Fernández Díez*  
Licenciado en Filosofía, Universidad de Murcia

*José María Jiménez Caballero*  
Licenciado en Filosofía, Universidad de Murcia

*Pau Sanchis*  
Licenciado en Filosofía, Universitat de València

*Carlos Valero Serra*  
Licenciado en Veterinaria, Universidad  
de Murcia

*Manuel Vela Rodríguez*  
Licenciado en Filosofía, Universidad de Murcia

*Pablo Clemente Laguna*  
Estudiante de Filosofía, Universitat de València

*Alicia Ibáñez Porras*  
Estudiante de Filosofía, Universitat de València

*Alba Marín*  
Estudiante de Filosofía, Universitat de València

*Diego Navarrete Caudet*  
Estudiante de Filosofía, Universitat de València

## SECRETARIO DE REDACCIÓN / MANAGING EDITOR

*Juan Diego González Sanz*  
Universidad de Huelva

## DIRECTOR DE ARTE Y FOTOGRAFÍA /

ART DIRECTOR AND PHOTOGRAPHY  
*Frank Guiller*

## ESCUELA DE TRADUCTORES / TRANSLATION SCHOOL

*María Verdeguer Ferrando*  
*Núria Molines Galarza*  
*Julio Fuertes*  
*Joaquín Pascual Barea*  
*Mercedes Valle*

## CONSEJO ASESOR / ADVISORY BOARD

*Carlos X. Ardavin Trabanco*  
Trinity University, San Antonio, Texas

*Ramón del Castillo*  
UNED, Madrid

*Michele Cometa*  
Università di Palermo

*Rocco Mangieri*  
Universidad de Los Andes, Venezuela

*Francisco J. Martín*  
Università di Torino

*Antonio Méndez Rubio*  
Universitat de València

*Raúl Miranda*  
City University, New York

*Josep Monserrat Molas*  
Universitat de Barcelona

*Mario Piccinini*  
Università di Padova

*Julián Sauquillo*  
Universidad Autónoma de Madrid

*Sultana Wahnón*  
Universidad de Granada

## REVISORES / REVISORS

*Vicente Cervera Salinas*  
Universidad de Murcia

*David Felipe Arranz*  
Universidad Carlos III de Madrid

*Antonio Morillas*  
Escola Augusta, Barcelona

*Carlos Domínguez Morano*  
Facultad de Teología de Granada

*Luis Miguel Arroyo Arrayás*  
Universidad de Huelva

*Julio Seoane Pinilla*  
Universidad de Alcalá

## Publicación semestral

EDITA  
Ajuntament de l'Eliana.  
La Torre del Virrey.  
Revista de Estudios Culturales  
Apartado de Correos 255  
46183 l'Eliana, Valencia (España)

DEPÓSITO LEGAL: V-5267-2005  
ISSN: 1885-7353.

[www.latorredelvirrey.es](http://www.latorredelvirrey.es)  
[www.latorredelvirrey.es/libros](http://www.latorredelvirrey.es/libros)  
[www.latorredelvirrey.es/nexofia](http://www.latorredelvirrey.es/nexofia)  
[www.zibaldone.es](http://www.zibaldone.es)

[info@latorredelvirrey.es](mailto:info@latorredelvirrey.es)

DISEÑO Y MAQUETACIÓN  
Servicios Editoriales Publiberia

## IMPRENTA



Indexada en  
DOAJ  
LATINDEX  
ISOC  
MIAR  
ULRICHS  
DIALNET  
RECOLECTA  
GOOGLE SCHOLAR  
EBSCO



Los textos publicados en esta revista están -si no se indica lo contrario- bajo una licencia Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 de Creative Commons. 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>>.



# Estudios americanos

# Emerson, filósofo de la democracia

John Dewey

Se ha dicho que Emerson no es un filósofo. Considero verdadera o falsa esa negación según se diga como elogio o como reproche, según los motivos que presente. Cuando el crítico aduce la falta de método, la ausencia de continuidad, de lógica coherente y, con la vieja historia de la cuerda de perlas holgadamente dispuestas, rechaza a Emerson como un escritor de máximas y proverbios, un compilador de percepciones brillantes y aforismos abruptos, el crítico, en mi opinión, expone sencillamente su incapacidad para seguir una lógica que está finamente labrada. “Queremos mucha lógica en cada hombre; no podemos perdonar su ausencia, pero eso no debe decirse. La lógica es el avance o el desarrollo proporcionado de la intuición, pero su virtud es como un método silencioso; cuando aparece como proposiciones y tiene un valor aparte, es inútil.” Emerson cumple su propio requisito. El crítico necesita el método presentado aparte y no descubrir que su hilo principal se ha perdido. De nuevo, dice Emerson, “no hay cumplido como el de dirigir a los seres humanos pensamientos desde la altura y presuponiendo su inteligencia”, un cumplido que los críticos de Emerson se han apresurado generalmente a evitar. Resumiendo, no conozco a otro escritor, no importa cuán segura sea su posición en los tratados de historia de la filosofía, cuyo movimiento de pensamientos sea más compacto y unificado, ninguno que combine más adecuadamente la diversidad de la acometida intelectual con la concentración de forma y efecto. He leído recientemente la carta de un caballero, distinguido escritor de filosofía, en la que señala que los filósofos son una clase estúpida, puesto que quieren toda razón cuidadosamente señalada y etiquetada y son incapaces de dar nada por sentido. El paternalismo condescendiente, por parte de los críticos literarios, de la falta de coherencia de Emerson nos recuerda que los filósofos no tienen el monopolio de esa forma particular de estupidez.

Tal vez esté más en lo cierto, sin embargo, quien niega que Emerson sea un filósofo porque es más que un filósofo. Podría trabajar, dice, a través del arte, no de la metafísica, encontrando la verdad “en el soneto y el drama”. “Soy —citando de nuevo a Emerson—, en todas mis teorías, éticas y políticas, un poeta”, y creo que podríamos tomar sin riesgo su palabra en el sentido de ser un hacedor más que un reflector. Prefería que se lo situara entre los visionarios antes que entre los razonadores de la raza, pues dice: “Pienso que

la filosofía aún es ruda y elemental; algún día la enseñarán los poetas. El poeta tiene la actitud natural; es creyente; el filósofo, tras librar una lucha, solo tiene razones para creer”. Tampoco creo impertinente poner al lado de esa declaración otra que dice: “Aún tenemos que aprender que lo dicho en palabras no ha sido por ello afirmado. Ha de afirmarse por sí mismo o ninguna forma de gramática ni de plausibilidad podrán probarlo, ni serie alguna de argumentos”. Para Emerson, la percepción era más potente que el razonamiento; las entregas del debate más deseables que la concatenación del discurso; la sorpresa de la recepción más demostrativa que las conclusiones de la demostración intencionada. Como él mismo dijo, “bueno como es el discurso, mejor es el silencio, que lo avergüenza. La extensión del discurso indica la distancia de pensamiento entre el hablante y el oyente”. De nuevo: “Si hablo, defino y confino, y soy menos”. “El silencio es un disolvente que destruye la personalidad y nos deja ser grandes y universales.”

No trazaría límites apresurados y tajantes entre filósofo y poeta, aunque hay algunas diferencias de énfasis en el pensamiento y de ritmo en el discurso. El deseo de una lógica articulada, no silenciosa, es intrínseco a la filosofía. El despliegue de la percepción ha de ser manifiesto, no solo seguido y entendido. Ese método consciente es, podría decirse, lo único que en última instancia concierne al pensador abstracto. No le interesa el pensamiento, sino el pensamiento razonado, no las cosas, sino los modos de las cosas; ni siquiera la verdad, sino las sendas por las que se busca la verdad. El pensador abstracto capta minuciosamente los símbolos del pensamiento. Es dado a fabricar y afilar las armas del espíritu. Los resultados, las interpretaciones, las victorias, son indiferentes. En el arte ocurre de otro modo. El arte es, como dice Emerson, “la senda del creador hacia su trabajo” y, de nuevo, “un respeto habitual por el conjunto de un ojo que ama en detalle la belleza”. El afecto es por el significado del signo, no por su constitución. Solo mientras los blande fragua el artista la espada y el escudo del espíritu. Su asunto es descubrir más que analizar, discernir más que clasificar. Lee, pero no compone.

Sin embargo, nada más trazar esas líneas nos avergonzamos y empezamos a retractarnos. Eurípides y Platón, Dante y Bruno, Bacon y Milton, Spinoza y Goethe suscitan el rechazo. El espíritu de Emerson se alza para protestar contra la exageración de que intenten situarlo en el plano del arte

más que en una plataforma filosófica. Los críticos literarios admiten su filosofía y niegan su literatura. Y si los filósofos ensalzan su arte sagaz, sereno, y hablan con cierto desprecio de su metafísica, tal vez sea porque Emerson sabía también algo más profundo que nuestras definiciones convencionales. Es cierto que los pensadores reflexivos han tomado el camino de la verdad por su verdad; el método de la vida por la conducta de la vida; en resumen, han tomado medios por fines. Pero es también seguro que en la completud de su devoción han expiado su transgresión; los medios se identifican con los fines, el pensamiento se convierte en vida y la sabiduría no se justifica por sí misma, sino por sus hijos. El lenguaje mantiene debidamente la diferencia entre filósofo y sofista. No se puede eliminar amor y generación de la definición de pensador como no se puede eliminar pensamiento y límites de la concepción de artista. Es el interés, la preocupación, el cuidado, los que hacen tanto uno como otro. Es una ironía significativa que la antigua disputa entre filósofo y poeta fuese inaugurada por uno que unía en sí mismo más que ningún otro individuo ambas cualidades de artista y metafísico. En el fondo, la disputa no tiene que ver con los objetivos ni con los métodos, sino con los afectos. En las divisiones del amor queda siempre la unidad del que ama. Debido a que Platón fue tan grande estuvo dividido en sus afectos. Un hombre menor no habría soportado ese amor dividido, a causa del cual enfrentó al poeta y el filósofo. Visto desde fuera, nuestras barreras entre literatura y metafísica resultan insignificantes, señales de la tentativa de fijar las legalidades y formalidades de lo decoroso a las cosas del espíritu. Si alguna vez ha vivido no solo un metafísico, sino un profesor de metafísica, ese fue Immanuel Kant. Sin embargo, también Kant dice que se consideraría más indigno que un jornalero si no creyese que, de algún modo, incluso en sus clasificaciones técnicas y distinciones remotas, también él estaba llevando a cabo la lucha de la humanidad por la libertad, esto es, por la ilustración.

Para Emerson, entre todos, hay unilateralidad y exageración, que él sería el primero en despreciar, en exaltar demasiado su sustancia creativa a expensas de su procedimiento reflexivo. De hecho, dijo en alguna parte que el hombre individual es solo un método, un plan de disposición. La expresión es ampliamente descriptiva de Emerson. Su idealismo es la fe del pensador en su pensamiento elevada a la enésima potencia. “La historia —dice— y el estado del mundo en cualquier momento es directamente dependiente de la clasificación intelectual que existe entonces en las mentes de los hombres.” También: “Cuidado cuando el gran Dios abandona a un pensador en este planeta. Todas las cosas peligran entonces. Las esperanzas de un hombre, los pensamientos de su corazón, la religión de las naciones, los modales y la moral de la humanidad quedan a merced de una nueva generalización.” También: “Todo parece permanente hasta que se descubre su secreto. La naturaleza parece provocativamente estable y secular, pero tiene una causa como todo lo demás y, una vez he comprendido esto, ¿se desplegarán esos campos tan inamoviblemente amplios, colgarán esas hojas tan individualmente considerables?” Por último: “En la historia una idea sobresale como una luna y regula la marea que sube simultáneamente en todas las almas de una generación”. Hay

veces, de hecho, en que tendemos a considerar toda la obra de Emerson como un himno a la inteligencia, un peán al poder creador e inquietante del pensamiento.

En consecuencia, como ofrenda de expiación a los manes de Emerson, podríamos caracterizar su pensamiento, su método, incluso su sistema. Lo encuentro en el hecho de que toma las distinciones y clasificaciones que para muchos filósofos son verdaderas en, de y por sus sistemas, y las hace verdaderas de la vida, de la experiencia común del hombre corriente. Dicho con sus propias palabras: “Hay grados en el idealismo. Primero aprendemos a jugar con él académicamente, como el imán fue una vez un juguete. Luego vemos, en el apogeo de la juventud y la poesía, que podría ser verdadero, que es verdadero en destellos y fragmentos. Después, su semblante se vuelve severo y sólido, y vemos que debe ser verdadero. Entonces se muestra ético y práctico”. El idealismo, que es cosa del intelecto académico para el profesor, una esperanza para la juventud generosa, una inspiración para el proyector genial, es para Emerson una descripción estrictamente precisa de los hechos del más real de los mundos en que todos se ganan la vida.

Esa referencia a la vida inmediata es el texto con el que prueba a todo filósofo. “Cada nueva mente a la que nos aproximamos parece requerir —dice— una abdicación de todas nuestras posesiones pasadas y presentes. Una nueva doctrina parece al principio una subversión de todas nuestras opiniones, gustos y modos de vivir.” Pero mientras que nos entregamos “completamente y sin reservas a aquello que nos lleva consigo, puesto que es lo nuestro, rechazamos lo que no nos lleva consigo, puesto que no es lo nuestro. Sería un estúpido si no sacrificara mil Esquilos a mi integridad intelectual. Ocurre lo mismo con la verdad abstracta, la ciencia de la mente. Un Bacon, un Spinoza, un Hume, Schelling, Kant, son solo más o menos torpes traductores de cosas en nuestra conciencia. Digamos, entonces, en lugar de verter ese oscuro sentido, que no ha tenido éxito en retraducirlo a nuestra conciencia. De cualquier modo, cuando al fin esté hecho, veremos que el escritor no nos devuelve a un estado recóndito, sino a uno simple y natural”.

De nuevo, tomando esta otra cita: “Aristóteles o Bacon o Kant proponen una máxima que es la clave de la filosofía en adelante, pero me interesa más saber que, cuando al fin manifiestan su gran palabra, es solo una experiencia cotidiana del hombre de la calle”. Creo que lee erróneamente el llamado eclecticismo de Emerson quien no ve que es una reducción de todos los filósofos de la raza, incluso de los profetas como Platón y Proclo, por quienes Emerson siente especial cariño, a la prueba del presente y la experiencia inmediata. Aquellos que desprecian a Emerson por pedantería superficial debido a la serie de nombres que acostumbra proyectar como abalorios ante nuestros ojos, solo dan voz a su propia pedantería, sin ver, en su literalidad, que todas esas cosas son, para Emerson, símbolos de usos distintos administrados al alma común.

Igual que trata a los filósofos, Emerson trata las doctrinas. El platónico enseña la inmanencia de la ideas absolutas en el mundo y en el hombre, que toda cosa y todo hombre participa de un sentido absoluto, individualizado en él y a través del cual uno forma una comunidad con los otros. Al mismo

tiempo que esa verdad del universo resulta adecuada para la enseñanza, se ha convertido en una verdad de la filosofía, una verdad de la interpretación privada, que unos hombres alcanzan, aunque no otros, y en consecuencia verdadera para algunos, pero no verdadera para todos, y por tanto no absolutamente verdadera para cualquiera. Pero para Emerson toda “verdad se encuentra en el camino”. Dice Emerson: “Estamos en el seno de una inteligencia inmensa que nos hace órganos de su actividad y receptores de su verdad,” y la idea ya no es un juguete académico ni un destello de poesía, sino un informe literal de la experiencia del momento como ha sido enriquecido y reforzado por el individuo a través de la narración de la historia, la aplicación de la ciencia, el chismorreaje de la conversación y el intercambio del comercio. Que todo individuo es a la vez el foco y el canal del largo y ancho esfuerzo de la humanidad, que toda la naturaleza existe para la educación del alma humana, esas cosas, cuando leemos a Emerson, dejan de ser afirmaciones de una filosofía separada y se convierten en transcripciones naturales del curso de los acontecimientos y derechos del hombre.

La filosofía de Emerson tiene esto en común con la de los trascendentalistas; prefiere tomar prestado de ellos más que de otros pigmentos y alineaciones. Pero Emerson encuentra la verdad en el camino, en el esfuerzo no aprendido, en la idea inesperada, lo que lo aleja de su distanciamiento. Sus ideas no están fijas en una realidad que está más allá o por detrás o en otra parte y, por tanto, no tienen que ser retorcidas. Son versiones del aquí y ahora y fluyen libremente. Emerson, celoso de la democracia espiritual, encuentra el reputado valor trascendental de un orgulloso distanciamiento y de un más allá en la posesión del incuestionable presente. Cuando Emerson, hablando de la cronología de la historia, esboza el allí y entonces como “salvaje, agreste y absurdo”, traza también la línea que marca su distancia con el trascendentalismo, que es el idealismo de una clase. La cruda realidad es que el idealista frecuentemente ha conspirado con el sensualista para privar al urgente y pasajero ahora de un valor espiritual. A través del trabajo conjunto de esa conspiración desdeñosa, el hombre corriente no es, o al menos no se entiende como tal, un idealista. Es al desheredado de la tierra a quien Emerson llama a sus filas. “Si un hombre está enfermo, es incapaz, miserable y odioso, es porque hay muchas cosas en su naturaleza que ilegítimamente le han quitado.”

Frente a credos y sistemas, convenciones e instituciones, Emerson está a favor de devolverle al hombre corriente lo que, en nombre de la religión, la filosofía, el arte y la moralidad ha sido sustraído de la reserva común y adecuado a un uso sectario y de clase. Más que nadie que conozcamos, Emerson ha comprendido y declarado que esa malversación hace que se deteriore la sencillez de la verdad y que, al volverse parcial e interesada, resulte un enigma y una trampa para el teólogo, el metafísico y el literato; el enigma de una ley impuesta, de una renuncia al bienestar, de un ideal romántico que resplandece solo a lo lejos, y el engaño de una habilidad manipuladora, de una actitud especializada.

Por muchas razones, el siglo que viene debería darse cuenta de lo que está amaneciendo, de que Emerson no es solo un filósofo, sino que es el Filósofo de la Democracia. La generación de Platón, creo, encontró dificultades para clasificar a

Platón. ¿Fue un visionario inepto o un sutil dialéctico? ¿Un reformador político o el fundador de la nueva forma del arte literario? ¿Un exhortador moral o un instructor en una academia? ¿Fue un teórico de la educación o el inventor de un método de conocimiento? Nosotros, viendo a Platón a través de siglos de exposición e interpretación, no encontramos dificultades en considerarlo un filósofo y atribuirle un sistema de pensamiento. Discutimos sobre la naturaleza y el contenido de ese sistema, pero no dudamos de que está ahí. Es el paso de los siglos lo que ha unido a Platón con su técnica y lo que ha desarrollado y unido a Platón a un sistema. Un siglo es una pequeña proporción respecto a veintiséis; no es fácil predecir. Pero, al menos, al pensar en Emerson como en el único ciudadano del Nuevo Mundo apto para que su nombre se pronuncie con el mismo aliento que el de Platón, podemos creer sin presunción que, aunque Emerson no tenga un sistema, es, sin embargo, el profeta y el heraldo de cualquier sistema que la democracia haya de construir y abrazar de aquí en adelante y que, cuando la democracia se articule a sí misma, no tendrá dificultades en encontrarse a sí misma ya propuesta en Emerson. Esto es tan cierto hoy como cuando Emerson dijo: “Nuestra necesidad primordial no estriba en proposiciones, ni en nuevos dogmas ni en la exposición lógica del mundo, sino en observar y acariciar tiernamente las sensibilidades intelectuales y morales y atraerlas para que se queden con nosotros. Mientras estén con nosotros no nos equivocaremos”. Nos vemos obligados a decir que Emerson es el primer y ya casi el único cristiano del intelecto. De esa reverencia del instinto y el impulso de nuestra naturaleza común emergerán a su debido tiempo proposiciones, sistemas y exposiciones lógicas del mundo. Entonces tendremos una filosofía que la religión no podrá amonestar y que conozca su amistad con la ciencia y el arte.

Emerson escribió de cierta clase mental: “Esta alma tranquila, bien fundamentada, amplia de miras, no tiene prisa, ni litiga, ni juzga. Yace al sol y se cultiva en el mundo”. Es el alma de Emerson lo que describen esas palabras. Pero eso no es un mérito privado ni un crédito personal. Para miles de hijos de la tierra, Emerson ha levantado las barreras que ocultaban el sol y ha asegurado la circulación libre, alegre, de la luz del cielo y el saludable aire del día. Para ellos, contentos de sobrevivir sin luchar ni competir, viajan todos los comerciantes, puesto que con ellos ha llegado el servicio final de toda mercancía. Para ellos, que descuidan sus casos, todos los abogados pleitean en el día del juicio final, pues, aunque se apile una montaña de falsedades, la verdad es el único depósito que la naturaleza tolera. Aquellos que rechazan ser llamados “maestro, maestro”, todas las magistraturas al fin se aplazan, pues la suya es la causa común por la cual dominio, poder y principado quedan sojuzgados. Ante esos triunfos, incluso los devotos de lo que hoy pasa con el nombre de éxito, los que ceden a millones y se inclinan ante los imperialismos, deben bajar su estandarte y asentir pasajeramente al menos a la última palabra de la filosofía de Emerson: la identidad del ser, incondicional e inmutable, con el carácter.

*Traducción de Fernando Vidagañ Murgui*



# Estudios americanos

# Trascendentalismo

# en Nueva Inglaterra

## Una humanización del pensar ético kantiano

Víctor Pajuelo Madrigal

**E**L SEMBLANTE JÁNICO DE LOS COMIENZOS FILOSÓFICOS NORTEAMERICANOS. En el siglo XIX, la relación conceptual entre Europa y Norteamérica tuvo, al menos en sus comienzos, un carácter ambivalente: se entendía la conexión con el viejo continente en materia de legado cultural, pero se veía el avance hacia el nuevo occidente como un anhelo de libertad y de autocreación conceptual. Europa, el antiguo camposanto solar, quedaba demasiado lejos para el nuevo mundo. Ese anhelo de *desapego* entre la perspectiva del periclitamiento solar europeo y la nueva perspectiva del fenecimiento astral americano, brinda la conciencia que anhela nuevos nacimientos solares. El despertar de la filosofía norteamericana abre los ojos al mundo con un semblante jánico: a caballo entre la influencia europea y la aventura que suponía el inhóspito camino hacia el orto. Ese camino, a través de una naturaleza soberbia y sublime, sería guiado por las luces del Océano Índico. En su búsqueda de autenticidad e independencia, los autores norteamericanos beberán de las fuentes orientales, como un nuevo manantial con el que alumbrar la existencia: “Vamos al este [Europa] a comprender la historia y a estudiar las obras del arte y de la literatura [...]; al oeste [del continente americano, con la mirada puesta en Asia] nos dirigimos como hacia el futuro, con espíritu de iniciativa y aventura”.<sup>1</sup>

La empresa trascendentalista conlleva un hecho paradójico: crear mediante la herencia conceptual europea, olvidando las instituciones generadas en el Viejo Mundo mediante los mismos conceptos; una pugna jánica entre futuro y pasado. El incipiente mundo filosófico norteamericano va a solucionar esta tensión mediante una reutilización de los conceptos europeos, aliñados con un espíritu de apertura hacia Oriente y la conciencia de saberse creadores de un Nuevo Mundo, *i. e.*, creadores de nuevas instituciones. Las arengas de autores como Emerson para constituir una intelectualidad independiente al influjo europeo no trataban de liquidar el semblante de la cerviz encarada a Europa, sino de poner más peso e importancia en la tez que encara la mirada

hacia el este, hacia sí mismos. No se dará un total olvido del mundo conceptual europeo, pero sí que se alentará a los intelectuales a crear independientemente de Europa. De este modo, el semblante jánico —la dialéctica entre retrospectión y proyección— será el punto de partida y el carácter del incipiente panorama filosófico norteamericano en el siglo XIX; un *ser-sí-mismo* buscando lo que otros antes ya han buscado, pero haciéndolo mediante uno mismo y haciéndoselo propio: “Nuestra época es retrospectiva. [...] Las generaciones precedentes contemplaban cara a cara a Dios y la naturaleza; nosotros a través de su mirada. ¿Por qué no habríamos de disfrutar también nosotros de una relación original con el universo?”<sup>2</sup>

Gracias al trascendentalismo, la filosofía en Norteamérica dejará de estar tutelada por la tradición europea y emprenderá su propio camino. En el semblante jánico de esta corriente, retrospectividad y prospectividad se aúnan en un solo movimiento creando un pensar genuino. La lógica misma del trascendentalismo se entiende por estas relaciones entre lo nutritivo y lo proteico, lo especulativo y lo activo, lo retrospectivo y lo prospectivo. Conviene entonces atender al movimiento siendo coherentes con esta estructura. En nuestro caso, atenderemos lo retrospectivo según el influjo del kantismo, para luego ver el uso que el trascendentalismo hará de él.

LA ATENCIÓN A EUROPA: EMERSON. Hay otros autores que nos ayudarían a definir el movimiento, *e. g.*, Henry Hedge o H. D. Thoreau, aunque considero que Emerson, el paladín del movimiento, es la mejor figura para el siguiente estudio. Nuestro autor nos mostrará que el trascendentalismo no es más que un mero idealismo, pero una suerte de idealismo encarnado en una actitud vital que humaniza la fría lógica óptica.

Formalmente, Emerson admite que el idealismo arranca propiamente en Kant, pero arguye que el quehacer trans-

centualista ya opera desde Platón y desde las filosofías orientales. Así, como actitud vital puede ser que el transcendentalismo sea una iteración de actitudes pretéritas, pero como movimiento filosófico es genuino de la casuística norteamericana.

El salto de Kant hacia las calles de Boston se puede hilvanar en tres aspectos básicos: la intuición, la preeminencia de la práctica sobre la teoría y la suma importancia de la autonomía de la voluntad, garantizada por la libertad, como *petitio principii* del criticismo kantiano. Estos son los tres temas eminentemente kantianos que se encuentran en el quehacer filosófico de Emerson. Entre el enorme espectro retrospectivo de Emerson, es de importancia aquí su contacto con la Ilustración, mediante Kant, y con el Romanticismo mediante Carlyle y Coleridge.

La mirada al Viejo Mundo buscaba la inspiración necesaria para iluminar al ámbito intelectual norteamericano, que había caído en una suerte de escolástica: con lo más nocivo de la misma —la iteración conceptual *ad nauseam*—, pero sin el beneficio lógico-argumentativo propio de la escolástica medieval. Esta detención del espíritu crítico quedaba reflejada en la adopción acrítica del ideísmo lockeano. Para solventar este cese del pensar, el transcendentalismo —de la mano de Emerson— generará un pensar autónomo a partir de la mezcla entre la autonomía ilustrada y la polimatía y el holismo románticos.

La lectura que Emerson hizo de Kant<sup>3</sup> es esencialmente original: no hizo revisión dogmática de la obra del alemán, sino que abrió un proceso creativo desde Kant, pero sin tomar estrictamente todo su sistema para hablar por él. Tanto Coleridge, como Carlyle y Emerson, parten de Kant, pero no lo toman como una Escritura, sino que hacen suyo al autor: lo conceptualizan y digieren según sus propios intereses: respetando su criticismo ético pero anhelando una superación de los límites de su criticismo gnoseológico.

La amalgama entre lo empírico y lo intelectual no debe entenderse en estos autores como una confusión, sino como una unión premeditada que llegará ensamblada para Emerson. Los transcendentalistas conocieron a Kant a través de Thomas Carlyle y Samuel Taylor Coleridge, dos empiristas británicos. El último, con su predilección por lo emotivo, dio una apertura definitiva —junto con William Wordsworth— hacia el Romanticismo en Inglaterra. Tanto Carlyle como Coleridge leyeron a Kant y quisieron hacer de la *intuición intelectual* la clave de bóveda de un nuevo sistema cognoscitivo más acorde con la antropología emotiva del ser humano, incluyendo las producciones de dicha intuición en las posibilidades de conocimiento del mundo natural. No deseaban limitar la intuición que posibilitaba el conocimiento a la mera *intuición empírica*, pretendían ampliar los límites del conocimiento a los ámbitos emotivos de la inteligencia: al anhelo de reunión con lo Absoluto.

En principio, esto debería romper con Kant, pero lo que Carlyle y Coleridge quieren es *completar* a Kant, hacerlo más humano en el sentido de incluir ese ámbito emotivo del hombre en su proceso cognoscitivo. Lo que los dos autores anglosajones hacen, es una romantización de Kant que llegará hasta las costas de Nueva Inglaterra, donde esta mezcla entre lo ilustrado y lo romántico evolucionará hacia

el pensamiento emersoniano del que partirá el transcendentalismo, no siendo este más que una progresión del pensar romántico inglés.<sup>4</sup>

Emerson tomará buena cuenta de la anexión romántica de lo emotivo-transcendental al conocimiento; entenderá la *intuición* —tanto la sensible como la intelectual— como una facultad donde empieza y se genera el conocimiento, reduciendo la disección kantiana de las facultades a una sola congregación de las mismas en la *intuición*.

La dogmatización del pensamiento lockeano en las instituciones académicas norteamericanas llevó a buscar una crítica de la evidencia de las ideas sensibles lockeanas en el *intuicionismo* kantiano. La mística y la concepción unitaria y transcendente de la naturaleza —algo inherente al espíritu emersoniano— quedaban imposibilitadas con el conocimiento idealmente sensible de Locke, pero la *intuición transcendental* kantiana —que asía las entrañas ocultas de la realidad— era un buen concepto al que acogerse para aquellos que deseaban plantear nuevos horizontes intelectuales. El *intuicionismo* emersoniano —como lectura romantizada de Kant— será una alternativa al *ideísmo lockeano* y dará el nombre al transcendentalismo, pero la influencia del profesor de Königsberg no acaba ahí.

La moralidad kantiana, basada en la regulación de la voluntad por unas instancias nouménicas, casaba perfectamente con las pretensiones cognoscitivas y metafísicas de Emerson, con ese intento de reunirse con lo que Thoreau llamará las *leyes superiores*: atribuyendo realismo a lo que condiciona a lo real. Es conveniente saber que Emerson acepta esa suerte de *iusnaturalismo* propio del eticismo kantiano, pero no quiere rendirse ante la sistematización del quehacer moral ejercido por Kant; él mismo aceptará que la sistematización no es algo característico de su forma de filosofar: más cercana a la fluidez del diálogo literario que a la precisión conceptual del lenguaje técnico. Más que el sistema moral, lo que más interesaba a Emerson eran los presupuestos del criticismo kantiano: la madurez del hombre en su autonomía. Esto puede considerarse como un rasgo auténtico del filosofar transcendentalista, un quehacer vital por excelencia que se aleja de la necesidad de un pensar sistémico, propio del criticismo kantiano y del pensar romántico. La falta de sistema no supone una falta de seriedad en el filosofar transcendentalista, ya que una característica del mismo era esa vitalidad propia de la existencia que suele escapar a todo intento estable de sistematización formal. Esta vitalización de la filosofía, reflejada en su dialéctica literaria, será uno de sus principales aspectos prospectivos.

Tanto Kant como Emerson, coinciden en un rasgo distintivo del ser humano: una menesterosidad mundana que busca la divinidad. Si bien el mundo sensible era la raíz de muchos de los males de la humanidad, al fin y al cabo, es el recipiente donde el hombre vuelca sus acciones guiadas por las leyes del mundo inteligible. Por eso, ni Kant ni Emerson, niegan el mundo sensible, pues es el marco de acción del hombre. Ahora bien, sí que saben que el mundo inteligible está por encima —de hecho y de derecho— del mundo sensible:

La humanidad siempre se ha dividido, respecto al pensamiento, en dos sectas: materialistas e idealistas. [...]

El idealista [insiste] en el poder del pensamiento y de la voluntad, en la inspiración, en el milagro, en la cultura individual. Ambos modos de pensar son naturales, pero el idealista insiste en que su manera de pensar es de una naturaleza superior.<sup>5</sup>

Es esa *voluntad* —absorta en su acepción kantiana— la que debería gobernar al mundo sensible desde el mundo inteligible. He aquí el salto de lo teórico hacia lo práctico, son las *intuiciones intelectuales* las que deben gobernar sobre las *intuiciones empíricas* en la aplicación práctica de la Razón. Si la tarea crítica de Kant va a ser la de formular los principios de la moralidad que mueven a esa voluntad pura que pertenece al mundo inteligible, la tarea de Emerson va a ser la de *encarnar* la metodología de la *Crítica de la razón práctica*, *i. e.* la de obrar empíricamente según un querer puro. El mundo de la causalidad incondicionada en el que se fundamenta el principio de acción del querer puro —la voluntad universal que se autolegisla— sobre el querer empírico —la voluntad particular que es legislada—, permite crear un reino de autodeterminación y autolegislación puras que gobiernan sobre la heterogeneidad mundana: una *naturaleza archetypa* que moldea la *naturaleza ectypa*. Aunque esta salida de la razón hacia la sensibilidad será entendida en Emerson, no desde un sujeto trascendental, sino desde un sujeto *transpersonal*: de un ente *cuasi-místico* que gobierna a todos desde lo Absoluto, el *Oversoul*. Un sujeto que gobierna la equívocidad fenoménica del mundo sensible desde una univocidad trascendental en el mundo inteligible. Dicha unidad es la *idea regulativa* que debe guiar el alma de cada hombre, una tendencia hacia lo trascendental mediada desde la mismidad autolegisladora de cada hombre. Es cierto que “un alma anima a todos los hombres”,<sup>6</sup> pero dicha alma ilumina a cada hombre según sus atributos propios del mundo sensible, *i. e.* cada persona es *iluminada* de forma distinta, de forma *individual*. Todos brillamos, aunque de forma distinta y en distintas direcciones, según hacia donde nuestro ser menesteroso encamine nuestros pasos en lo sensible. Emerson confía en la *divinidad* de cada hombre mediada por esa iluminación de lo trascendente hacia el que todo hombre, de una forma u otra, quiere llegar. Ese anhelo de reunión cognitiva con lo nouménico —tanto en lo práctico como en lo teórico— será la característica que Emerson recoja del romanticismo.

Estas relaciones constitutivas entre lo nouménico y lo fenoménico serán las que atraigan a Emerson para derrocar el subjetivismo lockeano, anclado en la percepción de las ideas simples, sin capacidad de dar cuenta de una cognición transpersonal ni de escudriñar las entrañas que fundamentan la realidad. En este sentido, la doctrina kantiana encaja perfectamente en las aspiraciones cognitivas —sociales e individuales— de Emerson, en su anhelo por reunirse individualmente con el *Oversoul*, sin perder la vista del individuo *iluminado* para con la sociedad de la que forma parte.

La maleabilidad de la naturaleza por parte del espíritu humano, presupuesta en la filosofía kantiana, será la que lleve a pensar a Emerson que la autonomía de la voluntad es el rasgo esencial para la libre formación del carácter. El conocimiento de la naturaleza mediada por la intuición nos lleva

al conocimiento de nosotros mismos; la naturaleza, como un ente auto-organizado, se verá como el ideal autonómico hacia el que el hombre deberá tender. La autonomía, como principio generador del carácter, será el ideal de un individuo en constante diálogo con la organización interna de la naturaleza.

LA ORIGINALIDAD DE LO PROSPECTIVO EN EMERSON. Los aspectos nutritivos que han sido descritos toman una forma proteica en un engarce conceptual que define el pensar emersoniano articulado a través de las relaciones entre la intuición, el autoconocimiento, el individualismo y el entusiasmo.

La intuición constituye para Emerson el primer acceso a la realidad, tanto a las primeras capas de la misma como a las relaciones ocultas en ella. Es el resorte instintivo y espontáneo mediante el cual accedemos “de una vez, a la esencia del genio, de la virtud y de la vida”.<sup>7</sup> Este es ya un saber más profundo que el de las ideas complejas lockeanas, ya que “la sabiduría primordial [es] la intuición, mientras que todas las enseñanzas posteriores no son más que instrucciones” (SR, 155). El acceso a la unicidad desde la cognición intuitiva penetra más allá de las limitaciones del análisis racional, encontrando la raíz madre que conecta a todo ser. El mecanismo de dicho resorte intuitivo nos queda vedado al conocimiento, de la misma manera como la libertad en la eticidad kantiana quedaba fuera de nuestro alcance cognoscitivo —solo podíamos tener indicios de ella mediante la acción coercitiva de la ley moral— tampoco podemos conocer cómo funciona la intuición, solo conocemos su efecto. Dicho efecto es “el sentir del ser que surge en las horas de calma [...] en el alma, que no es distinto de las cosas, del espacio, de la luz, del tiempo, del hombre, sino que es uno con ellos” (SR, 155). La caracterización del intuicionismo emersoniano será la del anhelo por buscar aquellas experiencias primigenias que nos devuelvan al *Oversoul*, a la superación de lo inteligible y lo sensible, de lo activo y de lo reflectivo, en un único ser, en una única existencia inmediata en lo Absoluto.

El acceso a la cuna de la realidad mediante la intuición nos descubre un mundo donde no hay lugar para lo equívoco, donde todo queda relacionado y aunado en la univocidad del ser. Emerson expresa esta univocidad mediante conceptos como el *alma superior*, *Dios* o *naturaleza*, siendo la *naturaleza* el campo de juego del *Oversoul*, donde todo ser conoce su origen común. El hombre, en tanto que ser, reconoce su identidad también en esa región nouménica: la naturaleza no es más que un reflejo del alma del hombre. A través de su intuición, el hombre puede *conocerse a sí mismo* completando la máxima délfica; es entonces cuando los dos rostros de Jano hablan entre sí, dando una salida a la trillada querrela entre *antiguos* y *modernos*, puesto que el antiguo precepto, “Conócete a ti mismo”, y el precepto moderno, “Estudia la naturaleza”, se convierten en una sola máxima.<sup>8</sup>

La naturaleza entendida como iteración de alma puede implicar que todo conocimiento no sea más que una anagnórisis de lo natural que impida la interpretación subjetiva. Emerson no va por esos derroteros: sí que hay un universa-

lismo ideal en la naturaleza, pero hay un *individualismo* en la percepción singular de cada mente. Cada persona accede a ese manantial común de forma distinta; aunque finalmente se beba de la misma agua, la fuente por la que esta fluye es diferente. Cuando intentamos autoconocernos en la naturaleza, no siempre vemos reflejada la misma imagen, “la misma escena que ayer exhalaba perfume y brillaba como una fiesta de ninfas, hoy está cubierta de melancolía”.<sup>9</sup> El estado emotivo es una variable importante que condiciona directamente el acceso a nuestro autoconocimiento; de esta manera, lo nouménico no es estéril a lo fenoménico, sorprendentemente lo sensible también constituye a lo inteligible. He aquí la inserción de la emotividad en el esquema kantiano, las relaciones entre lo Uno y lo múltiple son mutuas: lo trascendente constituye y lo constituido condiciona, si lo trascendente es esa univocidad desde la que todo se entiende, la emoción es una variable que condiciona nuestra forma de acceso a dicha trascendencia. Esta individualidad perceptiva no entraña un solipsismo —puesto que el *alma superior* es Una—, pero sí que supone una particularización de la experiencia, una particularización desde la que los trascendentalistas entenderán su respeto por la genialidad y la mística.

De esta suerte, el *yo trascendental* no tiene el mismo peso en Emerson que el *yo empírico*. La individualidad perceptiva del genio es una característica importante para *autoconocerse*, para ser uno con el mundo. La experiencia de unión mística no puede ser explicada sin esa importancia condicionante del *yo empírico* y su emoción. Si bien, esta individualidad de la percepción presupone un rasgo que conecta directamente el espíritu literario de la obra de Emerson con el ámbito ético del sistema kantiano: la irrupción de la autonomía como condición indispensable de la autorrealización. Cada ser es una particularidad entrelazada en una multiplicidad y esta, a su vez, queda constituida por la unicidad primordial; Emerson cree que cada una de estas individualidades tiene el deber de respetar su mismidad mediante un pensamiento a través de sí misma. La universalidad propia del criticismo ético kantiano parece darse de bruces contra todo individualismo, pero aquí lo particular tiene condición de posibilidad de mejorar —con su excelencia— a lo universal; el individualismo se debe entender entonces como una mejora de lo común desde lo privado. No se trata entonces de un individualismo rencoroso con lo público, que esgrime argumentos de darwinismo social para fundamentar un elitismo, se trata del deber de constituir la mejor versión del carácter individual; un acto que constituye una labor social al mejorar consecuentemente el nivel ético y cognitivo común. Un ejemplo paradigmático de ello serían las posturas anti-esclavistas de Emerson y Thoreau que, mediante sus conferencias y escritos, moldearon y permitieron el asentamiento de dichas ideas para que después personajes como Lincoln pudieran abrirse paso en la legalidad para cambiar las costumbres morales de los norteamericanos.

El individualismo se entrelaza aquí con el *sapere aude* propio del iluminismo kantiano, la autonomía no es ya un mero actuar acorde con la ley moral, sino la única forma de actuar coherentemente con uno mismo. Emerson no hace un calco de la autonomía kantiana —destinada propiamente a una legitimación de la ley moral— sino que acoge su espíritu





LOBSTER

VE LOBSTE

UNION SQUARE

CitySight



CHICAGO  
AT LARGE

AMBASSADOR THEATRE

LIFE

y lo plasma en la actitud propia del individualista ante la naturaleza, iterando en lo humano la autoorganización propia que se da en lo natural. Emerson, en su individualismo, nos anima a pensar por nosotros mismos, siendo esta actitud crítica una necesidad notablemente significativa en el buen hacer de una sociedad. Este aspecto del individualismo autonómico recuerda a los intelectuales que su particularismo no debe suponer jamás un olvido de su influencia para con lo común, ya que suele ser habitual que el individualismo devenga en un solipsismo ególatra, algo que Emerson quería evitar a toda costa.

La praxis de esta concepción de la autonomía se ejerce por la convicción de la continuidad entre el ámbito teórico de la razón y su uso práctico, algo que Emerson marcará como el epitome de todo filosofar. El maestro de Boston tiene claras las singularidades de todo intelectual que se precie: su acción nunca debe olvidar su enraizamiento en la naturaleza y su diálogo con lo pretérito a través de los libros. Emerson presenta una actitud clave para que la autonomía se descargue de su formalismo, acometiendo un autoconocimiento de la mismidad del sujeto en el seno de la naturaleza:

Bien usados, los libros son lo mejor que hay; si se abusa de ellos, lo peor. ¿Cuál es su uso correcto? [...] No tratan sino de inspirar. [...] Miran atrás, no hacia delante. Pero el genio siempre mira hacia delante. Los ojos del hombre están en su frente, no en la nuca. El hombre espera. El genio crea.<sup>10</sup>

Hay aquí un intento de ser fiel a los preceptos que toda sabiduría conlleva, desde el helénico γνῶθι σεαυτόν hasta el *study nature* de Emerson, pasando por el inconfundible *sapere aude* ilustrado-kantiano. El apunte que nos ofrece Emerson no es más que una reiteración de las reglas o consejos de vida que nos exhortan a un existir guiado desde el autoconocimiento de nuestro sino. Esta herencia conceptual debe ser gestionada desde la *inspiración* garantizada por la libertad, e. g. la llegada de Kant a América a través de la *inspiración*, no a través del dogma tan propio del Viejo Mundo. En este sentido no encontraremos jamás una doctrina en las páginas que escribió nuestro autor, sino una invitación al vivir profundo que debe inspirarnos en nuestro caminar. Las páginas de Emerson que nos incitan a una relación personal con la naturaleza, están inspiradas en una concepción de la autonomía kantiana como el concepto clave que debe gobernar la vida del individuo, e.g. la autonomía entendida como auto-gobierno: una vida entendida profundamente, que anhela abrazar el insondable abismo de lo nouménico.

Y es que toda *alma activa*, todo genio, debe ser reticente a toda forma de heteronomía. La libertad positiva se torna aquí en una auto-legislación conceptual, donde cada uno, mediante lo leído, establece sus propios horizontes. Esa mezcla entre lo libre y lo necesario que constituye la concepción positiva de la libertad, supone la determinación del carácter del individuo. Así, Emerson recomendará a sus oyentes y lectores la insistencia sobre sí mismos: “Insiste en tí mismo; no imites. [...] Del talento adoptado del otro solo tendrás una posesión extempórea, media. [...] Todo gran hombre es único” (SR, 166).

El individualismo emersoniano transpira vitalismo, en cierta manera humaniza el pensamiento ético kantiano y supone una preparación del terreno para las *filosofías de la vida* que durante el siglo XX recorrerían Europa. La insistencia en nuestra mismidad que Emerson nos recomienda engarza la autonomía con un cuidado del ser ineludible, si uno desea tomar el control sobre sí mismo. La unicidad e individualidad autonómica de cada hombre no supone un melancólico aislamiento solipsista para Emerson, sino la jovial afirmación de las plásticas posibilidades de la construcción del *yo*. Esa vida construida por la fertilidad del *alma activa*, es la vida del genio, un existir dedicado a *producir* y no a una mera iteración reproductiva de lo dado; la originalidad es entonces una característica clara de la genialidad. La posesión de uno mismo se consigue a través de aquella *actividad* que Emerson caracterizaba como uno de los tres pilares de todo intelectual. La actividad, mediada por la *confianza en uno mismo*, toma un papel central en la obtención de la autonomía, ya que la creación desde nuestra mismidad nos lleva a un gobierno de nuestro quehacer, y nos induce a un estado de conexión con lo Absoluto. Tornar nuestra vida en creación, en producción, no es otra cosa que conectarnos con el quehacer productivo de la realidad, convirtiéndonos en pequeños dioses, ejecutando un modo de *existencia superior*.

Es preciso reiterar que la insistencia en uno mismo no supone un desapego irresponsable para con lo común. El trascendentalismo entiende la genialidad como un acceso a la fuente común donde todo ser tiene su origen; esto hace incompatible el pensamiento de Emerson con un egoísmo de corte liberalista. El trascendentalista siempre quiere ir desde su mismidad hacia la otredad, en un viaje desde sí mismo hacia las profundidades de lo natural, para reconocerse allí con todo lo que le rodea. Este reconocimiento común con lo otro impide un comportamiento irresponsable para con sus congéneres.

El social-darwinismo adoptará el *individualismo* trascendentalista desconectado de su relación íntima con lo otro que, unido a las tesis —también interpretadas interesadamente— del pragmatismo, evolucionarán en una suerte de liberalismo que constituye la base ideológica del capitalismo moderno. Esto hace que todo liberalismo que mire hacia el trascendentalismo como su origen conceptual, cometa un grave error hermenéutico. El anhelo de reunión con lo común, impide que el pensamiento de Emerson se adecue a la visión sesgada de la realidad en un darwinismo social o en la competitividad irresponsable del liberalismo económico actual que nos ha llevado a la ruina.

La gran diferencia aquí es el uso que Emerson hace del individualismo, este es un mero método para él, un camino, pero jamás un destino. El egoísmo de Emerson es la vía principal de acceso a la unicidad del ser, a través del *intuicionismo* particular de cada persona. Lo que el individuo encuentra en esa unicidad conlleva un olvido de su mismidad, conociéndose idéntico a los demás seres existentes. Este olvido de la identidad subjetiva, supone la puerta de entrada a la identidad objetiva y constituye el punto diferencial entre un individualismo de corte liberalista y un individualismo trascendentalista:

Lo que buscamos con insaciable deseo es olvidarnos de nosotros mismos, ser sorprendidos fuera de nuestra propiedad, perder nuestra sempiterna memoria, hacer algo sin saber cómo ni por qué. [...] Nada grande se ha conseguido nunca sin entusiasmo.<sup>11</sup>

Paradójicamente, lo que el alma activa busca mediante su creatividad es la inactividad subjetiva: la unión con la actividad de lo unívoco. El estado que el trascendentalista busca en su quehacer es el *entusiasmo*, el *ser en Dios*, en la naturaleza. El engarce con lo divino se acomete desde un trueque beneficioso para ambas partes: lo equívoco, perdiéndose a sí mismo, gana una cognición profunda de su existencia volviendo a lo unívoco, y a su vez, lo Uno vuelve a acoger lo escindido en su seno. La pérdida no supone un abandono, sino un reencuentro con las raíces de nuestra procedencia. El estado *entusiasmado* no es casual, los estados activo-meditativos de las filosofías orientales —que Emerson conocía perfectamente— son un buen ejemplo de ello. El *entusiasmo* es una posesión de nuestro *ser primigenio* a través de la *acción* y de la *intuición*, una posesión de nuestra *universalidad* a través del olvido de nuestra *particularidad*. La confianza en nosotros mismos que Emerson quería transmitir a toda costa en sus conferencias se basa en la presuposición de que todo ser no es más que una partícula de una divinidad a la que pertenece; la belleza y dignidad de lo humano se entienden —más allá de la fertilidad de su autonomía— desde la divinidad a la que pertenece y a la que puede volver a reunirse mediante el éxtasis del *entusiasmo*.

LA VIDA VUELVE A EUROPA. El vitalismo y la determinación del carácter son dos de los aspectos más importantes del uso prospectivo del criticismo kantiano por parte de Emerson. La revisión del proyecto kantiano desde la vitalización del individualismo entusiasta será objeto de inspiración para autores como Nietzsche.<sup>12</sup> Su vigoroso pensamiento estará inspirado en la concepción de la *confianza en uno mismo* emersoniana, en esa autonomía del individuo. El immoralismo nietzscheano encontrará su profundo eticismo en la determinación del carácter que precisa todo individuo para hacer de su vida misma una obra de arte. Y es que es en esa *insistencia en nosotros mismos* que nos acerca a lo divino donde todos los grandes maestros convergen, donde toda aridez sistémica se torna humana y vital. La mezcolanza de lo empírico y lo racional en Kant, la unión de lo ilustrado y lo romántico en Emerson y la crítica de la cultura nietzscheana coinciden en ese punto, *i. e.* en la sempiterna importancia del autogobierno para vivir una vida profunda y plena.

## BIBLIOGRAFÍA

- JOSEPH J. KWIAT, 'Thoreau's Philosophical Apprenticeship', *New England Quarterly*, 18/1 (1945), pp. 51-69.
- ANTONIO LASTRA, *Emerson como educador*, Verbum, Madrid, 2007.
- \_\_\_\_\_, 'Leer: Emerson, Leo Strauss, Harold Bloom', en *Ecología de la cultura*, Katz, Buenos Aires y Madrid, 2008.
- \_\_\_\_\_, 'Swedenborg, Kant, Emerson. Una lectura trascendentalista', en *Constitución y arte de escribir*, Aduana Vieja, Madrid, 2009.
- ELIZABETH A. MEESE, 'Transcendentalism: The Metaphysics of the Theme', *American Literature*, 47/1 (1975), pp. 1-20.
- RÉGIS MICHAUD, 'Emerson's Transcendentalism', *The American Journal of Psychology*, 30/1 (1919), pp. 73-82.
- LARRY J. REYNOLDS y TIBBIE E. LYNCH, 'Sense and Transcendence in Emerson, Thoreau, and Whitman', *The South Central Bulletin*, 39/4, Studies by Members of the SCMLA (Winter, 1979), pp. 148-151.
- WOODBIDGE RILEY, 'Two Types of Transcendentalism in America', *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 15/11 (1918), pp. 281-292.
- WILLIAM ROSSI, *Emerson, Thoreau, Fuller, and Transcendentalism*, American Literary Scholarship, Durham, 2009, pp. 3-29.
- STANLEY M. VOGEL, 'German Literary Influences on the American Transcendentalists', *Comparative Literature*, 8/3 (1956), pp. 252-253.
- RENÉ WELLEK, 'Emerson and German Philosophy', *The New England Quarterly*, 16/1 (1943), pp. 41-62.
- JOHN B. WILSON, 'An Analogue of Transcendentalism', *Journal of the History of Ideas*, 27/3 (1966), pp. 459-461.

## NOTAS

- 1 H. D. THOREAU, 'Caminar', en *Desobediencia civil y otros escritos*, ed. de J. J. Coy, Alianza, Madrid, 2012, p. 98.
- 2 R. W. EMERSON, 'Naturaleza', en *Naturaleza y otros escritos de juventud*, ed. de J. Alcoriza y A. Lastra, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008, p. 41.
- 3 Gustaaf V. Cromphout defiende la originalidad de Emerson en la *utilización* de los conceptos kantianos, a pesar de su falta de precisión (*Emerson's Ethics*, Missouri UP, 1999, pp. 42-43).
- 4 K. A. BENETT, 'From Kant to Emerson: A Transcontinental Exploration of the Evolution of Transcendentalism', en <<http://www.rwe.org/articles/728-from-kant-to-emerson-a-transcontinental-exploration-of-the-evolution-of-transcendentalism.html>>.
- 5 R. W. EMERSON, 'El trascendentalista', en *Naturaleza y otros escritos de juventud*, pp. 239-240.
- 6 R. W. EMERSON, 'El escolar americano', en *Naturaleza y otros escritos de juventud*, p. 108.
- 7 'Self-Reliance', en *The Complete Essays and Other Writings of Ralph Waldo Emerson*, The Modern Library, Nueva York, 1950, p. 155 (en adelante SR y número de página).
- 8 R. W. EMERSON, 'El escolar americano', p. 108.
- 9 R. W. EMERSON, 'Naturaleza', p. 45.
- 10 R. W. EMERSON, 'El escolar americano', pp. 96-97.
- 11 'Circles', en *The Complete Essays and Other Writings*, p. 290.
- 12 HERMANN HUMMEL, 'Emerson and Nietzsche', en *The New England Quarterly*, 19/1 (1946), pp. 63-84.



WAIT  
FOR  
WALK  
SIGNAL

BIKE LANE  
BIKES  
ONLY

8 AV

P

PD

# Estudios americanos

## Un posible diálogo historicista entre William James y J. Ortega y Gasset

Marnie Binder

Una vinculación del pensamiento de William James y José Ortega y Gasset en un *posible diálogo* es una tarea difícil, puesto que hay pocas pruebas directas de que Ortega leyese a James y James, por su parte, falleció antes de que Ortega publicara su primer libro. Aunque Ortega hubiese conocido la obra de James, es cuestionable que lo hubiera admitido y todavía más cuestionable que lo incorporase a su pensamiento, dada la visión particularmente negativa de los Estados Unidos en España durante la mayor parte de la vida de Ortega. Aunque muy pocos, Ortega, sin embargo, sí que hizo algunos comentarios sobre el pragmatismo en general, lo cual implicaría que estaba, por lo menos, familiarizado con James, uno de los precursores más importantes de esta tradición filosófica de los Estados Unidos.<sup>1</sup>

De todos los pragmatistas, se puede decir que William James causó el impacto *posible* más significativo y, por consiguiente, con él podemos suscitar el diálogo más potencial entre Ortega y el pragmatismo. Pero tiene que ser enfatizado que el objetivo aquí es plantear un *posible diálogo*, en lugar de hablar directamente de “influencia” o “semejanzas directas,” por ejemplo, entre Ortega y James.<sup>2</sup>

Este posible discurso será expuesto aquí con el fin de ser un medio para ayudar a entender mejor la máxima orteguiana de que “el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene historia” y cómo esto se puede agregar a la disciplina de la historia.<sup>3</sup> Es fundamental aquí leer la afirmación de Ortega como antidualista; la historia es nuestra naturaleza porque las dos existen como entidades separadas que también, simultáneamente, están inextricablemente vinculadas.

Mientras que no hay duda acerca del énfasis que Ortega daba a la historia y su estudio, James no escribió mucho explícitamente sobre el tema. La característica general del historicismo que se puede argumentar que es inherente al pragmatismo apenas ha sido abordada en los estudios actuales. Sin embargo, se podría proponer que el énfasis pragmático en el *continuum* y en la “experiencia” implica un elemento

histórico. Las experiencias (puesto que “experiencia” es un término clave en el pragmatismo americano) son, en plural, experimentadas y acumuladas a lo largo de un continuo y, lógicamente, las “experiencias pasadas” son históricas. Por tanto, el objetivo aquí es imaginar y prever un posible diálogo entre James y Ortega en el que una interpretación antidualista del pragmatismo puede ayudarnos a entender mejor cómo podemos argumentar que, cuando Ortega postula que el hombre no tiene naturaleza, sino historia, es porque *su naturaleza es su historia* (están interconectadas antidualísticamente): “Lo único que el hombre tiene de ser, de *naturaleza*, es lo que ha sido”.<sup>4</sup> Esta idea de *continuum*, por supuesto, no era una idea completamente nueva cuando el pragmatismo se desarrollaba. Sin embargo, podría decirse que entró, en parte, en las meditaciones de Ortega a través de William James entre otros pensadores. El primer punto que hemos esbozado es que, en el estudio de la historia, quizás tengamos que verla primero como nuestra naturaleza.

Para Ortega, todo es histórico. Tal vez la siguiente cita sea una de las más concisas de Ortega en cuanto a cómo definía la historia: “La historia es ciencia sistemática de la realidad radical que es mi vida”.<sup>5</sup> Para Ortega, podemos tratar específicamente de comprender mejor, y no solo explicar, la humanidad a través del estudio de la historia. “Para comprender algo humano —declaró Ortega— personal o colectivo, es preciso contar una historia. [...] La vida solo se vuelve un poco transparente ante la *razón histórica*”.<sup>6</sup>

La historia es algo más que un acontecimiento después de otro: *es uno tras otro, en parte debido a ese uno*, para expresarlo coloquial y sencillamente. Esto será un paso más en esta exploración del significado, aplicación, y método del estudio y de la definición de la disciplina de la historia. Por consiguiente, Ortega dijo que

la historia deja de ser la simple averiguación de lo que ha pasado y se convierte en otra cosa un poco más complicada —en la investigación de cómo han sido las vidas

humanas en cuanto tales. Conste, pues, no lo que ha pasado a los hombres—, ya que, según hemos visto, lo que a alguien le pasa solo se puede conocer cuando se sabe cuál fue su vida en totalidad.<sup>7</sup>

¿Por qué es la historia y su estudio tan importante? Como se ha mencionado brevemente, en parte la respuesta de Ortega es porque es humana, es la vida, es nuestra naturaleza. James diría que “el momento *que pasa* es lo único que siempre ha sido, es o será”.<sup>8</sup> En otras palabras, el pasado es una *cosa* que podemos contemplar debido a que ya ha *pasado* o al menos está en el *proceso de pasar*, de estar *pasando*. Ortega declaró también que una cosa, lógicamente, que tenemos, es nuestro pasado; nuestra historia: “El hombre hace historia porque ante el futuro, que no está en su mano, se encuentra con lo único que tiene, que posee: su pasado”.<sup>9</sup>

Ortega aduciría que “necesitamos de la historia íntegra para ver si logramos escapar de ella, no recaer en ella”.<sup>10</sup> Para Ortega, por tanto, la historia es una herramienta de aprendizaje para crear un futuro mejor (como en el instrumentalismo y el funcionalismo del pragmatismo) y de ahí la importancia de la disciplina. Además, en la noción de que la historia es un continuo siempre tiene cabida algún aspecto de actualidad; siempre hay “una dimensión de actualidad”, declaró Ortega.<sup>11</sup> James también proclamó que el pasado siempre tiene una parte conectada al presente; “nuestra sensación del tiempo que los sucesos del pasado inmediato han llenado ya sea de algo largo o ya de algo corto, no es lo que es porque tales hechos pertenezcan al pasado, ya que han dejado tras de sí procesos que permanecen en el presente”.<sup>12</sup> Por consiguiente, la historia es también nuestro *ahora* o nuestra vida presente.

La historia es la vida, la vida es la historia. Para Ortega, cada una de nuestras historias se encuentra dentro de una perspectiva única:

Todos tienen su puesto determinado en la serie histórica; ninguno puede aspirar a salirse de ella, porque esto equivaldría a convertirse en un ente abstracto, con íntegra renuncia a la existencia. Desde distintos puntos de vista, dos hombres miran al mismo paisaje. Sin embargo, no ven lo mismo.<sup>13</sup>

Esta idea de que somos nuestras historias y perspectivas históricas únicas es apenas diferente de la siguiente declaración de James. Como él dice, tenemos “nuestra propia especie,” nuestro *sui generis* o perspectiva o dimensión pasada: lo pasado ya es historia. La historia es perspectiva individual, la historia es la vida y, por tanto, en parte, esa es la razón por la que se dice aquí que lo que tenemos es historia y no naturaleza: porque nuestra naturaleza es nuestra historia. James escribió:

Veremos que tenemos una constante sensación *sui generis* del pasado, del que cada una de nuestras experiencias cae a su vez presa. Pensar una cosa como el pasado es pensarlo entre los objetos o en la dirección de los objetos que en el presente momento parecen afectados por esta cualidad. Esto es lo original de nuestra noción del

tiempo pasado, del cual la memoria y la historia construyen sus sistemas.<sup>14</sup>

Teniendo en cuenta este elemento de la “vida humana” en la historia, ¿puede, por tanto, ser “sistemática”, “ordenada”, “estructural”, “lógica”, “teleológica”, etc., en alguna forma? “La historia como sistema” es un concepto bastante abstracto en las “meditaciones” de Ortega. Pero hay algunas constantes del “sistema no-sistemático” que es la visión de Ortega sobre la historia, su estudio, su significado y su aplicación. Una de estas características “abstractas” es la idea de que la historia es nuestro punto de vista; es perspectiva, así como la idea de que la historia es un continuo. Es importante aclarar este último punto, puesto que cuando afirmamos aquí que la historia es un continuo a lo que nos referimos (en un sentido muy pragmático, esencialmente) es a nuestra percepción, interpretación y “comprensión en la que creemos” de la historia, pero no a la historia misma. Es decir, no podemos conocer la historia de forma absoluta o completa, pero *lo que sí que podemos saber es lo que creemos que sabemos de la historia*. En este sentido, a veces los libros de historia nos dicen más acerca de las opiniones, puntos de vista o perspectivas de la historia en ese “tiempo histórico” en concreto, y sobre el autor (es), que de los propios contenidos que tratan.

Así que nosotros mismos construimos ese “continuo interpretado” de pasados históricos y presentes, y en vista de, y proyectado sobre, los futuros posibles, a todo lo que definimos, en suma, simplemente como “historia”. Además, el continuo de la historia no es necesariamente algo en sí mismo, sino más bien el modo como construimos un sentido para la historia de las experiencias conectadas del pasado, y con el presente, y con vistas al futuro: eso es lo que llamamos “historia”. El continuo de la historia es simplemente *lo que pensamos que es*.

Ese carácter pragmático de ver lo que entendemos por historia como un continuo es también una característica del historicismo de Ortega y podemos verlo en el siguiente extracto de *Historia como sistema* (y debe notarse el uso del término “experiencia”, fundamental en el pragmatismo):

La historia es un sistema —el sistema de las experiencias humanas, que forman una cadena inexorable y única. De aquí que nada pueda estar verdaderamente claro en historia mientras no está toda ella clara. [...] Cualquier término histórico, para ser preciso, necesita ser fijado en función de toda la historia.<sup>15</sup>

La noción mencionada antes de que la historia es perspectiva es una parte adicional de un tipo de “método”, de carácter general, que se puede aplicar al estudio y comprensión de la historia. De ahí el porqué de que la historia no se repita de manera exacta o el porqué de que toda la historia no se pueda registrar o recordar por completo, ya que cada momento registrado está hecho a través de perspectiva(s) específica(s), y cada perspectiva en sí tendrá una memoria selectiva, recordando voluntaria o conscientemente, o no. Por ejemplo, James escribió:

No es difícil ver que nuestras creencias sobre el pasado tienen carácter perspectivo y que se forman y se articulan a través del énfasis selectivo. Dada la naturaleza selectiva de la memoria, tenemos que someter a un escrutinio crítico constante lo que recordamos y olvidamos, así como la forma en que recordamos y olvidamos. Y el examen crítico de cómo se forman y se mantienen en la memoria nuestras creencias sobre el pasado debe ser abierto a una pluralidad de perspectivas diversas a fin de evitar las limitaciones y distorsiones tanto como sea posible y mejorar su objetividad. [...] Hay creencias sobre el pasado que mantienen su fuerza vital gracias a las negociaciones epistémicas día a día incrustadas en una compleja red de prácticas interpretativas que siempre implican una multiplicidad de perspectivas.<sup>16</sup>

Puesto que la historia es perspectiva, la historia es subjetiva y seguramente pocos estarán en desacuerdo. Lo que un historiador narra y documenta no puede incorporar todas las posibles perspectivas del tiempo en el que está reflexionando y archivando, puesto que simplemente hay demasiadas y porque cada uno de nosotros tiene la nuestra única y propia (que también puede cambiar). James afirma esto claramente en la siguiente cita: “Ha habido numerosos eventos en la historia de nuestro planeta de los cuales nadie ha sido ni nunca será capaz de dar cuenta.”<sup>17</sup> Además, la perspectiva de cualquiera se forma a través de numerosos factores. En otras palabras, tenemos que hablar de “perspectiva histórica” cuando hablamos de la historia documentada. Pero eso no quiere decir que no podamos estudiar la historia, sino que el objetivo es esbozar algunos criterios y limitaciones importantes a tener en cuenta a la hora de desarrollar aún más la disciplina de la historia, lo que significa, y cómo debe ser estudiada. La historia es tan importante porque, como afirma Ortega, es lo que tenemos y lo que somos.

Según Ortega, lo que el historiador debe y trata de recrear es la “realidad” de un cierto período o evento, que se manifiesta en la(s) “perspectiva(s) del tiempo”: así es como podemos tratar de descubrir el sentido, la emoción, el sentimiento, el punto de vista, etc., de un momento particular en el tiempo, de un evento en particular, o de una persona, una época o una generación. Las perspectivas únicas y las circunstancias históricas, aun siendo dos conceptos diferentes, están conectadas antidualistamente, en un diálogo pragmático.

La historia es la evolución constante y la realización potencial del yo y de la circunstancia, para usar los términos de Ortega, en el pasado, presente y futuro. Ortega escribió:

La historia nace del rebote de nuestra curiosidad, afanosa por el futuro y porvenir, que nos lanza y nos hace descubrir el pretérito. El recordar, el volver la cara atrás, el mirar el pasado no es algo espontáneo que por sí acontece.<sup>18</sup>

La documentación de la historia y el subsiguiente estudio de la misma, por lo tanto, deben incorporar tantas perspectivas como sea posible. Esto solo “mejora” la objetividad (aunque siempre habrá un cierto grado de subjetividad en el

estudio de la historia). Pero teniendo en cuenta que no sería posible incorporar *todas* las perspectivas, lo que tal vez deberíamos estar haciendo, por lo tanto, es una “negociación” entre ellas, como sostiene James:

La idea de que la retrospectiva puede proceder a través de la red desde distintas perspectivas sugiere un modelo de negociación de la memoria. De acuerdo con este modelo pluralista de negociación, la memoria no es algo que puede ser totalmente monopolizado, y, por ello, permanece siempre más allá del control exclusivo de cualquier perspectiva singular, ya sea en la perspectiva de un individuo en particular o de un grupo o institución. Nuestra memoria, tanto individual como colectiva, se forja y se mantiene a través de procesos de negociación (a menudo inconscientes) en los que los diferentes puntos de vista experienciales se cruzan y diferentes perspectivas agenciales son coordinadas. El pasado de los individuos y de los pueblos no es algo fijo e inerte; nuestra relación epistémica con el pasado tiene lugar siempre a través de nuestra agencia y nuestras negociaciones.

Y acaba diciendo:

Cuando evaluamos la objetividad de nuestras creencias sobre el pasado y de las prácticas de interpretación en las que se formaron, debemos tener en cuenta si ha habido un proceso imparcial de negociación entre los diferentes puntos de vista, es decir, si nuestras creencias e interpretaciones han sido comparadas con otras en un proceso de negociación en el que se ha dado a cada perspectiva la misma voz y todas han sido tratadas con igual respeto.<sup>19</sup>

Y esto quizás pueda dialogar con el siguiente argumento de Ortega:

Porque historia es entender bien las realidades humanas a que estos documentos aluden y que esos documentos son, y esta intelección supone poseer todo un surtido de difíciles teorías, fundamentales unas e instrumentales otras, que esos beneméritos hombres no conocen e ignoran concienzudamente, tanto que ni siquiera las echan de menos. Pero sin ellas no hay historia. Por eso es la historia todavía una ciencia adolescente que con frecuencia balbucea.<sup>20</sup>

La humanidad, y nuestra historia, son demasiado complejas, tanto, de hecho, que es difícil saber si podríamos entenderlas por completo; entender las influencias o motivaciones en nuestros movimientos, comportamientos, o reacciones. Del mismo modo, no podemos presumir de saberlo todo de una filosofía, o de lo que le lleva a un filósofo a exponer lo que plantea. Ortega no es de ninguna manera estrictamente pragmático y el objetivo aquí no ha sido señalarlo como tal; el objetivo y la finalidad en este caso han sido analizar más a fondo una pequeña parte específica de su filosofía histórica, en un intento de comprender mejor lo que es el aforismo, a primera vista polémico, de que “el hombre no tiene naturaleza, sino historia” (puesto que la tesis es que la historia es su



naturaleza; la historia contiene la naturaleza), por una parte y, por otra, para proponer algunas ideas con vistas a mejorar la disciplina del estudio histórico. Este análisis tal vez contribuya (aunque no será necesariamente definitivo, por supuesto) al mejor estudio y comprensión del pensamiento de Ortega y de James, así como a la “filosofía” de la historia en general. Y al igual que James y Ortega sostienen que la historia misma, y el estudio de la historia, son incesantes, también lo es este estudio de un posible diálogo entre ambos.

#### NOTAS

1 Sin embargo, tenemos noticia de que había algunas obras de James en la biblioteca de Ortega. Específicamente poseía los dos volúmenes de *The Principles of Psychology* y también *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy, A Pluralistic Universe* y *Pragmatism: A New Way for Some Old Ways of Thinking*. Por supuesto, esto es solo representativo de los libros que Ortega tenía, ya que no hay manera de saber con absoluta certeza lo que podría haber tomado prestado o leído en otra parte (véase J. T. GRAHAM, *A Pragmatist Philosophy of Life in Ortega y Gasset*, Missouri UP, Columbia, 1994, p. 147). Por otra parte, dado el conocido interés del filósofo contemporáneo Miguel de Unamuno por el pragmatismo norteamericano, este podría haber sido otro medio de posible transmisión de las tendencias pragmatistas norteamericanos para Ortega.

2 Además, podría decirse que a veces se dan paralelismos, en un sentido general, en las tendencias (por ejemplo, las filosóficas), por ser de períodos históricos que coinciden (por los temas ‘actuales’ que se suelen contemplar en ese momento, por ejemplo). Ortega estaría de acuerdo con esto, puesto que ponía tanto énfasis en que “nosotros somos nuestra historia” y por su filosofía de las “generaciones”, según la cual los miembros de la misma generación son más parecidos, independientemente de sus culturas, sociedades, grupos étnicos, etcétera, que los de distintas generaciones de un mismo país, por ejemplo. Históricamente, hay años en que las vidas de Ortega y James coincidieron.

3 Debe notarse que aquí hablamos de “meditaciones” de la historia, como Ortega lo llamaba, puesto que no creía en una “filosofía de la historia”. “Llamar a algo *filosofía de la historia* —escribió Ortega— partía del hecho de que se tenía la idea más confusa de la filosofía y se pensaba que de todo puede hacerse filosofía. [...] Mas no hay tal filosofía de la historia” (J. ORTEGA Y GASSET, *Una interpretación de la historia universal*, Alianza, Madrid, 1989, p. 26).

4 J. ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema*, Alianza, Madrid, 2003, p. 46.

5 *Historia como sistema*, p. 52. Ortega lo repite en muchos de sus escritos, como en esta cita adicional de *En torno a Galileo*: “La historia, que es la ciencia de las vidas humanas” (*Historia como sistema*, p. 68).

6 *Historia como sistema*, p. 47.

7 J. ORTEGA Y GASSET, *En torno a Galileo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005, p. 66. Como se ha señalado, William James no es considerado como un “filósofo historicista,” pero Graham *sugiere* aquí un posible argumento para apoyar esta tesis de posible diálogo: “No one has ever attributed *historicism* to William James, but Ortega was able to draw from his books and doctrines some of the basic components of his own historicism, which appeared when he was preparing to emphasize his historicist position in the 1930s. *A Pluralistic Universe* was the most relatable to history of all of James’s works. There he emphasized the *pluralism* that Ortega formally took over into his historical worldview by the 1920s. [...] At the same time, in *Essays in Radical Empiricism*, he adverted to the *change, event, happening, and doing* that take place in the real, historical world, and he saw this world as only *more or less* rational, and as having to be loosely connection by *hypotheses* following daily experience. Broadly speaking, that is all very much like what Ortega saw and practiced in his historiology” (J. T. GRAHAM, *A Pragmatist Philosophy of life in Ortega y Gasset*, 280).

8 *The Writings of William James: A Comprehensive Edition*, ed. de J. J. McDermott, Chicago UP, 1977, p. 158.

9 *En torno a Galileo*, p. 143.

10 J. ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, Espasa-Calpe, Madrid, 2007, p. 159.

11 *Una interpretación de la historia universal*, p. 90.

12 W. JAMES, *The Principles of Psychology*, vol.1 (Kindle Locations 9891-9892).

13 J. ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, Espasa-Calpe, Madrid, 2003, p. 147.

14 *The Principles of Psychology*, vol.1 (Kindle Location 9465).

15 *Historia como sistema*, p. 5.

16 JOHN J. STUHR, *100 Years of Pragmatism: William James’s Revolutionary Philosophy* (American Philosophy), p. 132 (Kindle Edition).

17 *The Writings of William James*, p. 444.

18 *Una interpretación de la historia universal*, p. 49.

19 *100 Years of Pragmatism*, p. 132 (Kindle Edition).

20 *Una interpretación de la historia universal*, p. 91.

# Estudios americanos

# Cruces transatlánticos

## El intelecto aborigen en el extranjero

Jennifer Ratner-Rosenhagen

*A decir verdad, no es instrucción, sino provocación,  
lo que puedo recibir de otra alma.*

RALPH WALDO EMERSON

‘Discurso a la Facultad de Teología’ (1838)

*La relevancia que tiene un filósofo para mí está en función  
directa de su capacidad para ofrecerme un ejemplo.*

FRIEDRICH NIETZSCHE,

‘Schopenhauer como educador’ (1874)

Si la cantidad de ventas de un libro es una medida del éxito literario, en 1881 Friedrich Wilhelm Nietzsche fracasó. Su primera obra, *El nacimiento de la tragedia* (1872), causó un pequeño revuelo entre un reducido círculo de filólogos y wagnerianos, pero fracasó a la hora de captar la atención de la prensa literaria y del público de lectores. Pese a ello fue la obra que más se vendió a lo largo de su vida; después todo fue cuesta abajo. Al año siguiente, ‘David Strauss, el confesor y el escritor’ (1873), la primera de las *Consideraciones intempestivas* de Nietzsche, recibió alguna atención al principio, pero luego fue desapareciendo poco a poco. Las obras que siguieron, *Humano, demasiado humano* (1878) y *Aurora* (1881), pasaron virtualmente inadvertidas. Nietzsche nunca se cansó de contemplar los esfuerzos del genio intempestivo. En una carta a un amigo en agosto de 1881, se quejaba acerca del público lector indiferente, que lo abandonaba al silencio:

Si fuese incapaz de sostenerme a mí mismo, si tuviese que esperar aplausos, apoyo, consolación, ¿dónde estaría yo? ¿Qué sería de mí? Ha habido momentos concretos y periodos enteros de mi vida... en que una buena palabra de apoyo, una palmada de ánimo habrían sido el alivio de los alivios —y fue justo entonces cuando todo el mundo me dejó en la estacada.<sup>1</sup>

Pero unos meses después, cuando el largo abandono exacerbaba la frustración de Nietzsche, tres admiradores de Baltimore (Maryland), Elise Fincke, su marido y un amigo le mandaron un salvavidas epistolar:

Estimado Herr Doctor, quizá sea de algún interés para usted saber que aquí en América tres personas [...] a menudo se sientan juntas y comentan escritos de Nietzsche para edificarse en su más profunda intimidad [*auf's Innigste erbauen*], de modo que no veo por qué no debíamos escribirle alguna vez. Nos damos cuenta del hecho de que debido a la profundidad de sus pensamientos y su sublime dicción [...] no somos capaces de leer otra cosa ni queremos hacerlo.<sup>2</sup>

La respuesta de Nietzsche a Fincke, reservada y arrogante, hace difícil apreciar la alegría de Nietzsche al recibir su elogio. Le dice que se encontraba escribiendo trabajos más ambiciosos y que ella y sus colegas serían debidamente informados: “¿Quién sabe? ¿quién sabe? — [tal vez] también usted no pueda más y diga aquello que ya más de uno ha dicho: que vaya donde le guste y se rompa la nuca, si es lo que quiere”.<sup>3</sup>

Despreocupado, de todos modos, esa indiferencia ocultaba una profunda gratitud. Su manuscrito —escrito en el

reverso de la carta de Fincke— cuenta una historia distinta. Claramente complacido, Nietzsche señaló la ocasión: “*Ers-ter amerikanischer Brief. Initium gloriae mundi.*”<sup>4</sup> Al fin, eso parecía, el mundo se despertaba a su genio.

En los meses siguientes volvió a instalarse el silencio. Sin embargo, Nietzsche encontró motivación para llevar adelante su siguiente libro. Como disfrutó de un periodo de exuberante productividad, llegó una segunda carta de América, esta vez de un violinista profesional llamado Gustav Dannreuther, que vivía en Boston. Le escribía para expresar, como decía, “mi más humilde agradecimiento por el beneficio que he extraído de sus obras y el deseo, que he cultivado mucho tiempo, de gozar de alguna similitud, siempre muy pequeña, con el hombre que he aprendido a adorar por la gracia de su espíritu y la sinceridad de su voz”. Dannreuther también aprovechó la oportunidad para comunicarle a Nietzsche su admiración por sus *Unzeitgemässe Betrachtungen* (Consideraciones intempestivas) y para informarle de que había traducido su ensayo sobre Schopenhauer

no menos de tres veces, no tanto con vistas a publicar su humilde reproducción, como para contraer mayor intimidad con su trabajo [...]. Pero, a pesar de mis esfuerzos, mi versión está tan lejos de ser una traducción adecuada del original que solo estoy muy orgulloso, por el bien de la reputación de usted, de haber guardado el manuscrito en mi escritorio. Desde entonces lo he destruido completamente, pero queda la memoria de momentos de exaltación y estoy seguro de que mi trabajo no ha sido en balde.<sup>5</sup>

No tenemos noticia de la respuesta de Nietzsche. Pero sospechamos que debió de figurarse que, a pesar de que los filisteos culturales de Alemania fuesen reticentes o incapaces de reconocer el genio, en América, al menos, había gente con oído para su mensaje intempestivo. Dos cartas desde América no eran mucho, pero resultaban una minúscula respuesta a sus escritos en casa y eso, seguramente, le pareció el auspicio de un comienzo. ¿Podría ser que el albor de su filosofía despuntase en el oeste?

Nietzsche sabía poco de América. Hizo relativamente pocos comentarios al respecto en sus escritos y los que hay simplemente hacen eco del entusiasmo y la aversión de su época. Aunque la “América” de Nietzsche le proporcionaba un campo simbólico en que imaginar las formas curiosas —la “nueva flora y fauna humanas”, como dijo— que una cultura moderna debía producir, sus caracterizaciones eran estereotipos románticos convencionales.<sup>6</sup> Describió la cultura americana como juvenil e inocente, descargada de las tradiciones endurecidas. “Me hace bien el humor americano”, escribió después de leer *Die Abenteuer Tom Sawyers* (Las aventuras de Tom Sawyer), “especialmente esa suerte de fornido hombre que es Mark Twain. He sido incapaz de reír tanto con cualquier cosa alemana”. Nietzsche prefería “las sandeces americanas a la sensatez alemana” y encontraba el espíritu bromista americano de “ingenuidad y dejarse llevar” regenerativo física y psíquicamente: “Incluso los actos malvados adquieren una forma de completud y cercanía con la naturaleza, y los disparos y marinas conllevan buena

salud”.<sup>7</sup> Aunque apreciaba cómo los americanos parecían libres del peso de las memorias sepultadas, le dolía que su libertad con el pasado daba paso a una búsqueda apresurada del aquí y el ahora. En su “codicia de oro y la velocidad sin respiro con la que trabajan” estaban infectados “del distintivo vicio del nuevo mundo”,<sup>8</sup> “la inquietud moderna”.<sup>9</sup> Si estos tropos románticos fuesen los únicos términos con los que Nietzsche pensaba en América, sería difícil imaginar que las cartas de sus seguidores le hubiesen sugerido que América podría ser un futuro hogar para su filosofía.

Pero esto no es todo lo que Nietzsche imaginaba en su consideración del Nuevo Mundo. De hecho, cuando reflexionaba acerca del pensamiento americano, lo hacía acerca de un *Man Thinking* americano en particular. Cuando llegaron las cartas, Nietzsche había estado durante los últimos treinta años enzarzado en un diálogo imaginario con un americano al que llamaba su “alma hermana”.<sup>10</sup> No fue en casa, sino cruzando el Atlántico donde descubrió un ejemplar de intelecto aborígen, un hombre que rechazaba pensar de segunda mano, inclinarse ante los dioses muertos o negar la punzada interna de su conciencia. Fue América la que proveyó a Nietzsche de un mentor que lo consolara a través de los tiempos oscuros, un pensador con el que pensar y un filósofo que le enseñó de lo que era capaz la filosofía. Justamente la cultura al otro lado del Atlántico que produjo al filósofo al que volvería repetidamente en busca de compañía y guía podía proveer a Nietzsche de lectores que volverían a él por el mismo motivo. De hecho, la carta de Dannreuther de mayo de 1882 llegó justo cuando Nietzsche decidió que el título del libro en el que estaba trabajando sería *Die Fröhliche Wissenschaft* (La ciencia jovial) —un guiño a la forma en que su mentor se autodenominaba “profesor de ciencia jovial”<sup>11</sup>— y decidió también usar una de las citas de este autor como epígrafe del libro: “Para el poeta y el sabio, todas las cosas son sacras y amables, todas las experiencias provechosas, todos los días sagrados, todos los hombres divinos.”<sup>12</sup> ¿Fue pura coincidencia que la carta de Dannreuther llegara desde Massachusetts, la tierra nativa del Sabio de Concord? Probablemente las cartas tuvieron un perfecto sentido para Nietzsche: venían de la tierra de Ralph Waldo Emerson.

Para Nietzsche, Emerson representaba una nueva flora y fauna del pensamiento. Descubrió en este poeta y ensayista americano un nuevo tipo de pensador que creía que la ontología y la epistemología eran útiles solo en el caso de que se dirigiesen a la cuestión fundamental de la filosofía. No *¿Cuál es la naturaleza del ser? O ¿Qué sé?*, sino más bien *¿Cómo he de vivir?*<sup>13</sup>. Nietzsche admiraba la facilidad con que Emerson hacía de la filosofía una aliada, más que un retrato o un correctivo, de las experiencias y los anhelos de uno mismo. Se refirió a él como “el excelente [*treffliche*] Emerson”, principalmente porque le enseñó cómo puede uno hacer de la filosofía “una amiga de la vida”.<sup>14</sup> “Nietzsche amaba a Emerson,” observa Harold Bloom, quien considera la caracterización nietzscheana de Emerson “el mejor comentario, que yo conozca, sobre el sabio americano.”<sup>15</sup> Nietzsche señaló en *El crepúsculo de los ídolos* (1889) que “Emerson posee aquella jovialidad benigna e ingeniosa que quita los ánimos a toda seriedad; no sabe en modo alguno qué viejo es ya y qué joven será aún.”<sup>16</sup> Consideraba a Emer-

son no solo uno de los “maestros de la prosa” del siglo XIX, sino también su mentor: “El autor más fértil de este siglo ha sido de lejos un americano”. De hecho, una de las extrañas notas descorazonadoras de Nietzsche sobre Emerson fue que hubiese querido ser tal vez un poco más americano o al menos estar menos oscurecido por el ofuscante “vidrio opalino” de la “filosofía alemana”.<sup>17</sup> Una cosa era clara para Nietzsche: este nuevo *Man Thinking* —este ambicioso, liberado y relevante intelecto— era (de lejos, como poco) imposible en Alemania.

Los estudiosos de Nietzsche tienden a dividir su obra en tres fases: una primera, crítica/polémica (1872-76); una media positiva/aforística (1876-82) y una fase tardía diti-rámica/rapsódica (1882-88).<sup>18</sup> Una consideración de los encuentros regulares de Nietzsche con Emerson a lo largo de veintiséis años sugiere que su obra entera puede ser considerada plausiblemente como perteneciente a su periodo “emersoniano”.<sup>19</sup> A excepción de los cuatro años que hay entre el nombramiento de su cátedra en Basilea y la calma después de la recepción crítica de *El nacimiento de la tragedia* en 1872-73, Nietzsche lee a Emerson, cada año con más frecuencia, a lo largo de toda su vida intelectualmente productiva. Los cuatro volúmenes que Nietzsche poseía de los *Ensayos* de Emerson (junto a un artículo publicado en *Atlantic Monthly*) traducidos al alemán —raídos por el constante uso, con sus subrayados, y sus cubiertas y márgenes y guardas abarrotados de notas— dan testimonio de la historia de su fascinación por el filósofo americano.<sup>20</sup>

Los volúmenes de Emerson son los libros con más notas de la biblioteca personal de Nietzsche.<sup>21</sup> Sus notas al margen son casi exclusivamente erupciones de aprobación: “Bravo!” “Ja!” “Sehr Gut!” “Herrlich!” “Das it wahr!”. A veces llevaba consigo durante las vacaciones sus volúmenes de Emerson, como hizo en 1862 para escribir “un resumen del libro para sus amigos” de “sus sabias reflexiones americanas.”<sup>22</sup> A veces no volvían con él, como fue el caso del verano de 1874 cuando, a la vuelta de un viaje del pueblo montañoso de Bergün, Suiza, le robaron en un andén la maleta que contenía su copia de los *Ensayos* de Emerson.<sup>23</sup> Reticente o incapaz de irse sin ella, Nietzsche compró rápidamente otra copia y continuó el diálogo con su interlocutor americano, como testimonia el desgastado, extensamente anotado, volumen de repuesto.

Tal vez porque los márgenes de sus textos de Emerson quedaran repletos de notas, en algún momento a finales de 1881 o principios de 1882 Nietzsche compró una libreta negra, en la que se dedicó exclusivamente a citar cuarenta pasajes de los *Ensayos* de Emerson. Algunos de los pasajes están transcritos palabra por palabra, mientras que otros presentan pequeñas modificaciones. Es en esos pasajes donde Nietzsche cambia la tercera persona del original por la primera persona que revela su profundo enfrascamiento en, e identificación con, Emerson.<sup>24</sup> Tal vez no sea sorprendente que tuviera algunos lapsus. Después de todo, Nietzsche leía mucho a Emerson. Pero de acuerdo con George Kateb, podemos decir algo más que esto. “En aspectos importantes —dice Kateb—, Nietzsche fue el mejor lector de Emerson.”<sup>25</sup> De hecho, como Herwig Friedl ha señalado, Nietzsche leyó a Emerson en un sentido emersoniano.<sup>26</sup> Siguiendo el conse-

jo de Emerson en ‘Usos de los grandes hombres’ (*Hombres representativos* [1850]): “Los demás son lentes con las que nos leemos.”<sup>27</sup> Nietzsche leyó a su modo a través de Emerson sus propias ideas acerca del espíritu libre intelectual que debía romper las cadenas de la historia, de la tradición y de la convención. Con el paso del tiempo, empezó a verse a sí mismo como un soberano que se negaba a exaltar ideales heredados. Pero como su lectura de Emerson también muestra, incluso los sí-mismos soberanos, de vez en cuando, necesitan tomar su inspiración de otros.

Nietzsche descubrió la filosofía de Emerson cuando era un estudiante de diecisiete años del *Gymnasium* en el prestigioso internado de Schulpforta. Su primer encuentro con Emerson ocurrió durante una crisis en sus estudios. Cuatro años antes, Nietzsche había cruzado las puertas de Schulpforta como estudiante becado y, aunque era un dócil y obediente pupilo que se distinguía en sus estudios, tuvo dificultades para adaptarse al duro reglamento y a la austera disciplina del colegio. El aislado y rutinario programa minaba en vez de acrecentar su confianza en la vida intelectual institucionalizada. Nietzsche describiría más tarde “la uniformada disciplina de una ordenada” educación en Schulpforta como “esa compulsión casi militar que, puesto que apunta a influir en la masa, trata a la individualidad de forma fría y superficial.”<sup>28</sup> El joven Nietzsche se enfurecía bajo el régimen, preguntándose si al mismo tiempo que Schulpforta introducía a presión los conocimientos académicos no hundía la exploración intelectual autónoma.<sup>29</sup>

Mientras la disciplina y la impersonalidad de Schulpforta le llevaron a poner en cuestión sus estudios, sus estudios le llevaron a poner en cuestión sus creencias religiosas. Nietzsche ingresó en el *Gymnasium* a los catorce años con una ferviente fe luterana como auténtica compañera. Descendía de un linaje de clérigos luteranos: sus abuelos por parte de padre y de madre habían sido ministros, como lo fue su querido padre, Ludwig. Nietzsche pasó su niñez en la casa parroquial de la iglesia de su padre en Röcken, y después de su muerte cuando Nietzsche tenía cuatro años, su madre lo crió a él y a su hermana pequeña, Elisabeth, en un entorno imbuido de su convicción de la piedad cristiana. En Schulpforta se formó en la crítica histórica para trabajar textos latinos y griegos, pero se dio cuenta de que era valiosa para las humanidades en general. Pese a que seguía pensando que la religión era “el fundamento sólido de todo conocimiento [*Grundveste alles Wissens*]”, la ciencia histórica empezó a remover ese fundamento.<sup>30</sup> La fe le dio auxilio cuando sentía añoranza. Sin embargo, los estudios teológicos de Nietzsche y el trabajo diario en Schulpforta no ayudaron en nada cuando empezaba a perder la fe.<sup>31</sup> Un poema de Nietzsche de 1862 da cuenta de su creciente sentimiento de rebeldía intelectual y crisis espiritual:

No sé qué amo  
No tengo paz ni descanso  
No sé qué creer  
¿Qué vida vivo? ¿Por qué?<sup>32</sup>

La creciente insatisfacción de Nietzsche con el régimen de masas de Schulpforta y sus sentimientos de extrañamiento

espiritual que, como él dijo, “me devuelven hacia mí mismo”, le llevaron a buscar estimulación intelectual y alivio espiritual fuera de sus estudios académicos. Junto a sus amigos Wilhelm Pinder y Gustav Krug, buscó una salida en la figura de una hermandad literaria, *Germania*, fundada por los tres estudiantes en 1860 con el objetivo de perseguir sus curiosidades intelectuales y fomentar su autoexpresión creativa. Los chicos fijaron las reglas de afiliación: cada uno debía llevar a cabo una obra crítica, poética, una composición musical o una obra de investigación original para su análisis crítico durante sus “sínodos” cuatrimestrales. Durante los siguientes tres años, aprendieron a revisar las contribuciones de los otros, a redactar refutaciones críticas, a beber vino y a contemplar el universo. Como el más ferviente germaniano de los tres, Nietzsche se deleitó en sus descubrimientos extracurriculares, produciendo en masa composiciones musicales, poemas y ensayos sobre Cicerón, Byron y Napoleón. Como ha observado Carl Pletsch, solía considerar sus experiencias germanianas —este aprendizaje fuera del aprendizaje, este estudio autodidacta— su verdadera educación: “He salvado mis inclinaciones y anhelos privados de la ley uniforme, he vivido un culto oculto a artes ciertas, me he ocupado en una hiper-sensitiva adicción al conocimiento universal y un gusto por romper la rigidez de la legalidad del horario”.<sup>33</sup> Mientras la dedicación a *Germania* satisfizo estos esfuerzos, también cultivó la convicción de que el verdadero conocimiento no podía encontrarse en un marco institucional, sino más bien a través de las aspiraciones creativas en los propios términos de uno.

Fue en este periodo de agitación personal cuando Nietzsche, con diecisiete años, tuvo por primera vez en sus manos una traducción de *La conducta de la vida* (1860) de Emerson y se hizo por primera vez una idea de lo que la filosofía podía hacer. Fue durante una de sus “ocultas” incursiones extracurriculares en *Germania* en abril de 1862 cuando empezó a leer a Emerson. Esa fue su verdadera educación. Ese fue también el primer contacto de Nietzsche con la filosofía; hasta el año siguiente Nietzsche no mostró interés por Platón y pasaron dos años más antes de que descubriera a Schopenhauer.<sup>34</sup> Fue Emerson quien instruyó por primera vez a Nietzsche “acerca de la filosofía en la vida.”<sup>35</sup> Animado por su descubrimiento, Nietzsche redactó sus primeros textos auténticamente filosóficos como germaniano en respuesta a su lectura de Emerson. Durante sus vacaciones escolares de Pascua, cuando a su alrededor su familia y amigos celebraban la resurrección de Cristo, aprovechó la ocasión para poner en cuestión la relevancia y veracidad del cristianismo. Cambiando el título emersoniano ‘Hado’ por el de ‘Hado e historia’ (1862), Nietzsche mostró cómo podía verse el mundo leído a través de los ojos de “grandes filósofos profetas” como Emerson.<sup>36</sup> Si, como dijo Emerson, “no hay originalidad pura. Todas las almas citan” y “solo un inventor sabe cómo tomar prestado”, entonces Nietzsche demostró su fuerte inventiva en su apropiación de las ideas e imágenes de Emerson para luchar con sus dudas acerca de la religión.<sup>37</sup>

‘*Fatum* e Historia’ y su siguiente ensayo, ‘Libertad de la voluntad y *fatum*’, aun siendo piezas de juventud de Nietzsche, bosquejan de forma embrionaria muchos de los mayores *leitmotive* de su filosofía madura y auguran su uso de Emer-





son en las décadas por venir.<sup>38</sup> En estos ensayos, Nietzsche pone argumentos de trabajo e imaginación de Emerson en juego para responder a cuestiones emersonianas acerca de la relación entre la organización humana y las fuerzas externas que trabajan para constreñirla. La fe cristiana encabezaba su lista. ¿Qué tomaría, la meditación de Nietzsche, para librarse del “yugo de la costumbre y el prejuicio” y lograr un “punto de vista más libre” desde el que considerar el equilibrio entre hado y libertad? Reconocía que “es en toda medida un atrevimiento querer resolver problemas filosóficos sobre los que, desde hace varios milenios. Existe un conflicto de opiniones”. Además, lo que encuentra más inquietante es “la pregunta de si la humanidad no ha sido engañada durante dos mil años por un fantasma”. A Nietzsche le preocupaba que la búsqueda de un punto de vista más libre desde el que considerar la realidad humana pudiera causar “grandes convulsiones cuando la masa haya comprendido que el cristianismo entero se funda en supuestos; la existencia de Dios, la inmortalidad, la autoridad de la Biblia, la inspiración y demás no dejarán de ser nunca problemas” (FH, 202).

Pero el ensayo de Emerson recordó al joven Nietzsche que la fe religiosa no era la única fuerza que limitaba una voluntad y un intelecto individuales. Emerson le convenció de que hay todo tipo de influencias —históricas, fisiológicas, también familiares— que condicionan las experiencias individuales y limitan sus perspectivas. El hecho llano, del que Nietzsche empezaba a darse cuenta es que, como seres humanos, heredamos tanto de quienes somos que la distinción entre aborigen y adoptado, entre libertad y necesidad, podía ser en sí misma un fantasma. En ‘Hado’, Emerson se pregunta acerca de las influencias que tiranizan el temperamento de uno: “Preguntad a los doctores, preguntad a Quetelet si los temperamentos no deciden nada” (H, 42). En ‘*Fatum e Historia*’, Nietzsche igualmente se pregunta qué papel desempeña el temperamento en la libertad individual para aprehender y afectar a su mundo, reformulando la pregunta de Emerson: “¿No es nuestro temperamento el que matiza todos los acontecimientos? ¿No tropezamos con todas las cosas en el espejo de nuestra propia personalidad? Pregunta a médicos inteligentes, dice Emerson, cuántas son las cosas que el temperamento decide y qué es lo que, en general, decide” (FH, 203). El individuo debe buscar liberarse de lo que lo ha formado, pero Emerson expresó su duda acerca de que fuera completamente posible: “La casa de fieras o las formas y poderes de la espina dorsal son un libro del hado; el pico del ave y la cabeza de la serpiente determinan tiránicamente sus límites [...] ¿Cómo podrá un hombre escapar de sus ancestros o extraer de sus venas la gota negra que proviene de la vida de su padre o de su madre?” (H, 42). Dialogando directamente con Emerson sobre esta cuestión, Nietzsche preguntaba: “¿Qué es lo que arrastra con tanta fuerza el alma de tantos hombres a lo trivial y les hace tan difícil elevarse a ideas superiores? Una constitución, determinada por el *fatum*, del cráneo y de la columna vertebral, el estamento y la naturaleza de sus padres, las circunstancias ordinarias de cada día, la banalidad del mundo que los rodea, incluso la monotonía de su tierra natal”. Para Nietzsche era inquietante considerar la escarpada gama de fuerzas externas “que ha aplastado las facultades del alma con la fuerza de la

costumbre”. Lo que le preocupaba no era simplemente que “hemos sido influidos”, sino que estamos tan cegados ante las influencias que no podemos diferenciar entre nosotros y el mundo, entre nuestra independencia y nuestra herencia (FH, 203-204).

Aunque animado por el desafío de Emerson a las fuerzas externas que constriñen la autonomía individual, Nietzsche estaba, sin embargo, escarmentado por la descripción que hace Emerson de las consecuencias de un mundo sin límites en la voluntad y el intelecto. Como Emerson formulara el problema: “Si creyéramos que los hombres son libres en el sentido de que, excepcionalmente, una voluntad fantástica podría prevalecer por encima de la naturaleza de las cosas [sería] como si la mano de un niño pudiera atrapar el sol. Si, en lo más menudo, pudiéramos derogar el orden de la naturaleza, ¿quién aceptaría el regalo de la vida?” (H, 68). Esto era para el joven Nietzsche motivo de preocupación, como vemos en su reformulación del problema: “Tan pronto como fuera posible derribar mediante una voluntad fuerte todo el pasado universal, ingresaríamos al instante en la lista de los dioses independientes y la historia universal no sería para nosotros otra cosa que un autoensimismamiento ensoñador; el telón cae y el ser humano vuelve a encontrarse a sí mismo jugando como un niño con mundos, como un niño que se despierta al brillo del amanecer y que riendo se borra de la frente los sueños terribles” (FH, 204). Con las precauciones de Emerson, Nietzsche reulaba ante la imagen de una autonomía completa y sin dificultades en un exagerado sí mismo. Emerson insistía en que estamos “seguros, aunque no sabemos cómo, de que la necesidad es compatible con la libertad, el individuo con el mundo, mi polaridad con el espíritu del tiempo” (H, 38). Pero cómo hacerlo es precisamente el problema al que se enfrenta el filósofo. Nietzsche estaba de acuerdo: “Aquí está indicado aquel problema infinitamente importante, la cuestión de la legitimidad que el individuo tiene frente al pueblo, el pueblo frente a la humanidad, la humanidad frente al mundo; aquí, también, la relación fundamental entre *fatum* e historia” (FH, 203). En ‘*Fatum e Historia*’ podemos ver al joven Nietzsche pensando con Emerson acerca de cómo reconciliar a uno mismo con el mundo, la organización humana con lo que Emerson llamó “la hermosa necesidad” (H, 68).

Aunque Emerson proporcionó a Nietzsche más preguntas que respuestas, creó en él, sin embargo, la impresión de que la acción de cuestionar es al mismo tiempo la actividad del filósofo y un ejemplo de libre voluntad en el obrar. Emerson argumentaba que el intelecto activo podría lograr una “doble conciencia” con la que negociar los deseos conflictivos para la libertad y para las limitaciones de esa libertad. De acuerdo con él, el hado no es otra cosa que “el nombre que reciben los hechos que no han pasado por el fuego del pensamiento, las causas que aún no se han penetrado. Cuando surge el caos que amenaza con exterminarnos, la inteligencia puede convertirlo en una fuerza saludable.” Para comparar el hado con “causas que aún no se han penetrado” y el trabajo del intelecto para dominarlas, Emerson enseñó a Nietzsche a pensar acerca de lo que el intelecto hace posible (H, 56-57).

En un segundo acercamiento a la escritura filosófica un mes después de componer ‘*Fatum e Historia*’, Nietzsche, en

‘Libertad de la voluntad y *fatum*’, hizo explícita su deuda con el filósofo americano. Argumentaba que la “libertad de la voluntad, que no es en sí misma otra cosa que libertad de pensamiento” y que “la libre voluntad es solo una abstracción y significa la capacidad de actuar conscientemente, mientras que por *fatum* entendemos el principio que nos guía cuando actuamos inconscientemente”. Fue Emerson quien le sugirió que “el pensamiento está unido a la cosa que aparece como su expresión” (FH, 205).<sup>39</sup> Cuando Emerson concluía su ensayo con la exclamación “Levantemos altares a la hermosa necesidad”, Nietzsche lo entendió simplemente como una afirmación del intelecto activo sometiendo los hechos pasajeros bajo el fuego del pensamiento (H, 68). Imaginándose a sí mismo como autor de esas experiencias, el joven Nietzsche imaginaba el poder del pensador para negociar libertad y hado, uno mismo e historia, voluntad creadora y hermosa necesidad.

El descubrimiento de Emerson por parte de Nietzsche en 1862 parece haber sido el punto de inflexión en el que decidió que podría intentar ir adelante solo, sin su fe religiosa. Sus primeros escritos filosóficos sugieren que ya desde adolescente sabía que no sería fácil. Más reticente que entusiasta, Nietzsche confesaba:

¿Cómo podría uno destruir la autoridad de dos milenios y la seguridad de los hombres más perceptivos a través de una reflexión juvenil? ¿Cómo podría uno desestimar todas las penas y bendiciones de un desarrollo religioso muy influyente en la historia del mundo a través de fantasías e ideas inmaduras? He intentado negarlo todo; ¡Oh, derribar es fácil; pero reconstruir! Y derribar es más difícil de lo que parece.

Fue Emerson quien enseñó a Nietzsche una forma de seguir adelante, una forma de empezar la vida imaginativa como un proceso del pensamiento, el pensamiento como posibilidad y la posibilidad como una concepción del ser como “eterno retorno” (anticipando su posterior descubrimiento de la noción emersoniana de que “el alma llega a ser”).<sup>40</sup> Emerson empapó a Nietzsche de imágenes de la vida intelectual como vida en el mar abierto, como círculos de olas emanando hacia afuera desde el intelecto activo. Como Nietzsche describía la imagen que Emerson grabó a fuego en su imaginación: “Una problemática ondulación de las más diversas corrientes, fluyendo y refluyendo, todas hacia el eterno océano. Todo revolviéndose entre sí en monstruosos, siempre expansivos, círculos”. Emerson también le advirtió de que, mientras esta vida en aguas abiertas sin verdades heredadas promete siempre el retorno, también le amenaza a uno con hundirlo. Siguiendo una vida de indagación y exploración en el “mar de la duda sin brújula ni guía [...]”; los más naufragan en las tormentas y solo muy pocos descubren nuevos países. Desde el centro del inmenso océano de las ideas uno anhela entonces con frecuencia volver a tierra firme” (FH, 201-202). Fue Emerson quien instruyó por primera vez a Nietzsche acerca del júbilo y los terrores de la vida intelectual sin tierra firme bajo los pies, de una vida en el mar abierto de la indeterminación sin brújula ni guía.

De este modo, en 1862 Nietzsche descubrió en Emerson a un pensador con el que pensar. El autor americano suscitó en su joven pupilo alemán la idea de que la vida de un filósofo es una vida a mar abierto, al tiempo que le enseñó que ningún otro pensador puede decirle hacia dónde dirigirse o dónde encontrar tierra firme. El filósofo simplemente trabaja por “provocación” a lo largo del camino.

Emerson, ciertamente, provocó a Nietzsche. El pensador alemán continuó leyendo a Emerson intensivamente durante el año 1863. Más tarde observó que entre todos los libros que más había leído, el de Emerson se encontraba el primero de la lista.<sup>41</sup> Era solo el comienzo. Desde los diecisiete años hasta que finalmente su enfermedad mental se apoderara de él con cuarenta y cuatro; desde sus días como estudiante en el *Gymnasium* de Naumburgo hasta que terminara los estudios de grado, los años en que ejerció como profesor universitario y, después, el periodo como escritor itinerante, y desde el puerto seguro de la fe cristiana hasta los tumultuosos mares de la indeterminación, Nietzsche volvió repetidamente a Emerson, que le proporcionó siempre aliento. Con el tiempo, muchos otros impulsaron su pensamiento —Platón, Kant, Goethe, Lange, Schopenhauer y Wagner—, pero ninguno sobrevivió a su propensión a aniquilar sus propios dioses intelectuales. Nunca trató, sin embargo, de aniquilar a Emerson; el entusiasmo que expresó por él cuando era adolescente reaparece en sus ensayos, diarios y cartas; reaparece sobre el curso de la totalidad de su trayectoria intelectual. No hay duda de que la influencia de Emerson en Nietzsche no fue solo intelectual; fue también personal. Cuando pensó en sí mismo mientras escribía un borrador previo a su autobiografía, no podía dejar de recordar a Emerson. Más aún, en aquel momento se encontraba releendo el escrito del filósofo norteamericano ‘Leyes espirituales’ (1841), que le sugirió “*Ecce Homo*” como título para su propia autobiografía.<sup>42</sup> No podía dejar de reflexionar intensamente sobre la compañía que supuso Emerson durante la totalidad de su recorrido. Podemos comprobarlo si reparamos en las palabras que dedica a su camino intelectual: “Emerson, con sus *Ensayos*, ha sido un buen amigo y alguien que me animó incluso en tiempos oscuros: tenía muchas *skepsis*, muchas ‘posibilidades’, tantas que con él incluso la virtud se tornó espiritual”.<sup>43</sup>

Pero las ideas de Nietzsche no son copias de carbón de las de Emerson. Si lo fueran, el uso que el pensador alemán hizo de Emerson sería mucho menos interesante de lo que realmente es. El hecho de que lo leyera en la traducción alemana nos recuerda que Nietzsche tuvo una relación de por vida con un Emerson hondamente afectado por las mediaciones. Se ha dicho que, aunque debemos tener presentes las variaciones lingüísticas, las similitudes son lo suficientemente llamativas como para hacernos pensar que Nietzsche “amó a Emerson de principio a fin”, en palabras de Walter Kaufmann. Pero es necesario reiterar —como ha hecho el propio Kaufmann— que, a pesar de la constatación de tales similitudes, “nunca podríamos confundir una página entera de Emerson con otra de Nietzsche”.<sup>44</sup>

Quizá. Podemos tomar en serio el reto que nos lanza Kaufmann y colocar una cita, imagen o asunto de interés nietzscheano junto a su contraparte emersoniana y com-

probar cuán fácil o difícil es abrir una brecha entre ambos. Podemos yuxtaponer su crítica al estéril escolasticismo: la preocupación por la excesiva reverencia al pasado nos hace “fatalistas”, como Emerson creía, y hace del pasado nuestro “enterrador”, como pensaba Nietzsche. O su ansiedad por lo tardío, la cual fomentó en Emerson el anhelo de “volver a nacer” y en Nietzsche el miedo de haber “nacido tarde” (H, 52, 55).<sup>45</sup> Podemos examinar ahora cómo ambos autores expresaron un continuo interés por el poder. Mientras que Emerson afirmaba que la “vida es una búsqueda de poder”, Nietzsche llegó a creer que la “vida simplemente es voluntad de poder”.<sup>46</sup> Ambos manifestaron una concepción del poder como esfuerzo, como presión creciente. Según Emerson, “solo debemos hacer uso de la vida, no de haber vivido. El poder cesa en el instante del reposo; reside en el momento de transición desde el pasado hasta un nuevo estado”.<sup>47</sup> Nietzsche celebró el “poder plástico”, que describió como “la capacidad de desarrollarnos a nosotros mismos a nuestro propio modo, de transformar e incorporar en nosotros mismos lo que pertenece al pasado y al exterior, de curar las heridas, de reemplazar lo que se ha perdido, de recrear los moldes rotos”.<sup>48</sup> Es posible que no tenga mayor trascendencia el hecho de que Nietzsche relevara a Emerson entre 1881 y 1882, mientras preparaba *La ciencia jovial y Así habló Zaratustra* (1883-1885). Lo que sí resulta digno de mención es, por un lado, la compartida aversión de ambos filósofos a una concepción de la revelación como algo histórico —y no como algo en curso— y, por otro, la común ausencia de fe en una divinidad a excepción de sí mismos. A Emerson esto le creó una quiebra espiritual, “como si Dios hubiera muerto”, a la que la excéntrica declaración de Nietzsche contestaba afirmativamente que “Dios ha muerto”.<sup>49</sup> Alguien que conozca bien a Emerson y a Nietzsche no confundirá la afirmación de Emerson en ‘Compensación’: “En general, el mal al que no sucumbimos es benefactor”, con la de Nietzsche en *El crepúsculo de los ídolos*: “Lo que no me mata me hace más fuerte”.<sup>50</sup> Vale la pena notar, aunque sea obvio, que la copia personal de Nietzsche de la afirmación de Emerson es más exagerada.<sup>51</sup>

Si buscamos afinidades o influencias, los paralelismos entre Emerson y Nietzsche se incrementan, sin duda. Pero no podemos percibir lo que Emerson significó para Nietzsche si no consideramos adecuadamente cómo el segundo no hizo uso del primero para acercarse a él sino para acercarse más a *sí mismo*. Emerson le proporcionó a Nietzsche una imagen del filósofo que quiere permanecer solo, alejado de una fe heredada, sin afiliación institucional, sin un fundamento o un refugio para sus pretensiones de verdad. En la medida en que Nietzsche hizo su propio camino desde que era un adolescente espiritualmente a la deriva hasta que se convirtió en profesor de filología y después en filósofo libre, la imagen emersoniana del filósofo, junto a su propio acercamiento a la filosofía como forma de vida, resultaron esenciales para su propia autodefinition. Emerson le brindó a Nietzsche un camino en el que autodescribirse a sí mismo, como vemos en la carta de 1866 a su viejo amigo Carl von Gersdorff. En ella, Nietzsche se imaginaba a sí mismo “como tan maravillosamente describe Emerson... puro, contemplativo, libre de todo interés”.<sup>52</sup> Fue Emerson quien transmitió a Nietzsche la

imagen de la filosofía como un espíritu de juego, risa y baile. El pensador alemán empleó repetidamente esta imagen frívola y jocosa cuando consideró su propio pensamiento. En el aforismo ‘Aprendiendo a pensar’, Nietzsche se quejaba de que “nuestras escuelas no tienen ya idea alguna de lo que esto significa [...]. Hay que aprender a pensar [...] como se aprende a bailar [...] ¿Quién entre los alemanes sabe todavía por experiencia propia ese estremecimiento sutil [...] que los pies ligeros en lo espiritual transfunden a todos los músculos?”<sup>53</sup> Fue la caracterización de Emerson del pensador libre como “intelectual nómada” lo que ayudó a Nietzsche a imaginarse a sí mismo como un “espíritu libre” en busca de verdades creadas por él mismo.<sup>54</sup> Fue también Emerson quien suscitó en Nietzsche el poder del intelecto oposicional para rehacer el mundo. “Dejen que un americano les diga qué significa un gran pensador que llega a esta tierra como nuevo centro de fuerzas inmensas”, afirma Nietzsche en ‘Schopenhauer como Educador’ (1874). Citando el ensayo emersoniano titulado ‘Círculos’ (1841), Nietzsche afirma: “Tened buen cuidado —dice Emerson— y tomad todas vuestras precauciones cuando el gran Dios permita que un pensador venga a nuestro planeta. Todo estará en peligro. Es como si una conflagración estalla en una gran ciudad y nadie sabe qué lugar es seguro o cuándo terminará la hostilidad.”<sup>55</sup>

Pero de todo lo que Nietzsche tomó de Emerson destaca su noción de que un filósofo sin fundamentos trabaja por provocación, no por instrucción, como “ejemplo” y no como guía, lo cual le sugirió vívidamente a Nietzsche las posibilidades de su propia filosofía. El filósofo es útil en la medida en que pueda contribuir a que uno se sostenga por sí mismo. “Nadie puede construir para ti el puente por el que precisamente tú debes cruzar el río de la vida, nadie a excepción de ti mismo”, insistía Nietzsche. “En el mundo solo hay un camino por el que nadie puede transitar salvo tú: ¿Hacia dónde conduce? No preguntes, camina.” Nietzsche encontró la confirmación en otra cita procedente de ‘Círculos’ de Emerson: “Un hombre jamás se eleva tan alto como cuando no sabe hacia adónde puede llevarle su camino”.<sup>56</sup> Emerson envió a Nietzsche al camino de la filosofía sin absolutos, al camino en el que se convertiría en el que era, pero también le recordó que no estaría esperándole a su llegada.

Durante la década de 1880, Nietzsche envió manuscrito tras manuscrito a su editor y este, a su vez, los arrojó como libros a los lectores alemanes hasta entonces indiferentes a sus ideas. Nietzsche no perdonó a sus contemporáneos alemanes que lo dejasen en la estacada. Impasible, durante gran parte del último año de su productiva vida intelectual, ya afectado por su terrible enfermedad, se dejó llevar por un eufórico estado de ánimo. Una tercera carta de un fan de América llegó mientras se encontraba en lo que más tarde sería el *sprint* final de su producción, esta vez a nombre de Karl Knortz, un escritor libre de origen prusiano que vivía en Nueva York. Knortz le envió la carta para expresarle su admiración por *Así habló Zaratustra*. Nietzsche tenía ahora razones para creer que la alabanza contenía una verdadera señal de que su día por fin iba a amanecer, apenas unos meses antes de que el prominente crítico literario danés Georg Brandes impartiera una importante serie de conferencias sobre él en Copenhague, atrayendo así la atención hacia su

genio. En la carta mencionada, Knortz, traductor alemán de autores americanos y promotor de la literatura germana en lectores americanos, también le transmitió a Nietzsche su deseo de promoverlo en audiencias americanas.<sup>57</sup>

Pero, para ello, Knortz necesitaba la ayuda del propio Nietzsche. Por ello, le pidió al filósofo alemán una descripción de sí mismo y una caracterización de su obra, a lo cual accedió gustosamente. En una carta en que le respondía, fechada el 21 de junio de 1888, bosquejó un retrato de sus trabajos y de sí mismo para su futura audiencia americana:

La idea de hacer propaganda en su favor está totalmente lejos de mí mismo; con esa finalidad todavía no he movido un dedo [...]. De mi *Zarathustra* creo, en cierto modo, que es la obra más profunda que existe en lengua alemana, incluso que es la más perfecta lingüísticamente. Pero para comprenderlo se necesitan generaciones enteras que primero recuperen las vivencias íntimas sobre las cuales pudo surgir esa obra.<sup>58</sup>

Nietzsche pudo pensar que a su filosofía esperaba una audiencia de lectores todavía por nacer, pero dado el entusiasmo de Knortz, tenía razones justificadas para sospechar que podría encontrar su primera audiencia en América. En una carta a su editor en la que le pedía ayuda para facilitar la propaganda de Knortz, pensó en el valor de asegurar un número determinado de lectores al otro lado del Atlántico. “En principio, todas mis experiencias apuntan a que mi incidencia comienza de manera periférica, y solo desde allí revierte sobre la *patria*”. Ese verano, Nietzsche envió con frenesí un gran número de cartas a sus amigos, a quienes decía que tenía “admiradores en Norteamérica”. Pronto los americanos aprenderían, afirmaba entusiasmado, que “soy el espíritu más independiente de Europa y el único alemán. —¡Es algo admirable!”.<sup>59</sup>

A pesar de que a Nietzsche le gustaba la imagen de sí mismo como un intelectual nómada y de que hacía mucho tiempo que había decidido que el pensador sin fundamentos debe carecer no solo de compás o guía sino también de un objetivo definitivo, su deseo de libertad nunca atenuó su anhelo de un hogar intelectual. Sabía por experiencia propia que el sentimiento de refugio es necesario incluso para un espíritu libre, aunque su duración sea muy breve. Sabía también —gracias a la lectura de Emerson— que en ocasiones es en el extranjero donde el intelecto aborígen encuentra un hogar.

¿Un hogar en América para la filosofía de Nietzsche? Después de casi tres décadas con los escritos de Emerson, parecía realmente posible que así fuera. Después de todo, fue América la que había creado al pensador con quien pensó mientras se ponía de acuerdo consigo mismo y con su mundo. Fue el americano Emerson quien mostró a Nietzsche las posibilidades de pensar más allá del bien y del mal de la piedad cristiana. Fue el americano Emerson quien criticó las ideas estériles e hizo de la filosofía una amiga junto a la que vivir. Fue el americano Emerson quien entendió que la investigación filosófica en un mundo sin absolutos funciona solo con ejemplos y provocación. Y gracias al americano Emerson Nietzsche pudo advertir que jamás habría podido desarrollar una obra como la suya sometido al sofocante fi-

listeísmo de la cultura alemana. Nietzsche no sabía mucho de América, pero sí sabía —o eso creía, al menos, él— que, a excepción de sí mismo, Alemania no podría haber dado a luz a un pensador tan dinámico. Resumió sus sentimientos hacia Emerson del siguiente modo: “*Emerson*. Nunca me he sentido tanto como en casa como en un libro, como en *mi* casa —no debería alabarlo, está demasiado cerca de mí”.<sup>60</sup>

Nietzsche entendió lo que significaba viajar imaginativamente a través del tiempo y el espacio para encontrar a un pensador con el que pensar. Precisamente porque tenía que viajar al mundo psicológico y moral de un filósofo americano de mediados del siglo XIX en dirección a sí mismo, los lectores americanos del siglo XX volverían ahora a él para hacer lo mismo. Lo mirarían a través del Atlántico como un ejemplo de los peligros y posibilidades del intelecto aborígen. Mirarían a un pensador alemán del siglo XIX para sentirse como en casa.

Traducción de Víctor Páramo Valero  
y Fernando Vidagañ Murgui

#### NOTAS

1 Citado en R. J. HOLLINGDALE, *Nietzsche: The Man and His Philosophy*, Cambridge UP, 1999, p. 132.

2 Elise Fincke a Friedrich Nietzsche, 1881, en *Briefwechsel: Kritische Gesamtausgabe* III.2, ed. de G. Colli y M. Montinari, Walter de Gruyter, Berlín, 1975-2004, p. 204. (En adelante KGB.)

3 Friedrich Nietzsche a Elise Fincke, 24 de Marzo de 1882, en *Correspondencia IV*, trad. de M. Parmeggiani, Trotta, Madrid, 2012, p. 200.

4 Nota en el reverso de la carta de Elise Fincke dirigida a Nietzsche (1881), *Klassik Stiftung Weimar, Goethe- und Schiller- Archiv*, Weimar, Alemania (GSA en adelante), 71/BW 48.

5 Gustav Dannreuther a Friedrich Nietzsche, 29 de mayo de 1882 (KGB III.i, 181).

6 FRIEDRICH NIETZSCHE, *The Gay Science* (1882), Vintage Books, New York, 1974, p. 303 (*La ciencia jovial*, ed. de G. Cano, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001). Sobre las perspectivas de América en el pensamiento europeo, ver JAMES W. CEASER, *Reconstructing America: The Symbol of America in Modern Thought*, Yale UP, New Haven, 1997, y MELVIN LASKY, ‘America and Europe: Transatlantic Images’, y MARCUS CUNLIFFE, ‘European Images of America’, en *Paths of American Thought*, ed. de A. M. Schlesinger Jr. y M. White, Houghton Mifflin, Nueva York, 1963, pp. 465-514. Las concepciones alemanas de América se han discutido en DAN DINER, *America in the Eyes of the Germans: An Essay on Anti-Americanism*, Markus Wiener, Princeton, 1996, y PAUL C. WEBER, *America in Imaginative German Literature in the First Half of the Nineteenth Century*, Columbia UP, Nueva York, 1926.

7 FRIEDRICH NIETZSCHE, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, ed. de G. Colli y M. Montinari, Walter de Gruyter, Berlín, 1999, 9, 7 [229], 365 (citado en adelante como KSA); Nietzsche a Paul Ree, junio de 1877, en KGB II.5, 246; Nietzsche, KSA 9, 7 [100], 338.

8 *The Gay Science* (1882), pp. 258-59.

9 FRIEDRICH NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres*, trad. de A. Brotons Muñoz, Akal, Tres Cantos, 2007<sup>3</sup>, vol. I, p. 223.

10 Nietzsche a Franz Overbeck, 24 de diciembre de 1883, en *Correspondencia IV*, p. 425.

- 11 *The Journals and Miscellaneous Notebooks of Ralph Waldo Emerson*, vol. 8, ed. W. Gilman y J. E. Pearsons, Harvard UP, Cambridge, 1970, p. 368. Véase también R. W. EMERSON, 'Prospects', en *The Early Lectures of Ralph Waldo Emerson*, vol. 3, ed. R. E. Spiller y W. E. Williams, Harvard UP, Cambridge, 1970, p. 368.
- 12 Nietzsche cambió ligeramente el texto en su cita. En el original del ensayo de Emerson 'History' (1841) podemos leer: "Para el poeta, para el filósofo, para el santo, todas las cosas son sagradas y amables, todos los acontecimientos beneficiosos, todos los días [santificados], todos los hombres divinos." La idea de tratar todo el júbilo, el dolor y el sufrimiento como si fueran pertinaz y personalmente beneficiosos formaría posteriormente las bases del *Amor fati* de Nietzsche y se convirtió en un modo de entener la tarea del filósofo. En las navidades de 1882, Nietzsche escribió a Franz Overbeck: "Si no consigo inventar el artificio de los alquimistas para transformar este fango en oro, estoy perdido — ¡¡¡Aquí tengo la oportunidad más bella para demostrarte que, para mí, toda vivencia es útil, todo día sagrado y todo ser humano divino!!!" (*Correspondencia IV*, p. 306).
- 13 R. W. EMERSON, 'Hado', en *La conducta de la vida*, ed. de J. Alcoriza y A. Lastra, Pre-Textos, Valencia, 2004, p. 37 (en adelante, H y número de página).
- 14 Nietzsche a Carl von Gersdorff, 24 de septiembre, 1874, en *Correspondencia II*, trad. de J. M. Romero Cuevas y M. Parmeggiani, Trotta, Madrid, 2012, p. 491.
- 15 HAROLD BLOOM, *Genius: a Mosaic of One Hundred Exemplary Creative Minds*, Warner Books, Nueva York, 2002, p. 195.
- 16 F. NIETZSCHE, *El crepúsculo de los ídolos*, ed. de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1973, p. 94.
- 17 NIETZSCHE, *Gay Science*, 146; Nietzsche, KSA, 9, 12 [151], 602.
- 18 Sobre la periodización de las obras de Nietzsche, véase KEITH ANSELL PEARSON, 'Friedrich Nietzsche: An Introduction to His Life, Thought and Work', en *A Companion to Nietzsche*, ed. de K. A. Pearson, Blackwell, Malden, 2006, pp. 1-21; LINDA L. WILLIAMS, *Nietzsche's Mirror: The World as Will to Power*, Rowman y Littlefield, Lanham, 2001, p. 3, y RUTH ABBEY, *Nietzsche's Middle Period*, Oxford UP, Nueva York 2000, pp. XI-XVII. Abbey pone de relieve que fue Lou Andreas-Salomé quien primero popularizó el esquema tripartito en *Friedrich Nietzsche in Seinen Werken* (1894; Black Swan Books, Redding Ridge, 1988).
- 19 El estudio más completo sobre la influencia de Emerson en Nietzsche es GEORGE J. STACK, *Nietzsche and Emerson: An Elective Affinity*, Ohio UP, Athens 1992. El estudio sistemático del interés de Nietzsche por Emerson empezó con la investigación de EDUARD BAUMGARTEN en el Archivo Nietzsche en la década de 1930, que publicó posteriormente con el título 'Mitteilungen und Bemerkungen über den Einfluss Emerson auf Nietzsche', en *Jahrbuch für Amerikastudien*, I (1956), 93-152. Otra contribución importante a la erudición sobre el uso de Emerson por parte de Nietzsche incluye HERWIG FRIEDL, 'Emerson and Nietzsche: 1862-1874', en *Religion and Philosophy in the United States of America*, ed. de P. Freese, Die Blaue Eule Verlag, Essen, 1987, I, pp. 267-87; STANLEY HUBBARD, *Nietzsche und Emerson*, Verlag für Recht und Gesellschaft, Basel, 1958; HERMANN HUMMEL, 'Emerson and Nietzsche', *New England Quarterly*, 19 (1946), pp. 63-84; RUDOLF SCHOTTLAENDER, 'Two Dionysians: Emerson and Nietzsche', *South Atlantic Quarterly*, 39 (1940), pp. 330-43; THOMAS H. BROBJER, *Nietzsche and the "English": The Influence of British and American Thinking on His Philosophy*, Humanity Books, Amherst, 2008, pp. 155-56; VIVETTA VIVARELLI, 'Nietzsche und Emerson: Über einige Pfade in Zarathustra metaphorischer Landschaft', *Nietzsche Studien*, 16 (1987), pp. 227-63 y el ensayo en la publicación especial "'Emerson/Nietzsche'", editado por Michael Lopez, de *ESQ: A Journal of the American Renaissance*, 43 (1997). Sobre la influencia de Emerson en el pensamiento alemán, véase JULIUS SIMON, *Über Emersons Einfluss in Deutschland* (1851-1932), Junker & Dünhaupt, Berlín, 1937, y LUTHER S. LUEDTKE, 'German Criticism and Reception of Ralph Waldo Emerson', Tesis doctoral, Brown University, 1971.
- 20 Nietzsche tenía los siguientes textos de Emerson: *Die Führung des Lebens* [La conducta de la vida]: *Gedanken und Studien*, trad. de E. S. v. Mühlenberg, Steinacker, Leipzig, 1862; "Historic Notes of Life and Letters in Massachusetts", *Atlantic Monthly*, October 1883, pp. 529-43; *Neue Essays [Letters and Social Aims]*, trad. de J. Schmidt, Abenheim, Stuttgart, 1876; *Über Goethe und Shakespeare: Aus dem Englischen nebst einer Kritik der Schriften Emersons von Hermann Grimm*, Rümpler, Hannover, 1857, y *Versuche [Ensayos]*, ed. de G. Fabricius, C. Meyer, Hannover, 1858. Véase BROBJER, *Nietzsche and the "English"*, pp. 159-60, 282-83.
- 21 BROBJER, *Nietzsche and the "English"*, pp. 162, 293-325.
- 22 F. NIETZSCHE, *Werke in drei Bänden*, vol. 3, ed. de K. Schlechta, Carl Hanser Verlag, Múnich, 1954-56, pp. 196-7.
- 23 Nietzsche a Gersdorff, en *Correspondencia II*, p. 491.
- 24 BAUMGARTEN, 'Mitteilungen und Bemerkungen', pp. 110, 112.
- 25 GEORGE KATEB, *Emerson and Self-Reliance*, Sage, Thousand Oaks, 1995, p. xxix.
- 26 FRIEDL, 'Emerson and Nietzsche', pp. 267-68, 283.
- 27 R. W. EMERSON, *Hombres Representativos*, ed. de J. Alcoriza y A. Lastra, Cátedra, Madrid, 2008, p. 50.
- 28 Fragmento autobiográfico de 1868/69, en *Werke in drei Bänden*, vol. 3, p. 151.
- 29 Sobre las experiencias de Nietzsche en Schulpforta, véase CARL PLETSCHE, *Young Nietzsche: Becoming a Genius*, Free Press, Nueva York, 1991, pp. 46-62; CURTIS CATE, *Friedrich Nietzsche*, Overlook Press, Woodstock, 2005, pp. 17-39, y Hollingdale, *Nietzsche*, pp. 18-27.
- 30 *Werke in Drei Bänden*, vol. 3, p. 75.
- 31 Sobre el cambio en la relación de Nietzsche con —y con las ideas sobre— el cristianismo de sus años en Schulpforta en adelante, véase JÖRG SALAQUARDA, 'Nietzsche and the Judeo-Christian Tradition', en *The Cambridge Companion to Nietzsche*, ed. de B. Magnus y K. M. Higgins, Cambridge UP, 1996, pp. 90-118, y THOMAS BROBJER, 'Nietzsche's Changing Relation with Christianity: Nietzsche as Christian, Atheist and Antichrist', en *Nietzsche and the Gods*, ed. de W. Santaniello, SUNY Press, Albany, 2001, pp. 137-58.
- 32 *Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Historisch-Kritische Gesamtausgabe*, ed. de H. J. Mette, Beck, Múnich, 1993, vol. 2, p. 68. (En adelante, HKG.)
- 33 *Werke in Drei Bänden*, vol. 3, p. 151. Sobre la crisis adolescente de Nietzsche y su repliegue en *Germania*, véase PLETSCHE, *Young Nietzsche*, pp. 51-58.
- 34 BROBJER, *Nietzsche and the "English"*, p. 155.
- 35 NIETZSCHE, *HKG*, vol. 2, p. 221.
- 36 FRIEDRICH NIETZSCHE, "Fate and History: Thoughts," en *The Nietzsche Reader*, ed. de K. A. Pearson y D. Large, Blackwell, Malden, 2006, p. 14 ('*Fatum* e Historia' y 'Libertad de la voluntad y *fatum*'), en *Obras completas*, vol. 1, Escritos de juventud, ed. de D. Sánchez Meca, Tecnos, Madrid, 2011, pp. 201-206; en adelante FH y número de página).
- 37 R. W. EMERSON, 'Quotation and Originality', en *Letters and Social Aims* (1875), en *The Collected Works of Ralph Waldo Emerson*, vol. 8, ed. de J. Myerson, Harvard UP, Cambridge, 2010, pp. 94, 107.
- 38 Friedl no solo señala esto, sino que muestra la importancia de Emerson para Nietzsche cuando empieza a tratar sus asuntos y conceptos filosóficos.
- 39 Nietzsche citó esta línea del poema de apertura de 'Hado' de su copia en la traducción alemana de E. S. von Mühlenberg: "Immer ist der Gedanke vereint / Mit dem Ding, das als sein Ausdruck erscheint". En el original de Emerson leemos: "For the prevision is allied / Unto the thing so signified".
- 40 "Este hecho odia el mundo, que el alma llega a ser" ('Self-Reliance', en *Essays: First Series*, en *Collected Works of Ralph Waldo Emerson*, vol. 2, p. 40).

41 *HKG*, vol. 2, p. 334.

42 Eduard Baumgarten hizo este descubrimiento. En su ejemplar de 'Leyes espirituales', Nietzsche escribió "Ecce Homo" al lado de la página 16 del prólogo, junto a lo cual también podemos leer: "Se aceptará sin duda tu propia medida de tu acción y tu ser, si vas a hurtadillas y rechazas tu propio nombre o si comprendes tu obra producida a la luz de la esfera cóncava de los cielos, una esfera con la revolución de las estrellas. [La misma realidad impregna toda enseñanza]. El hombre debe enseñar mediante la acción y no de otra manera" (BAUMGARTEN, 'Mitteilungen und Bemerkungen', Tabla III, p. 142).

43 *KSA*, vol. 14, pp. 476-477.

44 WALTER KAUFMANN, Introducción del traductor a *Gay Science*, pp. 10-11.

45 Cf. F. NIETZSCHE, 'De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida' (1874), en *Obras completas*, vol. 1, pp. 695-748.

46 R. W. EMERSON, 'Poder', en *La conducta de la vida*, p. 69; cf. F. NIETZSCHE, *Más allá del bien y del mal*, ed. de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2011.

47 'Self-Reliance', p. 40.

48 'De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida', p. 705.

49 R. W. EMERSON, 'Discurso a la Facultad de Teología', en *Naturaleza y otros escritos de juventud*, edición de J. Alcoriza y A. Lastra, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008, p. 122.

50 'Compensation', en *The Collected Works of Ralph Waldo Emerson*, The Modern Library, 1950, p. 184; FRIEDRICH NIETZSCHE, *El crepúsculo de los idolos*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2013, p. 30.

51 BAUMGARTEN, 'Mitteilungen und Bemerkungen', p. 105.

52 Nietzsche a Carl von Gerdtsdorf, 7 de abril de 1866, *HKG*, vol. 2, p. 960.

53 F. NIETZSCHE, *El crepúsculo de los idolos*, p. 84.

54 'History', en *The Collected Works of Ralph Waldo Emerson*, p. 134 (en el original, Emerson se refiere a un "nomadismo intelectual"); F. NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, vol. 1, p. 36.

55 F. NIETZSCHE, *Schopenhauer como educador*, ed. de J. Muñoz, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, p. 121.

56 *Schopenhauer como educador*, p. 21.

57 A modo de introducción, Knortz envió a Nietzsche dos de sus propios libros que esperaba que le interesaran: uno sobre Walt Whitman y otro sobre la poesía americana contemporánea. KARL KNORTZ, *Amerikanische Gedichte der Neuzeit*, Wartig, Leipzig, 1883, y *Walt Whitman: Vortrag* (Vorträge des Gesellig Wissenschaftlichen Vereins, nº 14, Nueva York, 1886).

58 Nietzsche a Karl Knortz, 21 de junio de 1888, en *Correspondencia IV*, p. 184. Para la carta en el original alemán, véase *KGB*, III.5, pp. 339-341.

59 Nietzsche a Ernst Wilhelm Fritzsche, 14 de abril de 1888, en *Correspondencia IV*, p. 150; Nietzsche a Reinhart von Seydlitz, 13 de mayo de 1888, p. 165, y Nietzsche a Malwida von Meysenbug, julio de 1888, p. 214. Destacan además otras cartas como Nietzsche a Heinrich Köselitz, 17 de mayo de 1888, p. 164; Nietzsche a Carl Fuchs, 29 de julio de 1888, p. 211, y Nietzsche a Emily Fynn, 2 de agosto de 1888, p. 387.

60 NIETZSCHE, *KSA*, 9, 12 [68], p. 588.





## Estudios americanos

# A. J. Dallas, la guerra de 1812 y el derecho de gentes

H. G. Callaway

**1**. CARÁCTER Y CONTEXTO DE LA GUERRA. El año 1805 presentaba nuevos desafíos a la administración del presidente Jefferson y a James Madison, secretario de Estado en aquel momento. La victoria de Nelson en Trafalgar el 2 de octubre ante la armada francoespañola constituyó una clara señal de que el dominio británico del mar no tenía adversario alguno que pudiera hacerle frente. A este hecho siguió otro de igual trascendencia: la victoria de Napoleón en Austerlitz el 2 de diciembre sobre las fuerzas combinadas de Rusia y Austria. Se avecinaba un tiempo en el que Napoleón gobernaría Europa continental de forma equivalente al dominio que la flota británica ejercería sobre el mar. La guerra entre los dos grandes poderes políticos de la época prometía gran intensidad en el enfrentamiento. Inglaterra trató de asfixiar el continente bloqueándolo y extendiendo su imperio gracias en parte al control que poseía sobre el comercio europeo. De particular importancia para los Estados Unidos fue que el control del comercio colonial y mundial comenzaba a tornarse cada vez más explícitamente un instrumento bélico. En consecuencia, como ha indicado el historiador Ralph Ketcham, “los días en que se trataba con delicadeza al comercio neutral, de fidelidad al derecho internacional y de negocios decentes con terceros, habían quedado atrás”.<sup>1</sup>

En el año 1794, próximo al comienzo de las guerras francobritánicas, la armada francesa reunió el tamaño jamás visto hasta la fecha de un millón de guerreros armados. Parecía evidente que la revolucionaria armada francesa intentaría llevar adelante la guerra consumiendo todas sus fuerzas. “¡Debemos exterminar! ¡Exterminar hasta el amargo final!”, exclamó Lazare Carnot, encargado de organizar al ejército francés.<sup>2</sup> Los británicos, los que más perseveraron en la lucha contra la revolucionaria y napoleónica Francia, entendieron sus objetivos bélicos en términos un poco menos agitados y globalizantes. La crueldad del conflicto constituye el componente más relevante del contexto histórico para la comprensión de la precaria posición de la joven república

americana y de su insistencia en la atribución de libertad de comercio internacional a los poderes políticos neutrales. Los Estados Unidos intentaron mantenerse al margen de las guerras europeas. Los federalistas, bajo la presidencia de Washington, se declararon neutrales desde el comienzo y trataron de contener a los británicos con el Tratado de Jay de 1796. Dicho tratado suscitó una fuerte e interna oposición de los republicanos jeffersonianos y supuso la amenaza de guerra con Francia.

La guerra de 1812 emergió, en el dilatado contexto de las guerras francobritánicas, de la oposición del republicanismo jeffersoniano a las políticas británicas y francesas y de su rechazo a la conformidad política federalista. Los británicos y los franceses negaron a los marines americanos el derecho a la ciudadanía, interfirieron en su comercio y en su neutralidad en las guerras europeas y contribuyeron a dificultar el asentamiento americano en el Oeste transapalache. La guerra de 1812 fue al mismo tiempo una renovación de la Guerra de Independencia americana que había finalizado oficialmente con el Tratado de París en 1783, aunque, claro, veintinueve años más tarde. El propio Madison describió retrospectivamente la guerra, en junio de 1812, en los siguientes términos:

De habernos echado atrás, tendríamos que haber admitido que, en esas circunstancias, en el elemento que constituye las tres cuartas partes del globo que habitamos y donde todas las naciones independientes tienen derechos comunes, el pueblo americano no es independiente, sino colono y vasallo. Ante esa alternativa, escogimos la guerra.<sup>3</sup>

Aunque los Estados Unidos ya eran formalmente independientes, Madison habla aquí del rechazo del estatus de “colono y vasallo”. En particular, intenta prescindir de un neocolonial estatus de dependencia o servidumbre que resultaba más aceptable para la oposición anglófila, federalista. A

pesar de afectar a los intereses marítimos americanos —la coerción militar británica de la industria americana prácticamente forzaba a una alianza comercial contra Francia— y de intensificar la sensación de insulto a la ciudadanía americana de los marines que quedaron recluidos forzosamente en la flota británica, la decisión de declarar la guerra dio unidad al interés americano por expandirse hacia el oeste.

Entre las consecuencias de la guerra encontramos el resurgimiento del sentimiento de unidad y de la conciencia nacional, así como la autoafirmación mediante símbolos tales como la Casa Blanca (reconstruida tras la quema británica del edificio público de Washington), la *Star Spangled Banner* (la *Bandera llena de estrellas*, que conmemora la defensa de Baltimore) y el protagonismo de Andrew Jackson (que derrotó al ejército británico en la batalla de Nueva Orleans). Pese a los múltiples y graves problemas, el presidente Madison y sus seguidores demostraron el vigor y la vitalidad de la joven república. Las secuelas de la guerra resultarían fatales para el partido federalista. La guerra mostró que una nación como la americana, que había nacido y se había formado gracias a la inmigración, era capaz de controlar y limitar a la más importante de las resultantes influencias nacionales: los comerciantes anglófilos. Fue capaz de hacerlo sin comprometer sus principios republicanos fundantes.

2. EL TRATADO DE JAY Y LA GEOPOLÍTICA. En el momento en que el Tratado de Jay se hallaba bajo el escrutinio del presidente Washington y el Senado de los Estados Unidos, Alexander James Dallas, un republicano procedente de Filadelfia, se opuso activamente a su aceptación. Los escritos que redactó sobre dicho tratado son representativos de la generalizada reacción negativa de los republicanos jeffersonianos y ayudó a proporcionar tempranas formulaciones de los problemas que acontecieron en la guerra de 1812. El tratado, firmado por John Jay y lord Grenville en Londres en noviembre de 1794, no fue presentado al Senado hasta junio de 1795. El panfleto de Dallas, ‘Características del Tratado del señor Jay’,<sup>4</sup> fue publicado y ampliamente difundido mientras se examinaba el tratado. Dallas discutía la ratificación del tratado porque a) comprometía la neutralidad americana, lo cual favorecía generalmente a Gran Bretaña y a sus intereses comerciales y no a los de Francia; b) autorizaba imposiciones en el comercio americano sin una genuina reciprocidad y c) era desfavorable a los intereses de los Estados Unidos en el desarrollo de su asentamiento en el Oeste. El tratado aceptaba implícitamente la estrecha concepción británica de los derechos de comercio neutral y prohibía explícitamente la discriminación americana del comercio británico durante un periodo de diez años. Se hizo para entregar el arma de las sanciones comerciales que los republicanos jeffersonianos esperaban usar con el propósito de que la sociedad y el mercado americanos se desprendieran de la sujeción británica.<sup>5</sup>

Los problemas comenzaron al inicio de las guerras franco-británicas. En 1794, la marina británica, gracias a un cambio de política no anunciado, se apoderó de doscientos cincuenta barcos americanos involucrados en el comercio con las Antillas francesas. Tan pronto como la Revolución francesa tuvo

lugar y la Francia revolucionaria declaró la guerra al resto de monarquías, el gobierno británico decidió contraatacar a Francia y comenzó a prohibir el comercio americano con las colonias y puertos franceses. En 1793, la Marina Real inició una inspección rutinaria de los barcos americanos en busca de soldados británicos que recluir. Los oficiales británicos no solían reconocer nacionalidades no étnicas americanas, por lo cual se recluyó también a muchos americanos. En realidad se trataba de una falta de reconocimiento de la nacionalidad no étnica americana. En el contexto político estadounidense, que se hallaba dividido entre federalistas anglófilos y republicanos jeffersonianos francófilos, esa conducta causó bastante desacuerdo. En consecuencia, tratando de evitar una posible guerra, el presidente Washington envió a John Jay a Londres para negociar con el gobierno británico.

Según el tratado, los británicos podían conservar temporalmente sus fortines y puestos comerciales en el territorio estadounidense (es decir, dentro de las fronteras aceptadas en el Tratado de París de 1783, en el cual se estableció al río Mississippi como el límite fronterizo del Oeste). Esto comprometía la independencia americana. Aunque el rey británico prometió, en términos del Tratado de Jay, “retirar todas sus tropas y guarniciones de todas las bases militares y lugares en las líneas fronterizas asignadas a los Estados Unidos por el Tratado de Paz”,<sup>6</sup> tal promesa se incumpliría de forma inmediata, porque el tratado también permitía que “todos los colonos y comerciantes, dentro de los distritos o jurisdicción de los mencionados emplazamientos, continúen disfrutando, sin ser molestados, de todas las propiedades que posean, y sean protegidos en los mismos”.<sup>7</sup> Podemos estimar que si los soldados británicos se hubieran convertido en colonos o en comerciantes de piel después de junio de 1796, los emplazamientos británicos en el Oeste americano habrían permanecido inalterados. Se permitió que los británicos decidieran quién tenía derecho a permanecer en sus emplazamientos, e incluso que definieran qué envergadura debían tener.<sup>8</sup> Dallas objetó que el tratado “pospone la rendición y no ofrece recompensa alguna a la detección de bases militares en el oeste” desde que la retirada oficial de las tropas fue aplazada hasta junio de 1796. Tampoco se había previsto que los británicos realizaran ningún pago por el uso de los territorios. El tratado “cede sin ningún equivalente una extensión indefinida de territorio a los conquistadores con títulos británicos dentro de los distritos y de la jurisdicción de aquellos emplazamientos”,<sup>9</sup> es decir, conquistadores y militares británicos podían permanecer en una región indefinida del territorio estadounidense, a pesar del tratado, incluso después de junio de 1796 y sin obligación de convertirse en ciudadanos americanos.

Para comprender el significado de estos elementos del tratado con una perspectiva republicana jeffersoniana, debemos recordar que los británicos tenían la esperanza de conservar el control de los Grandes Lagos y de una extensa área del viejo noroeste. En febrero de 1794, el gobernador británico de Canadá, lord Dorchester, al tomar la palabra en un consejo indio, denegó las demandas territoriales de Estados Unidos concernientes al norte del río Ohio e instó a sus oyentes a destruir los asentamientos en el viejo noroeste. Poco después las tropas británicas construyeron una nueva

guarnición en Fort Miami, territorio estadounidense próximo a la ubicación actual de Toledo, Ohio, uno de los ocho reductos británicos en Estados Unidos.<sup>10</sup> Después de derrotar a los franceses en Europa, los británicos esperaban vincular sus propiedades en Canadá con el comercio de sus colonias del Caribe a través del Mississippi, donde conservaban el derecho de navegación gracias al mencionado tratado que puso fin a la Guerra de Independencia. Los emplazamientos británicos en el viejo noroeste situados a lo largo de los Grandes Lagos habían constituido el escenario del triunfo militar y de las masacres cometidas por los indios que se habían aliado con los británicos cuando el presidente Washington comandaba las tropas en el área a comienzos de 1790.<sup>11</sup> La continuación de los emplazamientos constituyó, en consecuencia, una amenaza para la expansión y los asentamientos americanos. Si esa amenaza continuaba mientras Gran Bretaña se hallaba en plena guerra europea, las perspectivas de futuro de la expansión y el asentamiento en el territorio del viejo Noroeste, una vez la guerra europea concluyera, no serían muy prometedoras. En el territorio noroeste se daba el peligro de recolonización, de una prolongación del perturbador control inglés. Al mismo tiempo, la conexión del comercio de Canadá y del Caribe a través del Mississippi, y desde allí hasta Gran Bretaña, podría haber acabado con la flota americana y con los productores externos al fructífero comercio transatlántico.

Cuando Dallas dirigió su perspectiva crítica, formada en el paradigma legalista, hacia el propuesto “Tratado de Concordia, Comercio y Navegación” que Jay trajo de Londres, comenzó a parecer una rendición ante los intereses británicos. Dallas se opuso al tratado, “porque con él el gobierno federal consiente restricciones a la navegación y comercio americanos, tanto internos como externos; no defiende ningún principio de reciprocidad real y los que acoge son inconsistentes con los derechos y destructivos de los intereses de una nación independiente”.<sup>12</sup> Todas las tradicionales denuncias del abuso británico de los derechos americanos mediante el reclutamiento y la confiscación del comercio neutral se repitieron en la crítica de Dallas al Tratado de Jay, aunque las suyas fueron las denuncias que propiciaron que Jay fuera enviado a Londres con el propósito de encontrar una solución.

El Tratado de Jay establecía la siguiente cláusula respecto al comercio en el Mississippi:

El río Mississippi, de acuerdo con el Tratado de Paz,<sup>13</sup> está enteramente abierto a ambas partes y se acuerda, además, que a todos los puertos y lugares del lado este, sea cual sea el bando al que pertenezcan, se debe libremente recurrir de forma tan abundante como lo son los puertos atlánticos o los territorios de los Estados Unidos, o cualquiera de los puertos o territorios de Su Majestad en Gran Bretaña.<sup>14</sup>

Dallas responde con una pregunta a lo que se menciona en este fragmento: ¿cuántos puertos tiene Gran Bretaña a orillas del este del Mississippi? La respuesta es que ninguno. Los británicos veían en el tratado una oportunidad para establecerse, para continuar con reclamaciones concernientes

a su establecimiento. Lo concebían como un medio con el que conseguir finalmente hacer suyo parte del territorio estadounidense. Obviamente, Dallas y los republicanos jeffersonianos pensaban que el federalista John Jay no debía haber permitido la jactancia de los británicos. El borde fronterizo de las inmediaciones de los Grandes Lagos y de la fuente del río Mississippi estaba todavía en cuestión.<sup>15</sup>

Aunque el Tratado de Jay de 1794 previno la guerra contra Gran Bretaña, fue ampliamente considerado demasiado probritánico; contribuía muy poco a modificar las abusivas prácticas británicas y mucho a evitar las denuncias americanas. Los republicanos jeffersonianos defendieron que, en esencia, se trataba de un acuerdo imparcial que protegía el transporte y el comercio americanos únicamente en la medida en que subsidiaba los objetivos de guerra británicos y sus políticas comerciales. Francia consideraba el Tratado de Jay como una derogación de su propio tratado comercial con los Estados Unidos y como una traición a la alianza francoamericana que había logrado la victoria en la Guerra de Independencia americana. Las tensiones resultantes con Francia tuvieron como consecuencia la “cuasi-guerra” de 1798-1800, una guerra naval no declarada que se desarrolló durante la presidencia de John Adams. Gran Bretaña y Francia, las dos grandes potencias del momento, trataron de ganar el control y limitar la libertad de comercio americana en interés de sus propios objetivos bélicos y ambiciones lucrativas. Dada la fuerza de la marina británica, la política que adoptó fue más efectiva y la amenaza correspondiente mayor. Solo Gran Bretaña tenía el suficiente poder para deterrar a su rival americano completamente fuera del mundo comercial.

El sentimiento francófilo en la parte republicana jeffersoniana se enfrió considerablemente después de que Napoleón desestimara los principios republicanos y se coronara emperador en diciembre de 1804. Aún así, con el inicio de la presidencia de Thomas Jefferson en 1800, su reelección para ocupar el cargo desde 1804, y la subsecuente elección de James Madison como presidente en 1808 y 1812, el desarrollo político hizo que se forjara un sentimiento decididamente antibritánico. Como parte de este desarrollo, cualquier posible amenaza francesa contra Norteamérica sería debilitada gracias a la adquisición de Luisiana en 1803, al modo en que había sucedido con la anterior derrota de la armada francesa en el Caribe a causa de la revuelta y la revolución esclavistas en Haití. Las guerras napoleónicas continuaron con fuerza en Europa hasta 1815 y Francia se convirtió gradualmente en una potencia continental años después de la victoria de Nelson sobre la flota francohispana en la mencionada batalla de Trafalgar.

Incluso la resistente Europa de Napoleón se debilitó cuando el zar Alejandro evitó la obstrucción continental del sistema de comercio y abrió los puertos rusos al comercio neutral en 1811. En 1809, el presidente Madison envió a John Quincy Adams a Rusia para representar a Estados Unidos. Llegó a San Petersburgo justo cuando el zar había decidido desvincularse de Napoleón. La esperanza de la Francia napoleónica en su imperio europeo se redujo considerablemente. La amenaza francesa de la seguridad de los Estados Unidos disminuyó a su vez para cuando los americanos habían de-

clarado la guerra en junio de 1812. Por otro lado, la marina británica y las intrusiones del Canadá británico constituyeron amenazas continuas a una amplia gama de intereses vitales americanos. Aunque no albergaban gran esperanza de vencer de forma directa a la marina británica, los Estados Unidos disfrutaban de una ventaja considerable en cuanto a población y a fuerzas territoriales en el continente norteamericano en comparación con las colonias británicas y las fuerzas provenientes de Canadá. En septiembre de 1812, el zar Alejandro se ofreció a mediar en la guerra entre América y Gran Bretaña.

3. A. J. DALLAS Y EL IMPERIO DE LA LEY. Alexander James Dallas nació en Kingston, Jamaica, en las Antillas británicas, el 21 de junio de 1759. Su padre, el doctor Robert Charles Dallas, fue un médico nacido en Escocia que se casó con una viuda de descendencia irlandesa, Sarah (Cormark) Hewitt. Dallas padre se llevó de vuelta a su familia a Gran Bretaña, primero a Edimburgo y después a Londres, durante los primeros años de la vida de su hijo, de ahí que fuera educado desde los cinco años “en Kensington, situado en las inmediaciones de Londres”.<sup>16</sup> Alexander Dallas quería estudiar Derecho en el *Inner Temple*, pero no pudo hacerlo a causa de los problemas económicos que acuciaban a su familia, problemas que surgieron debido a la muerte de su padre en 1774 y a la disminución y abandono de las propiedades familiares en Jamaica. Dallas comenzó trabajando como dependiente y contable en un negocio londinense perteneciente a su tío. Continuó con este empleo hasta que la firma cerró en 1779. A los veintiún años, en 1780, se casó con Arabella María Smith, cinco años menor que Dallas e hija de un comandante de la armada británica. Tuvieron nueve hijos, entre ellos el vicepresidente de los Estados Unidos George Mifflin Dallas (1792-1864).<sup>17</sup>

Durante un breve periodo de tiempo, la joven pareja residió en Jamaica. Ambos pensaban que pasarían el resto de su vida en esta región. Dallas fue admitido en el Colegio de Abogados de Jamaica, aunque se desvanecían sus esperanzas de poder formar una gran familia y de vivir de la herencia de su padre. En junio de 1783, tres meses antes del término oficial de la Guerra de Independencia americana, y durante el armisticio previo, la pareja se trasladó a Filadelfia. Tras dos años de preparación, Dallas fue admitido en el Colegio de Abogados de Pensilvania en 1785.

Raymond Walter, el biógrafo de Dallas durante el pasado siglo, repara en las razones que Dallas y su cónyuge tenían para marcharse de Jamaica:

La joven señora Dallas estaba horrorizada por el modo en que la señora Sutherland [madre de A. J. Dallas] trataba a sus esclavos negros. Estaba indignada por la manera en que forzaba a su hija, Elisabeth Dallas, una niña de apenas catorce años, a casarse con un hombre con propiedades y de gran posición social en la isla. Las siete mil libras esterlinas que Alexander esperaba recibir de la herencia de su padre se redujeron a nada. Para colmo de males, María fue presa de la fiebre amarilla y, más tarde, de la fiebre intermitente.<sup>18</sup>

Vale la pena notar en este contexto que los contactos oficiales de Dallas en Jamaica podrían haberle proporcionado una posición mejor en Charleston o en cualquier otro lugar del sur esclavista. Pero, sin embargo, prefirió marcharse a Pensilvania, donde la emancipación gradual había sido establecida en 1780, en medio de la guerra revolucionaria.

En junio de 1790, Dallas publicó sus *Reports of Cases Ruled and Adjudged in the Courts of Pennsylvania, Before and Since the Revolution*. En la redacción de tres volúmenes adicionales a estos *Reports of Cases*, entre 1798 y 1807, prestó mucha atención a las decisiones del tribunal de circuito federal de Pensilvania y del Tribunal Supremo de los Estados Unidos. A raíz de ello, Dallas se convirtió en el primer reportero de las decisiones del Tribunal Supremo y los ensayos escritos mientras realizaba este trabajo continúan siendo citados hasta el día de hoy. Dallas sirvió como secretario de la Mancomunidad de Pensilvania bajo el auspicio de Thomas Mifflin (1744-1800), el primero en gobernar Pensilvania con la nueva constitución de 1790, y continuó con su oficio con el sucesor de Mifflin, Thomas McKean (1734-1817), gobernador desde 1799 hasta 1808, empezando en la oficina en 1791 y continuando hasta 1801.

A pesar de haber participado activamente en política, Dallas fue ante todo un hombre de leyes. Esto le permitió establecer cierta distancia respecto a los republicanos radicales de Pensilvania, situándose en el lado más conservador del bando jeffersoniano. No obstante, defendió con éxito al publicista republicano radical William Duane (1760-1835), acusado en virtud de las Leyes sobre Extranjeros y Sedición de 1798. Con el gobernador McKean, se opuso al resurgimiento de la facción radical liderada por Michael Leib (1759-1822) y William Duane, editor de *Aurora*. En 1805, el conflicto hizo que la facción del moderado McKean dependiera del apoyo federalista en la campaña de reelección del gobernador.<sup>19</sup> Los temas principales fueron la independencia de la judicatura y la aceptación del *common law*.<sup>20</sup> Dallas se convirtió en fiscal del distrito estadounidense del este de Pensilvania en 1801, nombrado por el presidente Jefferson, y continuó con este oficio durante la presidencia de Madison hasta 1814.

Durante la “Rebelión del Whisky” de 1794 en el oeste de Pensilvania, Dallas acompañó al gobernador Mifflin junto a quince mil hombres armados, procedentes de las milicias de cuatro Estados. Bajo el mando de Alexander Hamilton y el propio presidente Washington, atravesaron la Mancomunidad hasta llegar a Pittsburgh. Pensilvania Oeste había iniciado un importante negocio con las destilerías, lidiando con las dificultades implicadas en el transporte del grano —producido en la localidad— de las montañas al mercado. Por sugerencia de Hamilton —secretario del Tesoro de Estados Unidos bajo la presidencia de Washington—, el gobierno federal impuso tasas y gravámenes a las bebidas destiladas. Las protestas no se hicieron esperar, pero el Congreso pensó que las tasas eran necesarias para asegurar las finanzas después de que el gobierno federal hubiera asumido las deudas de Estado contraídas durante la Revolución.

Los encargados de hacer pagar los impuestos federales cumplieron con las funciones que se les había asignado. La resistencia fue a menudo dispersa y sin un objetivo claro.

Estos sucesos tuvieron lugar durante el periodo en que se llevó a cabo la Revolución francesa, cuando los federalistas estaban alarmados por la aparición de una oposición a la autoridad de su gobierno. Se habían excedido al enviar quince mil hombres en marcha a través de la Mancomunidad, acompañados por cuatrocientas carretas de suministro. Al menos así lo vio Dallas. A la postre formarían una asamblea federal que, respaldada por la milicia, tendría poder para hacer cumplir órdenes de arresto. La gran marcha fue una muestra de fuerza por parte del nuevo gobierno federal. Aunque dudaba de la necesidad de hacer uso de la violencia, Dallas, junto al gobernador Mifflin, defendió lealmente las leyes federales.

Tan pronto como Dallas comenzó a desempeñar el puesto de secretario del Tesoro, cuando trataba de solucionar los problemas financieros de la nación a finales de 1814, redactó su *Exposition of the Causes and Character of the War*, en la que detallaba tanto los motivos que dieron lugar a la declaración de guerra contra Gran Bretaña en 1812 como los problemas generales que afectaban a los asuntos exteriores de la joven república. Desde su colaboración en la oficina federal bajo el auspicio de Jefferson en 1801, justo cuando este se iba a retirar, Dallas y su republicanismo madisoniano habían empezado a simpatizar con el programa de los nacional demócratas y con el futuro partido *Whig*, una transformación de la alternativa jeffersoniana agraria como autoconcepción política americana en una opresiva monarquía europea y una sustitución del mercantilismo por el intercambio económico nacional. El final de la guerra determinó a su vez el final del partido federalista y de la dominación de los intereses comerciales internacionalmente orientados en el desarrollo de la economía americana.

Gordon S. Wood, historiador contemporáneo, ha estudiado con detenimiento el escrito de Dallas ‘Address to the Republicans of Pennsylvania’, en el cual se apoyaba la campaña del gobernador McKean en 1805.

Esa declaración, débilmente distribuida en periódicos y panfletos, fue una de las defensas más comprehensivas de la judicatura y del *common law* realizadas en nuestro tiempo.<sup>21</sup>

Dallas sostenía que sin la protección de los tribunales y del *common law*, “los derechos permanecerán para siempre sin remedio y sin solución”. La gente de Pensilvania —declaraba— no podrá ya contar con una legislatura elegida por el pueblo para solventar sus problemas. “A las diversas exigencias de la vida social, a los distintos intereses de una nación con iniciativa, los actos positivos de la legislatura pueden proporcionar solo una pequeña protección básica.”

Dallas contribuyó a establecer el principio del imperio de la ley en los inicios de la república, yendo así contra los excesos de los demócratas radicales de su propio partido.

4. EL CONCEPTO DE DERECHO EN LA *EXPOSITION*. En la *Exposition* de Dallas se habla de las leyes que regulaban las relaciones internacionales mediante la imposición de restricciones. La declaración de guerra americana de 1812 estaba

justificada porque se habían violado tales leyes. El mensaje general de la política exterior en los inicios de la república, que propiciaría la paz y la prosperidad que siguieron a las guerras napoleónicas y a la guerra de 1812, defendía la importancia del imperio de la ley y del autogobierno republicano. Esta fue también una lección que se extrajo después de la Guerra Fría.

Si leemos atentamente, encontraremos una mención del “derecho público” de alcance internacional, incluyendo el “antiguo derecho público”. Dallas explica que las naciones poseen “derecho de gentes” y “leyes de neutralidad”, aunque solo algunas disfrutaban de “leyes municipales”, en las que se incluye el derecho británico, francés y americano; este último involucra a las leyes de “no-intercambio” y “no-importación”. El “derecho de guerra” incluye “leyes de guerra civilizada” u “hostilidades” que prohíben la “violencia ilícita”, restricciones contra el “bloqueo ilícito” y contra alianzas con “bandidos y piratas”. Es menester reconsiderar la apelación a las “represalias lícitas” cuando se viola el derecho de guerra. Dallas admite la tendencia de la guerra y de la violencia a no reconocer los límites establecidos. Incide en la necesidad de establecer principios que contemplen tales casos. De los excesos que pueden preverse debe ocuparse la ley con el propósito de controlarlos o reducirlos. La adopción de una política con violentos y caprichosos excesos no será establecida por ley ni será aceptada bajo ningún concepto salvo excepciones.

En cuanto al comercio y a las relaciones internacionales, hay “leyes de naturalización”, “de ciudadanos” (que deben haber protegido a los navegantes contra el reclutamiento en fuerzas extranjeras) y “derecho marítimo”, en el cual se contempla la “captura lícita” de un barco enemigo como “recompensa de guerra”. Este derecho debe proteger al comercio neutral. Dallas escribe además sobre “derecho social”, que concierne a las relaciones intranacionales: la guerra no debe perseguir la destrucción de dichas relaciones, que son la base fundamental de cualquier sociedad. Se da igualmente noticia de un “principio de derecho público que reconoce la autoridad de todos los gobiernos establecidos *de facto*”. Aunque existían “indicios de guerra lícita”, Dallas trata de argumentar que Gran Bretaña había “violado los Derechos Humanos y el honor mediante la búsqueda de alianzas [...] con los salvajes, piratas y esclavos”. ¿Por qué habría habido una “violación” de “los derechos humanos y el honor” para buscar alianzas con “salvajes, piratas y esclavos”? Dallas no piensa que en la guerra todo sea justo. Su presuposición general es que debe haber valores humanos comunes que cada parte beligerante ha de respetar adecuadamente. Aunque rechazamos la institución de la esclavitud que Dallas y sus coetáneos aceptaban, esto no debe impedir la apreciación de los puntos sobre la autolimitación en la guerra. La esclavización es con demasiada frecuencia uno de los excesos cometidos en las prácticas bélicas que conduce, además, a que los hombres se comporten de forma inhumana.

La concepción del derecho que encontramos en la *Exposition* de Dallas se aproxima a los ideales del presidente Madison. De otro modo no podríamos entender el apoyo que este le brindó. El panfleto de Dallas estaba influido por un trabajo que el presidente escribió y distribuyó en el Congreso

en 1806, con el título *Examination of the British Doctrine, which Subjects to Capture a Neutral Trade, Not Open in Times of Peace*.<sup>22</sup> Es, en lo fundamental, una crítica de la confianza británica en “la regla de la guerra de 1756”. Aunque el comercio de las Antillas francesas no estaba abierto a los americanos en tiempos de paz, los británicos supusieron que tratarían de entrometerse una vez la guerra estallase entre Gran Bretaña y Francia. Es probable que Madison apoyase a Dallas para que perfeccionara su ensayo anterior sobre la cuestión de los abusos marítimos de los británicos; confiaba en Dallas como leal y ferviente partidario de los ideales republicanos y tenía conocimiento de su crítica al Tratado de Jay en el momento de su ratificación.<sup>23</sup>

En su *Examination*, Madison asumía que el Derecho Internacional, que regulaba las relaciones entre naciones, debía funcionar de tal modo que promoviera la paz y no la guerra; esta concepción del Derecho era más deseable a todos los efectos: “El progreso del derecho de gentes, bajo la influencia de la ciencia y la humanidad, está mitigando los males de la guerra. Los reduce mediante el beneficio de los derechos de quienes no perturban la paz y el perjuicio de los de aquellos que entran en guerra”.<sup>24</sup>

Madison no dependía solo del atractivo natural de su *dictum*. Había iniciado un estudio empírico de los tratados británicos y no británicos, de las decisiones del Almirantazgo y de otros tribunales, glosando a célebres juristas y eruditos del derecho para mostrar que la regla de la guerra de 1756 no tenía un precedente significativo que la apoyara. Las naciones neutrales poseían libertad de comercio con las colonias y dependencias de los beligerantes en las guerras napoleónicas, a pesar de haber sido excluidas del comercio por la regulación colonial durante la paz. Bajo esta concepción, la disertación sobre el “derecho de gentes” posee una base empírica gracias al examen de las leyes positivas, tratados internacionales y un *telos* favorable o desfavorable de desarrollo y culminación, regulado por los propósitos que atañen al Derecho Internacional.

En su *Exposition*, Dallas llama la atención sobre la obligación, impuesta por las autoridades británicas, de “establecer máximas de derecho público”.<sup>25</sup> Dallas continúa algunas páginas después defendiendo que la regla de la guerra de 1756 “carece de un soporte empírico procedente de alguna autoridad en Derecho Público”.<sup>26</sup> Afirma asimismo que, su puesta su validez jurídica internacional, la regla no puede ser justificada mediante referencias a algún propósito mayor que aquellos para los que ha sido ideada. El propósito de defender la regla parece, a juicio de Dallas, simplemente satisfacer el deseo británico de controlar o destruir el comercio americano, forzando al país a un régimen comercial cuasi-colonial para que apoye la guerra de Gran Bretaña contra Francia. El propósito que se tenía al promulgar la regla parece, pues, obvio a la luz de las acciones británicas, propósito que es ajeno al establecimiento o reconocimiento de acuerdos internacionales y de las expectativas correspondientes. Fue esta situación la que hizo que el presidente Washington enviara al presidente del Tribunal Supremo John Jay a Londres. El Tratado de Jay propició la paz mientras los Estados Unidos eran demasiado débiles para luchar contra Gran Bretaña, pero el fracaso de Jay al intentar consolidar el recono-

cimiento de los derechos americanos comportó la irrupción de las hostilidades en 1812. A diferencia de la perspectiva federalista, la de Dallas nos ha ayudado a percibir el planteamiento democrático-republicano, que incluye, primero, el no-intercambio como una sanción contra los beligerantes y, segundo, una declaración de guerra que se adecua a los intereses americanos y a la unidad y, por tanto, a la justicia de las reivindicaciones americanas.

Existe cierta tendencia a considerar a Jefferson y a Madison presidentes provincianos, ingenuos o poco realistas en el momento en que el experimento americano de un autogobierno hacía frente a las grandes potencias europeas. Gordon Wood ha descrito del siguiente modo sus ideales:

Pensaban que la Revolución americana daría lugar a la posibilidad de un mundo diferente del que hasta la fecha había existido, un nuevo mundo republicano libre de las guerras monárquicas. Al igual que otros ilustrados liberales del siglo XVIII, Madison y Jefferson estaban entusiasmados por la posibilidad de eliminar la guerra y crear un estado de paz universal. Si los Estados del mundo pudieran convertirse en repúblicas y terminar con las rivalidades dinásticas y el militarismo monárquico presente durante siglos, entonces la paz podría finalmente establecerse en la comunidad atlántica. En un mundo republicano, las ambiciones bélicas consumadas de los reyes serían eliminadas y los Estados permanecerían unidos solo por el comercio.<sup>27</sup>

*Traducción de Víctor Páramo Valero*

#### NOTAS

1 RALPH KETCHAM, *James Madison: A Biography*, Virginia UP, Charlottesville, 1990, p. 442.

2 Véase GORDON S. WOOD, *Empire of Liberty: A History of the Early Republic, 1789-1815*, Oxford UP, 2009, p. 620.

3 Citado en THOMAS BENDER, *A Nation Among Nations. America's Place in World History*, Hill and Wang, Nueva York, 2006, p. 111.

4 Véase ‘Features of Mr. Jay’s Treaty’, reimpreso en G. M. DALLAS, *Life and Writings of Alexander James Dallas*, Lippincott, Philadelphia, 1871, pp. 160-210.

5 Véase WOOD, *Empire of Liberty*, p. 197.

6 Véase el segundo apéndice al Tratado de Jay en ALEXANDER JAMES DALLAS, *An Exposition of the Causes and Character of the War; An annotated Edition*, ed. de H. G. Callaway, Dunedin, Edimburgo, 2011, p. 122.

7 *An Exposition of the Causes and Character of the War*, pp. 122-123.

8 Véase la carta de James Madison de 23 de agosto de 1795, en la cual observa que a “los colonos y comerciantes británicos se les permite, en una extensión ilimitada del país, conservar tanto sus tierras como su lealtad al gobierno británico y, con ello, se les permite mantener al mismo tiempo su foránea y hostil influencia sobre los indios dentro de los límites territoriales de los Estados Unidos”.

9 Véase A. J. DALLAS, ‘Memorial to George Washington, President of the United States’, 1795, reimpreso en G. M. DALLAS, *Life and Writings of Alexander James Dallas*, pp. 51-52.



10 *An Exposition of the Causes and Character of the War*, p. 31; PAUL S. BOVER *et al.*, *The Enduring Vision: A History of the American People*, D.C. Heath, Lexington, 1993, p. 224.

11 *An Exposition of the Causes and Character of the War*, p. 31.

12 'Memorial to George Washington', p. 52.

13 "El Tratado de Paz", es decir, el Tratado de París de 1783 que puso fin a la Guerra de Independencia.

14 Véase el segundo apéndice a 'The Jay Treaty' in *An Exposition of the Causes and Character of the War*, p. 123.

15 El río Mississippi nace en el lago de Itasca (Minnesota) y atraviesa la parte central de los Estados Unidos.

16 *The Life and Writings of Alexander James Dallas*, p. 9.

17 George Mifflin Dallas (1792-1864) fue alcalde de Filadelfia, senador de los Estados Unidos por Pensilvania y vicepresidente de los Estados Unidos con el demócrata jacksoniano James K. Polk, de 1845 a 1849. Después ejercería como embajador de los Estados Unidos en Gran Bretaña.

18 RAYMOND WALTERS, *Alexander James Dallas, Lawyer, Politician,*

*Financier, 1759-1817*, Pennsylvania UP, Philadelphia, 1943, p. 12.

19 Véase SEAN WILENTZ, *The Rise of American Democracy, Jefferson to Lincoln*, W.W. Norton, New York and London, 2005, pp. 122-123.

20 Véase WOOD, *Empire of Liberty*, pp. 428-429.

21 Véase WOOD, 'Law and an Independent Judiciary', en *Empire of Liberty*, pp. 400-432, sobre todo p. 429.

22 Reimpreso en *Writings of James Madison*, ed. de G. Hunt, Putnam, New York, 1908, vol. VII, pp. 204-375.

23 Véase A. J. DALLAS, 'Features of Jay's Treaty', 1795; reimpreso en *Life and Writings of Alexander James Dallas*, pp. 160-210.

24 Citado en *James Madison: A Biography*, p. 443.

25 Véase el comentario que realiza el secretario de Estado James Monroe en una carta dirigida a lord Castlereagh en enero de 1814 en *An Exposition of the Causes and Character of the War*, p. 33.

26 DALLAS, *Exposition*, p. 32.

27 GORDON S. WOOD, 'Rambunctious American Democracy', en *The New York Review of Books*, 9 de mayo de 2002.



# Estudios culturales

## De immortalitate linguae Latinae

Wilfried Stroh

**R**aro euenit, ut his quidem temporibus oratio aliqua Latina omnium gentium homines commoueat. Id tamen nuper factum est. Inde recitabo uobis ipsa prooemii uerba: *Fratres carissimi, non solum propter tres canonizationes ad hoc Consistorium uos conuocauit, sed etiam ut uobis decisionem magni momenti pro Ecclesiae uita communicem. Conscientia mea iterum atque iterum coram Deo explorata ad cognitionem certam perueni uires meas ingrauescente aetate non iam aptas esse ad munus Petrinum aequae administrandum.* His uerbis abhinc paucas septimanas sanctissimus papa Benedictus XVI se renuntiare uelle muneri siue ministerio suo indicauit, et id quidem uerbis Latinis. Quem tum, ut uere fatear, pauci cardinales bene intellexerunt non solum propter uocem nimis submissam et pronuntiationem ex Italicis Bauaricisque sonis commixtam, sed etiam quod summi illi clerici Latinam orationem neque exspectauerant nec cito percipere consueuerant. Vna tamen diurnaria, Giovanna siue Ioanna Chirri, quia statim et uerba et uerborum momentum perspexerat, cum ea urbi et orbi diulgaret, gloriam breuiusculam adeptam est.

Quid igitur? Cur omnino Latine papa locutus est? Nonne praestabat aut Italico aut, quod etiam magis conuenisse uidetur, Anglico sermone tanti ponderis consilium aperire et declarare? Cur ille ista lingua paene iam obsoleta usus est? Responderat autem papa ipse breui tempore antea, cum ad augenda studia Latina *Pontificiam Academiam Latinitatis* conderet. Nam sic tum disputauit: *Quamquam inde a Pentecoste omnibus hominum linguis locuta et precata esset Ecclesia, tamen iam primis saeculis Christianos Graecam Latinamque linguam praesertim usurpauisse, cum ea uniuersalia essent communicationis instrumenta; postea uero, inquit, Romano Imperio occidentali extincto Romana Ecclesia non modo lingua Latina uti perrexit, uerum etiam quodammodo custos eiusdem et fauorix fuit.* Per eam enim linguam Benedictus censet fieri, *ut uniuersalis Ecclesiae natura pateat.*

Dixerit sane quispiam, etsi ea lingua magis uniuersalis sit quam una aliqua e uernaculis, tamen Ecclesiae, si ea uitalis esse uelit, uiua magis lingua opus esse quam ea, quae nunc quidem mortua sit, quoniam non iam in uulgari usu uersetur, aut, si paucis quibusdam in usu sit, certe non ut ceterae linguae domi disci queat, sed e scholis petenda sit. Huic ego, ut papam, quamquam sum euangelicus, meis uerbis defendam, respondeo hanc ipsam mortem Latinae linguae, si recte iudicare uelimus, non mortem esse uerissimam, sed genus quoddam uitae, immo causam immortalitatis, qua inter omnes fere linguas excellere uideatur. Idne incredibile uidetur? Explicabo.

Atque ut uia ac ratione disputatio procedat, Cicerone duce a finitione uerbi incipiamus. Immortalitas igitur duplicem uel triplicem sensum habet. Nam primum id significat, quod per se non esse non queat, quod sua natura perpetuo uiuat, ut Deus Christianorum, atomi Epicuri, anima Platonis, quae omnia fuerunt semper semperque futura sunt. Talis, concedo, Latina lingua certe non est. Nam Deum ipsum cum Adam et Eua Hebraice locutum esse ueri simile uidetur; Latina lingua autem, quae ante opificium mundi nimirum in usu esse nullo potuit, post turrim Babyloniam nata in Latio primum a Faunis nymphisque et incolis Latinis colebatur.

Immortalia autem etiam ea dici solent quae, cum non semper fuissent, ita orta siue creata sunt, ut postea denique mori non iam queant. Tales fuerunt di paganorum siue gentilium, qui, quamquam nati fuerunt, a Romanis semper *di immortales* appellabantur. Sic Iuppiter ipse a Saturno et Ope genitus esse inque cunis uagiisse creditur; idem adultus genuit Apollinem, Dianam, Bacchum alios, qui non modo ab omni exitio ac morte tuti sunt, sed etiam iuuentute aeterna fruuntur. Sic etiam, si Christianos auctores sequimur catholicos, anima hominis immortalis est; quae cum a Deo e nihilo creata sit, tamen caelo et aeterno aeuo destinata est. Quod genus immortalitatis interdum audacius transferimus ad opera ex humano ingenio nata, ut cum Homeri *Iliadem*, Ceruantis *Don Quixote*, Bachii *Fugas* immortales nuncupa-

mus. Neque enim fieri posse putamus, ut umquam homines tantae artis opera uenerari desinant.

Sed nunc nos potius de dis immortalibus loquamur. Horum enim uel harum in numero mihi etiam lingua Latina quodam modo uidetur esse ponenda. Quae cum aliquando nata sit, postea adoleuerit, adulta iam duo milia annorum quasi Venus aliqua e mari emersa aeternam pulchritudinem ac uenustatem sortita sine mutatione immobilis uiuit ac uiget. Natae sunt interea plurimae linguae, creuerunt, mutatae, conuersae sunt, non nullae etiam perierunt (quoniam secundum Aristotelem et Apuleium *terrena omnia mutationes et conuersiones, postremo interitus habent*): Vna lingua Latina exempta hac lege mutationis et mortalitatis perpetuum decus suum seruat.

Nam cogitate mecum de linguis Hispanicis. Si quis ex inferis existat aut Seneca aut Quintilianus, quos disertissimos olim ciues suos Hispania urbi litterisque Romanis donauit, facile nos nunc eos post tantum temporis interuallum intellegere possimus, si quidem Latine loquantur; sin autem uetere illo Iberico sermone uti uelint, qui ante Romanos hic in usu fuit, absurdum uideatur atque absonum. Sed hoc exemplum fortasse minus aptum uidetur, quoniam Iberica illa dialectus succedente Latina omnino periit. Transeamus igitur ad nos Germanos, qui ambié quodam modo Germanice locuti sumus. Si ad nos nunc redeat Arminius ille, qui Germaniae liberator dicitur, quod Vari ducis Romani legiones deuicit effecitque, ut nos lingua Romanica careamus, si is, inquam, nunc ex Orco restitutus nobiscum colloqui in animo habeat, minime id per Germanicam linguam fieri possit, quoniam ea his uiginti saeculis tantas mutationes subiit, ut fere nihil quale tum fuerat remanserit. Sin autem Latine loquatur – quam linguam eum satis didicisse tradunt –, cum eo quoque Latine nobis expedite loqui liceat: *Salue, Armini, quid agis, quid Thusnelda, uxor tua?*...

Ergo id quod inde ab aetate Ciceronis Romani de urbe sua dixerunt, nempe aeternam eam esse, ut cui *imperium sine fine* Iuppiter destinauerit, id iustius etiam de lingua eorum iudicari potest. Quod iam poetae Romani ipsi quodam modo sensisse uel diuinasse uidentur, cum de suorum carminum sempiterna fama dixerunt. Atque Ennium, qui hoc loco primus laudari solet, fortasse excipendum puto. Nam cum gloriatur:

*Nemo me lacrimis decoret nec funera fletu  
faxit. Cur? Volito uiuo' per ora uirum –*

superstitem quidem esse se suo funeri credit, quod sui uersus uiuis hominum uocibus, etiam cum ipse exstinctus sit, celebrentur, sed non aperte de aeternitate aliqua futura dicere uidetur. Magis diurnam gloriam Catullus plus uno saeculo post Allio suo promittit, cum suas Musas hortatur, ne Alli merita *fugiens saeculis obliuiscens aetas [...]* caeca nocte tegat. Hic, ut uidemus, omnium saeculorum memoriam respicit.

Horatius uero loco notissimo dicit:

*non omnis moriar multaque pars mei  
uitabit Libitinam; usque ego postera  
crescam laude recens...*

recte id quidem, nisi uim uerborum minuisset his additis:

*... dum Capitolium  
scandet cum tacita uirgine pontifex.*

Nam pontifici illi maximo, de quo cogitat, iam diu alius pontifex successit, modo Benedictus, nunc Franciscus, non is quidem in Capitolio, sed in Vaticano; Horati autem carmina etiam nunc dudum dissoluto imperio Romano laudantur et, quod plus est, leguntur.

Item Vergilius cum in *Aeneide* Nisum Euryalumque fortunatos dicit, quod ui carminis eos *nulla dies umquam memori* eximere possit *aeuo*, id cum imperii Romani aeternitate copulat, cum subiungit:

*... dum domus Aeneae Capitoli immobile saxum  
accolet imperiumque pater Romanus habebit.*

Ouidius quoque, qui plurimis locis immortalitatem suorum carminum iactat, in fine *Metamorphoseon* illam modesto circumscribit artioribus terminis:

*... quaque patet domitis Romana potentia terris,  
ore legar populi perque omnia saecula fama,  
si quid habent ueri uatum praesagia, uiuam.*

Quam miretur is uates, si nunc uideat suos uersus non in Hispania olim tamen Romana, sed etiam in Germania barbara, immo in America barbariore cantari!

Sed id minus refert. Alio nunc mea oratio spectat. Vix potuissent illi poetae talia de aeternitate poematum uaticinari, nisi clandestino iudicio etiam aliquid de linguae suae aeternitate praesensissent. Nam quomodo futurum esse poterat, ut Ouidius *per omnia saecula* legeretur et uiueret, si forma linguae Latinae illis futuris saeculis in communi usu aut ad deformitatem deprauata esset aut omnino interisset? Non igitur ualde mirum uidetur, quod eo ipso tempore, quo illi poetae scripserunt, dico aetatem Ciceronianam et Augustam, Latina lingua subito mutari et quasi progredi desiit, quasi aliqua Niobe e muliere uiua conuersa in lapidem. Nam id negari non potest: Eae leges grammaticae, quas Cicero eiusque aequales sequuntur, et posteris saeculis et usque ad hunc diem ualidiores manserunt quam ulla saxea effigies. Eo ipso tempore Ciceronis et Vergilii, aetate classica, quam dicimus, sic Latina lingua mortua est, si hac uoce uti uolumus, ut ad immortalitatem perueniret.

Longior esse nolo in re manifesta. Comparete, si uultis, comoediam aliquam Plautinam cum epistula Ciceronis, quae uno dimidioque saeculo postea scripta est: utrobique inuenietis sermonem urbanum et lepidum, multis locis tamen diuersum: pro *faxit* Plautino Cicero semper *faciat*, pro *possiet* dicit *possit*, pro indicatiuo saepissime ponit coniunctiuum. Comparete contra epistolam aliquam Senecae, qui uno saeculo postea scripsit, aut librum Symmachi aut Hieronymi, qui saeculo quarto fuerunt: eadem uigent illic quoque grammaticae leges atque eae quibus Cicero paruit. Quin etiam nos, cum Latine scribimus, eis obtemperamus, tamquam de caelo dictatae sint. Non igitur dubium est: Eo fere tempore, quo Christus natus est, Latina lingua aut

mortem, si uultis, aut, quod dicere malim, immortalitatem adepta est. Nam nisi hoc modo uiuere destitisset, perpetuam uitam sortita non esset.

Sed cur aut quomodo id factum est? Credamusne aut scriptores aut grammaticos quosdam coniurauisse inter se, ut inde a certo tempore leges grammaticae inuiolatae semperque eadem ualere deberent. Nam nuper uir doctus quidam Romanos id quasi consulto amore patriae suae fecisse opinatus est, ut firmum stabilemque sermonem, quem Graeciae in litteris superbienti opponerent, sibi compararent. Sed nihil tale in testimoniis scriptorum inuenimus. Aliud ibi legitur. Inde a primo post Chr. Natum saeculo, quae dicitur aetas Caesarea aut imperatoria, summam admirationem atque adeo adorationem fuisse Ciceronis et Vergilii eorumque scriptorum qui circum illos floruerunt comperimus. Nec fere quisquam tum dubitauit, quin post aetatem illam classicam cum poesis tum eloquentia ad peius declinauisset. Illos igitur auctores sequi, illos imitari optimo cuique propositum erat. Non igitur mirum est, quod (non aliquo consilio, sed tacito occultoque quoddam sensu) inter se omnes doctiores consenserunt, ut lingua illa, qua Ciceronis *Philippicae* aut immortalis Vergili *Aeneis* scriptae essent, ipsa quoque immutabilis esse inque eo statu, quem semel adepta esset, permanere deberet.

Ergo, nisi fallor, tunc ipse genius linguae Latinae subsistere eam iussit: *Remane qualis es, mane! Pulchrior non fies*. Ea autem obsecuta est, in statu suo constitit, similis dis immortalibus illis, de quibus dixi, e quibus Apollo semper isdem capillis intonsis gaudet, Mercurius eodem alarum remigio. Sunt qui mihi aduersentur, cum dicunt: „Si Latinus sermo propter singularem formam, quam in Cicerone Vergilioque nactus erat, mutari noluit, cur non idem in aliis linguis litterisque euenit? Cur non factum est in Anglica lingua post Gulielmum Shakespeare, in Teutonica post Martinum Luther? Cuius *Biblia Germanica*, cum uim ac pulchritudinem eximiam habeat, tamen nunc, nisi curis iteratis retractata temporisque saepe adaptata sit, uix a plurimis intelligatur.” Respondeo hanc, quam dixi, non generalem esse legem, quae ubique ualeat, sed coniunctam esse quodam modo cum illa ueneratione, qua Romani semper exempla moresque maiorum coluerint imitatieque sint. Sed utcumque de causis iudicatur, de re satis constat. Tantummodo copia uerborum decursu saeculorum neologismis necessariis aucta et ornata est — nam et religio Christiana et multa artificum inuenta id secum ferebant —, ipsa linguae uerissima indoles ac structura his incrementis non tangitur.

Nec tamen, ut uere fateamur, tota uel uniuersa lingua sic immobilis stare potuit. Exstitit enim eodem tempore, quo lingua eruditorum quasi in saxum rigorem concreuit, genus illud sermonis commune et popolare, quam nunc linguarum studiosi *Latinitatem uulgarem* appellant. Quae multa sibi permisit, a quibus eruditores abhorrebant: pro genitio praepositiones inrepebant, pro ablatiuo abundabat accusatiuus, in pronuntiatione uocales acutae producebantur, ut pro *Vènere* diceretur *Vènus*. Ab his etiam cultiores homines uix abstinere poterant, nisi in scholis grammatici optimam loquendi eis consuetudinem inculcauissent. Qui, ut Augustinus ait, tum *custodes historiae* facti sunt. Possis etiam dicere eos custodes immortalitatis — qui hoc munere usque ad haec tempora nostra funguntur.

Quo maiore in discrimine Latina lingua tum uersabatur, cum inde a saeculo quinto imperium Romanum occidentale Gotis siue Germanis incurrentibus ac grassantibus dissolueretur, non quo barbari illi litteris bonis omnino infesti essent, sed quod illis saeculis grammaticorum disciplina propter tumultum temporum lapsa est et concidit. Quae in Hispania tamen diutissime mansit. Nam unus in Europa Isidorus Hispalensis, quem nuper patronum Telae Totius Terrae (World Wide Web) consecrauerunt, suis Etymologiis demonstrauit, quam fortiter Hiberi barbariae temporum resisterent — eheu, ne ii quidem perpetuo. Ac tum etiam clerici multi uerba concepta non rite, sed perperam pronuntiabant, nedum scriptor aliquis Latine id est grammatice disserere posset. Sic etiam factum est, ut tum Romanicae linguae omnes nascerentur breuissimo tempore, non tamen eadem celeritate. Nam quis non sentit Italorum Hispanorumque linguam etiam nunc multo propius accedere ad Ciceronis sermonem quam Dacoromanorum aut Francogallorum? Vt nuper Siluius Berlusconi arrogantissime hariolatus sit facili negotio se cum Caesare ipso, si opus esset, colloqui posse. Sed id ne asseclae quidem eius crediderunt.

Eratne igitur actum de lingua illa immortalis, cum Romanicae filiae speciosae uetulae matri suae iam contemptae successissent? Minime. Exstitit uindex neglecti numinis Carolus ille Romani imperii restitutor et imperator, quem iure ac merito Magnum nuncupant. Is enim, cum uidisset quam utilis ac necessaria esset imperio ecclesiaeque administrandis uetus illa lingua, magistris ex Anglia accessit, quae aliquanto humanior manserat, nouisque scholis conditis multos imperii sui ciues, praesertim clericos, Latine ad auctoritatem ueterum grammaticorum instituebat. Quam tunc continuo effloruerunt litterae Latinae! Quin Augustam aetatem nouam redisse multi poetae oratoresque illo tempore gaudebant. Quod litterarum incrementum tamen propter imperii terminos magis ad Germaniam et Galliam, non tam ad Italiam, etiam minus ad Angliam et Hispaniam pertinebat. Quamquam ne in Germania quidem Latinitas ad uitam uulgariam linguarum reuocari potuit. Non enim tantum non mutabatur illa, ut iam antea, sed tunc etiam e solis libris et a grammaticis discebatur, non iam a nutrice aut matre. Vt inde ab hoc tempore per millenium fere ea fuit in Europa, post etiam in Russia et America, linguarum condicio, ut quibus doctior primum uernaculam linguam ad domesticum usum cognosceret, deinde Latinam addisceret, qua cum aliis nationibus et cum antiquis sapientiae auctoribus communicaret. Sed id immortalitati Latinae linguae nil nocebat.

Ergo omne litterarum genus tunc a scriptoribus doctis tractabatur, ut iniuria quidam de medio aeuo quasi toto barbaro et obscuro aut de Latinitate tum uigente culinaria somnient. Id tamen non sine aliquo iure postea ab humanistis qui dicuntur eis obiciebatur, qui exeunte medio aeuo, id est inde a XIII saeculo, in uniuersitatibus theologiae et philosophiae scholasticae operam dabant. Quorum genus dicendi tam siccum fuit et aridum, tam ab omni elegancia sermonis remotum, ut nunc quoque Ciceronis aut Senecae amatoribus nauseam moueat. Fuerunt sane etiam tunc nonnulli, qui aliquod cum Musis commercium haberent. Vt ille ipse Thomas Aquinas scholasticae disciplinae princeps scripsit etiam canorum illum hymnum, qui nunc quoque cantatur:

*Pange, lingua, gloriosi  
sanguinisque pretiosi,  
fructus ventris generosi*      *corporis mysterium  
quem in mundi pretium  
rex effudit Gentium.*

Quod canticum rhythmicè, non metricè, ut aiunt, compositum mutatae pronuntiationi mediaeuali, qua longae a breuibus syllabis uix distinguebantur, morem gessit. Nam in ueteris grammaticae renouatione Carolus Magnus hanc partem, syllabarum rectam productionem et correptionem, neglexerat.

Quas tamen leges metricas seruat uester Petrus Hispanus, hoc nomine semper uocatus, qui eodem tempore ac S. Thomas scripsit suas *Summulas logicales*, quae per multa saecula in omnium Europae uniuersitatum usu uersaturae erant. Ibi enim praeter multa ieiuna ac dialectica insunt etiam illi uersus iocosi qui, cum sensu careant, utiles tamen sunt ad syllogismorum ordinem memoria tenendum :

Barbara, Celarent primae, Darii Ferioque.  
Cesare, Camestres, Festino, Baroco secundae.  
Tertia grande sonans recitat Darapti, Felapton etc.

Hosce ego uersiculos, cum adolescens primis elementis artis logicae imbuerer, arripui, deuorauì, perdidici ut egregium quoddam exemplum eius carminis, quod Angli *nonsense poetry* uocant, nos *poesin ineptissimam* rite dicamus. Nonne iucunde sonant? Aequales certe Petrum Hispanum suum tanta admiratione ferebant, ut cardinales eum sanctissimum papam nomine Ioannis XXI crearent. At tum desiisse illum puto tam ingeniosis nugis operam dare.

Ergo ne tunc quidem immortalis illa lingua Latina, quamquam aegre sese sustinebat, tota mortua in puluere iacebat. Quae sane ornata et aucta est ab eis, qui inde a saeculo XIV Petrarca duce denuo optimis artibus et eloquentiae puriori studebant. Nempe is se iam puerum captum dixit Ciceronis scriptis, non propter eorum sensum et sapientiam, quam nondum intellexit, sed quia arridebat *dulcedo quaedam et sonoritas uerborum*. Quam bene id dixit! Nemo enim magis proprie id expressit, quod nos quoque in optimi scriptoris uerbis, si modo aures habemus, tenet. Ergo inde a Petrarca uiri docti non solum grammaticè scribere studebant, sed etiam Latine et, si fieri posset, Ciceroniane. Latina autem lingua tanto in honore erat, quanto numquam fere antea. Tunc primum eam habere aliquod numen diuinum senserunt, ut Laurentius Valla saeculo post Petrarcam haec scriberet: *Latinum sermonem gentes nationesque [...] omni nectare suauiore, omni serico splendidiore, omni auro gemmaque pretiosiore putauerunt et quasi Deum quendam e coelo demissum apud se retinuerunt*. Magnificentius, puto, de Romanorum lingua nemo iudicauit.

Tum etiam Hispania, quae antiquis temporibus tam ferax fuerat Latinae eloquentiae, medio aeuo autem illustrissimis scriptoribus caruerat, nouo amore linguae immortalis incensa est. Sed quid apud uos laudem Antonium Nebrissensem? Qui non modo Castellanae linguae grammaticam primus scripsit, sed iam antea inter plurima alia *Introductiones Latinas* utilissimas confecerat. Sed eius gloriam nunc quidem uincit Ioannes Ludouicus Viues, scriptor elegantissimus, qui etiam pueris Latine erudiendis operam nauauit. Id au-

tem fecit dialogis quibusdam scholasticis, quos sub titulo *Linguae Latinae exercitationis* edidit. Habet is liber XXV facetissima puerorum colloquia, unde non solum omnis ad usum cotidianum aptus uerborum locutionumque apparatus hauritur, sed etiam puerilis aetatis mores et ineptiae festiue illustrantur. Neque enim ei pueri semper loquuntur, ut pios probosque decet, sed rixantur, cauillantur, etiam paedagogis molesti sunt. Voluit autem Viues hoc genere institutionis efficere, ut obsoleti illi grammatici libri, unde medio aeuo exeunte Latine didicerant, nouo magisque grato docendi more tollerentur.

Ac tum primum, cum humanistae illi, qui dicuntur, nimis operose e libris ueterum Latinissima quaeque expiscari uiderentur, saec. XVI extiterunt quidam, qui, ut nunc multi, Latinae linguae ut mortuae detrahebant. Quod antea, quod sciam, nemini in mentem uenerat; nec tum fieri potuisset, nisi uernaculae litterae iam ad aliquem splendorem uenissent. Eis tamen diserte respondit Antonius Muretus poeta et orator egregius. Ergo eum ad uerbum laudare iuuat: "*Aiunt Graecam Latinamque linguam iam pridem mortuas esse. Ego uero eas nunc demum non tantum uiuere et uigere contendo, sed, si in tralatione perstandum est, firma ualetudine uti, postquam esse in potestate plebis desierunt. Quamdiu enim populari imperio regebantur [...], assidue agitabantur, fluctuabant, nihil habebant certum, nihil stabile, unum saeculum eodem uultu durare non poterant. Nunc, ex quo ad optimates, ut ita dicam, redactae sunt et certis a scriptoribus petuntur, certis regulis ac praeceptionibus continentur, multis iam saeculis fixae atque immutabiles permanent [...]: non uiuunt tantum, sed immortalitatem quodammodo [...] adeptae sunt.*" Quam uere hoc dictum, quam arroganter tamen et superbe! Eripit plebi dulcissimam linguam, quam optimatibus, ut ait, id est eruditissimo cuique reseruat! Tantine ipsa immortalitas fuit?

Simili uia ac ratione grammaticus quidam Hispanus per duo saecula celeberrimus, Franciscus Sanctius, in sua *Minerua* linguam Latinam non solum ex usu plebeo, sed ex omni consuetudine loquendi eximere uolebat, non quo illam sperneret, sed quod ut deam sanctissimam uenerabatur. Loquendo enim fieri adseuerauit, ut male loqueremur; non nisi scribendo nos peruenire posse ad usum rectissimum linguae. Nam, *qui Latine garriunt*, inquit, *corrumpunt ipsam latinitatem*. Quod ex parte uerum esse nemo negauerit, qui nunc quoque nonnullos, qui se uoce uiua optime *latinizari* opinantur, auscultare cogitur. Multo humanius tamen Ioannes Amos Comenius Bohemus lumen paedagogorum siue educatorum eodem fere tempore de institutione Latina iudicauit: *Discamus primo Latine balbutire, tum loqui; tandem Ciceronem, ut nobis dicendi quoque commonstret artificia, adibimus*. Sic ipsa natura poscit, ut per gradus ad eloquentiam Latinam ascendamus, quam Sanctius paene contempsit. Sic enim ille statuit: *Non discimus Graeca uel Hebraea, ut loquamur, sed ut docti efficiamur. Cur igitur in Latinis non idem efficiemus?* Id est, nisi fallor: Curemus pro uiribus, ut ea lingua in puluere librorum quidem immortalis sit, moriatur autem in uita hominum nec iam, ut Ennius uoluit, *uolitet uiua per ora uirum*.

Praelusit hic Sanctius eis quae futura erunt. Nam usus Latinae linguae saeculo XVIII ualde diminutus est. Iam exeunte saeculo XVII pauciores extiterunt in Europa poe-

tae Latini, plures uernaculi; iam antea philosophi et physici quidam paternis linguis sua scripta conficere coeperant. Negotiatores in Pace Guestphalica componenda e magna parte Francogallice inter se disserebant, cum tamen ipsa Pacis foedera, ut sancta et immortalia essent, etiam tum Latine perscriberentur. In Germania primus Thomasius quidam professor Lipsiensis saeculo XVII ad finem uergente Germanico sermone praelectiones habere coepit, qui usus, quamquam a multis damnatus est, proximo tamen saeculo ita praeualebat, ut saeculo XIX ineunte fere soli theologi philologique ex aliqua parte, paucissimi autem medici, physici, iuris periti Latinam linguam in academica institutione retinerent. Quorum numerus usque ad hos amb nostros paene quotannis decreuit, non tamen ita, ut omnino euanuerit. Nam, ut de me loquar, nil tam mihi gratum et iucundum nunc quoque est quam de artibus meis grammaticis et rhetoricis Latine et scribere et dicere. Nec discipuli id improbant, quare in uniuersitate nostra Monacensi singulis septimanis binae horae eis scholis reseruatae sunt, quae Latino sermone solo explicantur.

Quare autem factum est, ut illa lingua immortalis et uniuersalis in usu communi tanta damna subierit? Sunt qui propter inopiam quandam ex ipsa uetustate ortam id factum esse credant. „Quomodo enim, aiunt, illa lingua Ciceronis et Caesaris par esse potuit omnibus nouis inuentis, quae artium praesertim physicarum progressio his proximis tulit saeculis? Num Seneca ille in *Naturalibus quaestionibus* de microscopiis, ne dicam de atomorum displosione cogitauit? Iure igitur ex usu recessit lingua antiqua tempore recenti.” Sed id minime uerum esse uel ea opera demonstrant, quae a nobilissimis physicis Latine conscripta sunt. Legite, ut unum afferam, Galuanium, qui de electricitate in ranarum membris luculentissime et iucundissime scripsit. Equidem ego cum tot libros Latinos aetate recenti conscriptos legissem, neminem umquam inueni, qui quereretur se aliquid Latine dicere non posse. Nam de neologismis semper necessariis nunc non disputamus.

Alia igitur causa quaerenda est. Eo ipso saeculo, quo machinae uaporifera et Guillotiniana repertae sunt, ualde augebatur amor ille eximius patriae, qui iam antea coeperat, tum autem ad culmen ascendit. Maluerunt iam uiri docti sua sensa inuenta cogitata cum suis ciuibus communicare etiam minus eruditis, quam in aliqua re publica litteraria Latina, ut prius solebant, lectores sibi quaerere. Res per se honesta, non nego. Sed quanto detrimento litterarum id factum est! Antea et poetae et omnes scriptores cuiusuis disciplinae, etiamsi e parua natione orti erant eamque linguam paternam didicerant, quam paucissimi callerent, tamen propter Latinum sermonem ab omnibus uiris doctis intelligebantur; nunc uero alienis linguis balbutire coguntur. “Sed enim praesto est lingua Anglica”, aiunt, quam Margaretha Thatcher, ferrea domina dicta, pridem quasi nouum idioma Latinum commune et uniuersale dixit, quod sua Britannia benigne cunctis donauerit gentibus. Dicam quod sentio. Donum hoc Danaorum datum puto nobis, qui quidem in litteris humanioribus uersamur. Neque enim fieri potest, ut nos miseri qui extra Britanniam nati sumus tam accurate sensa nostra, si quidem acutiora uel subtiliora sunt, illo celeberrimo sermone Anglico explicemus quam illi felices, quibus fortuna matres pa-

tresque Anglos praebuit. Quam bene erat olim: Latine enim, ut uerum fatear, omnes nesciebamus.

Quo magis autem Latinae linguae usus in uita communi decrescebat, eo magis scholarum magistri eum in gymnasiis retinere cupiebant. Nec pessimo euentu. Saeculo XIX non solum in Germania, sed in totius Europae Americae Russiae scholis studia Latina adeo florebant, ut multi discipuli emendate non scriberent solum Latine, sed etiam loquerentur, nonnulli carmina quoque pangerent. Sed propter illud quod dixi nimium patriae studium et quasdam commercii pecuniaeque necessitates haec studia paulatim ad solam scriptorum antiquorum lectionem redigebantur. Etiam grammatici ipsi, qui nunc philologi classici dicuntur, Latine scribere e magna parte desierunt. Extiterunt nihilominus, qui contra saeculi mores Latinam linguam tamquam immortalem in pristinum honorem reducere conarentur. Nam Carolo Henrico Ulrichs Germano duce et praecone, qui *Alaudarum* nomine libellos Latinos ediderat, non pauca talia periodica in Europa publicabantur, quorum pars etiam nunc exstat, ut in Germania *Vox Latina*. Subsecutae sunt sodalitates Latine loquentium, quae nunc in tela interretiali facile reperiuntur. Quam ego nuper cum perscrutarer, hi quattuor circuli in una Hispania mihi occurrerunt: Barcinonensis, Gaditanus, Matritensis, Valentinus. Nescio an plures extent. Felicem certe Iberiam dixi. In Senecarum tempora me paene restitutum putauit.

Quid dicam de gregibus interretialiter garrientibus, de Vicipaediae Latinae mole immensa, de stationibus radiophonicis, quae e Finnia et Germania nuntios Latinos orbi distribuunt, de omnibus eis, qui *Maximum et Mauritium* (Max und Moritz), *Regulum* (Le petit prince) *Robinsonem Crusoe*, *Harrium Potterum* plurimos alios indefesso studio Latine uertunt? Quos scriptores interdum uellem suis propriis nouisque fabulis operam darent, quam ut tantum aliorum frustula lingerent. Reperiuntur tamen tales quoque nouitatis auctores ingenui. Nec desunt qui etiam fabulas cinematicas Latinitate donent, quorum uel notissimus est Mel Gibson, in cuius *Passione Christi* Iesus ipse cum Pontio Pilato Latine disputat —ut saluatorem nostrum clam Donatum legisse aut alium grammaticum suspicemur.

Non haec omnia —sunt enim plurima inque dies augentur— maxima admiratione digna uidentur, neque ex his nostris conatibus immortalitas Latinae linguae pendet. Di melius! Dea est, immortalitatem suam uindicat et obtinet, etiam si cultores deficiant. Monstrat tamen potentiam ac uirtutes suas etiam in minoribus istis experimentis eorum, qui eam uenerantur atque adorant. Eis autem, quos amat, a quibus rectissime se coli sentit, iter monstrat ad tempora paene sempiterna. Nam ei non solum cum Plauto, Cicerone, Seneca, Augustino, Petrarca, Erasmo tanto temporum interuallo remotis tamquam ciues sint et aequales loquuntur, sed etiam uiam sibi muniunt ad aeuum futurum. Quodsi id quidem non uerum est, quod Iesuita quidam suspicatus est, beatos in caelo olim Latine locuturos esse —quod tamen fieri posse minime nego—, certe ea, quae nunc Hispanice aut Germanice scribimus, simul cum nostris linguis peribunt; quae Latine condimus, ea, si digna sunt, certae donamus aeternitati.

Quare, si me auditis, discite Latinam linguam dulcem, utilem, unam immortalem!

*Expert!*  
**ork**  
**eeing**

**WINNER!**  
**BEST**  
Sightseeing Tour  
Company  
in New York City!  
**CA**  
Concierge Choice Award

**Charter**  
**n:**  
**051**  
**eeing.c**

35B-006  
Low Emission  
Local Law 41  
Compliant Vehicle



# Estudios culturales

## Sobre la inmortalidad de la lengua latina

Wilfried Stroh

Pocas veces ocurre, al menos en estos tiempos, que un discurso en latín conmueva a personas de todo el mundo. Esto sin embargo ha sucedido hace poco. Por ello os recitaré las palabras textuales de la introducción: “Queridísimos hermanos, os he convocado a este Consistorio no solo por las tres canonizaciones, sino también para comunicaros una decisión muy importante para la vida de la Iglesia. Habiendo examinado ante Dios mi conciencia una y otra vez, he llegado a la certeza de que mis fuerzas, debido a la edad avanzada, ya no son apropiadas para ejercer el ministerio de San Pedro como corresponde.” Con estas palabras indicó su santidad el papa Benedicto XVI hace pocas semanas que quería renunciar a su cargo o ministerio, y lo hizo justamente en latín. En ese momento, a decir verdad, pocos cardenales lo entendieron bien, no solo por la voz demasiado baja y por la mezcla de acentos italianos y bávaros de la pronunciación, sino también porque aquellos clérigos eminentes ni esperaban un discurso en latín ni estaban habituados a comprenderlo sobre la marcha. Sin embargo una única periodista, Giovanna o Juana Chirri, como había comprendido enseguida esas palabras y su importancia, obtuvo su minuto de gloria al divulgarlas a la urbe y al orbe.

¿Pero qué es esto? ¿Por qué tuvo el papa que hablar en latín? ¿Es que no era mejor anunciar y explicar una decisión tan importante en italiano, o en inglés que incluso parece más conveniente? ¿Por qué empleó esa lengua que ya casi no se usa? El propio papa había respondido muy poco tiempo antes fundando la *Pontificia Academia Latinitatis* para promover los estudios de latín. Pues sostuvo entonces lo siguiente: Que aunque *desde el día de Pentecostés la Iglesia haya hablado y rezado en todas las lenguas de los hombres*, sin embargo ya en los primeros siglos los cristianos emplearon sobre todo la lengua griega y la latina, al ser estas *instrumentos universales de comunicación*; y después, añade, *tras la caída del Imperio Romano de Occidente, la Iglesia Romana no solo siguió usando la lengua latina, sino que*

*también ha sido en cierto modo su guardiana y valedora. Pues a través de esta lengua considera Benedicto que se evidencia el carácter universal de la Iglesia.*

Alguien podría muy bien decir que, aunque esta lengua sea más universal que ninguna de las vernáculos, sin embargo la Iglesia, si quiere tener vitalidad, necesita más una lengua viva que la que al menos ahora está muerta, puesto que la gente ya no la usa, o que, si es usada por unos pocos, desde luego no puede aprenderse en casa como las demás lenguas, sino que tiene que proceder de las escuelas. A ese, por defender yo al papa con mis palabras aunque soy evangélico, le respondo que la propia muerte de la lengua latina, si queremos juzgar rectamente, no es una muerte auténtica sino un tipo de vida o incluso la causa de su inmortalidad, con la cual parece destacar entre casi todas las lenguas. ¿No parece esto increíble? Lo explicaré.

Pero a fin de que la discusión proceda de forma metodológica y sistemática, empecemos por la definición del término siguiendo a Cicerón. Por tanto, inmortalidad tiene un doble o triple significado. Pues primeramente significa lo que no puede dejar de ser por sí mismo porque por su propia naturaleza vive perpetuamente, como el Dios de los cristianos, los átomos de Epicuro, el alma de Platón, cosas todas que siempre existieron y siempre existirán. La lengua latina, lo admito, no es algo así. Pues parece verosímil que Dios mismo habló con Adán y Eva en hebreo; y la lengua latina, que antes de la creación del mundo obviamente de ninguna manera pudo estar en uso, tras nacer después de la torre de Babel era empleada en el Lacio primeramente por los Faunos y ninfas y por los pobladores latinos.

Pero también suelen llamarse inmortales las cosas que, aunque no hayan existido siempre, nacieron o fueron creadas de un modo que luego ya finalmente no pueden morir. A esta clase pertenecieron los dioses de los paganos o gentiles, quienes aunque tuvieron un nacimiento, los romanos siempre los llamaban *dioses inmortales*. Así, el propio Júpiter se cree que fue engendrado por Saturno y Abundancia, y que

lloró en la cuna; el mismo engendró de adulto a Apolo, a Diana, a Baco y a otros que no solo están a salvo de toda destrucción y muerte, sino que incluso disfrutaban de una eterna juventud. De este modo, si seguimos a los autores cristianos, es también inmortal el alma humana, que aunque haya sido creada por Dios de la nada, sin embargo está destinada al cielo y a la vida eterna. Este tipo de inmortalidad nos atrevemos a aplicarlo en ocasiones a obras nacidas del ingenio humano, como cuando llamamos inmortales la *Iliada* de Homero, el *Don Quijote* de Cervantes, o las *Fugas* de Bach. Pues nos parece imposible que los hombres dejen de venerar alguna vez unas obras de un arte tan grande.

Pero nosotros ahora mejor hablemos de los dioses inmortales. Pues entre estos o estas me parece a mí que hay que colocar también de algún modo a la lengua latina. Esta, aunque nació en un momento dado y luego creció, ya adulta con dos mil años está viva y vigorosa inmutable como una Venus salida del mar que goza de una belleza y hermosura eterna sin cambio. Entretanto nacieron muchas lenguas, crecieron, cambiaron, se transformaron, algunas también murieron (porque según Aristóteles y Apuleyo *todas las cosas terrenales tienen cambios y transformaciones y finalmente muertas*): Únicamente la lengua latina conserva perpetuamente su atractivo, exenta de esta ley del cambio y la mortalidad.

En efecto, pensad conmigo en las lenguas de Hispania. Si saliera de entre los muertos un Séneca o un Quintiliano, los ciudadanos más elocuentes que Hispania dio a Roma y a su literatura en la Antigüedad, nosotros ahora podríamos entenderlos fácilmente, después de haber pasado un lapso de tiempo tan grande, siempre que hablasen latín; en cambio si quisieran usar una de aquellas lenguas antiguas que se emplearon aquí antes de los romanos, sonaría extraño y sin sentido. Pero este ejemplo quizás no parezca muy adecuado, puesto que aquellas lenguas hispánicas desaparecieron casi todas al ser sustituidas por el latín. Pasemos por tanto a nosotros los alemanes, quienes de alguna forma siempre hemos hablado en alemán. Si ahora volviera a nosotros el célebre Arminio, al que llaman libertador de Alemania porque derrotó a las legiones del general romano Varo e hizo que nosotros carezcamos de una lengua románica, si este, digo, regresando del Infierno tuviera ahora la intención de dialogar con nosotros, ello no sería posible por medio de la lengua alemana, puesto que esta ha experimentado tales cambios en estos veinte siglos que casi nada ha quedado igual que estaba. Pero en cambio si hablara en latín —lengua que cuentan que él había aprendido bien—, nosotros podríamos también hablar con él tranquilamente en latín: *Hola, Arminio, ¿qué tal?, ¿qué tal tu esposa Tuseda?, ...*

Por consiguiente, lo que desde la época de Cicerón dijeron los romanos sobre su ciudad, esto es, que era eterna porque Júpiter le había asignado un *imperio sin fin*, esto también puede declararse con más razón sobre su lengua. Los propios poetas romanos ya parecen haberlo barruntado o adivinado de algún modo cuando hablaron de la fama sempiterna de sus poemas. Pero pienso que quizás hay que excluir a Enio, que suele citarse en primer lugar a este propósito. Pues cuando se gloria:

*Nadie con lágrimas me honre ni haga funerales  
[con llanto.  
¿Por qué? Vivo voy volando por las bocas  
[de los hombres—*

cree por supuesto que él sobrevive a su funeral porque sus versos son celebrados en las palabras vivas de los hombres incluso cuando él mismo haya muerto, pero no parece que hable abiertamente de una eternidad futura. Una gloria más duradera promete Catulo más de un siglo después a su querido Alio cuando exhorta a sus Musas a que los méritos de Alio no los cubra con la noche ciega [...] *el tiempo que huye por los siglos olvidadizos*. Este, como vemos, contempla la memoria de todos los siglos.

Horacio por su parte dice en un pasaje muy conocido:

*No moriré del todo y una gran parte de mí  
esquivará a Libitina; yo creceré sin parar  
como nuevo por la alabanza venidera...*

Ello con razón por cierto, si no hubiese restado fuerza a sus palabras al añadir lo siguiente:

*... mientras al Capitolio  
suba con la virgen callada el pontífice.*

Pues a aquel pontífice máximo al que se refiere, hace ya tiempo que le sucedió otro pontífice, Benedicto hasta hace poco, ahora Francisco, aunque es verdad que este no en el Capitolio sino en el Vaticano; pero los poemas de Horacio todavía ahora, cuando hace tiempo que el Imperio Romano se desintegró, son alabados y, lo que es más, son leídos.

Asimismo Virgilio, cuando en la *Eneida* llama afortunados a Niso y Eurialo porque gracias al poder del poema *ningún día* pueda sustraerlos *jamás al recuerdo del tiempo*, asocia esto a la eternidad del Imperio Romano cuando dice a continuación:

*... mientras la casa de Eneas habite la roca inamovible  
del Capitolio, y el padre romano conserve el imperio.*

También Ovidio, que presume en muchos pasajes de la inmortalidad de sus poemas, en el final de las *Metamorfosis* la ciñe discretamente a unos límites más estrechos:

*... y por donde se extiende el poder romano sobre  
tierras domeñadas será leído en boca del pueblo  
y vivirá por todos los siglos con fama, si algo tienen  
de verdad los presagios de los poetas.*

¿Cómo se asombraría este poeta si viera ahora que sus versos son canturreados no solo en España, que otrora al menos fue romana, sino incluso en la bárbara Alemania y hasta en América más bárbara todavía!

Pero poco importa esto. Mi discurso mira ahora hacia otro sitio. Difícilmente aquellos poetas habrían podido hacer tales vaticinios sobre la eternidad de los poemas, si con un juicio oculto no hubiesen presentado también algo sobre la eternidad de su lengua. Pues, ¿cómo podría suceder que Ovidio

fuera leído y viviera *por todos los siglos*, si la forma de la lengua latina comúnmente empleada en los siglos por venir se hubiese corrompido deformándose o se hubiera perdido por completo? Por consiguiente, no resulta muy sorprendente que en la propia época en que aquellos poetas escribieron, es decir la época de Cicerón y de Augusto, la lengua latina dejara repentinamente de cambiar y como de evolucionar, de la misma manera que una Níobe convertida de mujer viva en una piedra. Pues esto es innegable: Las leyes gramaticales que siguen Cicerón y sus contemporáneos también permanecieron en los siglos siguientes y hasta el día de hoy más sólidas que cualquier estatua de piedra. En la propia época de Cicerón y de Virgilio, el periodo que llamamos clásico, la lengua latina murió, si queremos usar este término, de forma que alcanzó la inmortalidad.

No quiero extenderme más en algo evidente. Comparad, si queréis, alguna comedia de Plauto con una carta de Cicerón, que fue escrita siglo y medio después: en ambos casos encontraréis una lengua elegante y amena, aunque distinta en muchas cosas: en lugar del *faxit* plautino Cicerón siempre dice *faciat*, *possit* en lugar de *possiet*, en lugar del indicativo pone muchas veces subjuntivo. Comparad por contra alguna carta de Séneca, que escribió un siglo después, o un libro de Simaco o de Jerónimo, que vivieron en el siglo cuarto: allí también están vigentes las mismas leyes gramaticales que siguió Cicerón. Es más, también nosotros cuando escribimos en latín las obedecemos como si hubieran sido dictadas desde el cielo. Por tanto no hay duda: hacia la misma época en que Cristo nació, a la lengua latina le llegó la muerte, si queréis, o, lo que yo preferiría decir, la inmortalidad. Pues si no hubiera dejado de vivir de ese modo, no habría obtenido la vida eterna.

¿Pero por qué o cómo sucedió esto? ¿Podríamos creer que ciertos escritores o gramáticos se conchabaron entre sí, para que a partir de un momento determinado las leyes de la gramática tuvieran que tener validez sin ser infringidas y siempre las mismas? Pues hace poco cierto hombre instruido ha considerado que los romanos hicieron esto casi deliberadamente por amor a su patria, para disponer de un idioma firme y estable que oponer a la arrogancia de Grecia por su literatura. Pero nada de esto encontramos en los testimonios de los escritores. Allí se lee otra cosa. Desde el siglo I d. C., la llamada Época de los Césares o Imperial, descubrimos que hubo una inmensa admiración y hasta adoración por Cicerón y Virgilio y los escritores que florecieron en su entorno. Y casi nadie dudó entonces que después de aquella Época Clásica tanto la poesía como la elocuencia habían entrado en decadencia. Por consiguiente los mejores se propusieron seguirlos e imitarlos. No es de extrañar por tanto que todos los más instruidos (no por una decisión sino por cierto sentimiento tácito y recóndito) se pusieron de acuerdo entre sí para que la lengua en la que habían sido escritas las *Filípicas* de Cicerón o la inmortal *Eneida* de Virgilio, ella misma también fuera inmutable y permaneciera en el estado que había alcanzado una vez.

Por consiguiente, si no me equivoco, en ese momento el propio genio de la lengua latina le ordenó que se detuviera: *¡Permanece como estás, para! No vas a ponerte más hermosa.* Y ella obedeció, se mantuvo en su estado como esos dio-

ses inmortales que he dicho, de los que Apolo se complace siempre con los mismos cabellos sin cortar, o Mercurio con los mismos remos de sus alas. No faltan quienes no están de acuerdo conmigo, diciendo: “Si el idioma latino no quiso cambiar debido a la particular forma que alcanzó en Cicerón y Virgilio, ¿por qué no ha ocurrido en la lengua inglesa después de William Shakespeare, o en la alemana después de Martín Lutero? Pues la *Biblia Alemana* de este, teniendo una extraordinaria fuerza y belleza, ahora sin embargo, como no sea revisada con repetidos cuidados y adaptada con frecuencia a la época, apenas la comprenden unos pocos.” Respondo que esa que dije no es una ley universal que tenga validez en todos los sitios, sino que va ligada en cierto modo a aquella veneración con la que los romanos siempre observaron e imitaron los ejemplos y costumbres de sus antepasados. Pero cualquiera que sea la opinión que se tenga acerca de sus causas, el hecho consta suficientemente. Solo el caudal léxico ha sido aumentado y enriquecido en el curso de los siglos con los neologismos necesarios –pues tanto la religión cristiana como los numerosos inventos de los fabricantes conllevaban esto–, pero la propia idiosincrasia y estructura genuina de la lengua no se ve alterada por estos incrementos.

Sin embargo, a decir verdad, la lengua no pudo permanecer así inmóvil en su totalidad o por completo. Pues al mismo tiempo que la lengua de los eruditos se quedó como petrificada, existió la variedad común y popular del habla que los lingüistas llaman ahora *Latín Vulgar*. Este latín se permitió muchas cosas que repugnaban a los más eruditos: en lugar del genitivo se introducían preposiciones, en lugar del ablativo abundaba el acusativo, en la pronunciación se alargaban las vocales tónicas, diciendo *Vēnus* en lugar de *Vēnus*. De todo esto a duras penas podían sustraerse incluso las personas más cultas, a no ser que los gramáticos les hubiesen inculcado en las escuelas el mejor uso del habla. Estos, como dice Agustín, se convirtieron entonces en *los guardianes de la historia*. Incluso podrías llamarlos guardianes de la inmortalidad –los cuales desempeñan este cargo hasta nuestros tiempos.

Aún en mayor peligro se encontraba la lengua latina al desintegrarse el Imperio Romano de Occidente a partir del siglo quinto con las incursiones y ataques de los godos o alemanes, no porque aquellos bárbaros fueran totalmente enemigos de las buenas letras, sino porque en aquellos siglos la instrucción de los gramáticos entró en decadencia y se derrumbó debido a la convulsión de los tiempos. Sin embargo esta instrucción se mantuvo en España durante muchísimo tiempo. Pues en Europa solo Isidoro de Sevilla, a quien hace poco consagraron como patrono de la Red Informática Mundial (World Wide Web), demostró con sus *Etimologías* con cuánta fuerza los Iberos resistían a la barbarie de los tiempos –pero ¡ay!, ni siquiera ellos eternamente. Y entonces incluso muchos clérigos no pronunciaban las frases hechas correctamente sino con errores, mucho menos algún escritor podría disertar en latín, esto es, conforme a la gramática. Así sucedió también que nacieron entonces todas las lenguas románicas en muy poco tiempo, aunque no con la misma rapidez. En efecto, ¿quién no percibe que la lengua de los italianos y los españoles incluso ahora está mucho más próxima al habla de Cicerón que la de los romanos o los franceses? Como

que recientemente Silvio Berlusconi presumió con la mayor arrogancia de que, si hiciera falta, él podría dialogar sin ninguna dificultad con el propio César. Pero esto ni siquiera sus partidarios se lo creyeron.

¿Se había acabado pues con aquella lengua inmortal al haber sucedido sus hermosas hijas románicas a la vieja madre despreciada? En absoluto. Como vengador de la divinidad relegada surgió Carlos, aquel restaurador del Imperio Romano y emperador a quien justa y merecidamente llaman Magno. Pues este, al ver lo útil y necesaria que era aquella vieja lengua para administrar el imperio y la iglesia, haciendo venir a maestros de Inglaterra, que había permanecido un poco más civilizada, y fundando nuevas escuelas, formaba en latín a muchos ciudadanos de su imperio, sobre todo a los clérigos, siguiendo la autoridad de los gramáticos antiguos. ¡Qué pronto floreció entonces la literatura latina! Es más, muchos poetas y oradores se alegraban en aquel tiempo de que había vuelto una nueva época augustea. Este desarrollo literario, debido a los límites del imperio, alcanzaba sin embargo más a Alemania y Francia, no tanto a Italia, y menos incluso a Inglaterra y España. Aunque ni siquiera en Alemania el latín pudo ser resucitado como las lenguas vulgares. Pues no solo no cambiaba, como ya antes, sino que además entonces se aprendía solo de los libros y de los gramáticos, ya no de la nodriza o de la madre. Tal fue desde esa época y durante casi un milenio la situación de las lenguas en Europa, más tarde también en Rusia y en América, que cualquier persona bien instruida adquiriría primero la lengua vernácula para usarla con sus paisanos, y luego aprendía la latina para la comunicación internacional y con las antiguas autoridades del saber. Pero esto no constituía menoscabo alguno para la inmortalidad de la lengua latina.

Por consiguiente, todo género literario lo practicaban entonces escritores instruidos, con lo que injustamente imaginan algunos la Edad Media como totalmente bárbara y oscura, o el latín entonces vigente como propio de cocineros. Esto sin embargo achacaban después con algo de fundamento los llamados humanistas a quienes a finales de la Edad Media, esto es a partir del siglo XIII, se dedicaban a la teología y a la filosofía escolástica en las universidades. El estilo de estos fue tan seco y árido, tan alejado de toda elegancia del lenguaje, que también ahora provoca náusea a los aficionados de Cicerón o de Séneca. Incluso entonces hubo de hecho algunos que podían tener algún trato con las Musas. Lo mismo que el propio Tomás de Aquino, príncipe de la filosofía escolástica, escribió además aquel himno melódico que también ahora se canta:

*Canta, lengua, el misterio del cuerpo glorioso y de  
la sangre preciosa, fruto de un vientre generoso,  
que para redención del mundo, derramó el rey  
[de los pueblos.*

Este cántico compuesto rítmicamente, no métricamente como dicen, siguió la costumbre de la pronunciación alterada de la Edad Media, por la cual las sílabas largas apenas se distinguían de las breves. Pues en la renovación de la gramática antigua, Carlomagno había relegado la parte de la pronunciación correcta de las sílabas largas y breves.

Sin embargo observa estas leyes métricas vuestro Pedro Hispano, llamado siempre con este nombre, quien en la misma época de Santo Tomás escribió sus *Súmulas de Lógica*, que durante muchos siglos habrían de ser de uso corriente en todas las universidades de Europa. Pues aparte de muchas cosas adustas y dialécticas, también se encuentran ahí aquellos versos divertidos que, aunque carezcan de significado, son útiles sin embargo para memorizar el orden de los silogismos:

*Barbara, Celarent primae, Darii Ferioque.  
Cesare, Camestres, Festino, Baroco secundae.  
Tertia grande sonans recitat Darapti, Felapton,  
Disami, Datisi, Bocardo, Ferison. Quartae  
Sunt Balamip, Calemes, Dimatis, Fesapo, Fresison.*

Estos versillos, imbuyéndome de adolescente de los primeros rudimentos de la Lógica, yo los cogí, los devoré, me los aprendí como un ejemplo magnífico del poema que los ingleses llaman *nonsense poetry*, nosotros digámosle como corresponde *poesía absurdísima*. ¿No os parece que suenan graciosos? Sus contemporáneos desde luego tenían tanta admiración a Pedro Hispano que los cardenales lo nombraron papa con el nombre de Juan XXI. Pero supongo que entonces él dejó de dedicarse a estas bagatelas tan ingeniosas.

Por consiguiente ni siquiera entonces, aunque a duras penas se sostenía, aquella lengua latina inmortal yacía en el polvo muerta del todo. Esta desde luego fue engalanada y engrandecida por quienes desde el siglo XIV estudiaban de nuevo las buenas artes y la elocuencia más pura siguiendo a Petrarca. Este dijo de hecho que ya de niño lo cautivaron los escritos de Cicerón no por su contenido y sabiduría, que aún no entendió, sino porque le agradaba *cierta dulzura y sonoridad de las palabras*. ¡Qué bien lo dijo! Pues nadie expresó con más propiedad lo que también a nosotros, con tal de que tengamos oídos, nos embarga en las palabras del mejor escritor. Por consiguiente, desde Petrarca los hombres instruidos no solo se esforzaban por escribir gramaticalmente, sino también latinamente y, si era posible, ciceronianamente. Y la lengua latina era tan estimada como casi nunca antes. Entonces por primera vez percibieron que tenía algún poder divino, como para que Lorenzo Valla escribiera esto un siglo después de Petrarca: *Los pueblos y las naciones [...] consideraron el idioma latino más delicioso que todo néctar, más espléndido que toda seda, más valioso que todo oro y piedra preciosa, y lo retuvieron consigo como a un dios enviado del cielo*. Creo que nadie ha dado una opinión más magnífica sobre la lengua de los romanos.

Entonces también España, que en Época Antigua había sido tan fructífera para la elocuencia latina, pero en la Edad Media había carecido de escritores muy ilustres, se contagió de la nueva pasión por la lengua inmortal. Pero ¿a qué voy a alabar entre vosotros a Antonio de Lebrija? Este no solo fue el primero en escribir una gramática de la lengua castellana, sino que ya antes había compuesto entre otras muchas obras unas utilísimas *Introducciones latinas*. Pero ahora supera desde luego su gloria Juan Luis Vives, escritor elegantísimo que también se dedicó a enseñar latín a los niños. Y lo hizo con ciertos diálogos escolares que editó bajo el título de

*Ejercicios de lengua latina.* Tiene este libro 25 coloquios infantiles divertidísimos, de los que no solo se extrae todo un surtido de palabras y locuciones adecuado al uso cotidiano, sino que también ilustra con gracia las costumbres y tontearías de la edad infantil. Pues estos niños no siempre hablan como conviene a los piadosos y buenos, sino que se pelean, bromean, e incluso incordian a los pedagogos. Vives por su parte quiso lograr con este tipo de enseñanza que aquellos libros obsoletos de gramática de donde habían aprendido latín a finales de la Edad Media, fueran suprimidos con una forma de enseñar nueva y más agradable.

Y entonces primeramente, como aquellos que llaman humanistas parecían pescar de los libros todo lo más latino de los antiguos con demasiada laboriosidad, hubo algunos en el siglo XVI que, como muchos ahora, tachaban a la lengua latina de muerta. Esto anteriormente, que yo sepa, no se le había ocurrido a nadie; ni entonces habría podido suceder si las literaturas vernáculas no hubieran alcanzado ya algún lustre. A esos sin embargo les respondió elocuentemente Marco Antonio Mureto, poeta y orador eminente. Por tanto quiero citarlo literalmente: “Dicen que la lengua griega y la latina ya hace tiempo que murieron. Pero yo sostengo que estas no solo viven y están en vigor ahora por fin, sino que, si hay que seguir con la metáfora, gozan de buena salud después de que dejaron de estar en poder de la plebe. Pues mientras estaban gobernadas por el dominio del pueblo [...] eran sacudidas sin parar, fluctuaban, nada tenían seguro, nada estable, no podían durar un siglo con el mismo aspecto. Ahora, desde que han sido traspasadas por así decir a los aristócratas y son reclamadas por determinados escritores, están sujetas a determinadas reglas y preceptos, permanecen ya fijas e inmutables durante muchos siglos [...]: no solo viven, sino que han alcanzado [...] en cierto modo la inmortalidad y la inmutabilidad.” ¡Con cuánta verdad está dicho esto, aunque con cuánta arrogancia y soberbia! ¡Arrebata a la plebe una lengua dulcísima, que reserva a los aristócratas como dice, esto es a los más eruditos! ¿Tan alto era el precio de la propia inmortalidad?

Con un método y razonamiento similar cierto gramático español muy famoso durante dos siglos, Francisco Sánchez, quería en su *Minerva* apartar la lengua latina no solo del uso de la plebe, sino de todo empleo hablado, no porque la despreciara, sino porque la veneraba como a una diosa santísima. Pues sostuvo que hablando resultaba que hablábamos mal: que solo escribiendo podíamos alcanzar el uso más correcto de la lengua. Pues, *quienes parlotean en latín*, dice, *destrozan el propio latín*. Que esto en parte es verdad no puede negarlo nadie que también ahora se vea forzado a escuchar a algunos que opinan que ellos *latinean* excelentemente de viva voz. Mucho más razonable sin embargo casi en la misma época fue el juicio del checo Juan Amós Comenio, lumbrera de los pedagogos o educadores, sobre la enseñanza del latín: *Aprendamos primero a balbucear en latín, luego a hablar; finalmente acudiremos a Cicerón para que nos revele también los artificios de la lengua*. Así lo exige la propia naturaleza, para que ascendamos gradualmente a la elocuencia latina que Sánchez casi despreció. Pues estableció lo siguiente: *No aprendemos las [palabras] hebreas o griegas para hablar, sino para hacernos instruidos. ¿Por*

*qué pues no conseguiremos lo mismo en las latinas?* Es decir, si no me equivoco: procuremos en la medida de nuestras fuerzas que esta lengua realmente sea inmortal en el polvo de los libros, pero que muera en la vida de las personas y ya no, como quiso Enio, *viva vaya volando por las bocas de los hombres*.

Preludió este Sánchez lo que habría de suceder. Pues el uso de la lengua latina disminuyó con fuerza en el siglo XVIII. Ya a finales del siglo XVII en Europa los poetas latinos fueron minoría, la mayoría vernáculos; ya antes los filósofos y algunos científicos habían comenzado a componer sus escritos en las lenguas de su patria. Los que negociaron fijar la Paz de Westfalia en gran parte discutían entre sí en francés, aunque sin embargo los propios acuerdos de Paz se redactaran también entonces en latín para que fueran sagrados e inmortales. En Alemania el primero que comenzó a dar sus clases hablando alemán fue Christian Thomasius, un profesor de Leipzig de finales del siglo XVII, uso que, aunque era condenado por muchos, sin embargo prevaleció en el siglo siguiente hasta el punto de que a comienzos del siglo XIX casi únicamente los teólogos y una parte de los filólogos, pero muy pocos médicos, científicos y jurisperitos mantenían la lengua latina en la enseñanza académica. Su número disminuyó casi cada año hasta nuestros días, aunque no hasta el punto de desaparecer por completo. Pues por hablar de mí, nada me resulta también ahora tan agradable y placentero como escribir y hablar en latín sobre mis gramáticas y retóricas. Y los discípulos no lo desaprueban, por lo que en nuestra Universidad de Múnich cada semana hay dos horas reservadas a estas clases, que son explicadas hablando únicamente latín.

Pero ¿por qué ha sucedido que aquella lengua inmortal y universal haya tenido que soportar tantos detrimentos en el uso común? Hay quienes creen que esto ha sucedido debido a cierta carencia nacida de su propia antigüedad. “Pues ¿cómo —dicen— aquella lengua de Cicerón y de César pudo ser apropiada para todos los nuevos inventos que ha producido en estos últimos siglos el progreso sobre todo de las ciencias? ¿Acaso el célebre Séneca imaginó en las *Cuestiones naturales* los microscopios, por no hablar de la explosión de los átomos? Por tanto con razón en época reciente la antigua lengua se apartó del uso.” Pero que esto no es cierto lo demuestran por ejemplo las obras escritas en latín por científicos muy famosos. Leed, por citar a uno, a Galvani, quien escribió de forma muy brillante y deliciosa sobre la electricidad en los miembros de las ranas. Yo por mi parte, con tantos libros escritos en latín en época reciente como he leído, nunca he encontrado a alguno que se quejara por no poder decir algo en latín. Pues ahora no discutimos sobre los siempre necesarios neologismos.

Por tanto hay que buscar otra causa. En el propio siglo en que fueron descubiertas la máquina de vapor y la guillotina, aumentaba con fuerza aquel especial amor a la patria que ya había comenzado antes pero que llegó entonces al grado sumo. Los hombres instruidos prefirieron ya compartir sus pensamientos, hallazgos y reflexiones con sus ciudadanos incluso menos eruditos en vez de buscarse lectores, como antes solían, en alguna república literaria latina. Una cosa honesta en sí misma, no lo niego. Pero, ¡con cuánto perjuicio



para las letras sucedió! Antes los poetas y todos los escritores de cualquier disciplina, incluso si eran oriundos de una nación pequeña y habían aprendido una lengua materna que muy pocos conocían, eran comprendidos sin embargo por todos los hombres instruidos gracias al idioma latino; ahora en cambio están obligados a balbucear en lenguas extranjeras. “Pero es que tienen a su disposición la lengua inglesa”, dicen, que Margaret Thatcher, la llamada dama de hierro, calificó hace un tiempo de una especie de nuevo idioma latino común y universal, que su Gran Bretaña ha regalado generosamente a todos los pueblos. Diré lo que pienso. Creo que esto es un regalo de dánaos que nos han dado al menos a los que nos dedicamos a las letras más humanas. Pues no es posible que nosotros desgraciados que hemos nacido fuera de Gran Bretaña expliquemos en el famosísimo idioma inglés nuestros pensamientos, si es que son lo bastante agudos o sutiles, con tanta precisión como aquellos felices a quienes la fortuna les proporcionó madres y padres ingleses. ¡Qué bien estaba en aquel tiempo! Pues el latín, a decir verdad, todos lo ignorábamos.

Pero cuanto más disminuía el uso de la lengua latina en la vida común, tanto más deseaban mantenerlo en clase los maestros de las escuelas. Y con buen resultado. En el siglo XIX no solo en Alemania sino en las escuelas de toda Europa, América y Rusia florecían hasta tal punto los estudios de latín, que muchos alumnos no solo escribían sino que incluso hablaban en latín correctamente, y algunos también componían poemas. Pero debido a aquel patriotismo excesivo que referí y a ciertas necesidades comerciales y económicas, estos estudios se reducían paulatinamente a la sola lectura de los escritores antiguos. También los propios gramáticos, que ahora se llaman filólogos clásicos, dejaron en gran parte de escribir en latín. Sin embargo hubo quienes en contra de las costumbres de su época intentaban restituir la lengua latina como inmortal a su primitivo lugar de honor. Pues con la guía y las proclamas del alemán Karl Heinrich Ulrichs, quien había editado una revista en latín llamada *Alaudae*, se publicaban un buen número de revistas similares en Europa, de las que todavía ahora existe una parte, como *Vox Latina* en Alemania. Vinieron a continuación las asociaciones de hablantes de latín, que ahora se encuentran fácilmente en la red de internet. Indagándola hace poco, solo en España me aparecieron estos cuatro círculos: el barcelonés, el gaditano, el madrileño y el valenciano. No sé si hay más. La llamé

Iberia feliz sin duda. Creí que casi había vuelto a tiempos de los Sénecas.

¿Qué voy a decir de los grupos que chatean en internet, del inmenso volumen de la Wikipedia Latina, de las estaciones radiofónicas que desde Finlandia y Alemania emiten al orbe noticias en latín, de todos cuantos traducen al latín con incansable esfuerzo *Máximo y Mauricio* (Max und Moritz), *El principito* (Le petit prince) *Robinson Crusoe*, *Harry Potter* y muchos otros libros? A veces querría yo que estos escritores se dedicaran a sus propias historias originales, en vez de limitarse a chupar los bocados de otros. Sin embargo también se hallan tales autores originales de calidad. Y no faltan quienes también otorgan el latín a historias cinematográficas, de los que sin duda el más conocido es Mel Gibson, en cuya *Pasión de Cristo* el propio Jesús discute en latín con Poncio Pilato –con lo que sospechamos que también nuestro salvador había leído a escondidas a Donato o a otro gramático.

No todas estas cosas –pues son numerosas y aumentan cada día– parece que merezcan la mayor admiración, ni la inmortalidad de la lengua latina depende de estos esfuerzos nuestros. ¡No lo quieran los dioses! Es una diosa, reivindica y conserva su inmortalidad aunque falten quienes le den culto. Sin embargo demuestra su fuerza y sus poderes incluso en esos experimentos de quienes la veneran y adoran. Y a los que ama, por quienes percibe que es cultivada de la forma más adecuada, les muestra el camino a unos tiempos casi sempiternos. Pues estos no solo hablan con Plauto, Cicerón, Séneca, Agustín, Petrarca o Erasmo como si fueran paisanos y contemporáneos a pesar de estar alejados por un espacio de tiempo tan grande, sino que también se construyen un camino hacia el futuro. Y si es que no es verdad lo que sospeché cierto jesuita, que los bienaventurados habrían de hablar un día en latín en el cielo –lo cual no niego con todo que sea posible–, lo que escribimos ahora en español o en alemán perecerá sin duda al mismo tiempo que nuestras lenguas; lo que componemos en latín, si es digno, lo entregamos a una eternidad segura.

Por lo cual, si seguís mi consejo, ¡aprended la lengua latina que es dulce, útil y la única inmortal!

*Traducción de Joaquín Pascual Barea*

# Estudios culturales

## Figuras de la filosofía en el *Teeteto* y en *El sofista* de Platón

Josep Monserrat Molas

**E**n los *Prolegómenos a la filosofía de Platón*, una obra anónima de la segunda mitad del siglo VI, se reclama, para la comprensión de los diálogos platónicos, la participación del lector: “El diálogo es, de algún modo, un universo. [...] Del mismo modo que en el *kósmos* hay naturalezas inferiores y superiores, en el diálogo hay personajes que refutan y personajes que son refutados, y nuestra alma, como un juez, ahora toma partido por aquel que refuta, ahora toma partido por el que es refutado”.<sup>1</sup>

Proclo dedicó en el siglo V algunas palabras a la importancia conferida a los *prooimia* para interpretar los diálogos platónicos.<sup>2</sup> Basándose en él, Myles Burnyeat trató la importancia de las primeras palabras en la obra platónica, pero debe tomarse con precaución su crítica a las escuelas interpretativas que habrían reclamado la importancia exegética de estos pasajes. Para Burnyeat hay pasajes de los diálogos que tienen una jerarquía filosófica mayor, si es que las escenas iniciales tuviesen alguna.<sup>3</sup> Con todo, admite una significación, pero en sus propios comentarios de los diálogos platónicos no se hace demasiado manifiesta y, en contraste con lo que sostiene, una atenta lectura de las primeras páginas del *Teeteto*, por ejemplo, reescritas varias veces por Platón y a menudo olvidadas, resuelve las aporías en las que se encuentra la hermenéutica platónica cuando trata de la enseñanza global del diálogo, demostrando de manera convincente, pues, la importancia de los proemios.<sup>4</sup>

La escena inicial del *Teeteto* expone el encuentro de Euclides y Terpsión. Cansados de la jornada, deciden recostarse y escuchar el texto que Euclides había redactado tiempo atrás. En el relato que el esclavo de Euclides lee a Terpsión en *Teeteto*, es Sócrates quien se aproxima a Teodoro, y el motivo de tal aproximación es saber si entre sus alumnos hay algún joven ateniense con quien merezca la pena conversar. Sócrates pregunta por jóvenes atenienses porque se siente ligado a ellos por vínculos de amistad patriótica, de conciudadanía. Sócrates está buscando a los jóvenes que el día de mañana gobernarán la ciudad, aquellos que pueden convertirse en

buenos ciudadanos. Tal interés puede llevar a un conflicto, ya que parece que Sócrates intente disputar a Teodoro sus mejores discípulos atenienses. Tal conflicto evidente no solo se da con el sabio extranjero, sino que también lo es de manera latente con la ciudad misma de Atenas en la medida en que esta tiene la responsabilidad de la formación de sus jóvenes como ciudadanos. El motivo del juicio a Sócrates, con el que concluye el *Teeteto*, queda, pues, bien establecido. Para sus acusadores, la corrupción de los jóvenes consiste en una corrupción política a través de la interrogación y la búsqueda del saber.

Aunque ya está advertido de la acusación que pesa sobre él, Sócrates va a buscar a los jóvenes allí donde se encuentran en un espacio “otro” de la tutela paterna y de su vida infantil en el mero juego. Sócrates busca a los jóvenes allí donde están en contacto con ciertas formas más o menos fantasmagóricas del saber, con las *doxosofías* que les prometen la consecución de la *areté* entendida como promoción y éxito.

Sócrates, de entrada, llega con alabanzas para Teodoro. Es justo que esté acompañado de jóvenes, y es digno de eso por diversas razones, pero solo destaca los conocimientos en geometría. La ironía se entenderá después, cuando Sócrates cuestione si sabiduría y conocimiento son lo mismo. Teodoro utiliza su saber matemático para hablar con un falso prestigio de aquello que no puede conocer con su ciencia, como por ejemplo de las almas de los jóvenes (como se ve claramente en *El político*, 257 b, la geometría no permite distinguir cosas de mayor o menor dignidad, y por lo tanto no podría haber distinguido a Teeteto como el más digno de mención en *Teeteto*, 144 a). Teodoro resulta un falso maestro de la *sabiduría* cuando toma su saber como un saber universal indefinido, válido para todo. La ironía no es captada por Teodoro, de manera que queda satisfecho por el “elogio” socrático. Con tal entrada, Teodoro accede de buena gana a la petición que Sócrates le ha hecho. Sí que hay un joven del cual se puede hablar con vehemencia y sin miedo, por cierto,

a poder parecer enamorado de él, pues es de una fealdad pareja a la de Sócrates. El joven es inteligente, afable y valeroso, cualidades que aparecen en una disposición extraña, pues no se acostumbra a dar esta mezcla (que es precisamente la que encontramos en la caracterización de los filósofos en *República*, 485 a y ss., y que es la de las virtudes que será necesario tejer al final de *El político*).

Teodoro distingue entre dos tipos de jóvenes: aquellos que son agudos y sagaces como Teeteto, y tienen buena memoria, y aquellos que son más graves en el aprendizaje y olvidan con facilidad. Los primeros corren, sin embargo, el peligro de dejarse llevar por las pasiones. No es el caso de Teeteto, que se aplica al estudio con una facilidad segura y eficaz, y procede con la misma suavidad con la que fluye silenciosamente el aceite.<sup>5</sup> Ahora bien, la dicotomía de Teodoro divide entre sagacidad y lentitud, añadiendo al primer término memoria, al segundo incapacidad de la misma, y concluye para el primero aptitud para el conocimiento mientras que para el segundo inaptitud. Esta división es errónea porque no considera a los rápidos desmemoriados o a los que son lentos pero tienen memoria, que pueden conseguir el conocimiento seguro con tiempo.<sup>6</sup>

Lo que se muestra aquí es qué tipo de concepto del conocimiento tiene Teodoro para que esté convencido de esta división. Por el modo en que lo dice parece que Teodoro privilegiará más la parte deslumbrante del proceso de investigación y demostración que la parte más callada y oscura, más la rapidez en el cálculo que la seguridad, más la osadía de una hipótesis que la paciencia de una prueba que la demuestre, más la intuición que la memoria. La falta de memoria en otras intervenciones de Teodoro es un motivo para que esta clasificación dicotómica resulte sospechosa. Precisamente este es otro elemento importante que tendrá mucho juego en la trilogía *Teeteto-Sofista-Político*, la *memoria*, cualidad que Teodoro ha alabado de Teeteto. Sócrates pregunta a Teodoro de quién es hijo este joven de quien habla: Teodoro *no se acuerda* aunque había oído el nombre.

Por suerte, llegan el joven y sus compañeros, después de haberse untado de aceite para la realización de los ejercicios gimnásticos, especialmente la lucha (sigue la presencia del carácter resbaladizo de Teeteto). Sócrates al verlo lo reconoce. Conoce a su familia, pero no sabe el nombre del joven. La familia, dice, le había dejado una buena fortuna. Teodoro explica que la han dilapidado ciertos tutores suyos, y que Teeteto es muy liberal con las riquezas (sigue en el flujo). Sócrates pide a Teodoro que llame a Teeteto y se inicia el diálogo entre ambos.

En *El sofista*, es Teodoro quien inicia el diálogo; llega acompañado al lugar convenido el día anterior y encuentra a Sócrates esperándole. Olvidando o dejando absolutamente de lado la acusación contra Sócrates a que se hace referencia en el momento de la despedida del día anterior, en el que tuvo lugar la conversación entre Sócrates y Teeteto, pues Sócrates advierte que debe dirigirse al Pórtico del Rey para saber de qué le acusan (*Teeteto*, 210 d) lo primero que dice Teodoro es que llegan acompañados “por un huésped originario de Elea, aunque diferente de los compañeros de Parménides y de Zenón; este hombre, no obstante, es todo un filósofo”.<sup>7</sup> Sócrates responde con una referencia homéri-

ca: pregunta si no llevará con él a un dios y si no será el dios de los huéspedes, Zeus Xenós. Quizá, si no lo es, será uno de esos seres divinos que como un dios refutador nos observará y contradirá ante la debilidad de nuestros argumentos.<sup>8</sup> Esta puede ser precisamente la misma función que Sócrates se concede a sí mismo en la introducción de *El político*. Teodoro no cree que su invitado sea refutador (*elegktikós*), experto en discusiones, sino que es más comedido (*metrióteros*).<sup>9</sup> De hecho Teodoro lo tiene por un filósofo y, por tanto, como un ser divino. Ya sabemos, sin embargo, que el juicio de Teodoro en relación a estas cosas no es muy de fiar.

¿Se refiere Sócrates a alguien en concreto cuando habla de los que aparecen “como un dios refutador”? Parece que tal comparación se aducía de los eleatas como por ejemplo Zenón, pues con ella se acentuaba especialmente su capacidad de argumentar contra sus oponentes.<sup>10</sup> Podría también preguntarse si no será que Teodoro no entiende a Sócrates y toma su consideración como una desconsideración, y por eso le corrige; corrección de Teodoro a Sócrates, que aquel retomará cuando, en el inicio de *El político*, alabe su buena memoria.

Sócrates se pone en guardia ante la opinión de Teodoro de que el eleata sea un filósofo. Vuelve otra vez a Homero y habla de los extranjeros recordando aquello que Homero dice de los dioses, “que tienen el aspecto de deambular por las ciudades” (*Od.* XVII 486). ¿Sigue Sócrates insistiendo en el carácter divino del recién llegado? En seguida pasa a describir aquello que hacen los filósofos, continuando la caracterización del día anterior que se desarrolla en la parte central de *Teeteto* (173 c-176 a). “Aquellos que son realmente —y no aparentemente— filósofos observan desde las alturas la vida de aquí abajo, y así, para unos no valen nada, mientras que para otros son dignos de todo. Algunas veces tienen el aspecto de políticos, otras veces de sofistas y otras veces parecen estar completamente locos”.<sup>11</sup> Esta descripción vuelve a coincidir con lo que ha dicho antes del dios refutador: “nos observará y nos contradirá ante la debilidad de nuestros argumentos” (*Sof.*, 216 b). Sócrates proporciona una descripción de las apariciones de la filosofía en la ciudad (la filosofía verdadera, situada en las alturas, se muestra en apariencia inferior como política, como sofística o como locura), y de las divergentes valoraciones que merece la filosofía (no vale nada, de todo digna). Aparece entonces la voluntad de interrogar al Extranjero sobre cómo conciben y cómo llaman entre ellos a los filósofos y a sus apariencias. Teodoro muestra una duda en la comprensión del objeto de concepción o denominación (“¿a qué te refieres?”, “¿a quiénes?”) y denota de nuevo falta de inteligencia.

Sócrates, entonces, modifica en la repetición los términos de la cuestión, y ya no le habla de aquello que decía en primer lugar, a saber, de los filósofos-observadores desde las alturas que aparecen con diferentes figuras, sino precisamente de estas figuras (sustituyendo la de loco por la de filósofo): “Al sofista, al político, y al filósofo”, resituando al filósofo en el mismo nivel que sus imágenes. Buena parte de las divergencias en la interpretación general de *El sofista* y de *El político* se explican por este doble confuso planteamiento.

Teodoro es de tal fuste que no ve ni siquiera el problema que se presenta: “¿Qué pretendes preguntar, en especial, y

cuál es tu problema sobre ellos?”. Sócrates formula la cuestión directora de los diálogos *El sofista* y *El político*, pero antes ha dejado ya traslucir su opinión: la pregunta es concretamente si estos tres nombres corresponden a una, dos o tres especies (*géné*). Por lo que ahora mismo acaba de afirmar, parece que Sócrates crea que corresponden a una sola realidad superior que presenta apariencias diferentes. Teodoro dice que no habrá obstáculo para que el huésped lo explique. Aquel confirma que no hay ningún problema. “Son tres”, dice el Extranjero de Elea, “a pesar de que cuesta discernir entre ellos”. Aclarada la cuestión, Teodoro comenta que de eso mismo precisamente es de lo que venían tratando por el camino, que la observación de Sócrates la había formulado el mismo huésped de Elea, y que se presenta como apto para explicarlo, pues lo había oído de otros y *no lo había olvidado*.

Se cruzan entonces unas palabras entre Sócrates y el Extranjero sobre la forma de proceder, sobre el *método*. El Extranjero parece algo cohibido por tener que mostrarse por primera vez ante Sócrates. Puesto a escoger entre pronunciar un discurso continuado o conducir una conversación mediante preguntas y respuestas, prefiere llevar a cabo la búsqueda con alguien que sepa conversar *sin molestar* y llevando el asunto con acierto. Si no es así prefiere hacerlo solo. Sócrates le indica que puede escoger entre todos los presentes, pero le recomienda a los jóvenes, e indica por el nombre a Teeteto. El Extranjero acepta el reto por sentido del deber de hospitalidad, y Teeteto también está dispuesto, indicando, no obstante, que si desfalleciera podrían continuar con su compañero, el joven Sócrates.

En la introducción de *El sofista*, aparecen, pues, diferentes aspectos que se engranan con el *Teeteto* y que sirven especialmente para marcar distancias respecto a este, y, por otro lado, sirven para introducir el marco escénico que compartirá con *El político*. Es en esta escena inicial de *El sofista* en la que se retrata el inicio de la jornada en la que aparece un nuevo protagonista (el Extranjero de Elea) y con él el cambio que comporta en los papeles de la conversación (especialmente el silencio de Sócrates, que dejará la dirección de la conversación al huésped). Queda también especialmente subrayado el paso del tiempo (ayer-hoy). Otra aportación fundamental es que esta escena inicial nos muestra la forma como se establece el tema a tratar (las formas en que aparece el filósofo en la ciudad: “el sofista, el político y el filósofo o loco”) y la forma como se trata (“en conversación y no en un discurso seguido”). Para reforzar los aspectos que ayudarán a la comprensión de la escena inicial de *El político* deben mencionarse además dos motivos relacionados y que resultarán después indispensables, a saber, el juego con las divinidades y el papel del filósofo.<sup>12</sup>

Toda la introducción de *El sofista* está marcada por la presencia de Zeus Xeníós, a pesar de no ser nombrado. Homero, en un pasaje que justo precede al que cita Sócrates en el diálogo para referirse al Extranjero, precisamente se refiere a Zeus, “vengador de los suplicantes y de los huéspedes, el Hospitalario, que a los extranjeros reverentes acompaña”.<sup>13</sup> Podría ser también que la repentina devoción por Zeus evidenciara que Sócrates, históricamente, está próximo a ser condenado a muerte.<sup>14</sup>

Quizá lo que hace Sócrates es poner a examen la religiosidad de Teodoro. De hecho, el juego dios-divinidad-filósofo se retomará en *El político* con la aparición de Zeus Amón. En *El político* el dios de los huéspedes ha sido cambiado por un dios extranjero, bárbaro. Naturalmente quien lo menta es Teodoro. Siguiendo con la intervención “homérica” de Sócrates en *El sofista*, no parece que él identifique al huésped con un dios —esta es la interpretación *olvidadiza* de Teodoro—,<sup>15</sup> sino que Sócrates plantea el parecido del de Elea con Ulises, quien en la *Odisea* aparece como aquel vagabundo que tratan con reserva por si acaso fuera un dios: “¿Y si [el vagabundo] fuera uno de los celestes? Pues a veces los dioses, con figuras de gente de tierras lejanas, mostrando toda suerte de semblantes, recorren los pueblos para observar la insolencia y también la rectitud de los hombres” (*Od.* XVII 484-487). Sócrates cita literalmente una parte de los versos. Antes, Teodoro ha caracterizado al huésped como *metrióteros*. Nos parece que es necesario leer esta referencia de Platón en el múltiple juego de la cita homérica: los hombres pueden tomar al filósofo-Ulises por un dios (y también por otras formas, político, sofista o loco). La cuestión original de Sócrates es: ¿es el huésped de Elea un filósofo-Ulises? Teodoro entiende como si se preguntara si el huésped es un dios. Después del pasaje central del *Teeteto*, en el que el filósofo aparece asociado a la divinidad, deberá ahora atenderse a la dramática de *El sofista* y de *El político* para saber con qué apariencia se nos presenta y si lleva o no disfraz. Teodoro no entiende la pregunta y se muestra conforme con aquella otra cuestión que gobernará el diálogo: ¿cuáles son los disfraces del filósofo-Ulises? Es evidente entonces en qué puede radicar el motivo de la posible confusión del político con un dios, que tanta importancia tendrá en *El político*, y, también, cómo se dará el paso desde la preocupación personal de Sócrates por el extranjero y los jóvenes a la preocupación “temática” por “el filósofo, el político y el sofista”.<sup>16</sup>

En esta escena inicial de *El sofista* se define el papel del filósofo como parecido al de la divinidad: mirar (*observar*) el mundo desde las alturas. La referencia socrática a la comedia aristofánica *Las nubes* parece plausible. De algún modo, la filosofía es algo que presenta este aspecto de estar en las nubes. En la *Apología*, el acusador más antiguo que Sócrates trae a colación es, sin ninguna duda, Aristófanes; recordemos además cómo aparece ridiculizada la figura del filósofo en el centro del *Teeteto*.

A la luz de las escenas iniciales del relato de *Teeteto* y de *El sofista*, vemos, pues, que la escena inicial de *El político* retoma la voluntad socrática de examinar a los jóvenes discípulos atenienses del extranjero Teodoro, que este examen es un intento de corrección de la sabiduría aparente que el maestro de geometría enseña a sus discípulos, y que los caracteres de los jóvenes están dibujados con ciertas aptitudes y ciertas deficiencias para el ejercicio al que Sócrates les quiere someter. Pero Sócrates cede su posición al Extranjero.

Esta retirada a un segundo plano permite recurrir a un nuevo interlocutor que haga la función de Sócrates. ¿No nos aparece Sócrates mediante su silencio en *El sofista* y *El político* como la figura o icono de la tarea propiamente filosófica de la contemplación? ¿No nos sugiere a la vez la tarea propia del lector, que observa, contempla y juzga el



escrito? ¿No nos abre esta imagen socrática una consideración de una insondable profundidad hermenéutica, a saber, que la actividad propiamente filosófica está en el alma que contempla y que juzga?

#### NOTAS

1 *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, Texte établi par L. G. Westerink et traduit par J. Trouillard avec la collaboration de A. Ph. Segonds, Les Belles Lettres, Paris, 2003, 15.1-16.

2 PROCLUSO, *In Plat. Alc.* 18.13-19.10; *In Plat. Parm.* 658.33-9.23; véase, sobre los *proimía* en general, ARISTÓTELES, *Retórica*, 1414b19ss.

3 M. BURNYEAT, 'First Words', *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 43, 1997, pp. 1-20, p. 4: "So far from the opening scene telling you how to read the philosophy that follows, it is the philosophy that tells you how to read the opening scene"; cf. F. J. GONZALEZ, 'How to read a Platonic Prologue: *Lysis* 203a-207d', en *Plato as Author. The Rhetoric of Philosophy*, ed. A. Michelini, Koninklijke Brill, Leiden, 2003, pp. 15-43.

4 Cf. M. BURNYEAT, *The Theaetetus of Plato*, Hackett, Indianapolis, 1990, con S. BENARDETE, *The Being of Beautiful*, Chicago UP, 1984, o con XAVIER IBÁÑEZ PUIG, *Lectura del 'Teetet' de Platón. Saviesa i prudència en el tribunal del saber*, Barcelonesa d'Edicions, Barcelona, 2007, pp. 35, 42.

5 Teeteto muere de disentería: el juego que aparece en el prólogo del *Teeteto* entre el flujo y la descomposición por una parte y, por otra, la filosofía de los megáricos que negaban el movimiento y no cesan de moverse, resulta una broma o ironía platónica. Cf. X. IBÁÑEZ-PUIG, *Lectura del 'Teetet' de Platón. Saviesa i prudència en el tribunal del saber*, Barcelonesa d'Edicions, Barcelona, 2007, pp. 47-51.

6 "[...] et ceux que ne marchent que fort lentement, peuvent avancer beaucoup davantage, si'ils suivent toujours le droit chemin, que ne font ceux que courent, et que s'en éloignent" (DESCARTES, *Discours de la méthode*, primera parte, AT VI, 2).

7 Para la traducción de esta frase, véanse las notas 3, 4, 5, 6 y 7 de la traducción de N. L. CORDERO en Gredos.

8 Tamus-Amón, en el *Fedro*, es un dios refutador. Cf. S. BENARDETE, 'On Plato's *Sophist*', *Review of Metaphysics*, 1993, pp. 749-750: "It is only natural, therefore, for Socrates to suggest at the beginning of the *Sophist* that the Stranger has come a god to punish him. He is finished".

9 Debe retenerse este término como una referencia al comentario que se hace de *metrion* en el lugar central de *El Político*.

10 Cf. *Parménides*, 128 c y también *Fedro*, 261 d. Cf. DIÓGENES LAERCIO VIII 57.

11 Cf. la "locura divina": *Fedro*, 249 d2s, *Banquete*, 218 b3s o *República*, VII 517 a1s.

12 Cf. *El sofista*, 216 a5 y véase *Teeteto*, 196 d2 ss. con el comentario de S. BENARDETE, *The Being of Beautiful: Plato's Theaetetus, Sophist and Statesman*, Chicago UP, 1984, II p. 70.

13 Véase *Odissea* IX 270-1 i XVII, 483-487. Un eco de este pasaje reaparece en *Leyes* 730 a cuando Zeus Xeníós es considerado protector de los suplicantes y de los huéspedes extranjeros. N. L. CORDERO comenta en su traducción de *El sofista* (PLATÓN, *Diálogos*, vol. V, Gredos, Madrid, nota 8): "El respeto por el huésped no admite restricciones, y si Menelao está seguro de que Zeus destruirá Troya es —como señala Li Carrillo— porque Paris ha violado las leyes de la hospitalidad".

14 Como sugiere P. FRIEDLÄNDER, *Platon III*, Walter de Gruyter, Leipzig/Berlin, 1960<sup>2</sup>, p. 257.

15 Cf. la discusión con S. Rosen de G. MOVIA, *Apparenze, essere e verità. Commentario storico-filosofico al "Sofista" di Platone*, Vita e Pensiero, Milán, 1991, p. 43, que me parece que desatiende esta referencia homérica: Sócrates ve al Extranjero como Ulises (por cierto, papel que a menudo se otorga a sí mismo Sócrates), mientras que Teodoro, confundido, cree que el Extranjero es un dios o un ser divino.

16 Es oportuno observar que el extranjero Teodoro jura por un dios de origen bárbaro, relativamente recién llegado, la aparición del cual sugiere que Sócrates era demasiado provinciano cuando este, en el inicio de la conversación relatada en *El sofista*, restringe por la autoridad de Homero las apariciones de los dioses bajo forma humana. Comenta Seth Benardete que "si el sofista es una bestia salvaje como el lobo, y el filósofo socrático como una más sociable, el perro —el juramento preferido de Sócrates—, entonces quizá los dioses son tan polimórficos como el sofista o el filósofo. Si Zeus quisiera gobernar un rebaño de ovejas, un macho cabrío o un perro serían el disfraz más conveniente. No podemos sino recordar que Ulises, con quien Sócrates ha comparado al Extranjero cuando cita a Homero en el inicio de *El sofista*, se disfrazó del macho cabrío favorito del Cíclope para escaparse de la caverna." S. BENARDETE, *The Being of the Beautiful*, III, p. 71. Tampoco podemos no recordar que es su viejo perro el que reconoce al rey de Ítaca. La aparición del dios Amón, pues, cobra cada vez mayor significado. Será necesario que retengamos el juego inicial de *El sofista* y después lo recordemos en el mito de *El político*, donde el político será comparado con el pastor divino de un rebaño. Cf. J. MONSERRAT MOLAS, *El político de Platón. La gràcia de la mesura*, Barcelonesa d'Edicions, Barcelona, cap. IV, pp. 99-128.

# Estudios culturales

## La confluencia de *Germinal* de Zola y *Tiempos difíciles* de Dickens

### Un caso de desafío al utilitarismo invasivo

Ismail Baroudy

1. El pensamiento ilustrado alteró en gran medida las condiciones económicas y sociales de los siglos XVI y XVII y fue igualmente alterado por ellas. El producto de ese emparejamiento dialéctico fue el utilitarismo filosófico, esto es, el análisis de la existencia en términos de “hechos”. Según *The Penguin Dictionary of Philosophy*, una teoría moral de acuerdo con la cual una acción está bien si y solo si está de acuerdo con el principio de utilidad. De hecho, esta definición proviene de la obra de Bentham *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789), en la cual considera que una acción está de acuerdo con el principio de utilidad si y solo si su ejecución produce más placer o felicidad, o evita más el dolor o la infelicidad, que cualquier otra alternativa. Las razones de esta conclusión son muchas, pero lo que predomina entre ellas es la preocupación por el análisis científico que el hombre ilustrado celebraba. Junto a este movimiento llegó también la tendencia en filosofía de comprender la naturaleza del hombre en términos de esfuerzo que fue después validada por las teorías científicas del momento. Es difícil decir si esta tendencia del pensamiento filosófico tuvo algún efecto en el nacimiento de la Revolución Industrial o si fue un resultado de esta, pero, no obstante, supuso una apología encubierta de los crímenes contra la humanidad cometidos durante ese período. Es en este contexto en el que dos de los grandes autores del siglo XIX, Zola y Dickens, trabajaron, en su esfuerzo por elaborar una base que fundamentara los derechos del hombre individual que es engullido por las fauces de este monstruo devorador, un monstruo que llegaba a todas las esquinas de la vida del hombre, como un pulpo, contra el que no se puede luchar por su ubicua invisibilidad.

*Germinal*, de Emile Zola, aunque escrita desde el que comúnmente se llama punto de vista naturalista, supera la adhesión a la objetividad estricta en su análisis al ofrecer una visión profética y la esperanza de que el hombre pueda un día escapar a las condiciones de su existencia. Antes de

explorar el contenido de *Germinal*, procede hacer un breve bosquejo del naturalismo.

Por escasos que sean los detalles, no hay duda de la importancia de los hechos para el naturalismo: las tendencias sociales, científicas, filosóficas y éticas del siglo XIX no son únicamente el trasfondo del naturalismo; son los factores formativos cruciales que dieron su contenido al movimiento, su método, su dirección e incluso su atmósfera.<sup>1</sup>

A Zola, el fundador del naturalismo, le preocupaba la comprensión de la condición humana en términos de las teorías científicas que prevalecían en su época. La fórmula clásica de Zola era: “La novela experimental es una consecuencia de la evolución científica del siglo; continúa y completa la fisiología [...]; sustituye al estudio del hombre abstracto, del hombre metafísico, el estudio determinado por las influencias del medio” (N, 29-30). Las bases de esta visión eran las condiciones impuestas por la herencia del hombre, la economía, y el medio. Así escribió también Dickens, pero no tanto dentro del marco, sino en oposición a él. Aunque Dickens entendía las limitaciones económicas y científicas impuestas al hombre del siglo XIX, estaba más preocupado por las consideraciones filosóficas que tendían a sumergir la naturaleza humana bajo las necesidades de la Industria y la eficiencia tecnológica. Si hemos de comparar a los dos escritores y sus obras, *Germinal* y *Tiempos difíciles*, parece claro que en ambas hay una feroz acusación a la deshumanización que nace del desarrollo industrial y de las filosofías que conlleva.

La técnica de Zola del “naturalismo” según las conclusiones obtenidas por Brians mediante la traducción, no es absolutamente nada más que un intento, a través de una escrupulosa investigación, de describir las vidas de gente normal. Las obras de Zola muestran grupos de seres humanos bajo las garras de las exigencias de circunstancias que escapan a su control, en muchas ocasiones destinados a ser eliminados

en trágicas catástrofes. *Germinal* era un cándido motín contra las condiciones de trabajo inhumanas que prevalecían a finales del siglo XIX en fábricas y minas. Étienne Lantier es un trabajador ferroviario desempleado que por pura suerte se asegura un trabajo en la mina de carbón llamada *Le Voreux* (un nombre que sugiere una bestia voraz que consume a los trabajadores en su totalidad).

El naturalismo, movimiento literario que emergió en Francia, América e Inglaterra a finales del siglo XIX y principios del XX y que enfatiza el determinismo biológico y socioeconómico en la ficción y en el drama, retrata a los seres humanos como animales superiores que carecen de voluntad libre, cuyas vidas están determinadas por las fuerzas naturales de la herencia y del medio y por instintos básicos sobre los que no tienen control y que no comprenden del todo. Rechaza retratos idealizados de la vida y quiere alcanzar una completa exactitud, una objetividad desinteresada, y franqueza en la descripción de la vida como una lucha brutal por la supervivencia.

Emile Zola, el mayor estandarte del naturalismo en Francia, insistía en que el novelista, como el científico, debería analizar su objeto con una minuciosidad desapasionada. Los autores naturalistas se esfuerzan en emular a los observadores científicos con el fin de no alabar ni culpar a sus personajes por acciones que no pueden controlar. Los personajes típicos de las novelas y obras de teatro naturalistas son gente de clase media, de la clase trabajadora de la vida de todos los días, motivados fundamentalmente por instintos animales como el sexo, el hambre y el miedo. Generalmente desempeñan roles predeterminados en una atmósfera de depravación, sordidez y violencia.

2. Desde el principio, el naturalismo ha sido atacado por su retrato pesimista de la vida como una lucha que se precipita hacia el olvido: su concentración en lo sórdido, lo violento, lo sombrío; su gráfica descripción de un lenguaje y de situaciones previamente consideradas inaceptables para ser impresas; su fracaso en subir el ánimo o inspirar. Aunque es una consecuencia del realismo y comparte con este su devoción por conseguir el retrato y la verosimilitud, el naturalismo difiere significativamente del realismo, especialmente porque está firmemente basado en una filosofía dominante, omnipresente.

Más aún, el naturalismo fue uno más de una ola de “ismos” que barrió el mundo cultural de finales del siglo XIX. Su mejor defensor fue, como decimos, Zola (1840-1902), un prolífico novelista, dramaturgo, ensayista y crítico. Altamente controvertido en el periodo que va del auge del realismo (1830-1860) a la emergencia de las primeras formas del modernismo a finales de siglo, el naturalismo en Francia se identificaba tan profundamente con la ficción de Zola que pocos reclamaron esa etiqueta tras su muerte. La gran transmisión de su obra, sin embargo, dio a Zola una influencia global que llevó al nacimiento de escuelas naturalistas alrededor del mundo. La influencia del naturalismo de Zola fue particularmente importante en Rusia, que en el siglo XIX tenía grandes lazos culturales con Francia, en el oeste de Europa, y en Los Estados Unidos. El movimiento naturalista

en los Estados Unidos fue liderado por el novelista y crítico Frank Norris (1870-1902), llamado “el pequeño Zola” por los críticos contemporáneos. Aunque Norris es considerado actualmente una figura secundaria de la literatura americana, la estética naturalista que popularizó influenció a grandes escritores del siglo XX como Theodore Dreiser, Upton Sinclair y John Steinbeck.

En su uso popular, el término naturalismo es en algunas ocasiones utilizado para dar nombre a la ficción que exagera las técnicas del realismo, sacrificando el estilo en la prosa y la profundidad de la caracterización en favor de una exhaustiva descripción del mundo externo y observable. Los críticos literarios frecuentemente aceptan este punto de vista, pero le añaden una lista de rasgos utilizados para identificar la novela naturalista:

Argumento determinista de declive o degeneración, en el que los personajes son aplastados por las fuerzas de un universo que no pueden ni entender ni controlar.

Disminución de los personajes excepcionales o heroicos, de tal manera que cada personaje es un equilibrio entre virtudes y defectos: el crítico Philippe Hamon lo llama una “estética de neutralización normativa” (N, 102).

Atención a tramas morbosas o sórdidas, particularmente centrada en los aspectos de la experiencia humana concebidos como bajos o instintivos: los personajes principales son habitualmente pervertidos por apetitos o deseos incontrolados.

Personajes que surgen de la clase trabajadora; en el naturalismo en los Estados Unidos, particularmente, las perversiones y las degeneraciones se asocian con personajes de la clase trabajadora.

Escenario moderno o contemporáneo, muy frecuentemente urbano o industrial, más que los escenarios geográfica o temporalmente lejanos preferidos en la ficción romántica y de aventuras.

Investigación sociológica realizada por el autor, que incluía investigación de campo de un lugar de trabajo, una subcultura, o ubicación, el consejo de expertos y la incorporación de vocabularios especializados.

Además de un método científico de análisis de la literatura, el naturalismo de Zola fue un método de escribir novelas: Zola utilizó la filosofía naturalista como la base para crear personajes y, con ellos, un retrato de la sociedad francesa de la segunda mitad del siglo XIX. Combinando teorías con el desarrollo de investigaciones en las ciencias biológicas y del comportamiento, Zola concibió la novela como un laboratorio para el estudio de la conducta humana bajo la influencia de la herencia y del medio. Cuando tenía veintitantos años, habiendo publicado varias novelas, comenzó a trazar la que iba a ser la gran obra de su vida, una serie de veinte novelas titulada los *Rougon-Macquart*, un trabajo que rivalizaba con la vasta *Comedia Humana* de Honoré de Balzac (1799-1850), que se basaría en la ciencia más que en la intuición.

Zola promovió incansablemente sus teorías en columnas que aparecieron en periódicos, revistas y diarios. Desafortunadamente, la expresión más ampliamente divulgada de

esta teoría es también una de las menos pensadas. El ensayo *La novela experimental* (1880) es esencialmente una extensa paráfrasis de la influyente obra del físico Claude Bernard, *Introducción al estudio de la medicina experimental*, de 1865. Este ensayo es ahora considerado históricamente interesante a pesar de su ingenuidad teórica y algunos contemporáneos —incluyendo anteriores discípulos de Zola, como el autor Henry Céard (1851-1924)— lo ridiculizaron por ser una obra que no comprendía el trabajo de Bernard.

3. Considerar ese ensayo representativo del pensamiento de Zola sobre el naturalismo sería un serio error. El naturalismo en literatura era tanto un concepto promocional como de crítica literaria y la amplitud, la variedad y la energía de los escritos de Zola sobre el término indican que estaba quizás menos interesado en dar una definición definitiva que en mantener vivo el encendido debate sobre el naturalismo. Como crítico literario, crítico teatral y ensayista, Zola era un provocador: era estridente, a menudo cáustico y tendente a gestos dramáticos y sensacionalistas. Durante su carrera, Zola llegó a entender y a explotar el valor de la notoriedad: sus primeras descargas críticas se recogieron en 1866 bajo el título *Mis odiados* y su lema “Estoy aquí para vivir en voz alta”, exento de arrepentimiento, todavía es citado por artistas y activistas. “La novela experimental” —junto con muchas otras defensas de Zola del naturalismo— se entiende mejor con esa perspectiva: criticar el ensayo por su falta de rigor teórico es perderse absolutamente su brillantez como provocación y promoción.

Aunque el criticismo de Zola es más de confrontación que sistemático, una mirada más amplia a sus escritos sobre el naturalismo revela sin embargo muchas ideas consistentes. En primer lugar, Zola a menudo manifestaba que la sordidez y la pornografía, objeto de los temas de muchas de sus novelas, era incidental al naturalismo; lo que contaba era el método, el cual, como observó su antiguo discípulo Céard, podría difícilmente ser llamado “experimental”, pero compartía los cuidadosos y sistemáticos métodos observacionales de las emergentes ciencias sociales como la psicología, sociología y antropología. Para el público que consumía las novelas de Zola tan rápido como él las escribía y para los críticos y los censores gubernamentales que llamaban al naturalismo “literatura pútrida”, el contenido gráfico de las novelas era el rasgo más sobresaliente del naturalismo y Zola y sus editores frecuentemente hacían frente a cargos de obscenidad en Francia y en el extranjero (ediciones baratas de papel con portadas subidas de tono aparecieron en los Estados Unidos en una fecha tan cercana en el tiempo como los años 1950). Para Zola, sin embargo, el análisis inquebrantable era la sustancia del naturalismo.

Un segundo tema, a menudo pasado por alto, que recorre los escritos de Zola sobre el naturalismo es su repetida asociación de naturalismo y democracia. Los estudiosos, perplejos, consideran esta conexión como una doble disfunción, un extraño matrimonio, una paradoja: las teorías del siglo XIX sobre el determinismo biológico parecen difícilmente compatibles con los ideales ilustrados de ciudadanía y autogobierno. Pero para Zola, el naturalismo en la literatura

y la democracia en la política eran un resultado evolutivo lógico e incluso necesario. Zola comparaba a los exagerados protagonistas del Romanticismo con reyes y príncipes, fuera de lugar en el mundo moderno. Para él el naturalismo, como la democracia, era la representación —fiel aunque a veces poco halagadora— de la gente común.

*Germinal* es una crónica del trotamundos Etienne, que encuentra trabajo en una mina, llega a comprender los sufrimientos y las tribulaciones de los trabajadores e intenta organizar y cambiar las condiciones de los mineros de acuerdo con ciertas teorías político-económicas populares de la época. El libro habla de una huelga, de los resultados de esta huelga y de la impotencia de los individuos que luchan contra un enemigo del cual son una parte importante. La idea de La Compañía planea sobre las cabezas de todos a lo largo del libro. “Y señaló a un vago, desconocido y distante punto en la noche, donde esas personas vivían...”<sup>2</sup> La tendencia de los mineros en esta época es la de agachar la cabeza ante su destino, un destino determinado hace muchos años. “Así es como son las cosas y nosotros tenemos que aceptarlas, especialmente...” (G, 101). Pero según Zola, que llega a comprender alguna de las contradicciones marxistas de la sociedad capitalista, algunas personas deben llegar al punto de no querer estar más al servicio del monstruo. Cuanto más empeora la percepción de las condiciones, y cuanto más se incrementan las fluctuaciones en los mercados, más presión cae sobre los mineros. Etienne, en un primer momento, solo desea el aumento de los salarios. “¿Aumento de salarios? ¿Puede hacerse? Están fijados por leyes de hierro...” (G, 146). Zola, en este caso, presenta ambas caras de la moneda. “¿Piensas que la compañía no tiene tanto que perder en esta crisis como tú? No puede fijar los salarios como quiera; debe ser competitiva o caer. ¿Por qué no culpas a los hechos en vez de a la Compañía?” (G, 126). Etienne organiza una huelga con el celo de un fanático que se da cuenta de que las vidas de muchos están en sus manos, pero no se da cuenta de que ambos bandos sufrirán y de que muchos morirán y de que estos son los sacrificios de los que son responsables aquellos que se convierten en líderes. La huelga comienza, pero no tiene éxito. Durante semanas la gente pasa hambre, enferma y muere. Hay incluso algún retroceso a la naturaleza animal del hombre, como muestran las actividades de Jealin. Al final, después de todo el sufrimiento por el que pasan los trabajadores, el lector descubre que los únicos que sufren en el otro bando son aquellos que desobedecen las leyes de la competitividad y se atreven a tratar a los trabajadores con cierto sentido de la dignidad. “Danculín estaba allí con sus dos hijas...” (G, 427).

Tras un baño de sangre auspiciado por el gobierno, tras la hambruna, tras el sufrimiento, tras los sueños rotos, y después de que la gente se dé cuenta finalmente de que será necesario mucho más, las cosas vuelven a la normalidad y los mineros vuelven al trabajo por el mismo salario y bajo peores condiciones laborales que antes. Pero las semillas se han plantado y Zola profetiza la llegada de una nueva era en la que el destino del hombre será diferente. “Sí, Mahuede tenía razón cuando dijo...” (G, 499).

Pero aún así, Zola, en su acusación contra el capital, ha limitado su visión de la teoría del capital y de su futuro, al

mostrarlos como determinados por reglas científicas inalterables. El capital no puede escapar a su destino, así como el hombre no puede escapar a las condiciones de su herencia.

La ley parece descansar en un doble fenómeno: lo fructífero crea la civilización, y la civilización limita lo fructífero. Y el equilibrio llegará como resultado de todo ello, el día en el que la tierra, al ser enteramente heredada, despejada y utilizada, alcance finalmente su destino. Y así, el sueño divino, el generoso pensamiento utópico se eleva hacia el cielo.<sup>3</sup>

4. Zola, en su criticismo y en su visión, empleó un análisis marxista o científico de la economía y del capital. No estaba tan preocupado por el individuo humano como por las condiciones que otorgan al ser humano la vida que lleva. Para Zola (aunque algunas veces se apartaba de su postura) el hombre estaba maniatado y era incapaz de efectuar cambio alguno en la moral o en las fuerzas de su época. La naturaleza seguiría su propio ritmo y traería el cambio a las masas de humanidad sufriente. Sin embargo, en el escenario en el que los seres humanos desempeñaban sus roles inalterables, había espacio para el amor y la compasión, un factor de redención que superaba la visión determinista que Zola intenta presentarnos. Zola nos mostraba el inevitable movimiento de las olas cuando se acercaban a la orilla y lentamente erosionaban la tierra. Vamos ahora a volver nuestra atención a Dickens que intentó ver cada una de las gotas de agua.

Los naturalistas estaban preocupados por retratar al hombre de acuerdo con las teorías científicas y económicas de su época, teorías que consideraban verdad absoluta puesto que estaban basadas en el método científico. Dickens aborrecía y rechazaba esta visión.

Su corazón así una espada de una aguda e irónica lógica que acuchillaba airadamente la innumerable variedad de disparates lógicos y el particular alegato racionalista. No tenía paciencia con las abstracciones estadísticas y las teorías económicas que ignoraban el bienestar de las personas de carne y hueso, ni con los sistemas metafísicos alejados de las esperanzas y los miedos del corazón humano.<sup>4</sup>

Dickens tuvo que ir más allá de las rigurosas generalizaciones ofrecidas por los acólitos de Marx y los darwinistas sociales. Su objetivo era alcanzar la esencia, el “alma” que hacía funcionar esta máquina y lo hacía analizando la estructura de la mente y en *Tiempos difíciles*, particularmente, la estructura de la mente utilitarista. Thomas Carlyle, en *Signs of the Times*, muestra la necesidad de esta denigración utilitaria del ser humano.

Es la Edad de las Máquinas, en el sentido interno y externo de la palabra: la época que, con su enorme e indivisible poder, dirige, enseña y practica el gran arte de adaptar los medios a los fines. Nada se hace ahora directa ni manualmente: todo mediante reglas y artimañas calculadas...estas cosas que mencionamos aquí a la

ligera, son sin embargo de gran importancia, e indican un poderoso cambio en nuestro modo de vida. Y ello por cuanto este mismo hábito regula no solo nuestros modos de actuar, sino nuestro modo de pensar y sentir. La cabeza y el corazón del hombre se han mecanizado, así como sus manos.<sup>5</sup>

Una y otra vez en críticos del utilitarismo como Carlyle, Coleridge, Dickens y Mackintosh, se encuentran defensas de lo “interior”, “interno”, “hacia adentro”, “íntimo”, contra lo “exterior”, “externo”, “hacia fuera” e, íntimamente relacionado, “mecánico”.

El utilitarismo es una doctrina a la que Dickens atacó específicamente en la novela *Tiempos difíciles* (1854). Inculcando el principio de “el mayor bien para el mayor número”, el filósofo Jeremy Bentham (1748-1832) fundó la escuela, aunque fue John Stuart Mill (1806-73) el que en realidad acuñó el término. Dickens se oponía a esta filosofía de la conveniencia debido a que creía que pisoteaba los derechos y los sentimientos de los individuos y parecía fundamentalmente opuesta en espíritu a la fantasía y a los trabajos de la imaginación.

El utilitarismo es de hecho una consecuencia natural del racionalismo de los filósofos franceses y del materialismo inglés de Hobbes, Locke y Hume, y obtiene su nombre de la pregunta del cuestionario de Jeremy Bentham “¿Para qué sirve?” Bentham (1748-1832), el padre de este -ismo, concibió la idea cuando se encontró con las palabras “la mayor felicidad para el mayor número” en el *Tratado sobre el gobierno* de Joseph Priestley. Esta frase representa el corazón del utilitarismo (o benthamismo), que intentaba reducir la toma de decisiones sobre actos humanos a un “cómputo de felicidad” mediante el cálculo del beneficio, la utilidad, la conveniencia, ventaja, emolumento y felicidad que se obtendría de la acción contra la desventaja, el daño, la inconveniencia, la pérdida y la infelicidad que también conllevaría.

Así descrita, esta filosofía parece tener bastante sentido. Combinada con la actitud de *laissez-faire* en los negocios (hija de David Ricardo y James Mill) y las ideas malthusianas sobre el aumento de la población, constituía la base del partido radical filosófico, que fue responsable de varias reformas democráticas en las primeras décadas del siglo XIX. No fue hasta la Nueva Ley de Pobres de 1834 (auspiciada por los benthamistas) cuando la falta de corazón de esta filosofía se hizo obvia, cuando la ayuda parroquial a los pobres (un sistema que se había hundido como consecuencia del aumento de población que siguió a la Revolución Industrial) fue reemplazada por las casas de trabajo, que fueron rápidamente conocidas como “las Bastillas de la Ley de Pobres”. A lo largo del siglo, una amplia variedad de pensadores y grupos políticos se opuso al pensamiento utilitarista y a la economía clásica asociada al mismo.

John Stuart Mill (1806-1873), de manera muy conmovedora, describe su educación bajo los principios utilitaristas en su *Autobiografía* (1873) y su consiguiente insatisfacción con ellos. En gran medida humanizó el utilitarismo, lo que tuvo un gran efecto en el movimiento socialista de los 80 y los 90.

Pero Dickens acusa al utilitarismo de ser responsable del malestar social; de la destrucción de la personalidad; de robar a la gente probablemente la única cosa valiosa que tenía, su individualidad; de oprimir a las mujeres y a la clase trabajadora y, por último, de negar a los niños una época especial de su vida, su niñez.

Dickens sentía que el utilitarismo estaba equivocado. Al final de la novela, todos los personajes utilitaristas sufren una crisis. Sin embargo, los altruistas son rescatados por aquellos que han preservado su humanidad entre toda la destrucción y la violencia. Sissy Jupe, una curandera (lo que se simboliza por la botella de “Nueve aceites” que lleva consigo) ayuda a Luisa, la hija de Mr. Grandgrind, a sobrevivir a su crisis. Esta es la forma de Dickens de mostrar que el utilitarismo tiende a hincharse y explotar como un “globo”, otra imagen asociada con el fanfarrón y jactancioso Bounderby, cuyo dominio sobre los demás estalla igualmente cuando se revela su verdadero origen. Dickens muestra a sus lectores que el utilitarismo está basado en principios poco sólidos, que pueden llevar a una persona a lo más alto, pero no mantenerla allí. Quizás, está intentando predecir una crisis de la sociedad utilitarista, pero este libro parece quedarse a un nivel más personal. El hecho de que la humanidad rescata a la gente “perdida” muestra que hay “otra cosa necesaria” en esta sociedad. La sociedad necesita comprender los sentimientos humanos. Según Dickens, la sociedad victoriana necesita reconocer la importancia de la emoción humana. Esta filosofía se muestra a través de las palabras de Sleary, el director del circo: “A la gente hay que tenerla distraída”. El materialismo y lo práctico no son practicables a la larga, después de todo.

El uso que hace Dickens de las imágenes también sirve a la intención de presentar el utilitarismo en acción. Muchos de los detalles de Coketown están basados en verdades sobre pueblos industriales, pero Dickens los exagera ligeramente para llevar la atención del lector a los puntos que intenta criticar. Coketown, tal y como es descrito en *Tiempos difíciles*, es un ejemplo de una típica ciudad industrial, muchas de las cuales se situaban alrededor de las recientemente construidas fábricas.

El desdén de Dickens por el utilitarismo se transmite a través de las imágenes que emplea en la descripción inicial de la ciudad. Dickens relaciona Coketown con “la cara pintada de un salvaje”; la implicación de ello es que el “salvaje” y la industrialización son crueles, bárbaros e incultos. Dickens asociaba la riqueza de los colores a la conservación de la vida y de la individualidad; ni el negro ni el blanco se cuentan entre los colores y, por ello, Coketown se opone a la idea de la individualidad y de la identidad. Se las ha robado el utilitarismo que se manifiesta en la industrialización. Dickens describe la ciudad como “enormemente trabajadora” pero inherentemente se encuentra también en un “estado de locura melancólica”, ya que todo en ella está dedicado a la producción en masa y nada más importa.

Así escribe Dickens indirectamente sobre la industrialización inglesa: la primera frase de *Tiempos difíciles* contiene el modo educacional de la época. “Pues bien; lo que yo quiero son realidades. No les enseñéis a estos muchachos y muchachas otra cosa que realidades. En la vida solo son

necesarias las realidades. No plantéis otra cosa y arrancad de raíz todo lo demás. Las inteligencias de los animales racionales se moldean únicamente según realidades; todo lo que no sea esto no les servirá jamás de nada.” Y las relaciones entre los seres humanos apegados a los hechos se ejemplifica en el pronunciamiento de Grandgrind: “Con la regla, la balanza y la tabla de multiplicar siempre en el bolsillo, señor mío, dispuesto a pesar y medir en todo momento cualquier partícula de la naturaleza humana para decirnos con exactitud a cuánto equivale. Es solo una cuestión de números, un caso de pura aritmética.” Grandgrind es el ejemplo principal de esta educación, bastante de acuerdo con la teoría de Bentham: “Equipado con estas (científicas) explicaciones el utilitarista podría permitirse desechar como ficciones superfluas términos como conciencia, sentido moral, amor, derecho, de hecho todos los términos que conforman el vocabulario moral del resto de la humanidad”.<sup>6</sup> Irónicamente, Dickens muestra que los niños de Grandgrind tienen más chispa de vida espiritual de lo normal, más de la que podría explicarse por el cálculo de Grandgrind, pero es también el cálculo bienintencionado de Grandgrind el que causa el mayor sufrimiento.

Louisa, la hija de Grandgrind, señala de la manera más efectiva las falacias inherentes a la filosofía utilitarista acen tuando el bien que conlleva un corazón abierto. Tom, el hijo de Grandgrind, nos muestra la “maldad” que surge cuando se restringe suficientemente la espiritualidad inherente al ser humano.

La refutación de Dickens se desarrolla mostrando que el álgebra utilitarista falsea la naturaleza humana al negar la importancia e incluso la existencia de poderosos impulsos y necesidades humanas. El sistema de educación fundado en esta definición de la naturaleza humana resulta fallido incluso en sus propios términos, ya que la negación de los impulsos lleva a la represión y eventualmente a la distorsión de esos impulsos. El resultado será funesto para la sociedad: la infelicidad individual del ser humano, y el crimen; lo suficientemente pronunciado como para hacerse visible incluso a los ojos de los utilitaristas más convencidos.<sup>7</sup>

El escenario para la acción entre Grandgrind y sus hijos es Coketown, una típica consecuencia de la revolución industrial. En el trasfondo están también los sentimientos en ebullición de los miles que trabajan en esta ciudad industrial bajo las condiciones más inhumanas y los sueños más etéreos. Dickens escribe:

Tantos centenares de brazos en esa fábrica de tejidos, tantos centenares de caballos de vapor. Se sabe, a la libra de fuerza, lo que rendirá el motor; pero ni todos los calculistas juntos de la Casa de la Deuda Nacional pueden decir qué capacidad tiene en un momento dado, para el bien o para el mal, para el amor o el odio, para el patriotismo o el descontento, para convertir la virtud en vicio, o viceversa, el alma de cada uno de estos hombres que sirven a la máquina con caras impasibles y ademanes acompañados.<sup>8</sup>

Louisa, en un momento de su desarrollo personal —en un punto en el que comienza a comprender lo que se ha perdido— entra en casa de uno de los trabajadores de Coketown y alcanza un entendimiento más profundo de lo que el ser humano realmente es y también —y aún más importante— de lo que no es. La escena sucede en la casa de un trabajador común que ha sido abandonado tanto por su jefe como por sus compañeros trabajadores debido a su honestidad, su integridad y su pureza.

Por primera vez en su vida entraba Luisa en la morada de una familia obrera de Coketown; por primera vez en su vida hallábase frente a frente con algo individual en relación con los obreros. Se representaba la existencia de éstos por centenares y por millares. Sabía la cantidad de trabajo que rendía un número determinado de obreros en un determinado tiempo. Los había visto salir en grandes grupos de sus nidos y volver a ellos, lo mismo que las hormigas y los coleópteros. Pero, gracias a sus lecturas, sabía muchísimo más de la vida de estos insectos trabajadores que de la de aquellos hombres y mujeres obreros (TD, 187).

Louisa progresa rápidamente, a pesar de una boda desgraciada con un deshonesto fanfarrón. Su hermano también, pero en su caso a través de un camino de crimen y debilidad. La culminación de lo espiritual contra el utilitarismo llega cuando Louisa se enfrenta a su padre con la historia de un amor imposible.

¿Cómo pudisteis vos darme la vida y despojarme de todos los dones inapreciables que la distinguen de un estado de muerte consciente? ¿Dónde han quedado los adornos de mi alma? ¿Dónde los sentimientos de mi corazón? ¿Qué habéis hecho, padre mío, qué habéis hecho del jardín que debió florecer en mí en medio de este desierto? (TD, 239).

En las páginas finales del libro, después de que Grandgrind llega a darse cuenta de que la educación y formación que había dado a sus hijos era una falacia realmente dañina, después de que se ha enfrentado a la verdad sobre Bounderby (su amigo), después de que ha visto a su hijo Tom huir de la justicia a petición suya, y después de que ha visto a su hija en el estercolero de las emociones humanas, queda la visión final: la del futuro.

Con ella Dickens alcanza su objetivo. No es un final feliz sino una visión del futuro, del futuro del hombre si insiste en continuar con esta manera de pensar. Y queda profundamente resaltado en lo que se refiere a Louisa.

¿Veíase Luisa a sí misma casada otra vez [...] y ya madre [...] cuidando amorosa de sus hijos, preocupándose tanto de que tuviesen una niñez del espíritu como de la del cuerpo, sabiendo como sabía que la primera superaba en belleza a la segunda, y que constituía un patrimonio cuya parte más pequeña, atesorada, constituía una bendición y una dicha para la persona más sabia? ¿Veía Luisa esto? Sin embargo, no sería jamás una realidad (TD, 313).

El juicio de Dickens está fuertemente fundamentado. Su condena de la filosofía que soporta la sociedad industrial se podría incluso aplicar hoy en día.

Si uno compara los trabajos de Zola y Dickens, *Germinal* y *Tiempos difíciles*, se puede observar una continuidad crítica. Ciertamente, uno se levanta sobre la visión del mundo contra la que el otro luchaba, pero ambos cuentan la misma verdad en sus escritos. En realidad, la estructura de *Tiempos difíciles* es comparable en gran medida a la de *Germinal*.

En su primera edición en forma de volumen, la obra se dividió en tres libros y los capítulos fueron numerados de nuevo: Libro Primero: capítulos 1-16; Libro Segundo: capítulos 17-28; Libro Tercero: capítulos 29-37.

Son similares en su detección de las condiciones que fueron consecuencia de la Revolución Industrial y de las que fueron una causa de la misma. Sus soluciones proyectadas eran diferentes, pero, analizadas, se convierten en dos lados de la misma moneda. A Zola le preocupaba la reforma política y sostiene una nueva macroperspectiva.

*Germinal*, por ejemplo, es en gran parte un presagio simbólico del futuro. “Esta novela”, apuntó en sus notas, “es la revolución del proletariado, un rudo empujón a la sociedad, que se resquebraja por un instante —en una palabra, el conflicto entre capital y trabajo.”<sup>9</sup>

Pero para Dickens, son precisamente anatema las cuestiones que trata Zola, ya que el darwinismo marxista y social que Zola defendió tanto son, para Dickens, meramente una moda pasajera. Tuvo que preocuparse por algo mucho más insidioso, más cercano al corazón y al alma del hombre.

Mientras que Zola presentaba las situaciones que surgían del pensamiento capitalista (de una manera crítica) analizando, a través de sus personajes, principios como los que defendían Adam Smith, Ricardo y Malthus, Dickens abordó una perspectiva más humanista al enfrentarse a estos problemas. Un ejemplo de todo ello se muestra en el lenguaje mismo en el que se expresan las teorías contra las que ambos intentaron luchar.

El precio natural del trabajo es el precio necesario para permitir a los trabajadores, uno junto a otro, subsistir y perpetuar su raza, sin incremento ni disminución.<sup>10</sup>

Esto ilustra aquello a lo que cada autor se enfrentaba. Para Zola era una comprensión de este alegato y de la teoría económica que lo sustenta. Para él, era solo desde este ventajoso punto estratégico desde el que podría alcanzarse alguna mejora en la condición del ser humano. Dickens, por otro lado, hubiera peleado contra el lenguaje inhumano de este pasaje, y por ello, su ataque surge precisamente de los preceptos o axiomas de la filosofía económica. Para Zola, la mera existencia del utilitarismo y del capitalismo conllevaría su propia desaparición, como se indica sólidamente en *Germinal*. La suya es una limpieza revolucionaria o marxista que resulta de la oposición y resolución dialécticas. Dickens está más preocupado por lo que existe en el presente y en cómo mejorarlo y también por cómo una mente, de entre los millones de personas que viven en esta tierra,

puede darse cuenta de la diversa humanidad que existe, dormida en ella hasta que se despierta, al ofrecerle un atisbo de la misma.

Las dos visiones no son fundamentalmente contradictorias ya que ambas intentan resolver el mismo problema: el problema de la deshumanización industrial. De hecho, para solventar adecuadamente el problema, deben tomarse en cuenta ambos tipos de análisis. Cada forma tiene su impacto en el mundo y en la literatura futura pero cuando se somete a la prueba del tiempo, *Germinal* lucha por mantenerse a flote mientras que *Tiempos difíciles* prospera, y esto es simplemente porque una de ellas trata más profundamente de los seres humanos vivos, cambiantes y sensibles que la otra. El pronunciamiento final proviene de las palabras del dueño del circo en *Tiempos difíciles*, que, de alguna manera, es incapaz de negar el poder de dicho tratamiento.

Zi zu padre la abandonó cobardemente, o zi prefirió morirze de pena él zolo maz bien que arraztrarla en zu mizeria, ez coza, caballero, que ya no zabremos hazta... hazta que sepamos como zelaz arreglan loz perroz para encontrarnos.

—Cecilia conserva aún la botella que él le mandó comprar y creerá en el cariño de su padre hasta el último día de su vida —dijo el Sr. Grandgrind.

El Sr. Sleary, mirando pensativo las profundidades de su aguardiente con agua, dijo:

—Todo ezto parece como zi nos presentaze doz ideaz, ¿verdad, caballero? La una, que existe en el mundo un amor que no tiene nada de egoísmo, que ez una coza completamente diztinta; y la otra, que ezte amor tiene zu manera propia de calcular o no calcular un algo al que ez tan difícil dar un nombre como a laz cozaz de loz perroz (TD, 308).

Que todavía queda algo profundamente misterioso en la actividad del ser humano, en el balance final, nos consuela más que el hecho desnudo de que estamos determinados en nuestras acciones y de que estamos condenados al paraíso.

5. Trabajar con este tema del utilitarismo y *Tiempos difíciles* nos ha llevado a muchos temas interesantes, todos ellos en relación con la novela y con Charles Dickens como persona. ¿Qué papeles juegan realmente los personajes de la novela, vistos con una amplia perspectiva? ¿Son los diferentes personajes representantes de diferentes formas de pensar? ¿Cuál es el objetivo de Dickens con esta novela?

Estas son las preguntas que han sido más o menos discutidas y contestadas. Una cuestión interesante sobre esta novela es lo bien que Dickens se las arregla para hacer que el sistema quede en ridículo y lo consigue de manera perfecta. La ideología tan poderosamente defendida de manera conjunta por Mr. Grandgrind y Mr. Bounderby es destruida, punto por punto. Estos dos hombres son presentados como autoridades en el comienzo, modelos a imitar. Sissy Jupe entra en escena como una pequeña niña “estúpida” que no sabe nada de la realidad, pero finalmente resulta ser la única que puede arreglar el desguisado en el que los demás perso-

najes se han metido. Mr. Grandgrind, el prominente político, resulta que necesita ayuda de la pequeña niña a la que él “ayudó” al comienzo.

Steven Blackpool, el pobre y duro trabajador, el hombre al que nadie tomó en serio, excepto Rachel, resulta ser el más honesto y cálido hombre de la novela, y por supuesto es inocente del crimen del que se le acusa. Muere a manos de aquellos que le traicionaron y cuestionaron: la inocencia es por tanto asesinada por el sistema.

Louisa, a la que se retrata como la perfecta hija y el perfecto resultado de las creencias utilitaristas, finalmente condena esta ideología en su totalidad. Ella representa un fracaso del sistema. Dickens construye su crítica más exitosa al sistema a través de ella. Nos habla de una mujer joven, melancólica y triste, incapaz de desarrollar sus potencialidades. Representa lo que Dickens cree que está equivocado del sistema: la falta de imaginación, de verdadera niñez, compasión, comprensión, etc. Sissy y Steven están ahí como el polo opuesto, el mundo al que Louisa se quiere unir, pero no puede, porque ha sido malcriada, su personalidad no ha sido libre para crecer. Y estar a medio camino es casi tan malo como ser parte de la indicada ideología: nunca estará completa, nunca recuperará lo que ha perdido.

Como conclusión se podría fácilmente indicar que Dickens tenía sentimientos profundos acerca de las cuestiones de las que trata *Tiempos difíciles*. Creía firmemente en la igualdad para todos, y era un leal portavoz de la gente pobre de Inglaterra. Ciertamente consigue salir airoso en hacer que la ideología utilitarista quede en ridículo en su novela, y lo hace de manera muy convincente. Depende de cada uno decidir si Dickens era o no un liberal o pertenecía a alguna otra convicción política. Dickens era en efecto un liberal virgen que permaneció bastante esperanzado.

Traducción de Mercedes Valle

#### NOTAS

1 L. R. FURST, *Naturalism*, Methuen, Londres, 1971, p. 10 (en adelante, N y número de página).

2 E. ZOLA, *Germinal*, Valdemar, 2004, p. 27 (en adelante, G y número de página).

3 P. D. WALKER, *Emile Zola*, Routledge & K. Paul, Londres, 1969, pp. 63-64.

4 A. E. DYSON, *Dickens*, Aurora Publishers, Londres, 1970, p. 280.

5 B. FORD, *From Dickens to Hardy*, Penguin Books, Harmondsworth, 1982, p.19.

6 *From Dickens to Hardy*, p. 34.

7 R. GARIS, *The Dickens Theatre*, Clarendon Press, Oxford, 1965, p. 148.

8 CHARLES DICKENS, *Tiempos difíciles*, trad. de A. Lázaro Ros, Cátedra, Madrid, 1992, p. 108 (en adelante TD y número de página).

9 WALKER, *Emile Zola*, p. 55.

10 B. FORD, *From Dickens to Hardy*, p. 33.

9140



New York  
Subway

2

are

regulate

3



Estudios culturales

# Mujeres entre mujeres

*Niétochka Nezvánova* de F. M. Dostoyevski

Sergio García Guillem

*Eh quoi! dit-il, ne savez-vous pas qu'il y a des âmes sans cesse tourmentées? Il leur faut tour à tour le rêve et l'action, les passions les plus pures, les jouissances les plus furieuses [...] Alors elle le regarda comme on contemple un voyageur qui a passé par des pays extraordinaires, et elle reprit: —Nous n'avons pas même cette distraction, nous autres pauvres femmes!*<sup>1</sup>

**I**NTRODUCCIÓN. El universo literario está plagado de esa fina y a su vez atormentada psicología que afrontan las (anti)heroínas novelescas. Algunos ejemplos están más asociados al tormento, a la desesperación, a la infelicidad o a esa búsqueda incesante de la individualidad y la libertad, como es el caso de Emma Bovary de G. Flaubert o Ana Karenina de L. Tolstoi, entre muchas otras. Las eclipsadas (anti)heroínas de F. M. Dostoyevski, al igual que sus más profundos personajes masculinos, son criaturas extrañas y cargadas de una trágica humanidad. Piadosas almas torturadas que se alimentan del sustento trágico de la podredumbre de su existencia. Pero a su vez, finos y liberadores personajes que siempre resucitan esa espiral caótica que nos ofrece el novelista ruso a través de sus obras.

Resulta así curioso fijar la atención ante la falta de estudio que, en el ámbito hispano, poseen dichas (anti)heroínas; cuestión interesante frente a que la gran parte de estas féminas se las considera como esas “otras en el espejo” ante los personajes masculinos más reconocidos.<sup>2</sup> El espíritu femenino en las obras de Dostoyevski, como opina la crítica literaria<sup>3</sup> representa un motivo más de la tragedia del espíritu masculino, una tentación interior del hombre donde, al parecer, jamás podría encontrarse en las novelas del escritor ruso el culto a lo femenino. Nuestras razones lindan terrenos opuestos, observando en la mujer un elemento mucho más destacable y motriz que como simple elemento atmosférico del destino del hombre. La individualidad trágica de las

féminas desvela una psicología del sufrimiento propia y la polifonía de las novelas de Dostoyevski se adhiere a estos personajes sufrientes, desesperados, pero que mantienen la esperanza redentora y la santidad en numerosas ocasiones.<sup>4</sup> Los dolorosos rostros de las mujeres dostoyevskianas se relacionan íntimamente con esa concepción del sufrimiento en el camino propio de la conciencia. Y, muy a pesar de que, muchas de estas mujeres representan la salvación o apoyo moral en la figura masculina, e incluso su correspondiente reflejo en el espejo, no es inviable el hecho de otorgarles un hálito de vida propio. No resulta pues baladí que Dostoyevski cierre el ciclo trágico de sus novelas con la actuación, muerte o resurrección moral de algún personaje, en muchas ocasiones de mujeres. El eterno femenino parece acechar incesantemente a Dostoyevski.

El propósito de este escrito reside, por tanto, en ofrecer, a través de la poco comentada e inacabada obra de juventud de Dostoyevski *Niétochka Nezvánova* (1849), una introducción al problema de ese *eterno femenino* en las novelas del escritor ruso. Esta pequeña pieza acompaña una melodía trágica que merece atención y centra nuestra problemática. De este modo, la representación femenina en el universo dostoyevskiano es rica y desvela incógnitas para la comprensión del autor y su siglo. Reside en la obra un carácter femenino potente, entre sexualidad, belleza y tragedia,<sup>5</sup> que engloba parte del credo de muchas de las posteriores anti-heroínas dostoyevskianas. El caso de *Niétochka* es realmente para-

digmático, ya que pasamos de un espíritu femenino maduro a la simple sombra de una niña asustadiza, tímida pero con grandes ansias de saber, y sobre todo, de amar. Los ecos del romanticismo dostoyevskiano se siguen a través de esta novela (“Es la tragedia de tres criaturas confinadas en una misma covacha del Destino; en esa guardilla romántica, cubil de tantos horrores...”).<sup>6</sup> Y así la originalidad de Dostoyevski se acelera en cuanto expresión de un pensamiento perteneciente en gran parte a categorías propiamente filosóficas.<sup>7</sup> A pesar de ello, como sigue ratificando Pierre Lamblé, Dostoyevski puede llegar a ser considerado como un *pensador*, pero no como un filósofo en el sentido estricto del término, es decir, con todo un elenco temático y un propio sistema metafísico. Podría calificarse a Dostoyevski, como a sí mismo se calificó Cioran, como un *Privatdenker*, un pensador privado en el que parte del sustrato ficcional de sus novelas proviene de la miseria que, a lo largo de su vida (el caso del juego que ficcionalmente comprobamos en *El jugador* (1867), las complicaciones ante la publicación de sus obras o el agón constante con los ataques epilépticos) atormentó su alma. Dostoyevski ante todo era un *artista*, en el mayor sentido y acepción de la palabra. El problema de la libertad, a través de la conjunción religiosa de la ortodoxia, el Cristo redentor y la conciencia individual, junto con la constante tragedia de sus personajes, conforman el profundo credo del escritor. Las novelas de Dostoyevski, sus personajes en general, nos muestran una humanidad desnuda, unos sentimientos, situaciones y deseos que nos hacen observar nuestro otro en el espejo, el doble que perpetuamente nos acecha. Dostoyevski enseña lecciones de humanidad; nos recuerda constantemente cómo pesa nuestra fatal existencia terrenal.<sup>8</sup>

Esta existencia se vuelve cada vez más latosa en la mayoría de sus personajes femeninos. Las féminas de las novelas dostoyevskianas son conocidas, esposas, mujeres con las que el autor ha compartido experiencias y en las cuales ha comprobado la complejidad de la psicología femenina. Como comprobaremos a través de *Niétochka Nezvánova*, obra clave que ayuda a entender en este sentido su producción posterior, las mujeres guardan el enigma en el universo caótico y destartalado de las novelas del escritor ruso. A las grandes aristócratas de las más nobles familias rusas se le suman las insondables y redentoras prostitutas, las piadosas y fieles almas llenas de bondad y tragedia y, por supuesto, las endemoniadas, locas y enfermas, subproductos de una sociedad infectada y desamparada. Comprobemos, pues, lo que esta inacabada novela desvela antes de toda la cartografía femenina que se proyectará en las obras de madurez dostoyevskianas.

HUMILLADA(S) Y OFENDIDA(S). “Pronto leerás *Nietotchka Nezvanova*. Se trata de una confesión, lo mismo que Goliadkin, aunque en otro tono, de otra forma... La inspiración que brota de mi alma hace correr la pluma sobre el papel”. En esta carta fechada en 1847 y escrita por el propio Dostoyevski a su editor Kraievski se inicia la intensa, y posterior decepción, de la redacción de la obra. *Niétochka Nezvánova* es pues una novela corta (*povest* en ruso) que Dostoyevski redactó entre 1847 y 1849, época pre- y pos-

del cautivo siberiano a causa del descubrimiento por parte de las autoridades rusas del grupo clandestino al que pertenecía Dostoyevski, en el cual se leían textos censurados en la época, y que les costaría el destierro siberiano. “La protagonista es una niña educada por un padrastro borracho que se considera poseído por el genio de la música y una madre enferma, en un mundo cuyo horizonte está limitado por las paredes grises de una habitación baja, Nietotchka —escribe Dostoyevski—, en la edad en que los niños derrochan todas sus fuerzas hacia fuera, concentraba en ella las impresiones del exterior”.<sup>9</sup> Así, la novela breve sigue los pasos de una *Bildungsroman* donde se acompaña en su camino formativo a la pequeña niña que inicia el relato hasta los rasgos más marcados de su pubertad y su entrada en el trágico mundo de la vida adulta. De este modo, será relevante remarcar los trazos fisio-psicológicos de esta joven (anti)heroína, e igualmente, del resto de personajes femeninos que abundan en la breve novela. También será posible otear en la novela un factor novedoso en la prosa de juventud dostoyevskiana, a saber, la relación erótico-amorosa homosexual entre la protagonista y su compañera de juegos femenina, Katia; aspecto que se verá penado y que causará el infierno espiritual y trágico de la joven Niétochka en la segunda parte de la novela. En dicha parte, la joven protagonista se encontrará con otra figura femenina digna de meditar, viéndose supeditada, como muchas otras féminas dostoyevskianas, a la severa influencia de un marido que las tortura moralmente; este es el caso de Alexandra Mikhailovna y su marido Piotr Alexandrovitch. Es frecuente en la prosa de juventud dostoyevskiana que la figura varonil moralmente domine y torture a su otro femenino, situando la “casta masculina” en el punto álgido de la discusión moral.

“Niétochka es una criatura extraña, de una complejidad desconcertante y llena de interés, que corresponde a las raras condiciones en que se ha desarrollado su infancia y que se agrava más aún en el tránsito inopinado a un ambiente de afecto y fastuosidad” (NN 361). Una primera persona temerosa inicia la novela, es la voz propia de la niña, Niétochka, quien nos cuenta los orígenes trágicos, cuasi tediosos, de su padrastro; y a la que se añade la descripción de la pobre y triste vida de una madre acosada por la enfermedad, la pobreza y la rabia conyugal. El sufrimiento y la agonía de un padre con una suerte truncada acompañan todo este primer capítulo donde la joven protagonista nos relata los altibajos de esta alma perdida, hombre casi ridículo, que se encierra en la vanagloria de una efímera e imaginaria fama.<sup>10</sup> La fúnebre sinfonía romántica que ya dejó Balzac con esa figura del genio en *Le chef-d'oeuvre inconnu* (1831) retoma fuerza con la figura del padrastro de Niétochka, Yefimov. Esta primera parte finaliza con la profunda vergüenza —e inicio de la tragedia— de Niétochka hacia su padrastro que le dará pie a narrar su propia historia, el suspiro trágico de una fémina martirizada.<sup>11</sup>

El recorrido vital de Niétochka encierra una gran complejidad psicológica. La joven protagonista, como comenta Rafael Cansinos Assens en el prólogo a la novela, parece padecer del famoso complejo de Electra teorizado por G. Jung en contrapartida del famoso complejo de Edipo, en el cual la niña denota un amor incondicional por el padre y el reflejo

del desamor y rivalidad con la madre.<sup>12</sup> El complejo intenta explicar de forma más precisa y detallada el proceso de maduración de la psicología femenina.<sup>13</sup> La fascinación de Niétochka por su padre se cubre de una fe ciega en el genio del fracasado músico, mientras que la rivalidad de la madre se concentra en una relación de amor-odio donde la culpa jugará un papel inescrutable a lo largo de la inacabada novela:

Sabe Dios por qué hubo de parecerme que la cólera de mi madre era infundada y que mi padre era inocente [...] Yo le tenía a mi madre un miedo cervical [...] se me ocurrió, creo que por primera vez, el pensamiento de que mi madre le hacía sufrir mucho [...] Desde entonces despertóse en mí un cariño sin límites para mi padre (NN 378-379).

La idea de la muerte de la madre enferma estará presente a lo largo de todo el relato de Niétochka. El problema de la mala conciencia y la culpa rodean el espíritu de la joven protagonista al casi desear la muerte de su madre y la resurrección paterna.<sup>14</sup> Hay una lucidez precoz en la relación de Niétochka con sus miembros paternos, en ocasiones con notas claras de emoción; y por otra parte, con la insondable culpa que caracterizará parte de su existencia a lo largo del relato. Yefimov hace descubrir a la joven niña el universo de las artes, la bohemia de su pobre alma desgraciada y llena de miseria. El aura de la música rodea la primera parte de la novela, y la problemática social y parental de los protagonistas la convierte Dostoyevski en el espíritu macabro de su madurez:

Pero aquello no era música [...] Me acuerdo perfectamente de aquella noche; me acuerdo de todo cuanto en ella vi y oí, y, sobre todo, de aquello que hizo mi impresión tan profunda. No, aquello no era música como la que andando el tiempo, he tenido ocasión de oír. No eran aquellas las notas de un violín, sino que parecía como si por vez primera en nuestra covacha oscura resonase, tonante, una voz terrible [...] Pero yo estaba firmemente convencida de que lo que oía eran los lamentos, gritos y sollozos de un hombre. La más tremenda desesperación expresábase en aquellas notas (NN 402-403).

La tragedia de Niétochka comienza a parecerse a aquella que acosa a Liza en *Memorias del subsuelo* (1864) o a Sonia en *Crimen y castigo* (1866). La muerte de esa madre abandonada a la suerte de la enfermedad y el rencor, junto con el igual abandono del padre en medio del frío y la desolación de la ciudad son los puntos influyentes en la madurez de la joven Niétochka. La muerte reanuda la inocencia, y despierta el fenómeno de la culpa. La joven Niétochka reza, llora, suplica a su padrastro por el cuerpo de su difunta madre; el resultado es una pobre y afligida niña tirada en medio de la calle (“...sentía la sangre correrme por todo el cuerpo. Un momento después perdí el conocimiento”, NN 406).

La tercera parte se inicia con la metamorfosis existencial de Niétochka. A pesar de que esta nueva vida está rodeada de lujos y riquezas, las miradas indiscretas, la soledad y ciertos atisbos tediosos se apoderan de la joven (“me había quedado enteramente sola en el mundo y vivía entre extraños”,

NN 407). Pero, es en esta misma nueva etapa de la vida de Niétochka cuando aparece su redentora por excelencia, a saber, Katia, hija del príncipe H\*\*\*, quien había salvado a la joven Niétochka de las gélidas calles. A pesar del amor que, desde un primer momento, Niétochka profesa por la joven y dulce Katia, la desesperación y el tormento asolan sus días y la culpa, bajo forma de grito desesperado, se apodera de la joven huérfana:

Cierta vez estaba yo sentada en uno de aquellos salones, completamente sola. Estaba sentada, con la cara oculta entre las manos, la cabeza baja e inmóvil. No sé cuántas horas llevaría en esa actitud. Cavilaba y cavilaba en vano, pues mi tierna y aún no formada inteligencia no era bastante a vencer mi melancolía, y cada vez tenía más oprimido el corazón y era mayor mi pena (NN 412).

La única que tiene el salvoconducto hacia una incomprendida felicidad es la joven Katia. Se inicia en estos momentos un aspecto curioso en las novelas de juventud dostoyevskianas, y es el amor homosexual entre dos mujeres, como también podíamos encontrar en el pequeño relato *El pequeño héroe* (1849). A pesar de que Dostoyevski pinta este amor de una forma espiritual, un amor cuasi sagrado a fin de cuentas, la carnalidad está igual de presente en la novela y es el motivo por el cual la madrastra de Niétochka separa a las dos niñas definitivamente al considerar su relación como erótica y trascendente:

Todas las mañanas venía Katia a mi cama, siempre con una sonrisa o una risa que no se apartaba de sus labios. Yo aguardaba su llegada con ventura, ¡Cuántos besos hubiera querido darle!...Pero dime Niétochka: ¿en qué es en lo que piensas tú? —Pienso en ti— díjele después de un breve silencio...Un sentimiento nuevo, inexplicable para mí, excitábame entonces de un modo enteramente inusitado, y no exagero al decir que yo sufría bajo el influjo de este sentimiento nuevo como bajo el del un pesar. En una palabra...: perdónenme la expresión; pero [...] yo estaba enamorada de mi Katia [...] ¡Niétochka! —susurró Katia, también llorando—. ¡Ángel mío, si supieras cuánto, cuánto tiempo hace que te quiero! (NN 417, 424, 435).

El funesto destino proclama la separación de estas dos jóvenes almas que se aman con pasión. Es realmente curioso el dato de que, a partir de esta última etapa en la vida de Niétochka que será la vida con Aleksandra Mijailovna, curiosa mujer cuya psicología y destino merece también atención, y su marido, Piotr Aleksándrovich, la vida de la joven, a pesar de la pérdida del ser amado, se ve alterada por el cariño y la atención que le presta Aleksandra, a quien llega a considerar enteramente como una madre. Pero esta dama deviene a lo largo de la última parte de la novela un personaje psicológicamente martirizado, desesperado, triste, su fuerte dolor parece psicossomático. Aleksandra es una de esas primeras mujeres que Dostoyevski diseña después del cautivo siberiano, su psicología y situación pertenecen al género de las humilladas y ofendidas.

Aleksandra Mijaílovna vivía en soledad completa, aunque no parecía sino que tal soledad le era grata, y hasta se felicitaba por ella...pero parecía, al mismo tiempo, como si le asustase su propia sensibilidad [...] Tocaba con frecuencia el piano, y se estaba improvisando, sin sentir, un par de horas. Luego, de pronto, dejaba de tocar, y yo la veía arrasada en llanto...Jamás olvidaré su rostro. Tenía unas facciones regulares, y su delgadez y palidez parecían servir únicamente para realzar el encanto de su grave belleza [...] Sus ojos parecían sentir miedo de toda sensación, temer toda emoción cordial [...] Pero cuando...el entusiasmo le hacía salir los colores a la cara y el pecho la fluctuaba por la fuerza de la emoción, entonces lanzaban sus ojos centellas de un oscuro fuego, como si su alma, que celosamente guardaba la llama pura de lo bello que aquel entusiasmo le inspiraba, se hubiera asomado toda ella a las estrellas de sus pupilas. En esas ocasiones parecía exactamente como henchida del Espíritu Santo. Y en aquella súbita elevación de su alma, de la tranquilidad y placidez del ánimo al más ardiente entusiasmo y a una pura y severa espiritualidad, había tanto de fe ingenua y pueril, que un artista habría dado media vida por haber visto aquella cara de mujer en semejantes momentos y podido fijar en el lienzo su entusiasmo (NN 441-446).

Esta descripción, bajo grandes influencias románticas, podría ser aplicada a casi todas las grandes y sufrientes mujeres del universo literario de Dostoyevski; desde a una desesperada Sonia Semionovna (*Crimen y castigo*) hasta a una altiva y orgullosa Natasha Filippovna, una ingenua Aglaya Ivanovna (*El idiota*) o a una loca y desgraciada Maria Timofeevna (*Los demonios*). Como podemos comprobar a través de la lectura del párrafo, la culpa recorre también el espíritu de Aleksandra, su matrimonio es infeliz, un espectáculo que causa desgracias superlativas en la vida de la joven mujer. Y es aquí donde la crítica, como la de Berdiaev, se distancia de nuestros presupuestos, a pesar de que muchas de esas mujeres se someten a la voluntad patriarcal del marido o bajo el mandato de su irascible voluntad, el reflejo del hombre como afirma la crítica, otras deciden tomar la vía de fuga a través del adulterio o el engaño otorgándose a ellas mismas la individualidad que las caracterizará trágicamente en numerosas ocasiones. La *Bildungsroman* sigue tomando forma, Niétochka se desarrolla como mujer, comienza la aventura intelectual de una joven aristócrata; ella misma se inicia en la lectura, en el canto (ofreciendo un bello proceso de metempsicosis con su antiguo padastro), conversaciones elevadas, etc. Niétochka es ya una mujer, pero los rasgos trágicos de su psicología continúan martirizándola:

No había yo cumplido aún los diecisiete años, cuando de pronto hubo de apoderarse de mi alma una incomprendible apatía: una inercia especial, insoportable, melancólica, que no comprendía yo misma, empezó a dominarme [...] Una fría indiferencia había reemplazado en mí al antiguo fervor fogoso e impaciente [...] Tenía ansias de soledad (NN 455).

Es en este momento de madurez psicológica cuando Niétochka pronuncia uno de los discursos más profundos de la inacabada novela, una escritura sumida en los acorralados y oscuros pasillos del cautivo siberiano:

Momentos hay en que se nos aguzan morbosamente todas las potencias espirituales y anímicas, y de pronto levantan como una clara llamarada en la conciencia, y en ese instante el alma inquieta que penaba ya con el presentimiento, y hasta con el antegusto de lo por venir, siéntese henchida de un desvarío profético. Y queremos vivir, vivir así, y el corazón, que llamea en la más ardiente y ciega esperanza, quisiera de una vez alcanzar el futuro [...] el futuro con toda su misteriosa incógnita y también con sus tormentas y tempestades en cuanto es también vida verdadera. Pues eso precisamente es lo que yo sentía (NN 455).

La doliente sinfonía del piano que acompaña al final de la novela nos devela más de la psicología de Aleksandra que todas las profundas palabras y descripciones del escritor (“Se sentó al piano y tocó un par de acordes. En aquel momento saltó una cuerda y dejóse oír un largo y trémulo sonido lastimero... —¿Has oído, Niétochka; has oído?— preguntó, con voz apagada y señalando al piano—. Esa cuerda estaba demasiado tirante; por eso no pudo más y saltó. ¿Oyes que doliente expira su sonido?” NN 470.) El doliente suspiro tanto de Niétochka, como de Aleksandra, sostiene las cuerdas de la funesta melodía humana que Dostoyevski nos transmite a través de estas dos (anti)heroínas de juventud...

Empezó la música y yo sentí como si me apretasen el corazón. Con una sensación de indecible angustia y conteniendo el aliento, escuchaba yo sus vibraciones; en mis oídos sonaba algo conocido, como si ya lo hubiese oído alguna vez, y tuve como el presentimiento, como la expectación de algo terrible, de algo tremendo que hubiera de suceder dentro de mi corazón (NN 414).

Esta desintegración de un eterno femenino se formula en Dostoyevski a través de la desesperación, la culpa y el sufrimiento de unos seres trágicos, en ocasiones inmisericordes consigo mismos. El paraíso deviene el infierno de las pasiones y lo propiamente humano. La melancolía y la culpa de las mujeres dostoyevskianas, no solo a través de los atormentados personajes masculinos, nos recuerda que la espiral caótica de la que parte Dostoyevski, tanto en juventud como en madurez, procede de la sinfonía de la vida misma. Una sinfonía maldita, corrosiva, una estética femenina del desencanto, pero a su vez atisbada por una lucidez vertiginosa y purificadora. La lectura de lo femenino en la obra del escritor ruso no acaba aquí, muy al contrario, se inicia a través de esta corriente de cantos desesperados que recuerdan más bien a un coro trágico griego entonando un profundo réquiem. De este modo, las mujeres de las obras de Dostoyevski merecen seguir saliendo del silencio y la sombra, pero esto lo dejaremos ya para otra ocasión.

## BIBLIOGRAFÍA

- F. M. DOSTOYEVSKI, *Obras completas*, ed. de R. Cansinos Assens, Madrid, Aguilar, 2003.
- NINA PELIKAN STRAUS, *Dostoevsky and the Woman Question*, Macmillan, Londres, 1994.
- LUIGI PAREYSON, *Dostoevski. Filosofía, novela y experiencia religiosa*, trad. de C. Giménez Salinas, Encuentro, Madrid, 2008.
- PIERRE LAMBLÉ, *Les fondements du système philosophique de Dostoïevski*, l'Harmattan, París, 2001 (2 vols.).
- JOSEPH FRANK, *Dostoevski: las semillas de la rebelión (1821-1849)*, FCE, México, 1973.
- ROMANO GUARDINI, *El universo religioso de Dostoyevski*, trad. de A. L. Bixio, Emecé Editores, Buenos Aires, 1958.
- CRISTINA CIUDIN, *La passion de la souffrance chez Dostoïevski et Cioran*, Verus, Bucarest, 1987.
- HENRI TROYAT, *Dostoyevski (I)*, trad. de I. Andresco, Salvat editores, Madrid, 1988.
- CARL GUSTAV JUNG, *Obras completas*, Madrid, Trotta, 1999.
- GUSTAVE FLAUBERT, *Madame Bovary*, Gallimard, París, 2001.
- MICHAEL BURTON, 'The Femme Fatale and Fair Maiden in Dostoyevsky', *Honors College Theses* (2006), Paper 34.
- RADO PRIBIC, 'Female characters in Dostoevsky's Pre-Siberian Work', *Dostoevsky Studies*, International Dostoevsky Society, University of Toronto, Volume 9, 1988.
- CONSUELO GARVI RUIZ, 'Dostoevski en Mahler: una relación de luces y sombras', <http://www.musicaenclave.com/articulospdf/dostoievskienmahler.pdf>.

## NOTAS

- 1 "¿Y qué? dijo él, ¿no sabe usted que hay almas que nunca dejan de estar atormentadas? A esas les hace falta el sueño y la acción, las pasiones más puras, el disfrute más glorioso [...] Ella lo observó como uno contempla un viajero que ha pasado por países extraordinarios y replicó: No tenemos la misma distracción, ¡nosotras, pobres mujeres!" (GUSTAVE FLAUBERT, *Madame Bovary*, Gallimard, París, 2001, pp. 209-210).
- 2 Dichas heroínas poseen excelentes análisis en el campo de estudios extranjeros, sobre todo en la referente americana con la meticulosa investigación de Nina Pelikan Straus, *Dostoevsky and the Woman Question*, Macmillan, Londres, 1994.
- 3 Con esta crítica nos referimos, entre otras, a la obra de Nicolas Berdiaev *L'Esprit de Dostoïevski (Mirosozercanie Dostoevskago)*, 1923), trad. de A. Neville, Stock, París, 1946.
- 4 "Las mujeres de Dostoevski son también jóvenes y valientes, pero también se convierten en salvoconductos para la redención de personajes masculinos" (CONSUELO GARVI RUIZ, 'Dostoevski en Mahler: una relación de luces y sombras', en <http://www.musicaenclave.com/articulospdf/dostoievskienmahler.pdf>. Agradezco a la autora sus sugerencias bibliográficas y consejos.
- 5 "En su obra más temprana, a pesar de que Dostoevski ya había iluminado varias facetas de su relación creando una serie de caracteres femeninos muy realistas, todas mantienen un rasgo común: son todas ellas jóvenes y hermosas. Pero cada una de ellas tiene su propia personalidad distinta y son infelices a su manera" (RADO PRIBIC, 'Female characters in Dostoevsky's Pre-Siberian Work', *Dostoevsky Studies*, International Dostoevsky Society, University of Toronto, Volume 9, 1988, p. 165).
- 6 F. M. DOSTOYEVSKI, *Niétochka Niezvanova*, en *Obras completas*, ed. de R. Cansinos Assens, Aguilar, Madrid, 2003, p. 361 (en adelante, NN y número de página).

7 "En Dostoevski, al contrario, los dos discursos, el narrativo y el filosófico, son absolutamente indisolubles: es en la estructura misma de la novela, en los roles de sus personajes, en las relaciones que mantienen entre ellos que podemos encontrar el contenido filosófico de la novela" (PIERRE LAMBLÉ, *Les fondements du système philosophique de Dostoïevski*, l'Harmattan, París, 2001, vol. I, p. 10).

8 "Nos pesa ser hombres, hombres auténticos, de carne y hueso. Nos avergonzamos de ello, lo tomamos por algo deshonesto y nos esforzamos en convertirnos en una nueva especie de seres omnihumanos" (F. M. DOSTOYEVSKI, *Memorias del subsuelo*, ed. de B. Martinova, Cátedra, Madrid, p. 194).

9 HENRI TROYAT, *Dostoyevski (I)*, trad. de I. Andresco, Salvat editores, Madrid, 1988, p. 94.

10 "Siento a veces impulsos semejantes..., y en ocasiones sufro tanto, que preferiría no haber venido al mundo [...] No tardó B\*\*\* en observar que su amigo [Yefimov] se entregaba cada vez con más frecuencia a una extraña apatía, permaneciendo largos ratos abstraído y tedioso" (NN 366, 369).

11 "Aquella catástrofe es no solo el acontecimiento más patético de mi infancia, sino, decididamente, de mi vida entera. Pero antes de pasar a referirla debo describir mi infancia y explicar la significación que para mí tuvo ese hombre, ese hombre que tan dolorosa impresión hizo en mi alma de niña y que fue causa de la muerte de mi pobre madre" (NN 377).

12 CARL GUSTAV JUNG, 'Ensayo de exposición de la teoría psicoanalítica (1912 (1913)/1955)', en *Obras Completas*, Trotta, Madrid, 1999, vol. 4, pp. 150-151, 163, 231.

13 Presentamos simplemente la cuestión. Resulta fascinante, muchos años antes de la aparición del psicoanálisis en Europa, y del asombro que causaría a personalidades como Jung o Freud, el fino análisis que con maestría realiza ya Dostoevski y el sumo cuidado con el que hila los fundamentos trascendentales de la relación erótico-amorosa y homosexual entre las jóvenes protagonistas, Niétochka y Katia. Estos aspectos merecen mucha más atención y espacio, y debería ocupar las páginas de otro artículo o ensayo relacionado con la temática que nos preocupa.

14 "Pero en el lecho de muerte de su mujer, él [Yefimov] simplemente mantuvo su ofensa, creando en Niétochka un profundo sentimiento de culpa" (R. PRIBIC, 'Female characters in Dostoevsky's Pre-Siberian Work', p. 167).



# Representaciones del intelectual

## In Memoriam

### Joseph Cropsey

Chris Colmo

Joseph Cropsey (1919-2012) es una de las personalidades más relevantes en el resurgimiento de la filosofía política durante un siglo XX quebrado por la guerra. Él mismo sirvió en el ejército (1941-45) durante la guerra, tras la cual completó un doctorado en economía en la Columbia University (1952). Su estudio de la filosofía política comenzó cuando coincidió con Leo Strauss dos o tres años antes de que Strauss dejara la New School for Social Research en Nueva York para formar parte del Departamento de Ciencia Política en la Universidad de Chicago en 1949. Cropsey enseñó economía en el City College de Nueva York hasta 1958, cuando se unió a Strauss en la Universidad de Chicago. Strauss dejó la Universidad de Chicago en 1968. Durante la década posterior a la llegada de Cropsey a Chicago, Strauss y él colaboraron de varias formas, siendo la más conocida su edición y sus contribuciones a la *Historia de la Filosofía Política*, a la que a veces se conoce simplemente como “Strauss-Cropsey”. Cropsey mismo se convirtió en Profesor Emérito de la Universidad de Chicago en 1990 y continuó su docencia hasta el cuatrimestre de invierno de 2004.

Al menos como lo recuerda Cropsey, sus estudios en economía contribuyeron al interés que condujo al Departamento de Filosofía Política de la Universidad de Chicago a contratarlo en 1958. Resulta adecuado, pues, que su obra se presente en España a través de un comentario de uno de sus primeros artículos, ‘Sobre la relación de la Ciencia Política y la Economía’ (1960). Este artículo se publicó en primer lugar en la *American Political Science Review* en 1960 y más tarde formó parte, junto con otros diecinueve ensayos de Cropsey, del libro *Political Philosophy and the Issues of Politics*.<sup>1</sup> Todas las citas del presente ensayo remiten a las páginas de esta compilación.

En este artículo, Cropsey defiende la primacía de la política sobre la economía, pero no la primacía absoluta de la política. Su defensa de la primacía de la política es una defensa de que la política no puede ser reducida a economía.

La premisa es que la política debe reflejar la naturaleza de alguna forma, y la naturaleza incluye tanto el principio como el final (PPh, 38). Cropsey no considera dualista esta visión de la naturaleza en este artículo, pero en un artículo publicado originalmente al año siguiente (‘Political Life and a Natural Order’) sí que la llama “dualismo a la antigua” (PPh, 227). Más adelante, en la primera sección, intentaré explicar por qué este dualismo a la antigua es un tema recurrente en el pensamiento de Cropsey sobre el problema de la política.

¿Que significa la reserva ante la primacía de la política? ¿Por qué no defiende la primacía absoluta de la política? Al final del ensayo, Cropsey escribe sobre “la inalienable hegemonía de la filosofía política” (PPh, 43). Como intentaré mostrar, la hegemonía de la filosofía política es un corolario del pensamiento de que la política nunca puede ser autónoma o totalmente independiente de influencias que no puede controlar. De hecho, en un artículo escrito unos quince años después de este ensayo sobre ciencia política y economía, Cropsey afirma que “la política no origina nada” (PPh, 15). Esta afirmación tan audaz se inserta en un artículo sobre los Estados Unidos como régimen que Cropsey elige como introducción a su primera colección de ensayos.

Veamos primero el dualismo que es crucial a la defensa de Cropsey de la primacía de la política sobre la economía.

1. El esfuerzo primero de Cropsey por determinar la relación entre la ciencia política y la economía, basado en el objeto de estudio de estas dos ciencias, termina en tablas. No hay un “hecho más fundamental sobre el hombre” (PPh, 35) que su necesidad de adquirir propiedad. Pudiera parecer que de esto se sigue que el propósito del gobierno es garantizar la propiedad, pero Cropsey no duda en dar la vuelta al argumento. “La propiedad requiere la ley” (PPh, 36). Diferentes sistemas legales producen diferentes sistemas económicos. La economía no es una cosa en sí sino que depende del sistema legal. La política es primaria. Pero la reflexión sobre la

conexión entre libertad económica y constitucionalismo liberal recorta esta primacía. Los medios económicos parecen cruciales para el fin político, o en palabras de Cropsey, “los medios y el fin parecen de hecho perder su orden e integrarse entre sí” (PPh, 37).

Aquí, Cropsey se dirige a la filosofía política en busca de un “principio más profundo” (PPh, 37). Este principio más profundo resulta ser el dualismo antes mencionado. En los seis breves párrafos que componen la sección III de su artículo, Cropsey reinterpreta la filosofía política de Platón y Aristóteles. Mientras que la filosofía política de la Grecia clásica podría dar la impresión de que ve la naturaleza como simplemente buena y buena para el hombre, los clásicos se dan perfecta cuenta de que la naturaleza es tanto principio duro como noble fin. Cropsey cita de forma indirecta el Libro I de la *Política* de Aristóteles donde se afirma que la ciudad llega a existir por el propósito de la mera supervivencia, pero continúa existiendo por el propósito de la vida buena (*Política*, 1252 b30-31). Según Cropsey, está claro que estos dos fines, la mera vida y la buena vida, no son simplemente sucesivos. La naturaleza es a la vez “previsora y amistosa” hacia la excelencia humana, pero también “polémica y divisora” en tanto nos empuja a luchar por nuestra propia preservación (PPh, 39). Platón y Aristóteles son presentados por lo general como defensores de la naturaleza y lo natural como modelo de la vida política. Pero en la reinterpretación de Cropsey de la naturaleza según los clásicos, esta es un modelo para la política solo en el sentido en que la política es capaz de reflejar la dualidad de la naturaleza, atendiendo a sus dos elementos, el conciliador y el polémico.

En su ensayo ‘The Moral Basis of International Action’, el dualismo de la naturaleza se nos presenta en las exigencias en conflicto que nos hacen “la moralidad del cálculo y la moralidad del honor [...] No nos debe sorprender que nunca se den la mano” (PPH, 188). Para Cropsey, no hay una mano invisible que coordine los impulsos elevados y bajos de nuestra naturaleza. El dualismo de la naturaleza significa que la naturaleza no puede ser la causa eficiente de nuestra preservación y de nuestra excelencia a la vez. La prudencia política del legislador y del político deben coordinar estos dos fines dispares. Los títulos de los artículos de Cropsey no siempre anticipan el contenido. Esto se da, ciertamente, en su ensayo ‘The Right of Foreign Aid’. Este ensayo incluye un párrafo que merece la pena citar entero debido a la explicación que da de las bases del dualismo que hemos estado discutiendo:

Pienso que “ser” o seguir siendo es el impulso o la tendencia de todo lo que es; y que una cosa es más ella misma cuando es autosuficiente, o está expuesta lo menos posible a ser retirada de la existencia debido a la presencia o ausencia de algo extraño a ella misma. Además, una cosa ‘es’ más ella misma o lo es más completamente cuando es capaz de todos los actos que algo de su especie puede, en principio, realizar: un perro es más perro con cuatro patas que con tres, y con un corazón valiente que sin él. Este doble sentido de “ser” se refleja en el doble sentido de “perfecto”: completo en sí mismo, y excelentemente bueno. Pienso que es necesario o forma parte de

la naturaleza de la necesidad, que las cosas y los hombres se esfuerzen en ser en este doble sentido (PPh, 205-206).

Es en esforzarse en ser en este doble sentido donde la política gana su ascendencia, no solo sobre la economía, sino también sobre una ciencia moralmente neutral (PPh, 199). Cropsey admite que este intento de ser en un doble sentido nos involucra en una lucha con la naturaleza en uno de sus sentidos, incluso cuando a la vez aspiramos a completar nuestra naturaleza en otro sentido. El intento de ser en ambos sentidos de nuestra naturaleza puede conducir, como máximo, a la “precaria conquista de la naturaleza” (PPH, 227). La moderna conquista de la naturaleza aspira a un resultado menos precario unificando el objetivo. En su ensayo sobre ciencia política y economía, Cropsey resalta esto recurriendo a la filosofía política de John Locke. “El optimismo de la doctrina de Locke se basa en la idea de que la naturaleza no contiene un fin más elevado que el principio, o que sea radicalmente diferente en calidad de él” (PPh, 42). Las fuerzas de la escasez y el deseo que son causa suficiente de la aparición de la sociedad civil son también la causa de los mayores logros a los que la sociedad debe aspirar (PPh, 42).

Cropsey se refiere a la atención que Locke presta a los objetivos del hombre precivil como la “autolimitación de la filosofía política”. De la ciencia política resultante, escribe que “hereda como contenido las cuestiones relativas al apoyo del orden esencialmente económico de la sociedad” (PPH, 43). La primacía de la economía sobre la ciencia política es una consecuencia de la autolimitación de la filosofía política.

El ensayo de Cropsey ‘Political Life and Natural Order’ nos permite contextualizar de forma más amplia su interpretación de Locke. Comencemos con el breve resumen de Cropsey sobre la concepción antigua. “La creencia en la integración compleja, en oposición a la simple, del hombre en el todo presupone una dualidad irreductible en el conjunto de la naturaleza” (PPH, 228). Esta es la misma dualidad que Spinoza rechazará, caracterizándola como un reino dentro de otro reino. Hay una sola sustancia o cadena continua de causas. En la concepción de Spinoza no debemos perder de vista que dos conjuntos de objetivos que compiten entre sí nunca se darán la mano. El hombre está completamente integrado en la unicidad de la naturaleza mecánica. En lo decisivo, Cropsey presenta a un Locke de acuerdo con Spinoza. Sin un reino dentro de otro reino.

Cropsey contribuyó a la *Historia de la Filosofía Política* que editó con Leo Strauss con los artículos sobre Karl Marx y Adam Smith. En su ensayo sobre Marx (reimpreso como ‘Modern Communism’), Cropsey cita la afirmación de Burke que dice que “las leyes del comercio [...] son las leyes de la Naturaleza, y por tanto, las leyes de Dios” (PPH, 93). Marx rechaza esta postura porque trata las leyes de la economía como si fueran fijas e inmutables (“las leyes de Dios”) en vez de históricas. Pero Marx está del lado de Locke y Spinoza en el rechazo al “dualismo a la antigua” que Cropsey utiliza como base antigua para el proyecto moderno. Para Marx, ese dualismo no es sino otra forma de alienación para el hombre, de la naturaleza y de sus congéneres. Cropsey menciona la distinción aristotélica entre ser huma-

no y ciudadano (PPh, 37), que podríamos interpretar como una reflexión sobre la dualidad de la naturaleza y de nuestra condición dentro de la naturaleza. Para Marx, la distinción entre ser humano y ciudadano no es otra cosa que una forma de alienación que ha de ser superada por el florecimiento completo de la propia humanidad que se daría en la unión más estrecha posible con todos los demás (PPH, 110). En su artículo sobre la modernización, Cropsey describe tal unión de esta forma:

El patrón utilizado por Marx es la decadencia continua y necesaria de la otredad específica, un movimiento en la dirección del Uno completado. La socialización genuina de la raza humana sería imposible mientras los seres humanos estuvieran animados por un apetito divisor, que debe por tanto ser eliminado (PPh, 163).

En este contexto “el Uno completado” parece ser la amenaza definitiva para “la visión de la excelencia humana” (PPh, 230). En el mundo de Cropsey, se pueden concebir algunas formas de alienación como un bien humano (Véase su ‘Alienation or Justice?’).

El dualismo que permea los escritos de Cropsey parece conducir a una sumisión a la naturaleza inteligible y una resistencia dignificadora ante la naturaleza como corpórea y necesitada. Podríamos incluso hablar con fundamento de una resistencia animosa a la naturaleza.

El animoso deseo de autodependencia del hombre, o emancipación de la naturaleza, va más allá del cálculo propio de su interés por la autopreservación. Lo eleva a una moralidad más alta que las virtudes sociales, a una moralidad que es una noble simulación de independencia por el dependiente, de voluntaria indiferencia hacia lo amado y lo odiado, hacia lo deseado y temido. Es una expresión de la preferencia natural del hombre por ser, esto es, ser él mismo, y su natural aversión por no-ser; y toma la forma de una resistencia específicamente humana contra todo lo natural o lo no-humano que el hombre comparte con el resto del todo. Así, la virtud moral se nos presenta como un fortalecimiento de la naturaleza humana, una afirmación orgullosa contra el orden natural externo (PPh, 226).

Cropsey parece pensar en algo parecido a la postura moral del hombre magnánimo de Aristóteles. No menciona la magnanimidad aquí, pero sí la llama por su nombre en otras ocasiones (PPh, 216, 255). El dualismo a la antigua que nos describe parece culminar en dos cumbres humanas que no coinciden necesariamente: el hombre magnánimo y el hombre teórico. El pensamiento de Cropsey parece estar en armonía con la estructura de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles. Esto nos conduce a una pregunta interesante. Su único artículo sobre Aristóteles, ‘Justice and Friendship in the *Nicomachean Ethics*’, puede leerse como una elaboración más amplia de la diferencia entre Platón y Aristóteles. En una conversación, me señaló que la diferencia era “tan profunda como parece”. El *opus magnum* de Cropsey es *Plato's World*; Platón fue el centro de su atención. Pero el dualismo que constituye la base de los ensayos considerados hasta ahora, incluido el que se ofrece a continuación, parece encajar bien con Aristóteles tal y como Cropsey lo entiende.

¿Sostiene Cropsey que también hay un dualismo irreductible en Platón?

2. “La Política no origina nada.” ¿Qué significa esto? El ensayo ‘On the Relation of Political Science and Economics’ parece concluir que la política, y no la economía, es la ciencia arquitectónica. Como ya se ha dicho, Cropsey habla incluso de la ascendencia de la política sobre la ciencia natural en algunos aspectos (PPh, 199). En su artículo sobre Marx (‘Modern Communism’), Cropsey detalla las leyes prudentes que podrían servir para corregir los cálculos del hombre económico entendido de forma estricta:

Marx hace unas concesiones absolutamente insuficientes a tales influencias simples y no dialécticas como son las leyes: leyes para limitar la duración del trabajo diario, para fomentar o imponer la negociación colectiva, para legislar la compensación para el trabajador, la imposición progresiva, el seguro de desempleo, las pensiones, leyes para regular el intercambio de valores, para promover el pleno empleo, para proteger la competencia, para controlar la circulación de dinero, para apoyar a la agricultura, leyes para aliviar al enfermo, para suprimir la adulteración de comida, para forzar al joven a obedecer al educado, para asegurar los ahorros, y mil leyes más, entre las que no carece de importancia aquella que pone la legislación bajo la influencia de las multitudes reinantes que confunde con un proletariado empobrecido (PPh, 109).

La política origina todo esto.

¿Qué puede significar, entonces, la afirmación de que “la política no origina nada”? En su ensayo ‘Toward Reflection on Property and the Family’, Cropsey ofrece una lista completa de lo que llamaríamos influencias externas de la política: “La religión revelada, la ciencia natural mecanicista, el socialismo, el pacifismo, el relativismo moral y legal, el liberalismo, el psicoanálisis, el historicismo, el existencialismo, y sin duda, otras” (PPh, 215).

La política parece estar abierta a muchas influencias que no origina y no puede controlar por completo. Estas no necesitan ser subpolíticas. En cualquier caso, limitan la autonomía de la política.

La “hegemonía de la filosofía política” también limita la autonomía de la política. Cuando Cropsey busca un principio más profundo para juzgar la posición jerárquica de la ciencia política y la economía, enseguida se encuentra con la filosofía política (al principio de la sección III de su ensayo). La política no puede controlar el pensamiento que la impregna a través de diferentes fuentes. “Solo si la política se convirtiera en filosofía o llegara a unirse con la filosofía, si la práctica se uniera con la teoría, podría la política, disolviéndose a sí misma, autoemanciparse de su dependencia de aquello que no puede controlar” (PPh, 215).

Esta frase, de la introducción a ‘Political Philosophy and the Issues of Politics’, es ella misma una interpretación del carácter utópico de *La República* de Platón. La política y la filosofía nunca pueden coincidir por completo, y una conse-



cuencia de esto es que la política nunca puede ser totalmente autónoma.

La afirmación de Cropsey en la última frase de ‘On the Relation of Political Science and Economics’ de “la hegemonía inalienable de la filosofía política” es más que un floreo retórico. Su significado completo se muestra tal vez a la luz de la siguiente frase de ‘Political Life and Natural Order’: “La corriente de acción más profunda es la producción de las bases de la vida humana por el pensamiento humano” (PPh, 229). Nuestra interpretación de la Naturaleza no la cambia en sí misma, pero hay interpretaciones que cambian la sociedad política, interpretaciones que, generadas por individuos particulares, eluden la política. Si es una casualidad que la última frase del artículo de Cropsey sobre Rousseau haya de ser también la última frase de la colección en la que aparece, es una casualidad llamativa. La frase reitera la hegemonía de la filosofía política: “El mando parece permanecer en la mano de un filósofo” (PPh, 329).

3. Hemos mostrado que Cropsey defiende la primacía de la política sobre la economía, pero no la primacía absoluta de la política. La explicación de esta tesis requirió una explicación del dualismo a la antigua que sirvió a Cropsey como base para doctrinas modernas, como las de Locke y Spinoza, que postulan “la domesticación directa y absoluta del hombre” en un todo natural que Cropsey describe como homogéneo y unitario (PPh, 221).

Permítaseme concluir planteando una pregunta sobre el *status* del dualismo en el pensamiento de Cropsey. Un dualismo de principio y fin, de origen y finalidad, sirve como base común para cada uno de los ensayos que hemos tratado anteriormente. Cropsey ofrece una ilustración muy efectiva de su significado en el ejemplo del marido y la mujer. Las fuerzas que atraen entre sí a dos individuos no están en el mismo plano que aquellas presentes en una amistad madura. No se puede pretender explicar un matrimonio exitoso solo por su principio (PPh, 42). La dualidad de principio y fin puede advertirse con claridad.

Aunque el ejemplo de Cropsey es bastante persuasivo, no exime a Cropsey de contestar a la pregunta por sí mismo. En ‘Political Life and a Natural Order’, escribe acerca del dualismo de la naturaleza: “Esa dualidad no ha probado ser demostrable” (PPh, 288). Cropsey trata el dualismo como una condición para la libertad y la dignidad humanas, mientras el Uno completado es una amenaza para esa libertad y dignidad (PPh, 163). Pero el dualismo en cuestión no es demostrable.

Incluso en las páginas de *Political Philosophy and the Issues of Politics* hay algún indicio de que Cropsey encuentra que el dualismo no es una posición intelectual completamente satisfactoria. Cuando escribe acerca del conocido dualismo de alma y cuerpo de Descartes, afirma que encuentra “difícil reconciliar sus implicaciones más evidentes con la razón” (PPh, 228). Si bien el dualismo de Descartes puede ser muy diferente del de Platón y Aristóteles, la insatisfacción de Cropsey parece afectar al dualismo mismo.

Otro indicio de que Cropsey no estaba del todo contento con un dualismo que no podía demostrar nos lo da su biografía. Durante los últimos treinta años de su vida, Cropsey se embarcó en un extenso estudio del *Parménides* de Platón. El entendimiento del Uno en ese diálogo parece diferir tanto del propio de la ciencia moderna como del propio del dualismo que Cropsey extrae de los escritos de Platón y Aristóteles. Como deja claro el ensayo sobre ciencia política y economía, Cropsey reconocía los enormes beneficios políticos que emanan del liberalismo moderno, pero reconocía asimismo “un fallo en la fundación” (PPh, 42). Sus escritos ofrecen una rica exploración tanto del fallo como de sus diferentes alternativas.

*Traducción de Manuel Vela Rodríguez*

NOTA

1 J. J. CROPSEY, *Political Philosophy and the Issues of Politics*, Chicago UP, 1977 (en adelante PPh y número de página).

# Auto-graphos

## El deseo de estar en otra parte

Pilar Adón

1. Escribir no es un simple acto físico. No se trata solo de estar ante una pantalla de ordenador tecleando palabras que componen frases que implican ritmos y significados, y que pueden despertar en el lector sentimientos más o menos auténticos, más o menos logrados. No implica la sola actividad de terminar una página que dará paso a otra hasta que termine el libro, momento en que comenzará para el escritor una odisea muy distinta, menos real y más artificiosa, en una esfera prácticamente ajena al propio escritor. Escribir es un ideal. Es la respuesta a una imagen mental en la que nos sumergimos al comenzar. Y es, ante todo, una manera de estar en el mundo y de ver las cosas.

Para convertirnos en parte de ese ideal empezamos a escribir. También para contar historias y para comunicarnos. Pero, esencialmente, para incorporar a nuestras vidas la belleza de una idea que no es otra que la de escribir. La necesidad de ofrecer algo al mundo más allá de la propia descendencia y de la huella biológica de nuestro paso por el planeta. La formación de un credo particular, el afán de seguir adelante. La búsqueda constante: eso es lo que nos lleva a terminar libros como a otros les llevó a escalar el Mont Blanc. Mantener viva la curiosidad de la que hablaba Lillian Hellman al referirse a esa “convicción decimonónica de la cultura como curiosidad bien dirigida”.

2. El tiempo pasa por nosotros y nos hace ver las cosas de manera diferente. Dijo Cervantes: “Me moriré de viejo y no acabaré de comprender al animal bípedo que llaman hombre, cada individuo es una variedad de su especie”. Todos somos variados y variables, y, como ser variable que soy, cada vez tengo menos convicciones y advierto cómo el relativismo se va apoderando de terrenos que hasta hace no mucho eran firmes e inamovibles. Hace años, contaba con voces reconocibles que me acompañaban fielmente estuviera en las circunstancias en que estuviera. Faulkner, Bowles y Woolf me soplaban a la espalda para que avanzara con la

certeza de que había erigido a mi alrededor un sólido templo de autores que velaban por mí y a los que podía recurrir en los momentos de menos inspiración o de menos energía física (no dejo de pensar, como ha dicho Murakami muchas veces, que para escribir hay que estar en buena forma). Pero, aunque el templo se mantenga, ahora con nuevos dioses, lo cierto es que la confianza en ellos ya no es absoluta ni tampoco es frecuente la predisposición a acudir a sus nombres e imágenes. Llega un momento en que el escritor se queda solo con sus propias herramientas, con sus recursos ganados a lo largo de años de lecturas y de práctica creativa, y es entonces cuando la facilidad inicial (que venía de la mano de la osadía y de cierta irresponsabilidad) desaparece. Es entonces cuando se empieza a plantear de manera más recurrente en la teoría y en la práctica la repetida pregunta de por qué escribir.

Philip Roth ha dicho en alguna ocasión que si un director de cine se dirigiera a él para proponerle filmar un documental sobre veinticuatro horas en la vida de un escritor, más de la mitad de ellas transcurrirían en la oscuridad de una habitación, con él inclinado sobre una mesa, devanándose los sesos. De modo que el director tendría que dedicar meses de trabajo a intentar sacar un material lo suficientemente interesante como para poder rellenar hora y media, y que mereciera la pena. Y en eso consiste esencialmente el día a día: en una inalterable sucesión de horas frente a un ordenador sobre el que revolotean dudas, momentos de breve exaltación, nuevas dudas, toma de decisiones y la eterna cuestión acerca de si lo que hacemos merecerá la pena; si las horas de encierro cambiando palabras, elaborando frases, realmente estarán bien empleadas. Katherine Mansfield se preguntaba en una entrada de su diario:

¿Y ahora en realidad qué es lo que quiero escribir?  
¿Me pregunto: escribo ahora peor que antes? ¿Es menos urgente el ansia que siento de escribir? ¿Sigue siendo natural en mí el buscar esta forma de expresión? ¿Ha basta-

do la palabra para crearla? ¿Pido acaso algo más que no sea narrar, recordar, afirmarme?

Mansfield habla del “ansia” que siente de escribir. Y esa ansia es lo que logra, volviendo a Philip Roth, que no nos levantemos de una silla aunque el agotamiento sea insufrible; que eleva la obcecación del escritor por seguir escribiendo por encima de cualquier imposibilidad. De cualquier decepción. En mi caso, desde que en el año 1999 publicara mi primera novela, se me han ido cayendo numerosos mitos literarios que consideraba sagrados, invulnerables, la base real sobre la que se asentaba mi deseo de escribir. Pero se mantienen el ansia y la pasión por algo abstracto, por los personajes y sus incertidumbres. Se mantiene el afán por descubrir y seguir aprendiendo. Con el tiempo he aprendido a distanciarme de mitos y fotografías deificadas, y a diferenciar lo que es la obra resultante (parte a admirar) de lo que es la tan frecuentemente sufriente vida de su artífice (parte a no admirar tanto). A separar lo que es el dolor existencial de lo que es la creación literaria, y a no desear el primero para lograr la segunda. O, al menos, a asumir que no es necesario sufrir para crear. La anterior era una atracción desmesurada por la vida de escritores que no se caracterizaron precisamente por la dicha. Escritores con neurosis, con miedo a estar solos, a estar acompañados... Escritores que acabaron suicidándose (Virginia Woolf, Sylvia Plath o Ernest Hemingway) presas de la depresión, de la locura, del alcoholismo, de la drogadicción, de sus propios fantasmas; escritores que no deseaban más que estar con su madre (Marcel Proust); que tenían dolencias intestinales (Wyndham Lewis, Edna St. Vincent Millay, Ezra Pound); escritores que no se atrevían a cruzar la frontera de su país o que jamás salieron de su ciudad... Y lo que ha perdurado es la búsqueda y el deseo de estar en otra parte como elementos que constituyen los cimientos de mi escritura. La pulsión por saber, por comprender, por vivir otras vidas. La pasión por la indagación, por la incursión en la complejidad del alma humana y por reflejar una realidad interna que no se ve pero que indudablemente existe.

3. Concibo, pues, la literatura como conocimiento. Como la posibilidad de formar textos que vienen a complementar y a cubrir un hueco que hasta entonces desconocíamos. Y como diversión. Porque leer y escribir son tareas divertidas, y no solo en el sentido de alegría y festividad, sino en el de *divertere*, es decir, en el de “llevar algo por varios lados”; en el sentido de apartar, de desviar, de alejar. Leer aparta y aleja al lector de lo que le rodea. De la monotonía a la que nos condena la apabullante necesidad de una seguridad constante, del sometimiento a los cánones sociales que con tanta facilidad nos autoimponemos, de lo limitado de nuestra existencia diaria. Y escribir suele lograr los mismos efectos. Todos somos rehenes de situaciones que no entendemos y que no controlamos. De hecho, lo normal es que no entendamos ni controlemos nada. Pero los escritores contamos con la ventaja de creer que está en nuestra mano la posibilidad de dominar algo de lo que nos rodea: nuestra propia obra. Y la responsabilidad es enorme. Tomar decisiones es una actividad que siempre implica una buena dosis de responsa-

bilidad, que será mayor o menor en función de la mayor o menor trascendencia de las posibles consecuencias de esas decisiones. Y el ejercicio literario implica estar sentenciando constantemente. Escribir (sobre todo novelas) significa tomar decisiones. Unas veces de manera más impulsiva, otras producto de una meditación intensa.

La labor primordial del escritor es la de elaborar el mejor texto posible. Escribir es un oficio que no exige estudios reglados. Se aprende con la práctica, y no creo que nos diferenciamos gran cosa de los artesanos, los músicos o los dibujantes a la hora de concebir y ejecutar lo concebido. No creo que haya mucha diferencia ni en lo que se refiere al esfuerzo ni a la dedicación ni al tiempo invertido. Horas delante de un papel, de una pantalla, arreglando composiciones, enmendando signos, distinguiendo imágenes difíciles de hacer realidad en un material tangible y legible o visible por los demás... Los fines no son muy distintos ni creo que se hayan modificado en exceso por el paso de los años, las tendencias, los gustos de los destinatarios, los afanes de cada ejecutor. Los sudores por encontrar el ritmo adecuado y natural, la forma, la medida son comunes a quienes se dedican a extraer unas visiones interiores casi siempre inspiradas por otros, y a darles una representación perceptible, disfrutable y también criticable. Por tanto, digamos que el “labora” es poco dispar entre los miembros de las profesiones del arte o del intelecto, que implican muchas horas de soledad y de dedicación sin que siempre podamos extraer un fruto comestible.

En cuanto a lo que subyace, y como argumento que ha venido a reemplazar al reconfortante pero ya caduco templo de dioses a los que veneraba y acudía en los momentos de vacilaciones e indecisión, en la actualidad opto principalmente por dar (como si de un raro tesoro se tratara) con algo verdadero, bueno y bello. Eso es lo que busco. No otra cosa. Después de cierta reflexión al respecto derivada de la eterna pregunta del porqué se escribe, por qué escribo yo, una cuestión que hace años me parecía gratuita y hasta incómoda por lo obvio de los motivos, que hacía a mis ojos más que innecesario su planteamiento, pero que ahora, pasado el tiempo, se me antoja una curiosidad razonable por parte del que no escribe (por qué ese encierro, esa obsesión por las palabras, esa búsqueda de una buena forma que armonice con un argumento que diga algo), se me ocurre que no se crea un texto por el socorrido afán de permanencia, tan dispuesto a servir de respuesta idónea en toda entrevista. Tampoco se trata de querer sembrar nada concreto en la mente o en el ánimo del lector. Ni siquiera de pretender maravillar a los demás con nuestra sabiduría o nuestra facilidad de palabra. La querencia principal es la de encontrar algo verdadero, bueno y bello, que enriquezca nuestra vida. Necesitamos que esos principios habiten en nosotros, se conviertan en internos. Tenemos que dar con ellos y luego integrarlos en nuestra existencia. Y si antes hablaba de hallar la inspiración en las obras y en los retratos de otros escritores, ahora esa inspiración se asienta en conceptos más abstractos, pero igualmente reconocibles.

Ralph Waldo Emerson habla en su ensayo *Naturaleza* del pensamiento que nos preexiste. Al modo platónico, recupera la hermosa noción de que hay ideas que nos preceden y de las que solo podemos participar en cierto modo y hasta cierto grado. La idea de bondad, la idea de belleza y de

verdad. Nociones inmutables e independientes de nosotros que, bañados por ellas, dejamos que permeen nuestra alma en mayor o menor medida. Así, Emerson alude al saber de los niños. A los principios que nos acompañan desde la cuna, y a esa sabiduría quería referirme para establecer cómo en los primeros años de vida, cuando se supone que hemos de ser inmensamente inconscientes y, por ende, inmensamente felices, somos ya capaces de prefigurar lo que vamos a hacer en el futuro y a lo que vamos a entregar la mayor parte de nuestro tiempo. En una visión largamente horizontal, sin límites en el segmento que se nos ofrece bajo la designación de “existencia”, situamos ya las palabras que nos van a servir de guía y, así, en mi caso, supe desde siempre que iba a dedicarme a algo relacionado con la belleza, la soledad y la calma. Leída rápidamente, hallada de sopetón, esta afirmación puede resultar pedante y hasta irreal, pero no tengo necesidad de mentir y, además, siempre lo he dicho así, arriesgándome a recibir en plena cara todo un rosario de risas, risitas y comentarios burlones ante lo que, desde mi punto de vista, es algo tan auténtico como el amanecer: los niños son muy conscientes. Somos los adultos los que no les dejamos demostrarlo al entender que los niños han de ser felices y, por tanto, bobos e inconscientes.

El tiempo, sin duda, da experiencia, pero nos hurta frescura. E ingenuidad y osadía. Se gana oficio, pero con el solo oficio no se escriben grandes novelas. Ha de haber algo más detrás. Una iluminación, un instinto hambriento de captar la frase, el ritmo o la imagen. Ha de haber una voz, y esa voz debe surgir de la autenticidad de la disposición y del deseo real y efectivo de escribir. Solo lo que se quiere escribir y sin prestar atención a las llamadas de lo fácil, lo cómodo o lo engañosamente actual. No tengo más que acudir a mi eterno referente en cuanto a acción y ejercicio literarios, Virginia Woolf: cuando empezó a sentirse aún más afectada de lo habitual por las críticas que decían de ella que no era capaz de terminar una novela “normal”, comenzó a escribir libros, según su marido, “contra sus inclinaciones artísticas y psicológicas”, cuyo resultado “fue malo para el libro y doblemente peor para ella”. Esos cuatro libros “malos” fueron, según Leonard Woolf, *Noche y día*, *Los años*, *Roger Fry* y *Tres guineas*. Podemos estar de acuerdo o no con la noción que Leonard Woolf pudiera tener de lo que son malos libros, pero lo que parece evidente es que nadie se libra de las influencias exteriores, mejor o peor intencionadas, de las dudas y de los temores.

La entrada en el mundo editorial, el régimen establecido de apariciones en prensa, los comentarios más o menos inocentes de los colegas escritores y la perniciosa llamada de cierto acomodamiento que hace más deseable volver a leer desafortunadamente en lugar de seguir entregándose al tremendo esfuerzo de escribir y de mantener el nivel que se desea mantener son hechos que desestabilizan y que logran poner unos cuantos obstáculos entre el escritor y su silla, entre su silla y su teclado, y, en fin, entre el escritor y su obra.

4. He oído muchas veces, en diversas circunstancias, comentar ante mí lo difícil que parece, por no decir imposible, mantener una escritura basada en las premisas que empleo

para escribir. No aludir a elementos presentes, no hablar de mi entorno social, no referirme a la vida de mis pares ni a sus creencias y dolencias existenciales, no enmarcar mis novelas en las calles de una ciudad sucia de alcohol y de ocurrencias en forma de pintadas en las paredes. No dedicarme, en resumen, a escribir del aquí y el ahora más evidentes, sino sobre un tiempo y un espacio indistinguibles que pueden ser los actuales o pueden no serlo. Hay a quien esto se le antoja extraño, por no decir exótico. Propio de otra época. Y poco práctico para conseguir traducciones, becas, viajes, presencia en conferencias internacionales... La sola mención de todas estas pretensiones me agota, pero es indudable que este tipo de cándidas alusiones terminan por dar su pequeño martillazo sobre el pasado y resignado altar de dioses y también sobre la filosófica búsqueda de belleza y verdad en la literatura.

Una de las razones que frecuentemente doy para explicar qué me llevó a escribir, además de todo lo anterior, es la de que quería estar en otro sitio, dejar mi casa, salir de la ciudad en la que he vivido siempre. Conocer otros lugares que pudieran ofrecerme algo de la perfección que no encontraba a mi alrededor. Y la literatura constituyó la mejor evasión. Ahora ya no vivo en la ciudad de la que quería salir, pero descubro que sigo teniendo en gran medida ese mismo motivo para seguir escribiendo: el de irme a otro lado. Quizá no se trate ya de un hecho tan eminentemente físico como el de entonces, el de hace años; puede que se trate más de un deseo conceptual que de la ambición de un efectivo traslado corporal, pero lo que es indudable es que la pretensión de vivir en otra realidad conduce a intentar cambiar la vigente y, en este caso, a elaborar un material literario que se nutre de ese afán de cambio. Sin el acicate que supone el descontento con lo real, no habría surgido en mí tan claramente el afán de escribir. Y ese descontento se mantiene.

El descontento y la pretensión de huir han propiciado que uno de mis escenarios narrativos predilectos, por no decir el único, se centre en las preferencias, odios, perversiones y rencores que se crean en el seno de esa unión forzosa de personas que pueden no tener mucho en común llamada familia. Yo no tengo hijos, no está en mis planes tenerlos y creo que jamás he experimentado nada parecido a un instinto maternal, pero soy hija y, además, hija consciente de serlo, que ejerce de hija. Partiendo de ahí, conozco de primera mano en qué consisten los chantajes emocionales, el traspaso directo de frustraciones personales, la superprotección y la dependencia. Y en literatura es muy apropiado escribir sobre lo que se conoce bien. Las familias son soportes que dan mucho juego para presentar situaciones al límite, silencios eternos y una convivencia diaria bajo el mismo techo de unas personas que, en el fondo, pueden no conocerse en absoluto. La casa en que viven los personajes sobre los que escribo es la envoltura que los une y que propicia su peculiar infierno: todos se hallan encerrados en un lugar que aparentemente les protege de los peligros externos pero que, en realidad, lo que hace es abocarlos a la convivencia, algo mucho más peligroso.

5. El título que presenta este escrito era en principio más extenso. La proposición inicial venía a plantear la cuestión

de en qué queda la satisfacción de la faceta intelectual del ser humano. En tiempos de crisis, casi se nos antoja caprichoso y hasta frívolo hablar de arte y de literatura. En circunstancias parecidas de épocas anteriores, de crisis económica generalizada, de robo por parte de unos cuantos y precariedad para muchos otros, cuando no había trabajo e incluso convenía disponer de mano de obra desocupada, dispuesta a aceptar lo que fuera con tal de ganar un salario, hubo quien defendió la necesidad de generar belleza como reacción ante la mediocridad y la fealdad imperantes. En los durísimos años de la revolución industrial inglesa, aparecieron teóricos y creadores que reivindicaban la igualdad de condiciones en el acceso a lo artístico, a lo ideal, para que el hombre se sintiera más digno, más elevado, capaz de llevar a cabo sus tareas y, de una manera u otra, ponerse en marcha. Pero una de las diferencias de nuestra época con aquellas otras radica precisamente en que ahora se dispone de un acceso casi universal a la educación, a la alta cultura y al arte, y, no obstante, estamos ante parcelas que no interesan demasiado. Las humanidades desaparecen y a nadie parece importarles el poder de las palabras. Una sociedad sin educación es una sociedad que no conoce su pasado y que no sabe hacia dónde dirigirse. No tender al conocimiento, a la belleza y al aprendizaje hace que se perpetúen los modelos y que no se vea alternativa ni se pueda concebir cómo avanzar. Qué hacer para que las cosas cambien y mejoren. Y así nos mantenemos anclados al mismo sistema que se nutre de unos medios de entretenimiento ramplones y de increíbles técnicas de desviación de la mirada. Creemos que hay que esperar en medio de la desorientación, seguir esperando a ver qué ocurre, y parece utópico y hasta naif apelar a la verdad y a la imaginación. No obstante, hay que acudir a ellas. No deberíamos olvidar la importancia de los términos abstractos cuando todo parece conducirnos a la valoración de lo inmediato y lo concreto, ni perdernos en lo insustancial porque lo insustancial lleva a la pasividad y a la atonía mental, lo que nos aparta aún más de los principios que siempre han guiado al hombre y que son específicos del hombre.

No podemos dejar de buscar a pesar de sentir que la nuestra es una época particularmente oscura en la que se fomenta un estado de memez hipnótica marcada por la omnipresencia de la política y la economía; a pesar de coexistir con la impresión de que cualquier esfuerzo va a ser escasamente valorado. Hay pocas actividades tan efectivas como la literaria para transformar las complicadas relaciones con la existencia cotidiana en una realidad más soportable y llevadera. El conocimiento de lo desconocido, de lo silencioso, de lo que no se percibe a primera vista es una forma de salvación, y tiene sus pautas. Mary Shelley afirmaba en *Frankenstein*: “Para aproximarse a la perfección, un hombre debería conservar siempre la calma y la tranquilidad de espíritu sin permitir jamás que esta fuera turbada por una pasión o un deseo momentáneo. No creo que la búsqueda del saber sea una excepción a esta regla”.

Mi vida habría sido radicalmente diferente sin los libros. Es evidente que va depurándose la base sobre la que continúa edificándose mi deseo de escribir, e imagino que así ha de ser. No obstante, la totalidad de mis días sigue entregada a los libros. La edición me ha enseñado a desmitificar el

muy fácilmente divinizable trabajo literario, pero no entiendo mi existencia sin la literatura. Como una adicción. Una costumbre renovada. Un día sin escribir, en los momentos de especial obsesión, es poco menos que un día perdido. Son tres las imágenes o representaciones que siguen azuzando mi empeño por escribir:

—El silencio y su reivindicación: Elizabeth Bowen, en su libro *La muerte del corazón*, habla “del privilegio del silencio”, que se corresponde con el estado de felicidad o, al menos, con cierto estado en el que el dolor se puede mantener dentro de unos límites razonables.

—El aislamiento: Thoreau, en su obra *Walden*, afirma: “Creo que es saludable estar solo la mayor parte del tiempo. La compañía, incluso la mejor, se hace pronto cansina y nociva”.

—La incertidumbre. Hay quien mantiene que en los momentos decisivos de la vida, en los momentos de cambio, no se puede dudar: hay que levantar la cabeza y avanzar. Esta observación me parece, además de poco real, poco interesante desde un punto de vista narrativo. Mis personajes dudan, consideran varias opciones, tienen muy presente su pasado y lo que les podría deparar cualquier paso al frente. Y, a partir de ahí, actúan. Un personaje que no dudase a la hora de tomar una decisión me parecería poco verosímil porque, pese a la continua apariencia de seguridad que se nos exige a todas horas, el ser humano es un ser que duda y que luego, tal vez, avanza.

6. La vida nos ofrece diversos senderos pero, como en el cuento, en el mejor de los casos solo podemos optar por uno y optamos sin protección alguna, confiando en que el proceso del salto y la llegada al suelo transcurran en condiciones de estabilidad y de benevolencia por parte de los que nos ven atravesar el aire. Si gozáramos de segundas oportunidades, de la posibilidad de probar y luego regresar al punto de partida... Pero no disponemos de ese privilegio. De modo que nos mantenemos firmes y seguimos buscando lo sublime. Esa mezcla de seducción y asombro. El elemento insólito en medio de lo perfectamente habitual. Lo admirable y lo extraordinario.

# Información de los autores y los textos

## Emerson, filósofo de la democracia

### *Emerson, The Philosopher of Democracy*

Traducimos el texto de la conferencia pronunciada por JOHN DEWEY en el Emerson Memorial Meeting de la Universidad de Chicago el 25 de mayo de 1903 siguiendo la edición crítica de *The Collected Works of John Dewey, 1882-1953: John Dewey, The Middle Works*, Vol. 3, 1903-1906, editado por Jo Ann Boydston, Southern Illinois University Press, 2008, pp. 184-192. Agradecemos a la señora Angela Moore-Swafford, del Departamento de Derechos y Permisos de la Southern Illinois University Press, y al profesor Larry Hickman, del Dewey Center de la Southern University, su gentileza en concedernos el permiso para la traducción al español. También queremos agradecer su consejo a los profesores Ramón del Castillo y Julio Seoane Pinilla, directores del Centro Dewey en España.

**Resumen:** El autor plantea que en la obra de Emerson podemos encontrar poesía y filosofía en un sentido profundamente genuino. En ocasiones esto se ha puesto en cuestión. Desde el ámbito de la literatura crítica de arte se ha negado su contenido artístico. Algunos autores de la literatura filosófica han criticado su falta de sistematicidad y coherencia. Dewey cree que esto se debe a una mortal falta de comprensión. A su juicio, en Emerson hay una coherencia forjada definitivamente y una profunda autoconciencia de su cualidad poética en el sentido de poiesis platónica. Es, nos dirá, el autor que necesita la mejor de las sociedades democráticas.

**Abstract:** *John Dewey suggests that, in Emerson's works, poetry and philosophy can be found in a deeply genuine sense. This statement has been questioned from time to time. Some art critics don't admit the artistic content of his work. Philosophical literature authors have also criticized his lack of coherence or systematizing structures. Dewey believes this is due to a misunderstanding of Emerson works. In his opinion, he has a coherence firmly rooted and a deep self-consciousness concerning his poetic trait in a 'platonic poiesis' sense. Emerson is, as Dewey puts it, the author that needs the best of the democratic societies.*

**Palabras clave:** Poiesis, sistema, filosofía, escritura, lectura

**Key words:** *Poiesis, system, philosophy, writing, reading*

## Trascendentalismo en Nueva Inglaterra: una humanización del pensar ético kantiano

### *Transcendentalism in New England: a humanization of kantian ethical thinking*

VÍCTOR PAJUELO MADRIGAL es licenciado en Filosofía por la Universidad Autónoma de Barcelona. Ha impartido clases en la Vytauto Didziojo Universitetas de Kaunas (Lituania) y en la actualidad estudia el Máster 'Environment and Natural Resources' en la Universidad de Islandia. Su campo de estudio se centra en las relaciones entre política y naturaleza, junto con el análisis de los mecanismos que conllevan las distintas valorizaciones de la naturaleza y sus impactos políticos, sociales y ecológicos.

**Resumen:** El trascendentalismo es una vía de salida al criticismo kantiano, una puesta en práctica del mismo, que será entendido desde un individualismo *entusiasmado* donde la concepción del genio cobrará un papel importante en la sociedad. Será esta digestión del criticismo ético kantiano, la que permitirá su reentrada en Europa mediante una corriente aparentemente opuesta al mismo Kant: el vitalismo nietzscheano. Normalmente se entiende que la influencia de Kant en el trascendentalismo se reduce a un *intuicionismo* derivado de la crítica del ámbito teórico de la razón, pero según mi parecer la huella más importante de Kant es el deber del hombre en persistir en su naturaleza auto-legisladora, en su libertad, en el no aceptar ninguna ley que él mismo no haya corroborado, el no aceptar una vida como medio, sino como fin en sí misma. En esa recepción de la dignidad y autonomía del hombre es donde se encuentran las enseñanzas más sugestivas, a mi parecer, de este movimiento.

**Abstract:** *Transcendentalism is a way out for Kant's criticism, a way of getting it into practice, which will be understood from a position of enthusiastic individualism where the 'genius' conception will rise to be an important part in society. It is this digestion of Kantian ethic criticism that will allow its return to Europe helped by an apparently opposite philosophical trend: Nietzsche's vitalism. It's a common assumption that Kant's influence on the transcendentalists wasn't much more than an intuitionism derived from the criticism of reason's theoretical field. In my opinion, Kant's most important trace is another one: the man's duty to persist in its self-legislator nature, not accepting life as a mean but as an end in itself. To me, it's in that reception of man's dignity and autonomy where the most suggestive teachings of this school can be found.*

**Palabras clave:** trascendentalismo, criticismo, libertad, independencia

**Key words:** *Transcendentalism, criticism, freedom, independence*

**Fecha de recepción:** 9 de marzo de 2013

**Fecha de aceptación:** 20 de julio de 2013

## Un posible diálogo historicista entre William James y José Ortega y Gasset

### *A Possible Historicist Dialogue between William James and José Ortega y Gasset*

MARNIE BINDER es licenciada en Historia y Psicología por la Universidad de California en San Diego y Máster en Humanidades por la Universidad de Nueva York. Actualmente está terminando su tesis doctoral en la Universidad de Alcalá sobre la relación de José Ortega y Gasset y el pragmatismo. También es profesora universitaria *on-line* en Estados Unidos. Tiene varias publicaciones sobre arte, viajes, política, historia y filosofía.

**Resumen:** Aunque un emparejamiento poco frecuente, el siguiente ensayo presenta un posible diálogo historicista entre los filósofos parcialmente contemporáneos José Ortega y Gasset y William James. El objetivo es estudiar una de las más famosas máximas de Ortega, "El hombre no tiene naturaleza, sino que tiene historia", así como proponer algunas cuestiones fundamentales y esbozar algunas limitaciones importantes para la disciplina académica del estudio histórico.

**Abstract:** *Albeit an infrequent match, the following paper presents a potential historicist dialogue between partially contemporary philosophers José Ortega y Gasset and William James. The goal is to add to the study of one of Ortega's most famous dictums that "man has no nature, only history," as well as to propose some key quandaries and outline some important limitations to the academic discipline of historical study.*

**Palabras clave:** Historia, filosofía, José Ortega y Gasset, William James, historicismo

**Key words:** *History, philosophy, José Ortega y Gasset, William James, Historicism*

**Fecha de recepción:** 20 de noviembre de 2012

**Fecha de aceptación:** 15 de enero de 2013

## A. J. Dallas, la Guerra de 1812 y el derecho de gentes

### A. J. Dallas, *The War of 1812 and the Law of Nations*

H. G. CALLAWAY es doctor en Filosofía. Es autor, entre otros libros, de *American Ethics: A Source Book from Edwards to Dewey* (2000) y *Memoirs and Portraits: Explorations in American Thought* (2010). Ha editado a Emerson y a William James. Ha impartido clases en distintas universidades de Europa y Estados Unidos, así como en la Universidad de Ibadan (Nigeria).

## Cruces transatlánticos: el intelecto aborigen en el extranjero

### *Transatlantic Crossings: The Aboriginal Intellect Abroad*

JENNIFER RATNER-ROSENHAGEN es la profesora asociada de Historia en la cátedra Merle Curti de la Universidad de Wisconsin, Madison. ‘Cruces transatlánticos’ es el prólogo a *American Nietzsche: A History of an Icon and His Ideas*, publicado por The University of Chicago Press (2012). Agradecemos a la autora y al señor Perry Cartwright, del Departamento de Permisos de The University of Chicago Press, que nos hayan permitido traducir el texto para este número de *La Torre del Virrey*.

**Resumen:** El joven Friedrich Nietzsche leyó a Ralph Waldo Emerson y, por primera vez, tuvo un contacto real con la filosofía. Probablemente no fue solo el primero, sino el más importante para él. Ratner-Rosenhagen dice que la obra entera de Nietzsche puede considerarse perteneciente al periodo Emerson. Posiblemente los textos que más re-leyó Nietzsche de su biblioteca personal fueron los trabajos del *Man Thinking* americano.

**Abstract:** *Young Nietzsche read Emerson, and it was his first real contact with philosophy. Probably it was not only the first, but the most important for him. Ratner-Rosenhagen says that the entire Nietzsche's oeuvre can be characterized as belonging to Nietzsche's "Emerson" period. Perhaps the American Man Thinking's texts were the most re-read volumes of Nietzsche's personal library.*

**Palabras clave:** Emerson, Nietzsche, educación, provocación, influencia

**Key Words:** Emerson, Nietzsche, education, provocation, influence

**Resumen:** El presente artículo tiene como objetivo esclarecer la concepción del Derecho, y en particular del Derecho Internacional, presente en el albor del pensamiento americano republicano. Se basa fundamentalmente en el trabajo del jurista y político nacido en Filadelfia, Alexander James Dallas, quien escribió su *Exposition of the Causes and Character of the War* (1814) para explicar y defender la Declaración de Guerra americana de 1812. Como se comprobará, su concepción del Derecho, tanto del Interno como del Internacional, tiene una base empírica en el Derecho Consuetudinario o Positivo, en los tratados internacionales, en las decisiones de los tribunales nacionales y el Almirantazgo, así como en fuentes relacionadas. Según Dallas, el Derecho tiene tanto un *télos* o dirección preferente como una normativa de desarrollo. Dallas toma de los escritos del presidente James Madison la tesis de que el Derecho de Guerra y los Derechos Internacionales adyacentes deberían beneficiar ante todo a aquellos que se mantienen en situación de paz, tesis que comportaba un desafío a las prácticas coercitivas que en las guerras napoleónicas trataban de controlar el comercio neutral con los beligerantes. La idea de una dirección normativa de desarrollo empíricamente constreñida y preferente explica en parte la autolimitación de la política exterior americana en el inicio de la república (en contraste con la mayoría de la política de las últimas décadas), y simpatiza con la flexible concepción de los Derechos Humanos que encontramos en la constitución, que no quiere ser exhaustiva al exponer una declaración de derechos específica. Quienes adoptaron esta concepción mantenían la esperanza de que tendría lugar un crecimiento positivo y humanitario del Derecho Internacional —una expansión del imperio de la ley en la política internacional— y de que se limitaran los abusos de las grandes potencias políticas. Presentaban tal concepción como un corolario de la teoría política republicana, teoría que afirmaba que las guerras europeas a las que de forma constante se recurrió fueron una consecuencia previsible de las competiciones dinásticas y de las expansiones imperiales. En su *Exposition*, A. J. Dallas llama la atención sobre el explícito compromiso de las autoridades británicas con las “máximas establecidas del derecho público” y argumenta que en general las políticas de guerra británicas no cumplieron con esta norma.

**Abstract:** *This paper aims to develop a deeper understanding of the conception of law, especially international law, in early American republican thought. It draws primarily on the work of the Philadelphia lawyer and politician, Alexander James Dallas, who wrote his Exposition of the Causes and Character of the War (1814) to defend and explain America's declaration of war in 1812. As developed below, the conception of law, both domestic and international, has an empirical basis in custom, positive law, international treaties, decisions of domestic and admiralty courts and related sources; and on this conception, law also has a telos or preferred, normative direction of development. In particular, Dallas took from writings of President James Madison the thesis that the law of war and related international law should chiefly benefit those who remain at peace. This was a challenge to coercive practices in the Napoleonic wars which aimed to control neutral trade with belligerents. The idea of an empirically constrained, preferred, normative direction of development partly accounts for the self-restraint of American foreign policy in the early republic (in contrast with much policy in recent decades); and it consorts with the open-ended conception of human rights in the constitution—not presumed to be exhausted by any specific listing or declaration of rights. This conception held out hope of a positive, humanitarian growth of international law—expansion of the rule of law in international politics—and limits on the abuses of great power politics. It was held to be a corollary of republican political theory, according to which constant or ever recurring European wars were an expected consequence of dynastic competitions and imperial expansions. In his Exposition, A. J. Dallas calls attention to the British authorities' expressed commitment to "the established maxims of public law", he argues overall that related British war policies failed to meet this standard.*

**Palabras clave:** Guerra de 1812, A. J. Dallas, Exposition, Derecho de Gentes

**Keywords:** War of 1812, A. J. Dallas, Exposition, Law of Nations

**Fecha de recepción:** 25 de mayo de 2012

**Fecha de aceptación:** 17 de junio de 2012

## De immortalitate linguae Latinae Sobre la inmortalidad de la lengua latina

La conferencia de WILFRIED STROH *De immortalitate linguae Latinae* fue pronunciada en latín el día 10 de abril de 2013 en el paraninfo de la Facultad de Filología de la Universidad Complutense de Madrid en un acto organizado por la Sociedad de Estudios Latinos que incluía asimismo la presentación del libro de Stroh, *El latín ha muerto, ¡viva el latín! Breve historia de una gran lengua*, Ediciones del Subsuelo, Barcelona, 2012. De forma simultánea aparecía proyectada en una pantalla la traducción castellana, que ha sido revisada para esta publicación. Agradecemos al profesor Stroh, a las Ediciones del Subsuelo y al profesor Joaquín Pascual Barea su gentileza para que *La Torre del Virrey* publique ambos textos.

**Resumen:** El presente artículo, originalmente escrito en latín, recoge el contenido de una conferencia pronunciada por el autor en un acto organizado por la Sociedad de Estudios Latinos. El hecho mismo de haber sido escrito en latín permite percibir qué problema se aborda a lo largo del trabajo, cuyo trasfondo es el libro del mismo autor traducido al castellano con el título *El latín ha muerto, ¡viva el latín! Breve historia de una gran lengua*. El texto parte de una consideración del discurso que Benedicto XVI, actual papa emérito de la Iglesia católica, dio en latín a comienzos de 2013 para anunciar su renuncia al cargo de obispo de Roma y soberano de la ciudad del Vaticano. Dicho discurso fue pronunciado en latín, debido a que el antiguo papa consideraba que a través de la lengua latina se evidencia el carácter universal de la Iglesia. La inmortalidad de la lengua latina se asemeja a la de los dioses de la mitología pagana, que tienen un origen pero que no por ello están destinados a la desaparición. Gozan de una vida eterna aun si no han existido siempre.

**Abstract:** *This paper, originally written in Latin, is based on a lecture delivered by the author at an event organized by the Society for Latin Studies. The very fact of its having been written in Latin, allows us to perceive what problem is addressed throughout the work, whose background is the book by the same author translated into Spanish under the title Latin is Dead, Long Live the Latin! The text springs of a consideration of the statement that Benedict XVI, the current pope emeritus of the Catholic Church, made in Latin early in 2013 to announce his resignation as bishop of Rome and as sovereign of Vatican City. This speech was delivered in Latin, because the pope considered that through the Latin language the universality of the Church is evidenced. The immortality of the Latin language is similar to that of the gods of pagan mythology, which have an origin but which nevertheless are destined not to disappear. They enjoy an eternal life even if they have not always existed.*

**Palabras clave:** lengua, muerte, inmortalidad

**Key words:** language, death, immortality

Figuras de la filosofía en el *Teeteto*  
y en *El sofista* de Platón  
*Figures of Philosophy*  
*in Plato's Theaetetus and Sophist*

JOSEP MONSERRAT MOLAS es doctor en Filosofía, profesor en la Universitat de Barcelona y profesor invitado en la Université Paris-Descartes (Sorbonne). Dirige el grupo de investigación *Hermenèutica y platonisme*, preside la Societat Catalana de Filosofia (Institut d'Estudis Catalans) y es miembro de la International Plato Society y corresponsal of *Bulletin Hobbes* (CNRS, París). Es autor de *Al margen del Político de Platón* (2012).

**Resumen:** La escena inicial del relato que se lee en el *Teeteto* de Platón, en el que se narra el encuentro de Sócrates con Teodoro y sus discípulos, así como la escena inicial de *El sofista*, en el que aparece el Extranjero de Elea, plantean muy claramente el problema de la relación entre manía filosófica, la sofística y la política. Las diferentes “apariciones” o “apariciones” de la filosofía en la ciudad no dejan de remitir a un punto en común.

**Abstract:** *The initial scene that we read in Plato's Theaetetus, in which Socrates meets Theodorus and his disciples, as well as the initial scene of the Sophist, in which the Stranger from Elea appears, expose the problem of the relationship between the philosophical mania, sophistic and politics very clearly. The various “appearances” or “apparitions” of philosophy in the city direct us to a common ground.*

**Palabras clave:** Platón, Teeteto, Sofista, Político, figuras del intelectual

**Keywords:** *Plato, Theaetetus, Sophist, Politic, figures of the intellectual*

**Fecha de recepción:** 11 de abril de 2013  
**Fecha de aceptación:** 20 de mayo de 2013

La confluencia de *Germinal* de Zola y  
*Tiempos difíciles* de Dickens: un caso  
de desafío al utilitarismo invasivo

*The Convergence of Zola's Germinal*  
*and Dickens' Hard Times: A Case of*  
*Defying the Encroaching Utilitarianism*

ISMAIL BAROUDY es doctor en Filosofía y profesor en el Departamento de Lengua Inglesa de la Facultad de Letras y Humanidades de la Shahid Chamran University, Ahvaz (Irán), y profesor visitante en las Universidades de Varsovia (Polonia) y Malaya (Malasia).

**Resumen:** La idea de que los grandes autores literarios piensan forzosamente de una manera similar encuentra su sentido si se examina a Zola y a Dickens globalmente. Este pronunciamiento recapitula rápidamente sus intenciones en la cronología surgida de sus comprometidos enfrentamientos contra los emergentes vicios digeridos históricamente y dejados atrás. A pesar de esta soterrada coincidencia, el investigador afirma que Zola y Dickens manejan, en sus técnicas y recursos, dicciones y estilos contradictorios; además, se benefician de observaciones directas y usos tácitos al negar ávidamente los indeseados, inicuos y crípticos conceptos del utilitarismo en sus sofisticadas narrativas.

**Abstract:** *The idea of great literary authors thinking necessarily in a similar way or pattern makes sense when Zola and Dickens are studied globally. This pronouncement sums up their intentions in a chronology that comes from their committed fights against emerging vices historically digested and left behind. Despite this hidden coincidence, investigator Baroudy claims that Zola and Dickens use contradictory styles and dictions in their techniques and resources; they also benefit from direct observation and unspoken usages when denying avidly the undesirable, iniquitous and cryptic concepts of utilitarianism in their sophisticated narratives.*

**Palabras clave:** Zola, Dickens, confluencia, literatura

**Keywords:** *Zola, Dickens, convergence, literature*

**Fecha de recepción:** 18 de febrero de 2012  
**Fecha de aceptación:** 25 de abril de 2012

## Mujeres entre mujeres: *Niétochka Nezvánova* de F. M. Dostoyevski

### *Women among women: Dostoevski's Netochka Nezvanova*

SERGIO GARCÍA GUILLEM es estudiante de Filosofía en la Universidad de Valencia. Sus intereses se centran esencialmente en la relación entre filosofía y literatura, tanto como en la antropología filosófica y de género, con la atención puesta en las figuras del escritor ruso F.M. Dostoyevski y el pensador franco-rumano Emil Cioran.

**Resumen:** La tipología de la mujer dostoyevskiana merece, al igual que lo han poseído sus (anti)héroes masculinos, ser objeto de atención. La polifonía que reside en sus obras nos remite a la pluralidad de representaciones que la mujer adquiere por igual para el literato. En este caso concreto, con la inacabada novela corta de un joven Dostoyevski, a saber, *Niétochka Nezvánova* (1847-1849) la cual nos dirige —en primera persona— al sufrimiento y la angustia de su joven protagonista intentaremos ofrecer un esbozo del problema antes de la llegada de la trágica y macabra condición humana que encontramos en las obras de madurez.

**Abstract:** *The dostoyevskyan typology of women deserves to be an object of attention as it has been recognized for his masculine (anti)heroes. The polyphony that resides in his works reflects the plurality of representations that the woman has indeed for the author. By using the first person narrator in Netochka Nezvanova (1847-1849), Dostoevski describes the suffering and the distress related to the young protagonist and with these keys we will try to offer a hint of the problem before the arrival of the tragic and macabre human condition that we find in all mature novels.*

**Palabras clave:** Dostoyevski, literatura, mujer, sexualidad, desesperación, música, culpa

**Keywords:** Dostoevski, literature, woman, desperation, sexuality, music, guilt

**Fecha de recepción:** 11 de septiembre de 2013

**Fecha de aceptación:** 4 de noviembre de 2013

## In Memoriam Joseph Cropsey

CHRISTOPHER A. COLMO es profesor de Ciencia Política en la Dominican University de River Forest, Illinois. Es autor de *Breaking with Athens: Alfarabi as Founder* (2005) y de diversos artículos sobre Shakespeare y Leo Strauss. *La Torre del Virrey* agradece la gentileza del autor al responder a nuestra petición de que escribiese un artículo en memoria de Joseph Cropsey.

**Resumen:** La forma de la dualidad, a través de la escritura y la lectura, posibilita la presencia de varios tipos de comunicación en un mismo lugar, fundamentalmente dos: la esotérica y la exotérica. Una es aparente, la otra es la comunicación por excelencia. Ambas son conflictivas pero una es filosófica. Puede decirse que entre Joseph Cropsey y Leo Strauss hubo buena comunicación.

**Abstract:** *The shape of duality, through writing and reading, makes possible for different kinds of communication to appear in the same place. There are essentially two kinds: the esoteric and the exoteric. The first is merely apparent; the second one is communication par excellence. Both are conflictive, but only one is philosophic. It can be said that there was good communication between Joseph Cropsey and Leo Strauss.*

**Palabras clave:** Joseph Cropsey, Leo Strauss, filosofía política, comunidad, dualismo

**Keywords:** *Joseph Cropsey, Leo Strauss, political philosophy, community, dualism*

## El deseo de estar en otra parte

### *Desire of being elsewhere*

PILAR ADÓN (Madrid, 1971), ha publicado los libros de relatos *El mes más cruel* (Impedimenta, 2010), por el que fue nombrada Nuevo Talento Fnac, y *Viajes Inocentes* (Páginas de Espuma, 2005), por el que obtuvo el Premio Ojo Crítico de Narrativa, así como la novela *Las hijas de Sara* (Alianza, 2003), considerada una de las diez mejores obras de ese año. Ha sido incluida en diversos volúmenes de relatos, entre los que destacan *Mar de pirañas. Nuevas voces del microrrelato español* (Menoscuarto, 2012), *En breve. Cuentos de escritoras españolas* (Biblioteca Nueva, 2012), *Pequeñas Resistencias 5. Antología del nuevo cuento español* (Páginas de Espuma, 2010) y *Siglo XXI. Los nuevos nombres del cuento español actual* (Menoscuarto, 2010). Ha publicado relatos y poesía en diversas revistas y suplementos: Babelia, ABCD, Eñe, Turia... Ha traducido obras de Henry James, Christina Rossetti, Edith Wharton y Penelope Fitzgerald, entre otros. En 2011 publicó el poemario *La hija del cazador* (La Bella Varsovia) y forma parte de distintas antologías poéticas como *Cien mil millones de poemas* (Demipage, 2011) y *Los jueves poéticos* (Hiperión, 2007).

**Resumen:** El deseo de estar en otra parte no es otra cosa que la inapagable llama del ansia y la pasión del escritor por sus propias creaciones, por los personajes que crea y por sus incertidumbres. El escritor de novelas de ficción puede perder todo en el transcurso de la creación, absolutamente todo, salvo esa pasión por lo que crea. Esa pasión nace, a su vez, de la indagación constante de la inagotable fuente que es el alma humana, la realidad interna y personal que cada individuo posee. El escritor se sumerge siempre en el mundo que él crea en cada una de sus novelas. El deseo de vivir solo en ese mundo constituye el ideal de la escritura, en la cual el mundo real del que parte la imaginación se ve de un modo distinto, un modo que, para el escritor, permite ver su carácter artificioso. Con la escritura de ficción se mantiene viva la curiosidad que cada cual poseemos de saber quiénes somos, de dónde venimos y hacia dónde vamos. En este ensayo se expone cuál ha sido y es el deseo de estar en esa otra parte alternativa a la realidad. La búsqueda de dicha parte constituye los cimientos de la escritura de la autora, una escritura que no está ya apoyada por los grandes autores que la habían acompañado. Ahora, tras años dedicados a crear mundos alternativos al real, se encuentra más cerca de sus propias creaciones literarias.

**Abstract:** *Wishing to be somewhere else isn't but the inextinguishable flame of desire, the writer's passion for his own creations, for the characters that he creates and for their uncertainties. Fiction authors may lose everything during the creation process, absolutely everything but the passion that motivates their writing. That passion itself arises from the constant investigation of the human soul —an everlasting spring—: the internal and personal reality that each individual possesses. The writer submerges himself into the world that he creates for each of his novels. The desire of living only in that world forms the ideal of writing. The act of writing allows the author to see the real world —from which the imagination departs— in an unusual manner: a vision that reveals reality's artificial nature. Through fiction writing we keep alive everyone's curiosities about what are we, where do we come from and where are we going. This essay describes what is this "desire of being somewhere besides the real world" and what it has been before. The quest for that alternative place constitutes the foundations of this author's writing; one that doesn't rest on the other great authors that accompanied her. Now, after many years dedicated to these alternative worlds, she's closer to her own literary creations.*

**Palabras clave:** escribir, mundos, creación, dudas, educación

**Keywords:** writing, worlds, creation, doubts, education

PIERRE

DAVE AND  
D&B  
BUSTER'S

Hilton

AMC 25

THEATRE

MAX

D&B  
Eat  
Drink  
Play

BUS LANE  
TOW & FINE  
205  
BUSES ONLY

TO



# Avance del número 15, 2014/1

# Avance del número 16, 2014/2

## CLÁSICOS

ALFRED DE VIGNY, Prólogo a *Cinq-Mars*

## HISTORIAS DE CONCEPTOS

JOSEP BERMÚDEZ, Giros, pliegues y despliegues del pensamiento de afuera

ALBERTO FRAGIO, Heterotopías de la crisis

PEDRO GARCÍA DURÁN, Variaciones sobre Prometeo: narraciones mitológicas sobre la modernidad en Hans Blumenberg y Carl Schmitt

LORENA RIVERA LEÓN, Dostoyevski: del héroe romántico al héroe de nuestro tiempo, o de la imposibilidad de ser Napoleón

## REPRESENTACIONES DEL INTELLECTUAL

JUAN ARABIA, John Fante: al oeste de la cultura obrera italoamericana

ADOLFO VÁSQUEZ-ROCCA, Sloterdijk, neuroglobalización, estresores y prácticas psicoinmunológicas

LUIS BODAS, Hölderlin, poesía y verdad

## PÁGINA EN BLANCO

FRANCISCO FERNÁNDEZ, Auschwitz, ¿un agujero negro en la historia?

## MONOGRÁFICO: PANAGIOTIS KONDYLIS, HISTORIA DE LOS CONCEPTOS Y FILOSOFÍA POLÍTICA

REINHART KOSELLECK, La contribución de Kondylis a *Conceptos históricos fundamentales*

FALK HORST, Posiciones fundamentales en la obra de Panagiotis Kondylis

TILL KINZEL, La Ilustración según Kondylis

ANTONIO LASTRA, El extranjero ateniense: la filosofía política de Panagiotis Kondylis

PANAGIOTIS KONDYLIS, Técnica, informática, cultura

# Normas de estilo y publicación

*La Torre del Virrey* se hará cargo, con vistas a su publicación, de los ensayos enviados a propósito y concebidos preferentemente en alguno de los siguientes ámbitos de los Estudios Culturales:

American Memory  
Análisis del discurso  
Antropología filosófica  
Antropología literaria  
Arqueología del saber  
Estudios sobre la frontera  
Comunicación intercultural  
Consumo productivo  
Crítica arquetípica  
Crítica literaria feminista  
Cultura cyborg  
Cultura visual  
Culturología  
Deconstrucción  
Ecología de la cultura  
Écritura féminine  
Estudios Culturales  
Estudios gays y lésbicos  
Estudios mediterráneos  
Estudios poscoloniales  
Estudios queer  
Estudios sobre la diáspora  
Estudios sobre la performance  
Estudios sobre la traducción  
Estudios sobre los prejuicios y los estereotipos  
Ética de la literatura  
Etnopsicología  
Fashion Theory  
Film Studies  
Frauen Literatur  
Gender History  
Historia de las mentalidades  
Historia de las ideas  
Historia de los conceptos  
Historicismo  
Humanidades  
Imaginación material  
Imagología  
Jewish Studies  
Mediología  
Metaforología  
Metahistoria  
Microhistoria  
Mitocrítica  
Multiculturalismo  
Music Studies  
Neohistoricismo  
Nueva historia cultural  
Política cultural  
Poshumano  
Realidad virtual  
Rizomática  
Semántica histórica  
Subaltern Studies  
Teoría crítica  
Teoría de la corporeidad  
Teoría de la fotografía  
Women Studies  
Xenología

1. Las NORMAS DE ESTILO Y PUBLICACIÓN de *La Torre del Virrey* nacen de una necesidad doble: ahorrar tiempo y fijar un canon de escritura y lectura tanto para los autores de nuestra revista como para su público. Una obligación del escritor, aunque sea la última, es pensar en el lector. En su nombre, el respeto a estas normas es una petición y casi una exigencia. Ninguna de ellas es insalvable, creemos, a la hora de reconsiderar lo escrito con vistas a ser corregido y publicado. Reconsiderar la escritura es la única consigna que haría prescindible cualquier norma. Sin embargo, con el fin de anticiparnos a la tentación de las evasiones, presentamos las siguientes y sencillas directrices.

2. *La Torre del Virrey* publicará todos los textos en lengua castellana. Las citas en otras lenguas, salvo que sirvan de lema o *motto* al texto, deberán ir acompañadas de su traducción. El autor respetará, en consecuencia, las normas de uso convenidas por la Real Academia Española. Fuera de la academia, desde el principio nos ha orientado la máxima de Valéry: la sintaxis es una función del alma. También recordamos que estilo, famosamente, es economía. La inteligencia del lector es más rápida que el ojo y el oído se anticipa a la inteligencia. Así como evitamos, en general, toda redundancia, es preciso evitar, en particular, al argumentar, las notas a pie de página numerosas y extensas. La mayoría de las citas así anotadas, por necesidad editorial, debe ir incorporada al cuerpo del texto y las referencias más frecuentes pueden abreviarse con las iniciales de la obra y el número de página.

3. Todos los textos, necesariamente originales, se enviarán por correo electrónico a [info@latorre-delvirrey.es](mailto:info@latorre-delvirrey.es) con un título en inglés y castellano exclusivamente, un resumen de su contenido (de 5 a 10 líneas) en inglés y castellano, una serie de palabras clave (no más de cinco ni menos de tres, también en inglés y castellano) y una breve nota curricular. Se recomienda una extensión máxima de 30.000 caracteres (con espacios) para los envíos. El texto, como documento de Word, con interlineado sencillo, se presentará con letra de tamaño 13, de tamaño 11 para las citas y notas a pie de página, sin separación entre los párrafos, sangrados en la primera línea a menos que contenga numeración o epígrafes, escritos en versales. La fuente para alfabeto latino es Georgia. Los pasajes

omitidos en las citas se indican con puntos suspensivos entre corchetes. Las citas que tengan más de cinco líneas irán en párrafo aparte, de letra 11 y con sangría en la primera línea cuando no sea una continuación textual. Los números de las notas en superíndice se colocan después de la puntuación. Se usan siempre los guiones largos. El estilo de la fuente es siempre normal (sin negrita); ha de reservarse la cursiva para los conceptos, extranjerismos y títulos de obras (véase el modelo de cita). Las citas incluidas en el cuerpo de texto irán entrecuilladas con comillas dobles. Las notas a pie de página serán numeradas correlativamente. La manera de citar será la siguiente:

• Para los libros: SIBYLLE LEWITSCHAROFF, *Blumenberg*, trad. de C. Baricco, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2013, p. 40.

• Para las ediciones: *Lituania Philosophica. De Kant a Lévinas*, ed. de J. Rosales, Nexofía. Libros electrónicos de La Torre del Virrey, l'Eliana, 2013.

• Para los capítulos de libros o artículos: LUCIANO CANFORA, 'El ciudadano', *La historia falsa y otros escritos*, trad. de P. Bádenas, Capitán Swing Libros, Madrid, 2013 / ANTONIO MARTÍN CABELLO, 'Dick Hebdige y el significado del estilo', *La Torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales*, 11 (2012/1), pp. 37-46. Las comillas del título de los artículos son inglesas o simples.

• La bibliografía adicional incluirá solo las referencias no mencionadas ya en las notas a pie de página.

4. Las colaboraciones gráficas (fotografías, reproducciones de grabados, pinturas, esculturas, etc.) se enviarán preferiblemente en blanco y negro o, en su defecto, en cuatricromía, en formato jpg o tiff, a 300 ppp y máximo tamaño posible. El artista adjuntará una nota curricular y comentará, si lo desea, su obra y la técnica empleada.

5. *La Torre del Virrey* se reserva el derecho a publicar los trabajos recibidos según la revisión ciega y por pares, que juzgarán cada texto sin conocer la identidad del autor, y se pondrá en contacto con los autores lo antes posible. La lista de revisores se publicará anualmente.

Ralph Waldo Emerson habla en su ensayo *Naturaleza* del pensamiento que nos preexiste. Al modo platónico, recupera la hermosa noción de que hay ideas que nos preceden y de las que solo podemos participar en cierto modo y hasta cierto grado. La idea de bondad, la idea de belleza y de verdad. Nociones inmutables e independientes de nosotros que, bañados por ellas, dejamos que permeen nuestra alma en mayor o menor medida. Así, Emerson alude al saber de los niños. A los principios que nos acompañan desde la cuna y a esa sabiduría quería referirme para establecer cómo en los primeros años de vida, cuando se supone que hemos de ser inmensamente inconscientes y, por ende, inmensamente felices, somos ya capaces de prefigurar lo que vamos a hacer en el futuro y a lo que vamos a entregar la mayor parte de nuestro tiempo. En una visión largamente horizontal, sin límites en el segmento que se nos ofrece bajo la designación de “existencia”, situamos ya las palabras que nos van a servir de guía y, así, en mi caso, supe desde siempre que iba a dedicarme a algo relacionado con la belleza, la soledad y la calma.

*Pilar Adón*



AJUNTAMENT DE L'ELIANA

[www.latorredelvirrey.es](http://www.latorredelvirrey.es)

PVP 9 €



9 771885 735004