

Frentes intercambiados

FRANZ ROSENZWEIG

'Vertauschte Fronten [Zur Hochschultagung in Davos 1929, Begegnung Cassirer-Heidegger]', publicado en Der Morgen 6, 6 (abril de 1929), p. 85, reimpreso en Der Mensch und Sein Werk. Gesammelte Schriften, Martin Nijhoff, La Haya, 1976-1984, vol. III, p. 235-237.

Diez años después de la muerte de Hermann Cohen, la primera edición de su obra póstuma sobre filosofía de la religión se había agotado. Esa primera edición había nacido bajo una estrella desafortunada. Su texto, incluso en las dos primeras partes, cuya impresión había supervisado el propio Cohen, se parecía más a la publicación azarosa de un manuscrito cualquiera de una vieja obra que a un libro moderno, y desde luego no a un libro coheniano: Cohen, fiel a su principio, transmitido por Robert Fritzsche,¹ de que “el aspecto filológico debe estar siempre a punto”, cuidó siempre con especial atención la edición de sus obras. En la segunda edición, Bruno Strauss ha recuperado el “aspecto filológico” descuidado en la primera y, con la mayor prudencia y la más piadosa empatía, ha reconstruido el texto más fiel a las circunstancias de acuerdo con un muestrario de posibles alteraciones del texto, ¡incluso como sucedía con las obras de la época anterior a la invención de la imprenta, con largas anotaciones al margen de otros autores, por ejemplo del gran rabino Nobel, que prestó su ayuda al amigo y maestro!

Pero durante los nueve años de su primera edición, ¡el libro llevó incluso un título falso! Esto es: *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, cuando en realidad se llama *Religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, sin el agresivo e intolerante artículo determinado, y aquí claramente demasiado determinado.² Obviamente no se trata tampoco de lo contrario, del artículo indeterminado, que aquí sería en verdad demasiado indeterminado. Cohen, tan lejos de una altiva exclusividad como de un fácil darlo todo por bueno, no se refiere sino a la

participación en la única y universal religión de la razón, participación que le procuran las fuentes del judaísmo, manando de su patrimonio heredado. A él esta fuente, a otros, otra. Pero a él, ésta. Sin duda, las fuentes son fuentes originarias, la humanidad ha bebido de ellas. Solamente esta conciencia histórica une a la devota modestia de tomar parte un poco de orgullo, humilde y gozoso.

Pero, con ello, el aspecto judío de la obra, esto es, la tarea de una “ética y de una filosofía de la religión judías”, tarea que se había propuesto cumplir en el cuadro de una obra comprensiva y a la que dio una de las soluciones clásicas —ahora ya puede decirse— para el judaísmo, no es lo más importante, desde luego no lo más importante en el momento actual y en su situación filosófica. Hoy, por lo menos, el carácter clásico de la obra queda ensombrecido por su significado actual.

Este significado actual, que sólo podía revelarse tras la muerte de Cohen, está más allá de la intención y de la conciencia de Cohen. En general, Cohen ha tenido un singular destino de pensador. Sus trabajos de aprendizaje, producidos en el laboratorio de Kant, especialmente el primero, la obra de cuando tenía veintiocho años, han revolucionado la ciencia filosófica de la época y son, al menos en su resultado negativo, esto es, en el antipsicologismo de la interpretación kantiana, generalmente apreciados y siguen teniendo, después de casi sesenta años, un valor inalterado. A sus obras magistrales no les ha ido tan bien: el propio sistema apenas tuvo repercusión más allá del ámbito restringido de la academia, e incluso allí permanece a la sombra de los primeros escritos dedicados a la interpretación kantiana; así el gran sistema resumido, que la época

¹ R. A. FRITZSCHE, *Hermann Cohen aus persönlicher Erinnerung*, B. Cassirer, Berlín, 1920, p. 10.

² La edición española, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo* (trad. de J. A. Ancona, Anthropos, Rubí, 2004) reproduce el artículo determinado al que Rosenzweig alude.

parecía reclamar, no se afirmó en la época, sino fuera de ella, obra singular de un espíritu tan próximo a la época como, sin embargo, ajeno a ella. Al cabo, el anciano, el Cohen de setenta años, esboza, en el seno de la planta misma de su sistema y precisamente limitada y vinculada a ella, una construcción, inicialmente no prevista, de hecho excluida, a modo de instalación y ampliación, y con este complemento ya no se mueve más en su época, pero, superándola, entra en la nuestra.

De hecho, lo que ahora hace cinco años, cuando lo escribí en la "Introducción" a los *Escritos judíos* de Cohen, podía parecer una opinión personal sobre la tendencia filosófica del presente, con el tiempo ha pasado a ser de dominio público.³ En Davos se ha desarrollado recientemente, ante un foro europeo, el diálogo entre el más importante alumno de Cohen, Cassirer, y el actual titular de la cátedra marburguesa de Cohen, Heidegger, diálogo del cual Hermann Herrigel da cuenta detalladamente, como si de un enfrentamiento representativo entre el viejo y el nuevo pensamiento se tratara, en la página universitaria de la *Frankfurter Zeitung* de 22 de abril de 1929.⁴ Aquí Heidegger, el escolástico aristotélico convertido en titular de la cátedra coheniana, algo que a todo viejo marburgués debe parecerle una ironía de la historia del espíritu, ha defendido contra Cassirer una posición filosófica, justamente la posición del nuestro, del nuevo pensamiento, que está perfectamente alineada con el "último Cohen".

De hecho, qué otra cosa es, cuando Heidegger, contra Cassirer, asigna a la filosofía la tarea de revelar al hombre, al "ente específicamente finito", su propia "nulidad a pesar de su libertad", y "exponerlo de nuevo a la dureza de su destino, apartándolo del aspecto perezoso de un hombre que se limita a utilizar las obras del espíritu", qué otra cosa es esa formulación concluyente de la tarea filosófica que la defensa apasionada del "*Individuum quand même*" contra el "pensamiento erudito-burgués", según el cual se debe "honrar al pensador en el alma y, por ello, considerar el transporte intelectual hacia la eternidad de la cultura como la fuerza fundamental y el valor auténtico del pobre individuo humano" (carta de Cohen a Stadler después de la muerte de Gottfried Keller), esto es, la fuente vital personal de aquel conocimiento del "último Cohen" convertida en filosofía solamente un cuarto de siglo más tarde. Si en Davos Heidegger ha dicho que lo que él indicaba con "Dasein" no se podía expresar con los conceptos de Cassirer,⁵ la introducción mencionada ha mostrado justamente, en el concepto fundamental de la última filosofía coheniana, la "correlación", de la que, según lo usa el Cohen tardío, se da el "salto en el ser ahí", para decirlo en términos heideggerianos. No en vano en la última obra está el genial capítulo, que supera ampliamente a todo "Marburgo", que sustituye la razón productiva del idealismo con la razón creada de Dios, la razón como criatura.

Los supervivientes de la "escuela" —¡no Cassirer!— querrían hacer de buen grado del maestro muerto un maestro de escuela. Pero la historia del espíritu, gracias a su vivo progreso, lo salva de

semejante empresa escolástica; no se vale de tales pretextos e intercambia los frentes, puesto que ahora el Cid muerto cabalga de nuevo. La escuela muere con su maestro de escuela; el Maestro vive.

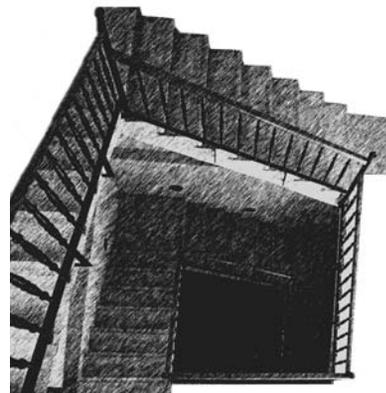
TRADUCCIÓN Y NOTAS

Alejandro Martínez Rodríguez

³ 'Introducción a los *Escritos judíos* de Hermann Cohen', en *Judaísmo y límites de la Modernidad*, ed. de J. M. Beltrán, J. M. Mardones y R. Mate, Barcelona, Ropiedras, 1998, pp. 13-64.

⁴ 'Denken dieser Zeit: Fakultäten und Nationen treffen sich in Davos', en *Frankfurter Zeitung* (Abendblatt) (22 de abril de 1929), y 'Denken dieser Zeit, Fakultäten und Nationen treffen sich in Davos, II (Einblicke in die übrige Arbeit der Davoserurse)', en *Frankfurter Zeitung*, (Abendblatt) (10 de mayo de 1929).

⁵ *Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger*, en M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, sez. 1, vol. 3 (*Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929), apéndice IV, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1991, pp. 274-296; *Débat sur le kantisme et la philosophie* (Davos, mars 1929) et autres textes de 1929-1931 (E. Cassirer, M. Heidegger; présentés par Pierre Aubenque), Paris, Beauchesne, 1972. Hay una traducción parcial al castellano en M. HEIDEGGER, *Kant y el problema de la metafísica*, trad. de G. I. Roth, FCE, México, 1981, pp. 211 y ss.



Rosenzweig y Heidegger en Davos, 1929

ALEJANDRO MARTÍNEZ RODRÍGUEZ

Alejandro Martínez Rodríguez estudia Filosofía e Historia en la Universidad de Zaragoza. Investigador del Seminario de Investigación para la Paz con sede en Zaragoza. Miembro del Seminario de filosofía después del Holocausto del Instituto de Filosofía del CSIC. Actualmente trabaja la cuestión de la temporalidad en Benjamin, Rosenzweig, Adorno y Lévinas.

1

ENCARNACIÓN Y MUERTE DE UN ZEITGEIST.

En mayo de 1929 se reunió en Davos un grupo de jóvenes filósofos europeos para intercambiar opiniones con motivo de la segunda edición de unas jornadas universitarias. Las estrellas de aquella cita bien podrían haber sido Settembrini y Naphta, pues, publicada en 1924, *La montaña mágica* de Thomas Mann parecía presagiar el careo filosófico que cinco años después sostendrían Ernst Cassirer y Martin Heidegger en el mismo escenario en el que transcurre la novela.¹ A la cita habían acudido unos cuantos nombres de interés para la filosofía del siglo XX, desde Eugen Fink a Emmanuel Lévinas, pasando por Ernst Bollnow o Rudolf Carnap,² entre otros muchos menos conocidos como León Brunschwig, Jean Cavaillès³ o Maurice Gandillac. Casi todos ellos, como veremos, nos han legado testimonio escrito de su asistencia e incluso algunas valoraciones de interés acerca del careo principal de las jornadas. Además, de aquel encuentro tuvieron noticia también otros filósofos de la época, como Franz Rosenzweig, que los siguió a través de la prensa.

El episodio en cuestión constituye el núcleo de nuestro interés en estas páginas, al ser el acontecimiento que motivó la redacción del texto de Rosenzweig que es aquí objeto de comentario. Como vio Habermas, en Davos, si bien “el tema era Kant, en realidad, de lo que se discutía era del fin de una época”, hasta tal punto que “el enfrentamiento de escuelas quedó desplazado por el de generaciones”: el enfrentamiento entre Cassirer y Heidegger resultó ser, entonces, el careo del “mundo culto del humanismo europeo contra un decisionismo que apelaba la originariedad del pensamiento”.⁴ El encuentro de Davos ya adquirió de hecho, para quienes asistieron a él, la apariencia de un enfrentamiento secu-

lar y, en nuestros días, continúa revalorizándose como un acontecimiento filosófico de primera magnitud.

Por otro lado, los ecos ético-políticos de Davos son tan relevantes como innumerables. Desde el crack del 29, que parecía consagrar en la gran depresión económica la gran desilusión humanista, hasta el gran avance electoral de los nazis en Alemania, justo al tiempo que Freud terminaba la redacción de su elocuente *El malestar de la cultura* y Musil las primeras páginas de *El hombre sin atributos*. Todo ello parecía anunciar la inminente oleada de abusos contra el hombre y la vida que estaba por llegar.

De aquel mismo año, además, databan dos textos fundamentales de Heidegger: uno acerca de Kant y el problema de la metafísica y otro titulado *¿Qué es metafísica?*, apuntando ambos directamente a lo que iba a discutirse en Davos. Como es sabido, además, *Ser y Tiempo* se publicó en 1927; pero es que por aquel momento también Cassirer había ultimado el segundo volumen de su *Filosofía de las formas simbólicas consagrado al mito* (1925), y Carnap, en 1928, había publicado *La estructura lógica del mundo*. El mismo Husserl, incluso, al mismo tiempo que abandonaba su cátedra en Marburgo, había dado a la imprenta sus *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, y también entonces se habían reeditado los escritos póstumos de Hermann Cohen sobre filosofía de la religión a los que aludía Rosenzweig.

Un rico y denso panorama, dentro y fuera de la filosofía, si es que cabe este distinguo, hacía las veces de pretexto y contexto para el encuentro de Davos. Un encuentro que R. Cohen ha acertado a formular como un cara a cara entre *Culture y Being*⁵, en la medida en que el humanismo ilustrado de Cassirer se vio cuestionado por el análisis heideggeriano del Da-sein y la

¹ Véase D. COSKUN, 'Cassirer and Heidegger. An Intermezzo on Magic Mountain', en *Law and Critique*, 17, 1 (2006), pp. 1-26.

² Véase M. FRIEDMAN, *A Parting of the ways: Carnap, Cassirer and Heidegger*, Open Court, Chicago & La Salle, 2000.

³ J. CAVAILLES, 'Les deuxièmes Cours Universitaires de Davos', en *Die II. Davoser Hochschulkurse - Les Ilmes Cours Universitaires de Davos*, 1929, pp. 65-81.

⁴ J. HABERMAS, 'El idealismo alemán de los filósofos judíos', en *Perfiles filosófico-políticos*, trad. de M. Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 2000, p. 47.

⁵ R. COHEN, 'Humanism and Anti-Humanism: Levinas, Cassirer and Heidegger', en E. LÉVINAS, *Humanism of the Other*, Illinois UP, Champaign 2003, pp. ix-x.

correspondiente crítica a los postulados kantianos, como expondré más adelante.

En cualquier caso, es posible entrever la actualidad de Davos si recordamos que el tema propuesto para aquella cita fue la pregunta kantiana fundamental: ¿Qué es el hombre? Evidentemente, con semejante cuestión sobre la mesa, lo que estaba en juego en Davos no era otra cosa que el sentido del proyecto de la Ilustración y la actualidad o caducidad de un proyecto humanista. Otros temas se hilaban sin solución de continuidad a partir del interrogante kantiano: la valoración de la finitud del existente, la cuestión del esoterismo, las relaciones entre teoría del conocimiento y ontología, la posibilidad o imposibilidad de la ética, etc.

2. ROSENZWEIG EN DAVOS. El texto titulado 'Vertauschte Fronten' fue tal vez el último escrito de Franz Rosenzweig. Redactado *ad hoc* en mayo de 1929 —cuando su enfermedad se hallaba ya muy avanzada—, apareció de hecho al poco de su muerte en una revista periódica. Aunque un tanto precariamente, podemos reconstruir el modo en que Rosenzweig se hizo cargo del encuentro de Davos. Fue a través de la prensa, en concreto a través de los artículos de Hermann Herrigel en el *Frankfurter Zeitung*.

Aunque a título quizá anecdótico, merece la pena prestar brevemente atención a la figura de Herrigel, por cuyo texto en la prensa Rosenzweig tuvo noticia del encuentro de Davos. P. E. Gordon nos recuerda quién fue Herrigel y cuáles eran sus méritos por aquel entonces:

Herrigel era, sobre todo, un divulgador de la filosofía contemporánea. Su *Nuevo pensamiento* recorre la transformación filosófica y cultural en Alemania desde el final de la Primera Guerra Mundial. Escribe sobre la bancarrota del antiguo idealismo... como una teoría “meramente reflexiva” del conocimiento. En frases que recuerdan a Rosenzweig, propone un nuevo pensamiento que abandone la búsqueda de esencias transcendentales y tienda, en su lugar, “puentes entre los objetos”. Lo más característico de esta nueva filosofía es su atención incesante a la temporalidad de la experiencia. Era un “empirismo absoluto” que evitaba todos los “conceptos tradicionales” para “acercarse a las cosas de la realidad”. Trapasaba así los límites tradicionales de las disciplinas, en particular el límite entre la filosofía y la teología. Sobre todo, Herrigel criticaba el chovinismo neokantiano de la “idea pura, formal y carente de contenido” que “yace en el infinito”, mientras que el ser humano se encuentra absorbido por completo por “el problema de la finitud”.⁶

En efecto, Herrigel fue el autor de un libro con el mismo título que el texto con el que Rosenzweig había intentado esclarecer las tesis de su *Estrella de la redención*.⁷ Sin embargo, como acierta a observar Gordon, “Rosenzweig no se asoció íntimamente con Herrigel y parece haber desconfiado de él”.⁸ Esta distancia consciente manifiesta, en líneas generales, la radical novedad del nuevo pensamiento, que más adelante detallaré.

Por otro lado, disponemos también de algunos datos para calibrar el conocimiento que Rosenzweig tenía de la obra de Heidegger. Así, por ejemplo, la descripción

Es posible entrever la actualidad de Davos si recordamos que el tema propuesto para aquella cita fue la pregunta kantiana fundamental: ¿Qué es el hombre?

de Leo Strauss de su visita a Rosenzweig: “En mi viaje al norte desde Friburgo, donde Heidegger enseñaba entonces, vi en Francfort del Meno a *Franz Rosenzweig*, cuyo nombre siempre se recordará cuando personas informadas se refieran al existencialismo, y le hablé de Heidegger. Le dije que, en comparación, Weber me parecía un niño huérfano en materia de precisión.”⁹ Éste es el testimonio más directo, aparte de la propia alusión de Rosenzweig en su texto, para pensar que conocía suficientemente al Heidegger de *Ser y tiempo*. Pero, más allá de esta cuestión, muy otro asunto es valorar la relación entre los datos sobre Davos que Rosenzweig tuvo en su poder y su idea de los frentes intercambiados a la que alude. Es difícil señalar hasta que punto la genealogía propuesta en 'Vertauschte Fronten' responde a un profundo conocimiento de *Ser y tiempo* o a una mera amalgama de analogías puntuales. Éste es el tema que concita un verdadero interés, pues, como ha subrayado Gordon, “dada la limitada información de Rosenzweig sobre el encuentro de Davos, hay razones para dudar de su sugerencia de que Cassirer y Heidegger representaban dos fases sucesivas de la trayectoria espiritual de Cohen”, aunque “no hay razones para dudar de la sinceridad de la afinidad intelectual de Rosenzweig con Heidegger”.¹⁰

Más allá de lo expuesto hasta aquí, es también importante valorar el papel que este texto que nos ocupa juega en la autoconciencia de Rosenzweig, es decir, el rol que opera a la hora de ubicar al propio autor en el cruce de caminos al que alude. No en vano, como ha visto Gordon, el texto es “un gesto de despedida”, es decir una suerte de “epitafio intelectual” más o menos encubierto. Por eso, precisamente, “el ensayo representa el último intento de Rosenzweig por situarse en la encrucijada de dos caminos, como resumen y garantía de su lugar en la historia de las ideas”. Subyace al texto, pues, toda una estrategia para aclarar la genealogía y las distancias de su propio pensamiento. A través del intercambio de frentes y los nexos establecidos en este pequeño texto, el propio Rosenzweig habría logrado ubicarse, sin mencionarse siquiera, en un lugar privilegiado, tan próximo al futuro de la filosofía representado por Heidegger, como distante de la periclitada trayectoria de la escuela de Marburgo encarnada por Cassirer. Rosenzweig quedaba entonces como la más ajustada amalgama de lo alemán y lo judío en términos filosóficos, conforme se cerraba el balance de la herencia decimonónica.

3. LOS FRENTES INTERCAMBIADOS: COHEN-CASSIRER-HEIDEGGER-ROSENZWEIG. Rosenzweig habla de de “fren-

6 P. E. GORDON, *Rosenzweig and Heidegger: Between Judaism and German Philosophy*, California UP, Berkeley, 2003, p. 290.

7 H. HERRIGEL, *Das Neue Denken*, Lambert Schneider, Berlin, 1928.

8 *Rosenzweig and Heidegger*, p. 291; véase también la nota 24.

9 LEO STRAUSS, *El renacimiento del racionalismo político clásico*, trad. de A. Aguado, Amorrortu, Buenos Aires, 2007, p. 82; la cursiva es mía.

10 *Rosenzweig and Heidegger*, pp. 276, 294.

11 K. LÖWTH, 'Martin Heidegger y Franz Rosenzweig. Un agregado a *El ser y el tiempo*', en *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*, trad. de R. Setton, FCE, Buenos Aires, 2006, p. 93.

tes intercambiados” a partir del cruce de impresiones que tuvo lugar en Davos entre Heidegger y Cassirer. Para Rosenzweig ese encuentro manifestó una relación de afinidad entre Cohen y Heidegger y, en consecuencia, la continuidad del nuevo pensamiento en el autor de *Ser y tiempo*. Más concretamente, lo que sostiene Rosenzweig es que, en Davos, “Heidegger, el alumno de Husserl, el escolástico aristotélico convertido en titular de la cátedra coheniana —algo que a todo viejo marburgués debe parecerle una ironía de la historia del espíritu—, ha sostenido ahora contra Cassirer una posición filosófica, justamente la posición del nuestro, del nuevo pensamiento, que está perfectamente alineada con el *último Cohen*”. En este sentido, más que el parentesco entre Heidegger y Rosenzweig, lo que apunta es la actualidad de la obra de Cohen a la luz de los desarrollos heideggerianos. Eso es lo que Rosenzweig sugiere, precisamente, al afirmar que “la escuela muere con su maestro de escuela; el Maestro vive”. Líneas más adelante nos ocuparemos del parentesco entre Heidegger y Cohen para dilucidar en qué sentido puede afirmarse y en qué sentido carece por completo de argumentos sostener tal vínculo. Pero en cualquier caso, como bien sintetizó Löwith, lo sustancial “del intercambio de frentes entre Heidegger y Cassirer consistió, según Rosenzweig, en que Cassirer defendió el *viejo pensamiento* del kantismo de Marburgo, mientras que Heidegger defendió de facto el nuevo pensamiento del viejo Cohen contra los legítimos discípulos de éste y, por lo tanto, fue el sucesor justificado en la cátedra de Cohen, por más paradójico que esto pudiera parecer a aquellos viejos *marburgueses*”.¹¹

Esta paradójica intersección no debe malinterpretarse, no obstante, en otros términos. Como apunta Reyes Mate, lo paradójico, “la ironía no tiene que ver con el hecho de que Cassirer es judío y Heidegger no, sino con la procedencia de uno y otro: Cassirer es el albacea cuasi oficial de Cohen, mientras que Heidegger soporta la vitola un tanto deslucida de *discípulo de Husserl* y de *escolástico aristotélico*”.¹² Lo de menos aquí es el intercambio de frentes entre un judío marburgués como Cohen y un alemán de pura cepa como Heidegger. De lo que se trata es de manifestar la curiosa genealogía del nuevo pensamiento que, entiende Rosenzweig, ya próximo a la muerte, viene de Cohen y se encarna, en su porvenir, en el revolucionario Heidegger.

Hay que distinguir, en nuestra lectura del intercambio de frentes, la dimensión histórica, que atañe específicamente a la transición generacional desde Cohen hasta Heidegger, y no hasta Cassirer, como parecía

natural, y una dimensión contemporánea que se incardina más bien en la afinidad entre el nuevo pensamiento de Rosenzweig y la filosofía de Heidegger. Rosenzweig no acierta, precisamente, al señalar el vínculo genealógico entre Cohen y Heidegger. No ya porque sea imposible documentar una influencia directa y real del primero sobre el segundo. En cierto sentido, Rosenzweig confunde el potencial del último Cohen, desarrollado en *La estrella de la redención*, con la revolucionaria novedad del Heidegger de *Ser y tiempo*. Sería sostenible la dimensión contemporánea del intercambio de frentes, pero no así la dimensión histórica. Podría darse, de hecho, una afinidad entre Rosenzweig y Heidegger, aunque fuese tan sólo por participar de un contexto común, pero es insostenible una continuidad heideggeriana de la filosofía del último Cohen. Rosenzweig había advertido con coherencia la emergencia de dos tendencias filosóficas a partir de la obra de Cohen: una se adscribiría a Cassirer a los postulados clásicos de la escuela de Marburgo; la otra, más novedosa y revolucionaria, partiría del último Cohen y sería el germen del nuevo pensamiento. Esta segunda tendencia, para Rosenzweig, se habría encarnado finalmente en la obra de Heidegger. Donde de veras se registra una continuación casi natural del último Cohen es en el nuevo pensamiento del propio Rosenzweig.

Es posible reconocer en Cohen y Heidegger una comprensión de la racionalidad humana como una facultad dependiente del mundo. Del mismo modo, se podrían establecer encuentros puntuales en ideas muy concretas, pero en ningún caso una afinidad general en la arquitectura filosófica de sus respectivas obras. La inspiración coheniana de Heidegger es sencillamente nula y aparece como tal tan sólo a ojos de Rosenzweig. El vínculo entre Cohen y Heidegger no existe y no es más que un espejismo para el filósofo de Cassel.

Pero a cambio del vínculo entre Cohen y Heidegger, que tiene sentido minusvalorar, lo que sí se mantiene actual a partir de lo expuesto en ‘Vertauschte Fronten’ es la relevancia de la comparación entre Rosenzweig y Heidegger. De hecho, hay un asunto fundamental que se ilustra a partir de esta analogía. Lo expuso Derrida con claridad: “Se olvida demasiado, cuando nos interesamos en Husserl y en Heidegger, que esa secuencia neokantiana ha determinado ampliamente el contexto en el que, es decir también contra el que, se han elevado la fenomenología husserliana, y después la ontología fenomenológica del primer Heidegger (quien por otra parte sucedió a Cohen en su cátedra de Marburgo; y esto marca también un contexto institucional, en el sentido más estricto: contra el neokantismo, y en una relación diferente con Kant).”¹³ Retengamos, de momento, esta idea de la secuencia neokantiana como el horizonte contra el que se levantan las filosofías de Rosenzweig y Heidegger, y añadamos otra referencia para complicar aun más si cabe este cruce de caminos que Rosenzweig propone.

En cierta concordancia con la tesis de Rosenzweig, el propio Cassirer había manifestado en Davos lo siguiente: “He de confesar que... he visto en Heidegger a un neokantiano como jamás lo hubiera sospechado de él”.¹⁴ Para Cassirer, de hecho, la confrontación heideggeriana con el neokantismo sería vana y se vería frustrada porque el mismo Heidegger representaría a

Rosenzweig había advertido con coherencia la emergencia de dos tendencias filosóficas a partir de la obra de Cohen: una adscribiría a Cassirer a los postulados clásicos de la escuela de Marburgo; la otra, más novedosa y revolucionaria, partiría del último Cohen y sería el germen del nuevo pensamiento

12 R. MATE, *Heidegger y el judaísmo*, Antrhopos, Rubí, 1998, p. 12.

13 J. DERRIDA, *Acabados, seguido de Kant, el judío, el alemán*, trad. de P. Peñalver, Trotta, Madrid, 2004 p. 46.

14 Véase ‘Disputación de Davos entre Ernst Cassirer y Martin Heidegger’, apéndice a M. HEIDEGGER, *Kant y el problema de la metafísica*, trad. de G. I. Roth, FCE, México, 1981, p. 211.

la postre una postura neokantiana. Lo que sucedía por aquel entonces, opinaba Cassirer, es que “el neokantismo es el chivo expiatorio de la reciente filosofía”. Si a esto añadimos que Cassirer comprendía el neokantismo como una forma de filosofía y no como un mero conjunto doctrinal de tesis, se advierte en qué sentido Heidegger fracasa con sus aldabonazos al reencarnar el gesto coheniano en su relectura crítica de Kant. En ese sentido concluye Cassirer que “no existía contradicción alguna esencial” entre Heidegger y el neokantismo, e incluso, por tanto, cabe añadir, entre Cassirer y Heidegger. Quizá por esto, por no haber una radical diferencia entre ambos, Cassirer decidiera tenderle su mano al autor de *Ser y tiempo* al final del encuentro de Davos, y éste a su vez, quizá por el mismo motivo, osara declinarla.

En cualquier caso, de lo que se trata a la hora de evaluar el acierto o no de la tesis de Rosenzweig expuesta en *Vertauschte Fronten* es de establecer si la genealogía que allí se traza puede tener algún tipo de verificación o si por el contrario se trata, meramente, de una genial ficción urdida por el filósofo de Cassel. Así, por ejemplo, para Rosenzweig, como señala Gordon, “el planteamiento de Heidegger sobre el origen [*Ursprung*] de la negación se remite tácitamente al *Ursprungsprinzip* de Cohen”.¹⁵ Sin embargo, esa referencia encubierta carece de todo fundamento más allá de la participación y vivencia de un *Zeitgeist* común. En líneas generales, por tanto, el vínculo entre Cohen y Heidegger oscila entre ser débil y ser nulo. La mejor forma de contrastarlo es recordar algunos puntos fundamentales en los que el nuevo pensamiento de Rosenzweig arraiga en la obra del último Cohen. A contraluz, se verá cómo Heidegger, aun sosteniendo tesis comparables, no parte en ningún momento del pensamiento coheniano. También a contraluz se podrá advertir la afinidad, más coyuntural que estructural, de algunas tesis de Rosenzweig y de Heidegger.¹⁶



I. KAJON

El pensamiento judío del siglo XX. Cinco biografías intelectuales

(trad. de C. Kohan y P. Dreizic, Lilmod, Buenos Aires, 2007).



F. ROSENZWEIG

Lo divino, lo humano, lo mundano

(trad. de M. G. Burello, Lilmod, Buenos Aires, 2007).

Franz Rosenzweig es un filósofo judío: declarada y premeditadamente judío. Pero también es un judío heterodoxo. Pues Rosenzweig es tan judío como crítico con el judaísmo. Se podría decir, de hecho, que es el Spinoza del siglo XX. Un reformista radical, lenguaraz y agudo, que articula desde el judaísmo una filosofía crítica y renovadora con vocación universal. Pero también es un autor que nunca fue por completo aceptado en el seno de los cánones de la filosofía judía. De hecho, ha sido fuera del judaísmo donde más ha calado su legado intelectual. Rosenzweig ha sido un autor dejado por el judaísmo en manos de núcleos intelectuales criptocristianos. Es cierto que desde Lévinas a Fackenheim, son multitud los autores judíos que han recocado su deuda con los principios teóricos de Rosenzweig. Pero en otros registros, sean universita-

¹⁵ Rosenzweig and Heidegger, p. 50.

¹⁶ Véase el texto completo de este comentario en www.latorredelvirrey.es

rios, sean editoriales, esa atención ha sido más bien, de hecho, un descuido, un olvido sólo tardíamente revisado.

Por fortuna, y sin que de momento ello suponga una apropiación teologizante de los principios de la filosofía de Rosenzweig, desde hace unos pocos años el mundo editorial judío de habla hispana ha decidido reconciliarse con su mentor secular. Se asiste, de hecho, a un progresivo reestablecimiento de su figura. Es el caso, por ejemplo, de la editorial Lilmod con personas como Alberto Sucasas y Ricardo Forster a sus espaldas—, cuyo impagable esfuerzo por restaurar el estatuto intelectual de la filosofía judía del siglo XX ha dado frutos de sumo interés, tales como los dos volúmenes que nos ocupan.

El texto de Irene Kajón, *El pensamiento judío del siglo XX*, apareció originalmente en Italia en 2002. Lilmod ofrece ahora la traducción al castellano de este extraordinario volumen compuesto por cinco biografías intelectuales, como reza su subtítulo, de cinco autores judíos del siglo XX realmente singulares: Hermann Cohen, Franz Rosenzweig, Martin Buber, Leo Strauss y Emmanuel Lévinas. El hilo conductor que los vincula a todos ellos es la conveniencia de un diálogo, es más, de una intersección, entre las filosofías de Atenas y de Jerusalén. De lo contrario, se corre el riesgo de que el judaísmo caiga en un tradicionalismo ideológico próximo a la cerrazón identitaria; y del mismo modo, sin tal encuentro entre Atenas y Jerusalén, se promueve el pétreo y frío inmovilismo de una filosofía demasiado ocupada en disquisiciones metafísicas pero inhóspita, ajena al hombre.

Por su parte, el volumen con textos de Rosenzweig titulado *Lo humano, lo divino y lo mundano*, al cuidado de Marcelo G. Burello, está formado por una docena de textos relevantes de Franz Rosenzweig. Su interés radica específicamente en los textos todavía no traducidos al castellano que ven la luz en nuestra lengua por vez primera: algunas cartas a Meinecke y a Rosenstock; las conclusiones de *Hegel y el Estado*; dos textos clave sobre el *Bildungsproblem* como 'Formación, y sin parar' ('Bildung und kein Ende', de 1920) y el breve 'Ya es hora' ('Zeit ist's', de 1917); textos sobre Lessing ('Zu Lessing Denkstil', de 1929) y sobre Mendelssohn ('Vorspruch zu einer Mendelssohnfeier', de 1929); el prólogo a la traducción hecha por el mismo Rosenzweig de los *Noventa y cinco himnos y poemas* de Iehuda Halevi; etc.

En contrapartida, en esta compilación de textos de Rosenzweig se incluye *El libro del sentido común sano y enfermo*, del que ya existía una traducción al castellano, como sucede también con *El nuevo pensamiento* y con la 'Célula originaria' de *La estrella de la redención*, todos ellos de nuevo traducidos en este volumen, que se consagra, en cualquier caso, desde su misma aparición como un volumen de referencia para todo aquel lector interesado en aproximarse a Rosenzweig yendo más allá de *La estrella de la redención*.

A pesar de todo, y a la espera de que sea posible acometer una traducción al castellano de sus obras completas, todavía faltan algunos textos fundamentales de Rosenzweig por verter a nuestra lengua, y sin cuyo conocimiento quedará imperfecta la restauración de la figura intelectual del filósofo de Cassel: al menos, su

correspondencia, un verdadero monumento literario y filosófico, y su tesis sobre *Hegel y el Estado*, más relevante de lo que a menudo se ha considerado.

Sea como fuere, el esfuerzo de la editorial Lilmod sólo merece palabras de loa y de agradecimiento. Esperemos que su labor continúe transitando por tan certeros senderos como los recorridos hasta hoy, cuando podemos celebrar la publicación en castellano de monografías como la de Irene Kajón y de traducciones tan importantes como la de los textos de Rosenzweig.



“Causas de discordia”: ¿qué hay de especial en las disputas religiosas?

KWAME ANTHONY APPIAH

Kwame Anthony Appiah es
Lawrence S. Rockefeller
University Professor of
Philosophy en Princeton
University, Estados Unidos.

Este ensayo trata de responder a la pregunta de por qué tantas disputas morales y políticas entre naciones, y en su interior, se vuelven tan difíciles de resolver cuando está en juego la religión. El ensayo teje tres cabos relativamente independientes: la religión como crisol importante de la identidad social, el carácter integrador de las visiones religiosas del mundo y el contexto social de las exigencias de las religiones contemporáneas, y propone una solución cosmopolita.

This paper aims to answer this question: Why are many moral and political disputes across nations, as within them, made so difficult to resolve once they have religious stakes? The author tells a story that weaves together three strands: Religion is an important crucible of social identity, the integrative character of religious world-views and the social context of the claims made by contemporary religions, and proposes a cosmopolitan solution.

Palabras clave:

- Religión
- Identidad social
- Cosmopolitismo

Tantum religio potuit suadere malorum
LUCRECIO, *De Rerum Natura*, I, l. 101¹

¹ “Tanto mal persuade la religión”. Con este verso, Lucrecio termina la descripción de los preparativos del sacrificio de Ifigenia, hija de Agamenón, a fin de asegurarse la suerte de la flota griega rumbo a Troya. Para interpretar su relieve, hemos de recordar, como no parece que haga Lucrecio, que en otras versiones del mito la diosa Artemisa, a la que Agamenón trataba de aplacar, salva a Ifigenia sustituyéndola por un venado. La cuestión es que la religión puede inducir a la gente a hacer el mal, no que la religión —ni los dioses— sea mala.

² Estudié a los mártires de Córdoba por primera vez hace muchos años al analizar *The Arabs and Mediaeval Europe* de Norman Daniela (Longmans, London, 1979). Véase mi ‘Mediaeval misunderstandings explained’, en *Voice* 90, 2 (1979). Incluso la versión tradicional cristiana de la historia dice que Perfecto condenó al profeta sólo después de que un grupo de musulmanes le preguntara lo que pensaba y se le prometiera que no lo entregarían. Días después, cuando en apariencia el grupo ya no se sentía vinculado a su promesa, informaron al cadí, que invitó a Perfecto a retractarse, le dio tiempo para pensar en las consecuencias de una negativa (durante el Ramadán) y, al final, ordenó su ejecución cuando persistió en proclamar que Mahoma era un falso profeta.

³ Véase <http://www.prophetcartoons.com>. Varias de esas caricaturas —en particular, la segunda— me parecen claramente más pro-musulmanas que antimusulmanas.

⁴ No todas las tradiciones islámicas anatematizan las imágenes del profeta; hay representaciones suyas en manuscritos clásicos ilustrados de la biblioteca Topkapi Sarayi en Estambul, así como en las colecciones de arte islámico en Occidente. Véase, por ejemplo, *El Ascenso del profeta al cielo*, una pintura safávida de mitad del siglo XVI en la Smithsonian (<http://www.asia.si.edu/collections/zoomObject.cfm?Objectid=22226>).

⁵ Para el significado de este término (“Quien que está en activo y

Según nos cuentan los hagiógrafos cristianos, en el mes de Ramadán del año 851 d.C., en la espléndida ciudad de Córdoba, en la España musulmana, un monje cristiano, de nombre Perfecto, violó un edicto incuestionable de la ley musulmana: denunció a Mahoma, vilipendiándolo públicamente por libertino, pervertido y falso profeta. Sabía que, en Al-Andalus, el castigo para esa ofensa era la muerte. Fue llevado ante el juez islámico, o cadí, junto a numerosos testigos de su blasfemia invectiva.² Sin embargo, las autoridades rehusaron aplicar de inmediato la única pena posible. Tal vez la muchedumbre, aventuró el cadí, hubiera provocado al monje. Perfecto, al parecer, anhelaba el martirio. En su lugar, obtuvo misericordia.

Más de un milenio después, la política de la blasfemia sigue resultando controvertida. A principios de 2006, miles de manifestantes en todo el Oriente Medio salieron a las calles para denunciar a un periódico danés por la publicación de unas caricaturas que representaban al profeta Mahoma.³ Las embajadas danesas (y, por la misma razón, las noruegas) fueron incendiadas y asediadas, los trabajadores daneses amenazados y los productos daneses boicoteados. Algunos imanes pidieron que los dibujantes fueran decapitados.

Esas protestas violentas eran, a primera vista, algo desconcertantes. Por una parte, las caricaturas no se dirigían a las personas a quienes habían ofendido, por lo que, si bien podían parecer despectivas, no eran, estrictamente hablando, un insulto, pues los insultos tienen su objetivo en las personas a quienes ofenden. Es más, ningún credo espera, por lo general, que los

extraños respeten sus tabúes.⁴ Tampoco estaba claro si la objeción era a la representación del profeta como tal o a su vinculación, en un par de caricaturas, con los atentados suicidas, atentados que, al fin y al cabo, muchos de los manifestantes apoyaban.

Es evidente, entonces, que los disturbios causados por esas caricaturas habrían de ser entendidos política y no sólo religiosamente. Los imanes daneses lanzaron una campaña para internacionalizar la ofensa, con la esperanza de suscitar en Dinamarca la controversia sobre la hostilidad occidental hacia los musulmanes. Luego, la transmisión televisiva desde Arabia Saudí y los Emiratos Árabes Unidos —países donde elites de dudosa devoción legitiman su gobierno mediante manifestaciones de piedad— la trasladarían a las masas. En Siria sirvió para que se viera cómo el régimen alawita mostraba su apoyo a la ortodoxia musulmana. Pero la furia en seguida excedería el control de quienes habían tratado de orquestarla, confirmándose así, en lugar de confrontar, los prejuicios de Europa contra los musulmanes.

En la mayoría de las conversaciones interculturales sobre ofensas morales podemos dar un paso sencillo y poderoso: tratar de encontrar una equivalencia cultural. *Si quieres comprender cómo nos sentimos, imagínate cómo te sentirías si...* Sin embargo, como podíamos prever, una aproximación semejante fue un fracaso completo en esta ocasión. Para evocar lo que, en comparación, los daneses habrían podido considerar ofensivo, un comentarista muhaidin⁵ escribió: “Los musulmanes podrían haber dibujado caricaturas satíricas de hombres y mujeres daneses fornicando al aire libre como bestias en la selva para reflejar su burda

Precisamente porque Roma tenía que tratar con la política de este mundo, la Iglesia católica oficial terminaría por desalentar a los cristianos de Córdoba de ofrecerse voluntarios a la ejecución

cultura pornográfica y su herencia vikinga”,⁶ lo que estaría bien si quisieran participar en el guión de la próxima película de Lars von Trier.⁷ Cuando un diario iraní se propuso responder a la ofensa editando caricaturas del Holocausto, Flemming Rose, editor del *Jyllands-Posten*, que había publicado antes las caricaturas originales, preguntó si también podría editarlas.⁸

La dificultad era que el concepto de blasfemia apenas tiene repercusión en la opinión europea contemporánea. (¡Imaginemos cómo se sentirían los católicos si, por ejemplo, alguien publicase un libro con la premisa incendiaria de que Jesús se casó con María Magdalena y una poderosa facción del Vaticano se dedicara a asesinar a la gente para encubrir la verdad! Vaya. Así fue. Sin embargo, la Santa Sede se ha conformado con advertir amablemente de que *El Código Da Vinci* ha de leerse como un relato de ficción. No ha habido disturbios.) En Estados Unidos, los intentos de blasfemia rara vez provocan algo que no sean palabras de reproche o recriminaciones sobre las becas de la Asociación Educativa Nacional. La cuestión no es tanto la obligación religiosa como los buenos modales. Los americanos piensan que la blasfemia no debería recibir una subvención del gobierno. Fuera de eso, se trata de algo entre nosotros y el vecino al que hemos ofendido (al que, sin embargo, se detendrá si nos ataca en respuesta) o, supongo yo, entre nosotros y el Dios al que hemos deshonrado.

La clave de los disturbios causados por las caricaturas reside en darnos cuenta de que reflejan un sentimiento de relativa impotencia entre muchas personas de identidad musulmana. Como decía el comentarista muhaidin, “una nación tan diminuta como Dinamarca no se opondría a una población de más de mil millones si no supiera que puede hacerlo impunemente”. Eso es lo que alimenta la furia y ésta es la razón de que los esfuerzos por cambiar de perspectiva fracasaran. Es más fácil no hacer caso de las expresiones de desprecio cuando nos sentimos fuertes. Ésta es una lección de la Córdoba del siglo IX, en la que los musulmanes eran una civilización avanzada, predominante en la zona y que confiaba en sí misma. Como muchos occidentales en la actualidad, tenía la magnanimidad de los poderosos.

Incluso esa tolerancia tiene sus límites. Unos días más tarde, cuando Perfecto se permitió otra diatriba contra el profeta, las autoridades le dieron con relucencia su martirio, un destino que concederían en la siguiente década a decenas de personas que, desde el verano de 851, se inspiraron aparentemente en su ejemplo. Para el emir y el cadí, Perfecto y sus compa-

ñeros de martirio eran fanáticos, extremistas, incluso lunáticos. Para la Iglesia católica es un santo..., aunque la mayoría de obispos católicos de Córdoba no parecen que hayan considerado a los que siguieron su conducta mártires (bien), sino controvertidos suicidas (mal).

La historia de los mártires de Córdoba plantea una cuestión general. ¿Por qué tantas disputas morales y políticas entre naciones, y en su interior, se vuelven tan difíciles de resolver cuando está en juego la religión? Quisiera contar una historia que teje tres cabos relativamente independientes. Una carga de mi análisis será que el problema ha cobrado una nueva forma en el mundo moderno, y requiere soluciones nuevas. Lo que Perfecto hizo difiere de la mayoría de las formas modernas de la política religiosa: daba testimonio de Cristo, pero sin tratar de alterar los hábitos del Estado cordobés. Precisamente porque Roma tenía que tratar con la política de este mundo, la Iglesia católica oficial terminaría por desalentar a los cristianos de Córdoba de ofrecerse voluntarios a la ejecución.

Tres cabos, pues. Aquí está el primero. La religión es un crisol importante de la *identidad social*. Junto a la fe católica, la práctica católica y las instituciones católicas, hay personas que se consideran, y a las que se considera, católicas; del mismo modo, *mutatis mutandis*, ocurre con la gran cantidad de tradiciones religiosas de los seres humanos. La extensión de este fenómeno es una novedad. En el pasado, en lugares donde sólo había una tradición religiosa dominante, la religión no era una fuente importante de identidad social.

En Asante, a mediados del siglo XIX, por ejemplo, cuando mi bisabuela era joven, la gente tenía toda clase de creencias sobre Nyame (dios del cielo), Asaase (diosa de la tierra) y otros espíritus de diverso tipo. Sin embargo, a nadie se le ocurría definirse por una identidad basada en esas creencias. Podían identificar a *otros* de esa manera —*Kramo* es una vieja palabra para musulmán en nuestra lengua—, pero, precisamente porque las tradiciones eran ampliamente compartidas, no había nada relevante para la vida social en la participación en esas formas religiosas diversas, salvo cuando tenía que ver con quienes, en su mayoría extranjeros, divergían de ellas. Ser asante era una identidad seria y los asantes compartían esas creencias “religiosas” y se comprometían en esas prácticas “religiosas”. Pero la “religión asante” era un ingrediente de la asantidad, no una fuente independiente de identidad; de hecho, habríamos tenido dificultades para encontrar una palabra en el asante-twi (y en la mayoría de las lenguas del mundo de entonces) que tradujera la palabra “religión”.

Pero la mayoría de la gente en el mundo actual vive en sociedades donde hay una cantidad significativa de personas de *otras* religiones, y aunque no fuera así, casi todos saben que viven en un mundo de religiones distintas. Digamos que un grupo de gente es *religiosamente diversa* cuando a) sus miembros se adhieren a distintas tradiciones religiosas y b) más de una de esas tradiciones tiene partidarios que componen una minoría significativa de la población y c) ninguna de las tradiciones forma una mayoría abrumadora.

lucha por el Islam”), véase <http://www.usc.edu/dept/MSA/reference/glossary/term.MUJAHID.htm>
 6 YAMIN ZAKARIA, “Freedom for Danish Bacon Part One”, 9 de febrero de 2006 (http://www.jihadspun.com/newsarchive/article_internal.php?article=106166&list=/newsarchive/index.php&)
 7 En 2005 la candidata a alcaldesa de Copenhague por el derechista y nacionalista Partido Popular Danés admitía sin tapujos que había sido una “estrella del cine porno” en su juventud. Véase “Pornographic past catches up with candidate”, en *The Copenhagen Post Online*, 14, Nov., 2005 (<http://www.cphpost.dk/get/92160.html>).

8 Podría haber señalado que esas caricaturas no eran las primeras o que, en general, la respuesta de la mayoría de los europeos al antisemitismo es la repugnancia moral, no la afrenta personal. El problema de Dinamarca con el islam (como el de Holanda) es que se trata de un país mayoritariamente secular que ha heredado una comprensión protestante de la religión. Como resultado, rechaza que el estado refuerce las nociones religiosas. Los problemas de Francia con el islam, por otra parte, derivan de una sociedad anticlerical con una comprensión católica de la religión: su tradición de laïcité trata de mantener el catolicismo —que, en la práctica, significa papas, obispos, arzobispos, sacerdotes y monjas— al margen de los asuntos de la república.

Mantendré la palabra “diverso” para referirme a ese tipo de situaciones y “pluralismo” para expresar más tarde el nombre de una ideología.

Puede ser difícil aplicar esta idea a los casos particulares. ¿Es Dinamarca, hogar de aquellas caricaturas que recorren el planeta, religiosamente diversa? No, si creemos en lo que dice el *CIA World Factbook*: “95% de luteranos evangelistas, 3% de otros protestantes y católicos romanos, 2% de musulmanes”.⁹ Pero un experto argumenta, tras revisar la literatura reciente, que entre 2’3 y 4’3 millones, de los cinco millones y medio aproximadamente de daneses, son, de hecho, ateos o agnósticos.¹⁰ Aunque una vasta mayoría es formalmente luterana, la mayoría no es practicante y muchos, aunque, por supuesto, una minoría —Zuckerman aduce un 15%— son manifiestamente ateos. Los luteranos no son, de hecho, una mayoría *abrumadora*: están los agnósticos, junto a católicos, judíos y musulmanes, así como varias clases de protestantes y algún que otro budista, hinduista y taoísta, aunque también hay auténticos luteranos —creyentes—, y todos juntos forman una población suficiente para garantizar que el agnosticismo, que es la posición común en materia religiosa, no abrume a este grupo diverso de creyentes. (El problema de que no todos los que se identifican como luteranos deban contar como adeptos surge también, por supuesto, en las otras tradiciones religiosas.)

También hay casos más sencillos. Tendríamos que adoptar una extraña perspectiva de las tradiciones religiosas para pensar que los católicos y protestantes americanos, siendo cristianos, se adhieren a la misma tradición religiosa. Puesto que ninguna denominación cristiana constituye más de la mitad de la población en Estados Unidos y hay muchas denominaciones no cristianas, cuyos adeptos tienen una presencia significativa en la vida pública, la gente de este país es religiosamente plural, y lo mismo ocurre, claramente, con la gente en el resto del mundo.

Precisamente porque las diferencias religiosas van a la par de las diferencias en la conducta —algunas de ellas expuestas al escrutinio público—, la mayoría de las personas religiosas, en la actualidad, a diferencia de mis antepasados asantes, tiene tanto *identidades* como hábitos y creencias religiosas. Lo que Frederick Barth argumenta respecto a las identidades étnicas — que son el producto de procesos de formación de límites sociales— es, en buena medida, cierto también de las identidades religiosas modernas.¹¹ Aunque el contenido de la identidad es de la mayor importancia para muchos que lo defienden, su función social depende, sobre todo, de que distingue a los demás como miembros del grupo —correligionarios— o ajenos a él, infieles, herejes, gentiles. Luego diré lo que quiero decir con identidad religiosa y por qué es una fuente de tantos problemas. Pero antes querría esbozar los otros dos elementos de mi análisis.

Sir Edward Tylor dio inicio a la moderna antropología de la religión tomando prestada la palabra “animismo” para someter a discusión “una creencia general en seres espirituales”. El animismo proporciona, como famosamente expuso, la “definición mínima” de religión. Hay, sin duda, muchas cosas que esa proposición no tiene en cuenta. Pero seguiré de una manera

Los símbolos religiosos formulan una coherencia básica entre un estilo de vida particular y una metafísica específica (aunque, a menudo, implícita), y así sostiene a cada uno de ellos con la autoridad prestada del otro

rudamente tyloriana para estipular que las religiones que me interesan implican la creencia en un mundo más allá del mundo cotidiano y en un ser o seres cuyo poder trasciende los poderes cotidianos de la gente corriente.

Sin embargo, lo que más importa en las religiones al responder las preguntas que estamos planteando no es su corazón tyloriano. Es más bien lo que llamaré — éste es el segundo cabo de mi análisis— el carácter *integrador* de las visiones religiosas del mundo. Ésta es la única parte del análisis que tiene que ver con algo que no es nuevo en la vida religiosa. El conocido ensayo de Clifford Geertz sobre ‘La religión como sistema cultural’ ofrece este paradigma para entender las dimensiones culturales de la religión:

Los símbolos sagrados sirven para sintetizar el ethos de un pueblo -el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo y humor moral y estético- y su visión del mundo, la imagen que tiene del modo de ser real de las cosas, sus ideas más comprensivas del orden... Los símbolos religiosos formulan una coherencia básica entre un estilo de vida particular y una metafísica específica (aunque, a menudo, implícita), y así sostiene a cada uno de ellos con la autoridad prestada del otro.¹³

Esta integración de lo cognitivo y lo afectivo, lo moral y lo metafísico, es parte de lo que hace que las dimensiones simbólicas de la religión sean un reto particular para la política moderna.

El tercer y último cabo del análisis tiene que ver con el contexto social de las exigencias de las religiones contemporáneas, exigencias que ya he sugerido que dan a las religiones su poder psicológico distintivo. La cuestión es sencilla: ya no se piensa que los medios empíricos ordinarios a los que podríamos apelar para tratar de persuadir a nuestros conciudadanos de las exigencias sobre el mundo puedan confirmar las exigencias religiosas distintivas sobre la naturaleza de Dios (o de los dioses) y las demandas que Él (o ellos) plantea a nuestra conducta. El Dios del cristianismo moderno no se muestra de una manera obvia en fotografías o rayos X; no podemos hacerle una pregunta y esperar que todos oigan la misma respuesta. Nos habla *in pectore*, y sólo nosotros lo oímos, o habla mediante el magisterio de la Iglesia, pero los extraños dudan de su autoridad. Igual que la omnipresencia, no de la religión sino de las identidades religiosas, éste es un fenómeno moderno.

Muchas sociedades han atendido las exigencias teológicas por métodos relativamente poco controverti-

⁹ <http://www.cia.gov/cia/publications/factbook/fields/2122.html>

¹⁰ PHIL ZUCKERMAN, ‘Atheism: Contemporary Numbers and Patterns’ en *The Cambridge Companion to Atheism*, ed. By M. Martin, Cambridge UP (forthcoming), pp. 47-68 (<http://www.pitzer.edu/academics/faculty/zuckerman/atheism.html>)

¹¹ FREDERIK BARTH, ‘Ethnic Groups and Boundaries’, en *Theories of Ethnicity: A Classical Reader*, ed. by W. Sollors, New York UP, Washington Square, 1996, pp. 294-324.

¹² SIR EDWARD B. TYLOR, *Primitive culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, Henry Holt and Co., New York, 1899, pp. 424, 426: “Aunque pueda parecer que ofrece una definición escasa de un mínimo de religión, en la práctica será suficiente, pues donde sale la raíz brotarán las ramas”.

¹³ CLIFFORD GEERTZ, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, Fontana Press, London, 1993, pp. 89-90. El pasaje eludido dice: “En la creencia y la práctica religiosa, el ethos de un grupo se vuelve intelectualmente razonable cuando se muestra para representar un modo de vida idealmente adaptado a la situación que la visión del mundo describe, mientras que la visión del mundo se vuelve emocionalmente convincente cuando se presenta como una imagen de una situación peculiarmente dispuesta para acomodarse a ese modo de vida. Esta confrontación y mutua confirmación tiene dos efectos fundamentales. Por una parte, objetiva las preferencias estéticas y morales al presentarlas como condiciones de vida impuestas, implícitas en un mundo con una estructura particular, como mero sentido común dada la inalterable configuración de la realidad. Por otra, sostiene esas creencias recibidas sobre el cuerpo del mundo al invocar sentimientos estéticos y morales profundamente sentidos como una prueba experimental de su verdad”. Una religión, sigue en una definición célebre, es “1) un sistema de símbolos que obra para 2) establecer estados de ánimo y motivaciones poderosas, persuasivas y duraderas en los hombres mediante 3) la formulación de concepciones de un orden general de la existencia y 4) revisitando esas concepciones de tal aura de facticidad que 5) los estados de ánimo y las motivaciones parecen de un modo único realistas” (p. 90).

dos. Los oráculos y otros textos sagrados requerían la interpretación, pero nadie duda de que tuvieron su importancia. La autoridad epistémica de los sacerdotes tampoco estaba en entredicho, lo que no quiere decir que siempre se estuviera seguro de que fueran sinceros. Hay un viejo proverbio asante, cuya enseñanza es que algunas cosas son completamente obvias: “Nadie —dice— necesita mostrarle a Dios a un niño” (*Obi nkyere abofra Nyame*). La existencia y el carácter de las divinidades ya no es un paradigma de lo que resulta evidente por sí mismo. La misma importancia tiene que, debido al contexto de diversidad, las disputas sobre cuestiones religiosas se produzcan sin pautas comunes para evaluar las exigencias.

Muchas disputas religiosas del pasado —incluidas las que llevaron a los conflictos más sangrientos del último milenio— versaron sobre el significado de textos que todas las partes estaban de acuerdo en considerar sagrados. Si el texto requería algo, todos pensaban que era, de hecho, un mandamiento válido. Pero casi todas las disputas religiosas actuales en los Estados Unidos, como en el resto del mundo, son distintas. Cualquiera sabe que hay un desacuerdo masivo entre la mayoría que cree en textos tradicionales respecto a los textos que tienen autoridad. ¿La Bhagavad-Gita? ¿La Torá? ¿El Talmud? ¿El Corán? ¿El Nuevo Testamento? ¿El Libro del Mormón? ¿El Evangelio de Tomás? Tras examinar los textos, unos dicen que deben ser interpretados “literalmente”; otros los interpretan con gran libertad a la luz de nuevas ideas y un entendimiento moral distinto. Mientras tanto, algunas personas —al menos el 40% de los daneses, por ejemplo— dudan por completo de que haya textos autorizados o fuentes de revelación, mecanismos públicamente disponibles para zanjar las cuestiones religiosas.

Éstos son los tres elementos del análisis: la religión como 1) una base de identidad social, 2) un sistema de símbolos integrador y 3) una fuente de exigencias que han de ser evaluadas sin pautas epistemológicas socialmente compartidas. Una vez que hayamos comprobado lo que son las identidades sociales y por qué crean problemas políticos, podremos decir algo sobre lo que resulta distintivo en las identidades religiosas, que es donde los otros dos cabos del análisis se pondrán de relieve.

Creo que el mejor modo de dar cuenta de las identidades sociales es explicar cómo funcionan las *etiquetas* sociales, en lugar de intentar decir directamente qué es la identidad. (La explicación, como dirían los filósofos, es más “nominalista” que realista.) Tomemos una identidad etiquetada. La llamaremos R por “religión”. La proposición tiene cuatro partes: R —la etiqueta— tendrá *criterios de adscripción*; algunas personas se *identificarán* como R; algunas personas tratarán a las demás como R, y ser-un-R supondrá *normas de identificación*.

Cada una de estas cuatro nociones necesita una breve explicación.

En primer lugar la adscripción. Los criterios de adscripción para la etiqueta R son las propiedades que usamos para dividir a las personas entre las que llama-

Muchas disputas religiosas del pasado —incluidas las que llevaron a los conflictos más sangrientos del último milenio— versaron sobre el significado de textos que todas las partes estaban de acuerdo en considerar sagrados

mos y las que no llamamos R. Es extraño que todos estén de acuerdo en las propiedades exactas que habría de tener R. (Adviértase que de ello se sigue, ya que los criterios de adscripción pueden ser impugnados, que podría no haber acuerdo respecto a quién corresponde la etiqueta. Por esa razón soy nominalista. Se trata de un debate sobre el modo de utilizar una etiqueta, sobre el concepto que expresa. Sin el nominalismo, estaríamos obligados a decidir para cada término cuáles son los criterios correctos de adscripción. Entonces podríamos decir que los R son quienes reúnen los criterios correctos. Pero, al usar términos de identidad, como analistas, al describir la vida social de otras personas, parece ridículo dedicarte a asuntos que no te conciernen. Me gustaría ser capaz de hablar de la identidad de las *brujas*, pero no me hace falta decidir quiénes o qué son realmente las brujas. Por eso, describo la variedad de los criterios de adscripción asociados con el término por varias personas en una sociedad particular para decir que discuten sobre el modo de aplicar una etiqueta (*obayifoo*, por ejemplo, en asante *twi*), cuyos criterios de adscripción son similares a los utilizados por los angloparlantes que utilizaban la palabra “bruja”. Los ejemplos religiosos son fáciles de encontrar: necesitaría la categoría social *musulmán* para discutir muchos fenómenos sociales del mundo contemporáneo. Pero, si fuera un musulmán, podría pensar que la acepción correcta —realista— de ser musulmán es ser alguien que se somete a Alá y acepta los cinco pilares del islam. Sin embargo, no soy musulmán. No puedo ofrecer un análisis en términos de sumisión a Alá, porque no creo que exista. Tal vez, para tomar otro ejemplo, si yo fuera un judío fundamentalista moderno, diría que un judío es uno de los descendientes de Abraham por línea materna, el pueblo histórico con el que Yahvé cerró la Alianza, o un converso a la religión judía. Pero soy muy escéptico respecto a que todo el pueblo en el mundo moderno, y sólo él, que piensa que es, y es tratado como, judío reúna esa condición: aunque creyera en la realidad histórica de Abraham y la Alianza, dudaría de que la mayoría de sus descendientes se identifique como judíos y de que la mayoría de las personas que se identifican como judíos, pero que no se han convertido al judaísmo, sean descendientes por línea materna de la comunidad a la que pertenecen. Sin embargo, la explicación nominalista deja abierta la posibilidad de que haya una explicación realista correcta, aunque no esté de acuerdo con la explicación nominalista sobre los límites del grupo. Así que la idea es, como decía, que podemos hablar de identidades sociales como analis-

tas sin suscitar la cuestión —a favor o en contra— de las verdades de las exigencias que las personas plantean.)

Evidentemente, ha de haber algún orden en las prácticas de adscripción. Si dos personas no pudieran ponerse de acuerdo sobre quién debe llamarse R, el término sería inútil para nosotros. Así que los criterios individuales de adscripción deben reunir una condición de competencia: tienen que incluir a ciertas clases de personas —los R prototípicos— y *excluir* a otras, a las que llamaremos los “antitipos”. (Habrá una clase de personas que no son ni prototípicas ni antitípicas; algunos dirán que son R y otros no.) Quien use los criterios de adscripción para el término de identidad R que reúnan las condiciones de competencia tendrá una *concepción* de R. Quien no los tenga no sabrá lo que significa.

Por sí misma, sin embargo, la mera clasificación por adscripción, mediante una serie de prototipos y antitipos, no produce una “identidad social”. Lo que hace de una clasificación una identidad social relevante no es sólo que algunas personas sean llamadas R, sino el modo en que ser-un-R figura en los pensamientos, los sentimientos y las acciones de las personas. La *identificación* de esta clase es central para las dinámicas de la identidad social. Cuando una persona se considera R de un modo relevante, *se identifica como R*, es decir, en ocasiones *siente* o *actúa* como R. Imaginemos que Joe Kansas está en Roma. Ve a una pareja que parece perdida y le oye decir a uno de ellos, con acento americano: “Vaya, cariño, ojalá supiera dónde está el Capitolio”. Puesto que Joe viene de allí, se dirige a ellos y les indica el camino. ¿Por qué? Porque es americano y también lo es la pareja. *Sentirse R* es responder afectivamente de un modo que depende de tu identidad como R.

Pero las etiquetas de la identidad no sólo forman parte de lo que pensamos de nosotros mismos. Son importantes para tratar a los demás. *Tratar a alguien como R* es hacer algo (o abstenerse) con esa persona porque es R. Cuando Joe les dice a los turistas perdidos cómo ir al capitolio, les está ayudando, en parte, “porque son americanos”. Una amabilidad como la de Joe es una forma corriente de *trato* dirigido a los miembros del grupo, a la gente que participa de una identidad social. Imaginemos otras personas perdidas que musitan en francés: “Le Capitol, c’est où?”. Joe sabe francés y sabe que están en apuros, pero no se le ocurre ayudarles *porque son franceses*. Una indiferencia de este tipo y formas mucho más hostiles de conducta son un trato frecuente dirigido a quienes no for-

man parte del grupo. (Este nominalismo es útil no sólo al pensar en la adscripción, sino también al reflexionar sobre la identificación y el trato. Pensamos en nosotros como R porque pensamos que reunimos determinados criterios de adscripción, y tratamos a alguien como R porque pensamos que también los reúne. Una vez más, con frecuencia es más importante preguntar “¿Piensa él en ella como R?” que preguntar si ella realmente lo es. La discriminación contra los católicos en Irlanda del Norte solía practicarse contra personas que, estrictamente hablando, no eran católicas. Un ateo de una familia de católica —o un converso al movimiento Hare Krishna— podía sufrir la discriminación como sus hermanos devotos. Con una finalidad analítica sería ridículo desconcertarse. “¿Por qué le discriminan si no es católico?” es una pregunta que sólo nos haríamos si no entendiéramos que lo que importa es la etiqueta y que la gente las aplica de muchas maneras, no siempre coherentes.)

Ahora bien, las identidades son útiles, en parte, porque —una vez adscribimos una identidad a alguien— hacemos predicciones sobre su conducta sobre esa base. Esto no se debe sólo a que el criterio de adscripción implica que los miembros del grupo tengan, o puedan tener, ciertas propiedades. La gente que se identifica como R hace cosas porque son R, como vemos, y lo que hacen por esta razón no es sólo una cuestión individual. Hay *normas de conducta* para ser R. La gente no sólo hace o evita hacer cosas porque son R; a menudo las hacen porque tanto ellos como la mayoría de la sociedad creen que hay cosas que, como R, deben y no deben hacer. El “deben” no es especialmente moral en este caso, y fácilmente podríamos aducir ejemplos. En negativo: los hombres no deben llevar vestidos, los gays no deben enamorarse de mujeres, los negros no deben avergonzarse a su raza, los musulmanes no deben comer cerdo. En positivo: los hombres han de ceder el paso a las mujeres, los gays deben darse a conocer, los negros deben apoyar el reconocimiento, los musulmanes deben peregrinar a La Meca. Decir que estas normas existen no es respaldarlas. La existencia, en una sociedad particular, de una norma que R debe cumplir equivale a que cualquiera conozca que mucha gente piense que R debe cumplirla.

Admitamos en seguida el amplio registro de personas que se ajusta a la rúbrica general que he expuesto. Hay identidades profesionales (académicos), vocaciones (novelistas), afiliaciones formales e informales (seguidores de los *Redskins*) y otras etiquetas más difusas (dandies, cosmopolitas), y muchas más. Todas asignan una adscripción, una identificación y un trato; cada una tiene normas asociadas.

Ahora bien, si las identidades sociales *consisten* en eso, ¿qué papel desempeñan en la vida social y política? En este caso, es útil no empezar por la política, ni siquiera por la vida social directamente, sino por lo que llamaré “ética”, con lo que me refiero a la reflexión sobre lo que significa vivir bien, que la gente mejore su vida. En este sentido, la ética se distingue —aunque mantenga relaciones importantes con ella— de la moralidad, que versa sobre cómo debemos tratar a los demás.¹⁴

Pero las etiquetas de la identidad no sólo forman parte de lo que pensamos de nosotros mismos. Son importantes para tratar a los demás. Tratar a alguien como R es hacer algo (o abstenerse) con esa persona porque es R

¹⁴ La ética “incluye convicciones sobre la clase de vida que es buena o mala para una persona, y la moralidad incluye principios según los cuales una persona debería tratar a otra” (RONALD DWORKIN, *Sovereign Virtue*, Harvard UP, Cambridge, Mass, 2000, p. 485, n. 1.) La definición de Dworkin permite que la ética supsuma la moral. Podría ser mejor (yo lo creo así) llevar una vida en la que tratásemos a los demás como deberían ser tratados.

¿Por qué existe un registro tan variado de identidades sociales? Porque en el mundo moderno la gente necesita una enorme cantidad de herramientas para forjar su vida

Al forjar nuestras vidas, nos enfrentamos a muchas demandas morales que nos dejan muchas opciones. No debemos ser crueles; sin embargo, evitar ese vicio deja otras opciones disponibles. Las circunstancias históricas y las dotes físicas y mentales nos limitan. Pero, incluso teniendo en cuenta esas limitaciones, las vidas humanas tienen muchas posibilidades. Cualquiera tiene —o debería tener— una gran variedad de decisiones que tomar para configurar una vida. La mayoría de los occidentales es, al respecto, liberal: creemos que, al final, la gente debería ser libre para escoger por sí misma.

Sotto voce, tal vez pueda objetarse que mi exposición genera demasiadas identidades sociales. Pero la pertinencia de incluir aspectos en los que habitualmente no pensamos como identidades sociales reside en que esas otras identidades son importantes en nuestras vidas como lo son las identidades sociales habituales. Es importante poner las identidades sociales de las que hablamos normalmente en el contexto de las otras, porque el rasgo que comparten, desde el punto de vista ético, es que las personas las usan para vivir mejor.

¿Por qué existe un registro tan variado de identidades sociales? Porque en el mundo moderno la gente necesita una enorme cantidad de herramientas para forjar su vida. Las opciones que serían suficientes para cada uno de nosotros no satisfacen a todos. Otra respuesta remitiría a nuestra evolución como especie social diseñada para el juego de coaliciones en busca de alimento, apareamiento y protección. Ésa es la razón de la solidaridad y del antagonismo que los psicólogos sociales han explorado durante el último medio siglo. Con la perspectiva de una criatura provista de esa psicología, hay otra respuesta igualmente persuasiva: usamos nuestras identidades para construir nuestras vidas humanas. Forjamos nuestras vidas *como* hombres y mujeres, *como* católicos y judíos; las forjamos *como* filósofos y novelistas. Las identidades son un recurso central en este proceso. La moralidad —con la que me refiero, como digo, a lo que debemos a los demás— es una parte del andamio con el que construimos. Por eso emprendemos voluntariamente varios proyectos. Voltaire diseñó su jardín de Ferney durante los últimos años de su vida. Auden, en 'Voltaire en Ferney', escribió estos versos: "Casi feliz ahora, contempló su hacienda. / ...un mensajero vino a decirle / Que los árboles que había plantado crecían". En realidad, Voltaire se refería a lo que Cándido expresa al final del libro: cultivar tu jardín

puede ser un componente poderosamente satisfactorio de una vida llena de sentido.

De hecho, las personas forjan continuamente nuevas identidades: *gay* ya tiene cuatro décadas, *punk* es más reciente. Como dijo Mill en uno de mis pasajes favoritos del capítulo 3 de *Sobre la libertad*:

Aunque sólo fuera por que las personas tienen gustos distintos, habría una razón suficiente para no tratar de formarlos a todos según un mismo modelo. Pero personas distintas requieren también condiciones distintas para su desarrollo espiritual... Las mismas cosas que ayudan a una persona en el cultivo de su naturaleza superior son obstáculos para otra... Si no hay una diversidad correspondiente en sus modos de vida, no obtendrán nunca la porción justa de felicidad ni alcanzarán la estatura mental, moral y estética de la que su naturaleza es capaz.¹⁵

Los filósofos políticos han escrito mucho recientemente sobre un modo particular en el que las identidades sociales aparecen en política, lo que se llama la "política del reconocimiento". Las respuestas de los demás, como es obvio, desempeñan un papel crucial en la configuración del sentido que tenemos de lo que somos. Por desgracia, nuestras sociedades no han tratado a ciertos individuos con respeto porque eran, por ejemplo, homosexuales o católicos. Debido a que nuestras identidades se forman "dialógicamente", como expone Charles Taylor, las personas que poseen esas características las consideran centrales —con frecuencia negativamente centrales— para sus identidades. La política del reconocimiento empieza cuando nos damos cuenta de que eso está mal. La respuesta implica revisar esas identidades colectivas, ya no como fuentes de limitación e insulto, sino como partes valiosas de lo que somos. De este modo, la personas pasan a exigir el reconocimiento social *como* homosexuales o católicos. El paso siguiente es pedir que se les respete *como* gays o *como* católicos.

Ésa es una demanda que los demás podrán satisfacer personalmente o no: no me importaría llamar a las negociaciones sociales de ese tipo una especie de micropolítica. Pero ¿qué tiene que ver con el Estado? Puede haber leyes contra la incitación al odio o el acoso verbal en el lugar de trabajo, educación estatal para la tolerancia, celebraciones públicas de los héroes oprimidos en el pasado. Pero es importante darse cuenta de que, aunque los miembros de los grupos previamente desfavorecidos necesiten nuevas prácticas sociales para prosperar, lo que están buscando no siempre es el *reconocimiento*. Cuando el movimiento mayoritariamente católico por los derechos civiles en Irlanda del Norte planteó sus demandas para los católicos, no estaban pidiendo un reconocimiento positivo como católicos en la vida pública. Pedían ser tratados por el Estado sin tener en cuenta su identidad como católicos; querían, por ejemplo, poder ser elegidos para empleos gubernamentales reservados mayoritariamente para los protestantes. Ser vistos como católicos por los funcionarios del Estado —policías y empleados civiles— era buena parte del problema; querían ser vistos menos como católicos y más como ciudadanos. Querían menos reconocimiento, no más. En la

¹⁵ *On Liberty, The Collected Works*, ed. by J. M. Robson, Toronto UP, 1963-1991, vol. 18, p. 270.

medida en que se preocupaban por el reconocimiento, era porque pedían respeto en respuesta a años de desprecio. La cuestión no es sólo que el reconocimiento no es todo lo que importa. Se trata más bien de que podríamos confundirnos respecto a nuestro interés general cuando insistimos tanto en nuestra necesidad de reconocimiento. Un ejemplo obvio sería que el político cuya identidad compartimos no fomentará necesariamente la política que nos preocupa.

Nos identificamos con las personas y los partidos por muchas razones, incluidas las identificaciones de tipo prepolítico, y luego damos nuestro apoyo a las políticas de esa persona o partido. Hay una buena razón para ello: las personas sensatas tienen mejores cosas que hacer que elaborar por sí mismas el equilibrio adecuado entre, por ejemplo, la propiedad, las ventas y los impuestos sobre la renta, y la gente que nos agrada lo suficiente puede escoger políticas, cuando piensan en ello, que nosotros habríamos escogido si hubiéramos tenido tiempo. Esto solía funcionar mediante la creación de identidades políticas: izquierda, derecha, liberales moderados, laboristas, *tories*, liberales extremos, demócratas, republicanos, democristianos y marxistas. Pero en muchas democracias avanzadas, las afiliaciones partidistas son menos consistentes de lo que eran y otras identidades adquieren mayor peso político. Esto ocurre, en parte, porque muchas de las antiguas afiliaciones partidistas se basaban en la clase, y la clase social definida por el trabajo ha perdido significación en la identificación de las personas. En un sentido profundo, un nuevo tipo de política de la identidad, basada en el declive del relieve social de la clase, ha ido en aumento desde 1960. Tanto la política de los activistas gays como la de los conservadores evangelistas encaja perfectamente en esa tendencia.

Me he referido al papel de la identidad en política. Algunos, no todos, de los ejemplos implicaban identidades religiosas. Pero, como dije al principio, mi primera respuesta a la pregunta de por qué la religión plantea problemas en política es que la identidad religiosa puede suscitar problemas políticos del mismo modo que las demás identidades sociales. Hemos identificado al menos seis modos. Los resumiré y daré ejemplos de su aplicación a las identidades religiosas.

1) Hay conflictos políticos sobre quién está dentro y quién fuera, la política de la adscripción. Si queremos un ejemplo religioso, consideremos el debate israelí sobre si los judíos etíopes —los *Beta Israel* o *Falasha*— son verdaderamente judíos.

2) Los políticos pueden movilizar identidades al configurar las normas de identificación. Un ejemplo religioso: el budismo de Sri Lanka ha sido movilizado para configurar la identidad cingalesa, lo que explica por qué los Tigres Tamiles conciben deliberadamente la resistencia tamil en términos étnicos y no religiosos. Aunque la mayoría de los Tigres son hinduistas, algunos de sus líderes han sido cristianos, un hecho sobre el que insisten en llamar la atención.¹⁶

3) Los estados pueden tratar de una manera diferente a personas de distinta identidad, la política del trato. Ya he dado el ejemplo de Irlanda del Norte en el periodo anterior a 1970.

Mi primera respuesta a la pregunta de por qué la religión plantea problemas en política es que la identidad religiosa puede suscitar problemas políticos del mismo modo que las demás identidades sociales

4) La gente puede seguir una política del reconocimiento. Un ejemplo religioso: los episcopalianos gays y lesbianas aspiran a ser reconocidos en el seno de la comunión anglicana.

5) Puede haber una micropolítica social que promueva normas de identificación. Un ejemplo religioso: los grupos judíos que tratan de atraer a los judíos secularizados a una vida más religiosa. “¿Eres judío?”, preguntan. Si lo *eres*, tratarán de persuadirte de que estás obligado a volver a la práctica ortodoxa.

6) Hay identidades inherentemente políticas, como las identificaciones partidistas; identidades sociales que tienen que ver con nuestra relación con el Estado y suponen compromisos con lo que el estado debería o no debería hacer. Un ejemplo religioso: Líbano, donde casi todos los partidos están asociados a identidades religiosas: católicos, suníes, chiíes, maronitas, drusos, etc.

El primer paso, como he planteado, para entender por qué la religión se convierte en una fuente tan regular de dificultad en la vida política es verla como una forma de identidad social y aplicar la explicación general de por qué las identidades sociales son importantes. En los casos que acabo de ofrecer, la religión como identidad social cumple dos funciones profundamente decisivas para todas las formas de identidad social. La primera es la función estratégica de proporcionar las bases para un esfuerzo común, para formar coaliciones en busca de recursos. La segunda es la función ética y psicológica de apuntalar lo que antes he llamado “identificación”. Las identidades religiosas cumplen a la perfección estas dos funciones. Pero la primera función, estratégica, es de particular importancia en contextos de escasez, donde trabajar con alguien y contra otros es el único modo de adquirir recursos.¹⁷ No es sorprendente que las identidades religiosas resurgieran en los Balcanes cuando la economía yugoslava se colapsó.

Un último apunte sobre lo que he llamado la función estratégica de la identidad: las identidades religiosas se adquieren normalmente en las familias. Incluso en tradiciones —como la menonita— que insisten en el bautismo adulto, los valores, creencias, prácticas y adhesiones que acompañan a la identidad se adquieren en casa o en iglesias y templos cuya feligresía se compone de padres y hermanos. La religión proporciona, en la mayoría de sitios, lo que podríamos llamar una identidad por *omisión*: adquirimos la identidad religiosa de nuestra familia, salvo que algo especial interfiera. Así, como es obvio, compartimos una identidad religiosa con personas con las que mantenemos

¹⁶ A la pregunta de si los Tigres Tamiles son una organización religiosa, ellos mismos contestan con un lacónico y enfático “No” (<http://www.tamiltigers.net/faq/faq04.html>).

¹⁷ Dada la tendencia humana a desear la estabilidad social, hay un tipo de escasez inevitable, a saber, la escasez de posiciones en lo más alto de la jerarquía social. Esto es lo que Hobbes quiso decir cuando llamó “gloria”, en el capítulo 13 de *Leviatán*, a una de las tres “principales causas de discordia” (frase que me ha servido para el título de este ensayo). Lo que Hobbes no advirtió es la relación entre la identidad social, según la he expuesto, y la gloria.

las relaciones más íntimas y duraderas, y las prácticas religiosas se invisten del aura emocional característica de la vida familiar. Puesto que la familia es la institución básica de la solidaridad —la coalición básica y el centro básico de las relaciones—, las afiliaciones religiosas suelen ser relevantes cuando se busca un grupo con el que identificarse en la lucha por los recursos. Si tenemos una identidad religiosa y estamos empeñados en una lucha por los recursos en un contexto de diversidad religiosa, es probable que se ponga en primer lugar.

Ahora es preciso que demos el siguiente paso y veamos por qué las identidades religiosas son una fuente especialmente importante de conflicto político en el mundo contemporáneo. Las consideraciones generales que he dado no distinguen la religión de la raza o la etnicidad y, como cualquiera sabe, estas tres clases de identidad están asociadas a viejas historias de problemas políticos. También la raza y la etnicidad se heredan en las familias y están vinculadas al aura emocional característica de lo familiar. Ambas pueden ser las bases de coaliciones y fuentes de recompensas éticas. Pero ahora querría sugerir que hay rasgos que no comparten con éstas y otras identidades sociales que ayudan a explicar por qué las identidades religiosas son relevantes incluso en sociedades, como la nuestra, que son plurales, pero cuya política no está marcada por la escasez de recursos.

Por supuesto, la religión y la política han estado vinculadas desde el principio. Empezamos con el ejemplo de Córdoba, que en última instancia era un califato, donde la autoridad política y religiosa era una sola. Pero Atenas y Roma tenían religiones estatales, cultos de divinidades especialmente importantes para la ciudad o el imperio. Muchos lugares, desde el Egipto faraónico en adelante, han tenido una monarquía divina. Los mayores imperios de Eurasia —el mongol, el mogol, el manchú, el romano, el otomano, el británico— llevaron consigo la religión. Pero, para entender lo que resulta característico en la situación moderna de las identidades religiosas, hemos de empezar por algo que es moderno: la combinación de la diversidad religiosa con la moderna política nacionalista.

Hace falta una muestra espectacular de imaginación para salir del marco del nacionalismo moderno. Casi cualquiera y en cualquier parte del planeta en la actualidad vive con una imagen del mundo en la que es completamente natural que el mundo esté dividido en doscientos Estados nación.¹⁸ Pero la idea, de hecho, ha

tomado forma lenta y recientemente. El Tratado de Westfalia de 1648 convirtió el Sagrado Imperio Romano en una colección de Estados (en su mayoría de habla alemana), cada uno con su soberano, y con ello puso en marcha una deriva significativa en el corazón de Europa. Los nuevos Estados independientes heredaron los principios de libertad religiosa establecidos en la reforma por la Paz de Augsburgo, que garantizaba a cada gobernante el derecho a determinar su afiliación religiosa soberana. Así, hablamos de un modelo westfaliano, en el que cada Estado nación tiene su soberano, que no está sometido a ninguna autoridad secular superior, independiente tanto del imperio como de Roma. Lo establecido en Westfalia no produjo por sí mismo el moderno Estado nación. Para ello era crucial un desarrollo posterior: tenía que aparecer lo que Arjun Appadurai llama “la idea de una etnia nacional”. Esto es nuevo. “Ninguna nación moderna —dice Appadurai—, por benigno que fuera su sistema político y elocuentes que fueran sus voces sobre las virtudes de la tolerancia, el multiculturalismo y la inclusión, está libre de la idea de que su soberanía nacional se levanta sobre alguna clase de genio étnico”.¹⁹

Este pensamiento se desarrolló filosóficamente por primera vez en la Europa ilustrada en los escritos de Johann Gottfried Herder. Lo que Appadurai llama el “genio étnico” de la nación, Herder lo llama su *Volkgeist*, el espíritu del pueblo. Herder enseñó que cualquier miembro del pueblo compartía ese espíritu con cualquier otro. Ese espíritu encontraba su expresión, sobre todo, en la lengua y la literatura del *Volk*: su poesía y sus canciones, sus cuentos y mitos, así como en la música, el arte y la literatura producidas tanto por la gente corriente como por sus espíritus creativos y directores. Con la intención de conservar el espíritu del pueblo alemán, los hermanos Grimm coleccionaron los cuentos fantásticos alemanes que ahora el mundo conoce; con el propósito de recordar, preservar y purificar el espíritu de la lengua alemana —su *Sprachsgeist*— empezaron el gran diccionario alemán, el *Deutsches Wörterbuch*. Una nación, con su vida mental común, era la unidad natural de gobierno.

Sin embargo, hasta aquí era lo que hacían y decían los intelectuales. Las condiciones materiales previas para hacer realidad la *idea* de la etnia nacional —y que fuera aceptada por el pueblo— eran complejas. Pero un desarrollo crucial, que Benedict Anderson fue el primero en identificar con claridad, fue el auge de una vasta industria de venta de libros impresos. Los libros, que hasta ese momento requerían mucho tiempo y dinero para copiarse —y que, por tanto, se habían limitado a la posesión de instituciones gubernamentales y eclesiásticas y de los más ricos—, eran ahora accesibles a un público más amplio, lo que condujo a un estallido de obras en las lenguas vernáculas de Europa.

Una vez que textos como, por ejemplo, la Biblia de Lutero (1534), la Biblia del rey Jaime (1611) o la Biblia de Port-Royal (1693), estuvieron disponibles, desarrollaron en la conciencia popular la idea de la comunidad de sus lectores. La imprenta urgió también a desarrollar versiones normativas de lenguas como el francés, el alemán y el inglés, que hasta entonces habían sido colecciones de dialectos a menudo ininteligibles entre

Una vez que textos como, por ejemplo, la Biblia de Lutero (1534), la Biblia del rey Jaime (1611) o la Biblia de Port-Royal (1693), estuvieron disponibles, desarrollaron en la conciencia popular la idea de la comunidad de sus lectores

18 192 miembros de Naciones Unidas más el Vaticano, Taiwán, Palestina y el Sahara occidental, menos el Reino Unido, que incluye Inglaterra, Escocia, Gales e Irlanda del Norte.

19 ARJUN APPADURAI, *Fear of Small Numbers: An Essay on the Geography of Anger*, Duke UP, Durham and London, 2006, p. 3.

Las sociedades modernas no sólo son diversas —lo que no sería históricamente insólito—, sino que son ideológicamente pluralistas. Está ampliamente aceptado —por una gran variedad de razones distintas— que ni siquiera donde la mayoría en una sociedad tiene una identidad religiosa se sigue que toda las cuestiones deban zanjarse con la perspectiva de esa tradición religiosa

sí. Todo ello hizo posible, a su vez, el auge de los medios modernos de comunicación —la institución, en primer lugar, de periódicos y revistas—, en que los hablantes de una lengua impresa podían leer los hechos de su nación. Gran Bretaña, Francia o España se convirtieron en protagonistas de una narración de la historia universal. También permitió a los gobernantes dirigirse a vastos públicos nacionales casi directamente o, en cualquier caso, de un modo más directo que nunca. Había nacido la moderna identidad nacional. Con ella empezó la estrecha interdependencia —en ocasiones hostil, a menudo amistosa— entre el liderazgo político y el literario o intelectual —una *intelligentsia*—, que es uno de los rasgos distintivos del Estado moderno. Esta interdependencia es inevitable si la identidad de la nación reside en su espíritu nacional, su *Geist*, pues la *intelligentsia* es el sumo sacerdote de ese espíritu. Historiadores, novelistas, poetas, filósofos, compositores y maestros: todos crean o transmiten la cultura que es la esencia de la nación, su corazón y su verdadero significado.

Para escapar de este cuadro hace falta un gran esfuerzo de la imaginación. Que sea difícil escapar debería ser desconcertante. La literatura y la música y la cultura mediática de masas son, de hecho, transnacionales en su influencia y efectos. La historia nos lega un mundo en el que apenas hay una sola nación que se corresponda con la imagen herderiana de la nación monocultural homogénea que vive bajo un solo gobierno. Los pocos Estados que se adecuan rudamente han sido forzados a ello tras dos siglos de violentas luchas civiles: la nación homogénea es el resultado, no la condición previa del Estado moderno.

Eugen Weber enseñó a una generación de estudiantes de historia de Francia que, aún en 1893, aproximadamente una cuarta parte de los treinta millones de ciudadanos de la Francia metropolitana no dominaba la lengua francesa. Eso es lo que concierne al *Sprachsgeist*.²⁰ Linda Colley argumentó algo después, en su maravilloso libro *Britons: Forging the Nation* (Britanos: forjar la nación): “La sensación de una identidad común no llegó a producirse a causa de la integración y homogeneización de culturas dispares. En su lugar, lo británico se sobrepuso a un conjunto de diferencias internas en respuesta al contacto con el Otro y, sobre todo, en respuesta al conflicto con el Otro”.²¹ Esto es lo que concierne al *Volksgeist*.²²

Si los Estados de la Europa moderna donde la ideología herderiana se desarrolló no se amoldan a, estado nación monoétnico, es raro encontrar algo semejante en ninguna otra parte. India, China, Nigeria: cada una

de ellas tiene decenas de lenguas y grupos étnicos. Los Estados Unidos, donde la mayoría habla algún tipo de inglés, no es un lugar del que pueda decirse que tenga un solo *Geist* nacional: todo cuanto normalmente se dice que es americano —desde los McDonald a Hollywood y al capitalismo consumista— podría encontrarse en otra parte y, en cualquier caso, buena parte de los americanos no lo aprecian. Sin duda hay candidatos para los estados herderianos. Citaré a Japón, donde el 99% de la población se identifica como japonesa, aunque su escritura es china, su religión mayoritaria india y ethnologue.com cataloga quince lenguas japonesas, incluyendo el lenguaje de signos japonés. Hay casi tantas personas de descendencia japonesa en la ciudad brasileña de Sao Paulo como residentes no japoneses en todo el Japón.²³ En general, la gente no vive en Estados nación monoculturales, monorreligiosos ni monolingües, y, en general, nunca lo han hecho.²⁴

Por una parte, entonces, la nacionalidad, para bien o para mal, se ha convertido en un rasgo cada vez más central para las identidades de los hombres y mujeres modernos, pero, por otra, el contenido de la nacionalidad —su significado para cada ciudadano— es el resultado de una labor cultural, no una comunidad natural y preexistente. Una vez las personas se preocupan por su nacionalidad, les importa mucho cómo concebir la nación, incluyendo su religión. Una vez que queremos que nuestra identidad nacional sea coherente con nuestra identidad religiosa, aspiramos a que sus rituales se conviertan en rituales nacionales, a que sus costumbres se incorporen a la ley, a que sus dioses sean honrados en ceremonias públicas. Ni siquiera en el agnóstico asilo de Dinamarca podrían muchos imaginarse su nacionalidad revestida del atuendo musulmán.

Es aquí donde el tercer cabo del análisis se pone de relieve: la peculiar situación cognitiva que las religiones presentan en el mundo contemporáneo. Es importante no describir esta situación de modo que plantee la cuestión de las exigencias religiosas sustantivas. Algunas personas piensan, por ejemplo, que la dificultad con las identidades religiosas reside en la irracionalidad de la creencia religiosa. Por supuesto, dirán, no podemos discutir razonablemente sobre las prescripciones morales que el Estado debería promover con personas que piensan que la verdad sobre esas cuestiones puede lograrse mediante la interpretación de textos que creen dictados por un dios que, de hecho, no existe. Si los dioses no existen, los mecanismos para determinar lo que quieren inevitablemente han de ser poco fiables. Creo que hay, al menos, tres razones para no basar el análisis en exigencias de este tipo. Una es política. Hay cuestiones que queremos ser capaces de discutir en nuestra vida política, al menos cuando las disputas religiosas nos causan problemas. Pero no podemos conseguir un intercambio cívico respetuoso sobre esta base. La segunda razón es que la irracionalidad no es prerrogativa de lo religioso. La tercera es que la razonabilidad de esas exigencias depende de las verdades sobre esas preguntas metafísicas, que son muy difíciles. El falibilismo de nuestros propios puntos de vista sobre estos asuntos es muy pertinente. De manera que queda mucho por decir sin proposiciones metafísicas controvertidas, si es posible.

²⁰ EUGEN WEBER, 'Who Sang the Marseillaise?', en *My France. Politics, Culture, Myth*, Belknap Press, Cambridge, Mass., 1991, pp. 92-102.

²¹ LINDA COLLEY, *Britons: Forging the Nation, 1707-1837*, London, Yale UP, 1992, p. 6.

²² ¿Qué hace a Francia francesa o a Gran Bretaña británica? No se trata de dar una respuesta: la lengua, las instituciones del Estado, la cocina, la *laïcité* de la república, el imperio, la iglesia anglicana. Ninguna ha sido una respuesta muy buena. Desde el final de los imperios británico y francés, han llegado a ambos países muchas personas cuya lengua, cocina, religión y relación con el imperio no son los del antiguo centro imperial. Alemania lucha con los distintos legados políticos de las dos mitades, separadas menos de un siglo después de que Alemania se convirtiera en un Estado nación — como *Deutsches Kaiserreich* — al final de la Guerra Franco-Prusiana. Italia fue unida por los monarcas de Saboya a mediados del siglo XIX, pero, como la Francia de Weber, contenía una gran variedad de dialectos ininteligibles entre sí. Incluso ahora Italia reconoce veinte dialectos regionales, así como la presencia de pequeñas minorías de habla albanesa, ladina, friulana, griega, occitana y sudtirolesa, así como hablantes de Somalia y Etiopía y otros legados del imperio, y es normal referirse a la versión de la lengua que se enseña en las escuelas y en la que se imprime la mayoría de los periódicos como *lingua toscana* en *bocca romano*, lengua toscana con acento romano.

²³ Otras posibilidades son Suazilandia (donde sólo el 3% de la población tiene ancestros europeos); Lesoto (si bien el zulú y el xhosa se hablan tanto como el inglés y el sesotho) y Tuvalu (con un 96% polinesio y sólo un 4% micronesio, aunque en total sólo tiene unos 12.000 ciudadanos).

²⁴ Que las historias nacionales requieren cierta ceguera para la realidad no es algo nuevo. El gran patriota e historiador francés Ernest Renan escribió hace más de un siglo en su famoso ensayo 'Qu'est-ce qu'une nation?' (1882): "L'oubli, et je dirai même l'erreur historique, sont un facteur essentiel de la création d'une nation, et c'est ainsi que le progrès des études historiques est souvent pour la nationalité un danger" (en http://ourworld.compuserve.com/homepages/bib_lisieux/nation02.htm). Renan seguía diciendo que "l'essence d'une nation est que tous les individus aient beaucoup de choses en común, et aussi que tous aient oublié bien des choses".

Las sociedades modernas no sólo son diversas —lo que no sería históricamente insólito—, sino que son ideológicamente pluralistas. Está ampliamente aceptado —por una gran variedad de razones distintas— que ni siquiera donde la mayoría en una sociedad tiene una identidad religiosa se sigue que toda las cuestiones deban zanjarse con la perspectiva de esa tradición religiosa. Más que esto, en el mundo en su conjunto, se entiende que ningún grupo religioso tiene el poder de zanjar las cuestiones en sus propios términos, y lo que aún es más interesante, la mayoría de la gente no piensa que debieran zanzarlas de ese modo aunque pudiera. Por supuesto, sé que hay quien lo niega. Un tipo de fundamentalismo moderno trata de imponer al mundo un cristianismo o un Islam universales (en cada caso de una secta particular) o un ateísmo (de su variedad particular). Pero muchas personas, de mayorías religiosas y de minorías religiosas, cree en un pluralismo religioso ideológico que no acepta —como las mayorías del pasado, de Córdoba a Ámsterdam, pidieron y las minorías consintieron— que la religión de la mayoría tenga un lugar dominante.

Ésta es, creo, la nueva situación. El emir de Córdoba toleraba a los cristianos y judíos, sin duda, por razones políticas. (La gente que al parecer incitó a Perfecto a blasfemar por primera vez no compartía la tolerancia oficial.) Pero podría haberlos tolerado —en el supuesto de que no blasfemarán— porque había una razón musulmana para hacerlo: eran *Ahl al-Kitâb*, el pueblo del Libro, para el que, como dice el Corán, no debe haber “compulsión a la religión”. La tolerancia de las personas de identidades religiosas minoritarias empieza en lugares donde la mayoría religiosa la recomendaría sin que la minoría, aunque agradecida, esperase que las religiones fueran tratadas por igual. Una vez que los cristianos se hicieron cargo de España, de hecho, trataron a los musulmanes y a los judíos con mucha menos tolerancia de las que los infieles habían tenido con ellos. Igual que en la Córdoba del siglo noveno, ocurrió en la Ámsterdam de Rembrandt, donde emergió por primera vez la tolerancia moderna hacia los judíos en Europa occidental.²⁵ Puesto que el protestantismo enseñaba que sólo la confesión de una conciencia libre era valiosa, obligar a la conformidad religiosa era absurdo. Así, como digo, igual que en Córdoba, era posible dar una explicación en términos de la religión dominante de por qué habían de tolerarse las minorías. La tolerancia protestante de Locke hacia los católicos se basaba, de un modo similar, en la teología moral anglicana, e incluso la tolerancia de Voltaire se basaba en su sustantiva perspectiva religiosa, que era una especie de deísmo escéptico, y respaldaba una religión estatal con desventajas civiles para quienes no fueran católicos.

Una vez tengamos una ideología pluralista, sin embargo, contra el trasfondo del hecho sociológico de la moderna diversidad religiosa, tendremos el inicio de un problema sustancial. Porque ahora el mero hecho de que la mayoría crea que algo es justo por razones religiosas no será una razón política, y de este modo tendremos que discutir lo que es justo a través de tradiciones religiosas en un solo orden político. ¿Cómo podremos hacer esto razonablemente cuando —retomando el tercer cabo de mi análisis— las exigencias

religiosas que fundamentan las ambiciones de la gente de identificar nación y religión han de ser evaluadas sin pautas epistemológicas, socialmente compartidas?

Sir Edward Evans-Pritchard, uno de los mayores antropólogos del siglo XX, escribió un maravilloso libro llamado *Brujería, oráculos y magia entre los azande* sobre un pueblo de ese nombre que vivía en su mayoría en Sudán. Tras explicar sus ideas sobre la brujería con gran detalle, observa que, a veces, al anochecer, cuando veía un destello de llamas entre los arbustos que rodeaban el asentamiento azande donde vivía, se descubría pensando: “Mira, una bruja”. Por supuesto, no lo creía en realidad. Sabía que era probable que alguien de la aldea hubiera salido a aliviarse llevando consigo una antorcha para guiarse por el camino. Pero lo que nos enseñaba es que lo que vemos depende de lo que creemos. Lo que nos parece razonable pensar, ante una experiencia en particular, depende de las ideas que ya tengamos.

Ésta es una verdad *a fortiori* cuando se aplica a los tipos de creencias centrales para la religión. Supongamos que yo rezo cada noche y que me parece que Dios contesta. ¿Cómo podrías convencerme de que es un Dios falso? Si Dios contesta a mi reflexión piadosa sobre su Libro Sagrado, que un hombre que yace con otro hombre “como con una mujer” debe ser condenado a muerte (como parece decir con claridad el Levítico), ¿cómo me convencerás (con otros textos u otras interpretaciones) de que ese texto no haya de ser la ley del país?²⁶

Ahonda el problema lo que yo llamo el carácter integrador de la religión, el modo en que resulta psicológicamente coherente. La imagen del mundo y las descripciones sobre cómo deberíamos comportarnos van unidas, funcionan juntas y juntas contribuyen a darle sentido al universo y al lugar que ocupamos en él. Será arduo renunciar a cualquiera de los elementos de la imagen o de la práctica que esa imagen suscribe que hemos defendido con sinceridad. El sistema se sostiene o se desmorona en su conjunto. Las identidades raciales o étnicas, por el contrario, no se adhieren a sistemas simbólicos integradores como lo hacen las religiones, de modo que, salvo que la etnicidad se conciba en términos religiosos, separarlas de las posiciones políticas es más sencillo, al menos al principio. Aunque las identidades son, con frecuencia, la fuente de profundos compromisos, no suelen generar la dificultad que generan las religiones en la deliberación pública.

En el periodo posterior a la Paz de Augsburgo, cuando el principio *cuius regio, eius religio* regía las relaciones entre el Sagrado Imperio Romano, por una parte, y los príncipes protestantes alemanes y las ciudades libres, por otra, soberanos de diversa clase —desde la república de Ginebra hasta el Papado o el reino de Francia— trataron de forzar la uniformidad religiosa. A pesar de la masacre de miles de hugonotes el Día de San Bartolomé, de la quema de Servet en la hoguera (en la calvinista Ginebra) y en efigie (por la Inquisición francesa), a pesar de las repetidas expulsiones de judíos y de los obstáculos impuestos a los católicos y a los inconformistas en Inglaterra, hombres y mujeres se mantuvieron firmes en la fe que sus Estados aborrecían. *Cuius regio* era un principio nor-

²⁵ STEVEN NADLER, *Rembrandt's Jews*, Chicago UP, 2003.

²⁶ Yacer con otro hombre como con una mujer se dice que es toeba (TO VE BAH), “abominación”, un término usado también en otros casos, desde las ofensas religiosas como la idolatría (*Deuteronomio* 7: 25), hasta la observancia de tabúes contra el hecho de comer langosta y cangrejo (*Levítico* 11:10) y otros animales impuros para la Biblia (*Levítico* 20: 25), así como para ofensas claramente morales como mentir (*Proverbios* 12:22), utilizar pesas falsas (*Deuteronomio* 25:13-15, *Proverbios* 11:1), hacer trampas en los negocios, por lo general (*Proverbios* 20:10, 20:23), y volver a contraer matrimonio con una mujer que ya ha estado casada (*Deuteronomio* 24:4).

mativo; como descripción siempre fue absurdo. El obstinado hecho de la obstinación religiosa es lo que da sentido a la perspectiva de que, mientras sea posible, deberíamos tolerar otras religiones antes de tratar de atraer a la gente a la nuestra. Es, sobre todo, cuestión de aceptar lo inevitable. Fuera de Escandinavia, sólo hay tres países respecto a los que los estudiosos aceptan que una mayoría de la población es atea o agnóstica: dos de ellos —Vietnam y Japón— tienen una larga historia de budismo (que permite que la adhesión doctrinal al ateísmo sea coherente con una identidad religiosa) y el otro, la República Checa, donde el 54% de las personas encuestadas negaba creer en Dios, sólo el 20% de la gente estaba dispuesta a llamarse “atea”.²⁷

Aceptar que la práctica ilustrada de la tolerancia en el mundo contemporáneo —un mundo de diversidad empírica y pluralismo religioso— requiere de todos nosotros que tratemos de convencer a la gente de que no confíe en las controvertidas exigencias religiosas en los argumentos políticos ni dentro ni a través de las sociedades. La división real no es entre una religión y otra, sino entre lo que podríamos llamar formas cosmopolitas y contracosmopolitas de religiosidad. Por cosmopolitismo me refiero sólo a esto: una actitud que combina la preocupación moral por todas las personas con la voluntad de dejar que los demás vivan sus vidas. El lema cosmopolita es universalidad más diferencia.

Dar respuestas cosmopolitas a tendencias contracosmopolitas requiere un minucioso compromiso con las particularidades de una tradición; ésta es la razón de que la mejor ocasión de desplazar a los contracosmopolitas reside en lograr que sus correligionarios cosmopolitas empiecen la conversación. Vivimos en un mundo en el que varios fundamentalismos contracosmopolitas —budista, cristiano, hindú, judío y musulmán— operan en tradiciones religiosas que cuentan con partidarios y tradiciones cosmopolitas. Este hecho me permite albergar la esperanza de que podemos abrirnos camino hacia un mundo en el que la diversidad y la tolerancia pluralista sean posibles dentro de las naciones y entre ellas.

Diógenes de Sínope —la primera persona que conocemos que dijera que era *polites tou kosmou*— dio inicio a una tradición en el mundo clásico heredada tanto por el judaísmo helenizado como por el cristianismo, y así, más tarde, por la filosofía islámica. La historia musulmana incluye al emperador mogol del siglo XVI Jalaluddin Muhammad Akbar: un descendiente tanto de Timor o Tamerlán, el señor del Asia Central en el siglo XIV como (al parecer) de Genghis Khan, el emperador mongol entre los siglos XII y XIII, en cuya capital floreció una cultura de debate intelectual con las tradiciones infieles. Durante los dos últimos siglos, podríamos identificar a distinguidos estudiosos islámicos que se han comprometido seriamente con ideas ajenas al islam.²⁸ Ahmed al-Tayeb, rector de Al-Azhar, la más antigua universidad musulmana (de hecho, la universidad más antigua), le ha cedido al arzobispo de Canterbury su púlpito y ha dicho: “Dios creó a diversos pueblos. Si hubiera querido crear un solo *ummah*, lo habría hecho, pero prefirió que fueran distintos hasta el día de la resurrección. Todos los musulmanes deben entender perfectamente este principio”.²⁹

También el cristianismo, desde el principio, se hizo eco del cosmopolitismo estoico. Lo oímos en la lengua griega que hablaba Saúl de Tarso, otra ciudad de Asia Menor, en lo que ahora es el sur de Turquía, a medio camino entre Sínope y Jerusalén. Saúl era un judío helenizado y un ciudadano romano, que la historia conoce como san Pablo, el primer arquitecto institucional de la Iglesia cristiana.

No hay griego ni judío, ni esclavo ni libre, ni varón ni mujer, pues todos son uno en Cristo Jesús (*Gálatas*, 3:28).

Buena parte de la tarea evangélica de San Pablo transcurrió en Asia Menor, donde había nacido. Esa célebre línea pertenece a la Epístola a los Gálatas. Es un hecho que no podemos alterar: Sínope, la ciudad natal de Diógenes, estaba en Galacia. Cuando san Pablo escribió esas palabras tan cosmopolitas, se dirigía al pueblo de Diógenes, al mismo pueblo que dio al mundo el primer cosmopolita que conocemos.

TRADUCCIÓN

Antonio Fernández Díez y Antonio Lastra

²⁷ Véanse las fuentes citadas en ZUCKERMAN, ‘Atheism: Contemporary Numbers and Patterns’.

²⁸ Sobre Sayyid Ahmad Khan véase el ensayo de Javed Majeed en *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond* (London, I. B. Tauris, 2000); sobre Taha véase el ensayo de Mohamed Mahmoud, con referencias a Muhammad ‘Abduh en todo el libro. TARIQ RAMADAN, *Western Muslims and the Future of Islam*, New York, Oxford UP, 2003; KHALED ABU EL-FADL, *The Place of Tolerance in Islam*, Boston, Beacon Press, 2002.

²⁹ Véase la entrevista a Rania Al Malky en *Egypt Today*, 26, 2 (Feb. 2005).



Los genocidios de la imagen: *Ararat*

ROSA MARTÍNEZ GONZÁLEZ

Rosa Martínez González es licenciada en Filosofía por la Universitat de Barcelona y DEA en el Departamento de Teoría de la Literatura de la Universidad de Zaragoza. Prepara su tesis sobre Maurice Blanchot.

La obra filmica *Ararat* del director armenio Atom Egoyan rememora la barbarie del genocidio armenio por los turcos a principios del siglo XX y nos convierte en espectadores de una experiencia cinematográfica entendida como un arte de la imagen que podría representar tanto una medida de precaución ante la evocación del mal como el índice para una reinterpretación de lo sucedido, o como una nueva forma de escribir la historia, también del cine. Las palabras de Blanchot, Canetti o Adorno contribuyen a ello. La supervivencia de las personas, así como la supervivencia del cine, contribuye a su vez a recobrar la identidad de ambos, paradójicamente al dar cuenta de “una presencia de la ausencia”. La necesidad de establecer un vínculo entre cine y filosofía ejemplifica este propósito, como una historia (humana, desconocida) dentro de otra historia (literaria, filosófica) que hemos de conocer.

The film Ararat, by the Armenian director Atom Egoyan, remembers the barbarity of the Armenian genocide by the Turks at the beginning of the past century and we become spectators of a movie experience understood as an art of the image that could represent both a precautionary measure before the evocation of evil, as the index for a reinterpretation of what happened, or as a new way of writing history, also of cinema. The words of Blanchot, Canetti or Adorno contribute to it. The survival of individuals, as well as the survival of the movie, contributes, in turn, to regain the identity of the two, paradoxically, to give an account of “the presence of absence”. The need to establish a link between cinema and philosophy exemplify this purpose, as a story (human, unknown) inside another story (literary, philosophical) that we should know.

Se ha dejado adormecer nuestra capacidad innata de entender con los ojos, y hay que volver a despertarla
 RUDOLF ARNHEIM¹

Tras el genocidio sistemático llevado a cabo por el régimen nazi, pero apoyado, protegido u ocultado no sólo por otros regímenes políticos, sino por todo un sistema de producción y representación cuya deshumanización e injusticia había sido señalada desde varios frentes teóricos y prácticos, en 1949, Adorno hablaba de la imposibilidad de escribir poesía después de Auschwitz, y Blanchot ratificaba su tesis con respecto a la ficción. Unos años más tarde, y desde el ámbito del cine, Claude Lanzmann demostraba en su film *Shoah* que era imposible dar una imagen del Holocausto, que lo único que podía hacerse era intentar buscar entre esas ruinas algún fragmento y seguir viviendo como y con los supervivientes, viendo cómo su vida cotidiana era ya, además de supervivencia, testimonio.

Lo importante, en este contexto, no fue que sí se pudiera, finalmente, darle imagen, voz, cuerpo al genocidio; hacer poesía, ficción o volver a pensar en ese después. Lo importante fue que obligó a preguntarse sobre las condiciones de posibilidad de todas estas disciplinas humanas y que se generó, a partir de ahí, una brecha que algunos han llamado trágica —y que comienza a gestarse durante el siglo XIX—, entre el sistema de pensamiento y de producción que había generado semejante estado de barbarie a sus expensas, pero con sus medios y como consecuencia radical de su lógica, su ética y su economía, y aquellos ámbitos de lo humano que, desde la misma, habían sido deslegitimados o expulsados al afuera de la racionalidad y de la comunidad político-económica asociada a ella. Mientras dichas disciplinas, miradas o gestos se sumían en una especie

de exilio interior, de autorreflexividad forzada, la filosofía más conservadora y la teoría tecno-científica iban cerrando las murallas, acotando el campo de la representación, de lo decible y visible desde dentro.

Un par de décadas más tarde y, ante ejemplos tan heroicos como el de Paul Celan, que hizo de esa imposibilidad de hablar en la lengua del verdugo una lucha por sobrevivir desde el lenguaje poético, aunque fuese tartamudeando la lengua y el mundo, Adorno modificaba su expresión y aceptaba que sí se podía continuar escribiendo, que lo difícil era más bien, en efecto, sobrevivir a Auschwitz:

De ahí que quizá haya sido falso decir que después de Auschwitz ya no se puede escribir poemas. Lo que en cambio no es falso es la cuestión menos cultural de si se puede seguir viviendo después de Auschwitz, de si le estará totalmente permitido al que escapó casualmente teniendo de suyo que haber sido asesinado.²

Ese ser “superviviente” sustituye desde entonces, en los planteamientos teóricos más conscientes, al concepto de ser. Auschwitz, desde entonces, no es sólo un acontecimiento histórico o un escándalo ético y político, sino una metáfora del punto en el que se encontraba nuestra cultura. Y no seremos tan ingenuos como para pensar que Auschwitz, en este sentido, se acabó para nosotros. Está dentro de nuestro sistema, llevado a lo insignificante, a lo invisible, al silencio. Por eso Adorno hablaba poco después, en la misma obra, de un nuevo imperativo categórico, luego repetido hasta la saciedad, pero pronto olvidado, que debía dirigir el pensamiento y la acción:

Palabras clave:

- Imagen
- Horror
- Supervivientes
- Historia
- Civilización
- Escritura

¹ R. ARNHEIM, *Arte y percepción visual* (nueva versión), trad. de M. L. Balseiro, Alianza, Madrid, 1997, p. 13 y ss.

² T. W. ADORNO, *Dialéctica negativa*, trad. de J. M. Ripalda, Madrid, Taurus, 1989, p. 365.

Uno de los temas que la filosofía introduce a partir de esta experiencia de los campos de concentración y la guerra es el concepto del Horror. (...) La experiencia del Horror nos conduce a reflexionar, como dice Adorno, sobre la suerte de los supervivientes

...el de orientar su pensamiento y acción de modo que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir nada semejante.

Para ello se imponía una reorientación de la mirada y del pensamiento. Generar categorías nuevas que permitieran, tal como hizo Celan en poesía, Blanchot, Deleuze y Derrida en filosofía, salir del sistema, de la comunidad o de la lengua, sin renunciar a seguir escribiendo y pensando. La experiencia del Exilio, del Otro, del Horror, del Extranjero, la Diferencia, debería entrar en el campo de la reflexión y del arte en todas sus dimensiones.

Uno de los temas que la filosofía introduce a partir de esta experiencia de los campos de concentración y la guerra es el concepto del Horror. Así, Lévinas, en explícita contraposición a la experiencia del anonadamiento, que era lo que revelaba la nada desde el ser según Heidegger, introducía como advenimiento de la revelación del *Il y a*, la experiencia del Horror. La experiencia del Horror nos conduce a reflexionar, como dice Adorno, sobre la suerte de los supervivientes. El mito de Perseo, mito acerca de la mediación de la imagen, expresa la necesidad de una cultura de escapar al fondo irracional de la vida. En el mito Perseo mata a la Gorgona, máscara del Horror, tras superar la frontalidad de su visión, que lo conduciría a morir petrificado, aprovechando la superficie pulida de su escudo como improvisado espejo que convertiría en imagen todo ese fondo monstruoso.

La mediación de la imagen para superar el Horror que la existencia desnuda y brutal arroja sobre lo cotidiano es un tema que ha estado en los cimientos de nuestra cultura y que hace imposible hablar del estado presente como una civilización de la imagen. El modelo del conocimiento y de la representación occidental está absolutamente mediado por la imagen desde el comienzo y, sin embargo, hemos de reconocer en ella una civilización de la escritura. En su obra titulada así precisamente —*La imagen*—, Jacques Aumont expresa muy bien esta idea:

Puede percibirse, sin duda, hoy, como un retorno de la imagen a través de la multiplicación de las imágenes: pero nuestra civilización sigue siendo, quierase o no, una civilización del lenguaje.³

Sin embargo, esto no significa que ya desde Rilke el imperativo de orientar la mirada de otro modo hacia el afuera de la comunicación, comunidad y cultura se ponga en el primer plano de la tarea post-clásica de pensar, escribir y crear imágenes.

Ambas cosas nos dan el concepto de testimonio. El conocido lema de Primo Levi, “que nadie testifique por el testigo”, quiere decir también que la Historia ha de tener en cuenta el sufrimiento del superviviente y escuchar su historia anónima, para que importe, para otorgarle existencia.

Pero ¿qué ocurre cuando además de todo esto el genocidio es negado sistemáticamente? Es el caso —y es, desgraciadamente, sólo un caso entre otros— del genocidio armenio llevado a cabo por los turcos en 1915, en cuyo olvido para la historia se fundó Hitler para iniciar el exterminio sistemático de millones de seres humanos. Atom Egoyan, director canadiense de origen armenio y nacido en El Cairo (1960), realiza en uno de sus últimos filmes, *Ararat*, una reflexión que aúna toda esta problemática con el pensamiento sobre la imagen. En esta reflexión se realiza un análisis subterráneo sobre las funciones que tiene la imagen dentro y fuera del sistema político-económico vigente y sobre las posibilidades que ofrece fuera de él, para protegernos contra la barbarie, para ofrecer la esperanza a lo invisible: dar imagen a lo que no la tiene, como el genocidio armenio.

Ararat enlaza con un cine considerado postmoderno, pero acudiendo una y otra vez a elementos propiamente modernos: la reflexión metanarrativa sobre el dispositivo cinematográfico, con los genocidios invisibles que se realizan según la normatividad representativa.⁴ Así, Egoyan narra el sufrimiento de los armenios, no tanto por las pérdidas históricas en vidas o en tierras, sino en imágenes. La verdadera tragedia aquí es que no hay posibilidad de demostrar lo ocurrido ni recordarlo. Para ello, Egoyan trenza una multitud de historias que tienen en común la ausencia y que, de algún modo, se relacionan con el rodaje de una película, que un famoso director armenio ficticio —Saroyan— rueda sobre el genocidio armenio. El filme ficticio se rueda en Toronto, ya que en la zona que fue Armenia en Turquía le niegan el permiso para hacerlo —censura institucional— porque el gobierno turco no acepta que pueda llamarse genocidio a lo ocurrido: dos millones de personas desaparecidas, entre asesinados y deportados.⁵ El filme está construido como un puzzle de historias que se narran sin continuidad, con saltos temporales y con varias perspectivas, podríamos decir con varios testigos. El espectador debe reconstruir la historia, pues falta la linealidad narrativa o diegética, de manera que ese distanciamiento le pone en una posición activa y consciente a la par que atenta a la materia fílmica. En *Ararat*, Egoyan acaba estableciendo otro imperativo que bien podría expresarse del siguiente modo: mira de tal manera que lo que aparece ante tu mirada, por muy insignificante que parezca, te cuente su historia, para que importe y puedas salvarlo o recordarlo, para hacerlo ascender a la visibilidad y a la escucha.

Para Egoyan el cine es una función alquímica entre el acto de observar y el acto de mirar, donde la observación es función de la cámara-director y el acto de mirar, en absoluto pasivo, la del espectador (eso que se ha llamado después de Lacan pulsión escópica). Una visión, en sentido amplio, ya que, citando a Aumont, “no es posible separar (la visión) de las grandes funciones psíquicas: la intelección, la cognición, la memoria, el deseo”.⁶

3 J. AUMONT, *La imagen*, trad. de A. López Ruiz, Paidós, Barcelona, 1992, p. 334.

4 De los años 50 y 60: lo que se ha dado en llamar, ampliando la conceptualización de Burch, el Modo de Representación Moderno que, sin abandonar del todo el Modo de Representación Institucional, se opone a él y está constituido por el espíritu de la *Nouvelle Vague* y los Nuevos Cines.

5 La historia y el gobierno de Turquía siguen negando que el genocidio de los armenios, entonces ciudadanos turcos, tuviera lugar. En 1987 el Parlamento europeo terminó por establecer que lo ocurrido fue un genocidio.

En Ararat, no sólo se afirma el poder del ser humano para crear imágenes y para dar existencia —representación— a lo ausente o a lo que no tiene imagen, sino que, además, se reflexiona sobre los diferentes tipos de imagen posible para el ser humano

Sin embargo, hay un sentido nefasto en el que sí se podría hablar de una cultura presente de la imagen como algo nuevo, en un sentido de “cultura” que se opondría, como veremos más adelante (y como se dice desde Nietzsche y luego, desde Blanchot), al pensamiento y al arte o la ficción. En tal sentido —nefasto— una cultura de la imagen implicaría la existencia —a partir de un estado de crisis de la metafísica tradicional— de un uso de la falacia naturalista mediante la imagen, como imposición de “lo que es real”. Esa tiranía mediada por la imagen, manipulada para ciertos fines y mostrada como la realidad, nos lleva a la necesidad de establecer las bases para una reflexión que tenga en cuenta la expresión de Arnheim, que hemos puesto como lema de este texto: hay que volver a despertar nuestra capacidad de “entender con los ojos”. No se trata, por tanto, de civilizaciones opuestas de la escritura o de la imagen, sino de los diferentes usos que la cultura en cuestión establece para ellas.

La mirada no puede disociarse de la inteligibilidad, del conocimiento. El pensamiento y la mirada en tanto “acción a distancia” seguirían ambos la vía de la imagen y el conocimiento, no en cuanto identificación o asimilación, sino en tanto diferencia, en tanto advenimiento —imposible e incompleto— de “lo otro”.

Tanto la escritura, como la imagen creada, cuando dejan de ser medios o registros, cuando pierden, en definitiva, su funcionalidad más evidente, se convierten en reflexión sobre lo ausente, en registro y marca de lo que falta. Maurice Blanchot, hablando sobre la escritura, su posibilidad y su impulso, reflexiona sobre la fascinación de la imagen en un sentido similar, como roce con una realidad ausente a la que no sustituye, pero que lleva su marca:

¿Por qué la fascinación? Ver supone la distancia, la decisión que separa, el poder de no estar en contacto y de evitar la confusión en el contacto. Ver significa que, sin embargo, esa separación se convirtió en encuentro. Pero ¿qué ocurre cuando lo que se ve, aunque sea a distancia parece tocarnos por un contacto asombroso, cuando la manera de ver es una especie de toque, cuando ver es un contacto a distancia, cuando lo que es visto se impone a la mirada, como si la mirada estuviese tomada...? Lo que nos es dado por un contacto a distancia es la imagen, y la fascinación es la pasión de la imagen.⁷

Y la cosa va más allá, porque esa fascinación es a la que se entrega el escritor en el sentido amplio de “escritura”:

Escribir es disponer el lenguaje bajo la fascinación, y por él, en él, permanecer en contacto con el medio absoluto, allí donde la cosa vuelve a ser imagen.⁸

Si Blanchot se preguntaba “¿Cómo haremos para desaparecer?”, Atom Egoyan se pregunta “¿Cómo haremos para que lo ausente importe?”, para que lo que no significa dentro del sistema lingüístico, en sentido amplio, ascienda a la atención, al sentido, a la visibilidad. El único medio es, según parece, centrarse en el nivel del significante y crear otro modo de significación. En *Ararat*, no sólo se afirma el poder del ser humano para crear imágenes y para dar existencia —representación— a lo ausente o a lo que no tiene imagen, sino que, además, se reflexiona sobre los diferentes tipos de imagen posible para el ser humano (recuerdo, retrato, fotografía, imaginación, escena filmada en diferentes soportes, video, cine) y se elimina todo referente que no sea, a su vez, imagen. Todo ello fuera de un discurso afirmativo y descartando una idea firme y unívoca de “lo que es real”, o de “lo que es verdad”. Lo que afirma con ello Egoyan es una forma de representar la ausencia, y lo que niega sistemáticamente es todo intento, por parte de las estructuras de poder, con la función de gestionar la vida y la muerte de sus ciudadanos, de hacer creer, mediante un analfabetismo del lenguaje visual, que la imagen mantiene con la realidad una relación natural. Para Egoyan es claro que toda imagen es artificial y construida y que, del mismo modo que la imagen puede aliarse con el “poder de imaginar” para ampliar el ámbito de lo posible, de lo visible y de lo decible, también puede ser construida según otros imperativos, conducida por otras causas y razones que no siempre son inocentes. Justo lo contrario de lo que ocurre en el llamado Modo de Representación Institucional, que estaría del lado de una metafísica de la presencia. En el cine de Egoyan las imágenes pierden su función de signo icónico: pues no representan nada y se convierten en lo que llama Barthes un significante sin significado, una presencia de la ausencia.

En Egoyan el conflicto esencial dominante en todos sus filmes es: ¿cómo es posible —y no qué es— el cine? Que a su vez pregunta a otro nivel: ¿cómo es posible que la ausencia permanezca en la imagen? ¿La imagen puede ayudarnos a recordar? ¿Quién controla la imagen y decide las jerarquías, los genocidios invisibles mediados por ella? La ausencia y la falta de identidad son parte de los conflictos fundamentales de sus personajes. La búsqueda mediante la imagen, y la posibilidad de recordar algo que la presencia, el tiempo, el espacio, niega u oculta. En *Ararat* se habla de enfrentarse, de buscar a su fantasma. El fantasma es lo ausente que marca la presencia, de modo que otro imperativo —el poético— se impone frente a la mirada cosificadora. En palabras de Antonin Artaud:

El cine llega precisamente en un momento de giro del pensamiento humano, en el momento preciso en que el lenguaje usado pierde su poder de símbolo, en el que el espíritu está cansado del juego de las representaciones.⁹

El cine en su forma contestataria ha de aspirar, como

6 J. AUMONT, *La imagen*, p. 15.

7 M. BLANCHOT, *El espacio literario*, trad. de V. Palant y J. Jinkis, Barcelona, Paidós, 1992, p. 26 y ss.

8 M. BLANCHOT, *El espacio literario*, p. 27.

9 A. ARTAUD, ‘Brujería y cine’, en *El cine*, trad. de A. Eceiza, Madrid, Alianza, 1982, p. 13. (Choix de textes extraits des tomes III (1964) et IV (1964) des *Oeuvres complètes* d’Antonin Artaud.)

la ficción, como el pensamiento, a dar imagen, palabra, voz, forma, a lo que no lo tiene. Todo ello forma parte de la absoluta filiación de este cine con la filosofía. El poder de imaginar es en este film la verdad. No importa a Egoyan de modo absoluto la verdad histórica, ni lo verosímil filmico. El gobierno turco y su historia niegan que existiese el genocidio, y el cine clásico norteamericano, pese a su verosimilitud, no muestra la realidad social, política, ni económica de sus gentes, sino que controlan mediante diferentes mecanismos la imagen que aquí se asimila a lo real, como sabemos, de forma engañosa.

Burch habla del sueño frankensteniano para referirse a esa aspiración que desde finales del s. XIX reflejan los inicios del cine y que acompaña el deseo de la ideología burguesa de la recreación de lo real mediante la construcción de una ilusión perfecta del mundo perceptual.¹⁰

A esta recreación de la vida y *el triunfo simbólico sobre la muerte* es a lo que Burch llama *el sueño frankensteiniano del siglo XIX* que estará en la base del MRI.¹¹

Christian Metz, uno de los pioneros de la semiología en el cine, habló por su parte de lo “verosímil cinematográfico”. Para Metz lo verosímil en el cine es considerado uno de los elementos fundamentales del realismo narrativo, donde “el decir decide lo dicho y las censuras que mediatizan la creación”.¹² Lo verosímil cinematográfico quedará definido como lo “decible cinematográfico”:

Así, detrás de la censura institucional de los films, a su alrededor, a su lado— por debajo, sin embargo, superándola—, la censura basada en lo verosímil hace las funciones de segunda barrera, de filtro invisible, pero eficaz, de forma más general que las censuras que declaran su verdadero nombre.¹³

La forma lógica de los filmes de Egoyan sería la propia de una lógica de la ausencia. La estructura diegética de sus filmes sólo cobra forma en el enigma, la fuga, la desaparición o el sin salida. Egoyan nos insta a modificar no sólo el enfoque de esa mirada de la que venimos hablando, sino a ser coherentes con ella en esa ilusión que se llama experiencia y que cada vez se parece más a una supervivencia forzada, sobre la que hay que testificar. Los personajes del realizador canadiense son un híbrido entre la heroicidad del superviviente y el terrorismo teórico y práctico del que pretende vivir fuera de la ley, para no ser cómplice de estos genocidios silenciosos.

BIBLIOGRAFÍA

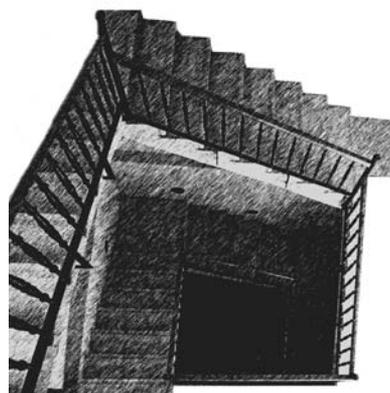
- C. PEÑA-ARDID, *Literatura y cine. Una aproximación comparativa*, Cátedra, Madrid, 1992.
- E. LÉVINAS, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. de D. Guillot, Sígueme, Salamanca, 1997.
- , *De la existencia al existente*, trad. de P. Peñalver, Arena Libros, Madrid, 2000.
- , *Ética e infinito*, trad. de Jesús M. Ayuso, Visor, Madrid, 1991.
- G. DELEUZE, *Diferencia y repetición*, trad. de A. Cardín, Júcar, Madrid, 1968.
- J. L. SÁNCHEZ NORIEGA, *Historia del cine*, Alianza, Madrid, 2002.
- J. TALENS, *El ojo tachado*, Cátedra, Madrid, 1986.
- M. BLANCHOT, *Los intelectuales en cuestión*, trad. de M. Arranz, Tecnos, Madrid, 2001.
- N. BURCH, *El tragaluz infinito*, trad. de F. Llinas, Cátedra, Madrid, 1987.
- , *Praxis del cine*, trad. de R. Font, Fundamentos, Madrid, 2004.
- P. HANDKE, *Fantasías de la repetición*, trad. de E. Benjau e Y. García, Prames, Zaragoza, 2000.
- W. BENJAMIN, *Discursos interrumpidos I*, trad. de J. Aguirre, Taurus, Madrid, 1990.
- Y. LUTMAN, *Estética y semiótica del cine*, trad. de J. Fernández Sánchez, Gustavo Gili, Barcelona, 1979.

10 A. ARTAUD, 'Brujería y cine', p. 21.

11 A. ARTAUD, 'Brujería y cine', p. 29.

12 C. METZ, 'El decir y lo dicho en el cine: ¿hacia la decadencia de lo verosímil?', en G. DELLA VOLPE, *Problemas del nuevo cine*, ed. de M. Pérez Estremera, Alianza, Madrid, 1971, p. 32.

13 C. METZ, 'El decir y lo dicho en el cine: ¿hacia la decadencia de lo verosímil?', p. 49.



Un zombi de la modernidad: el patrimonio cultural y sus límites

GIL-MANUEL HERNÁNDEZ I MARTÍ

Gil-Manuel Hernández i Martí es profesor de Sociología y Antropología Social en la Universitat de València y codirector de la Revista d'Estudis Fallers. Quaderns d'Investigació Social de la Festa.

Este artículo versa sobre la transformación producida en las últimas décadas en el patrimonio cultural, que ha conocido, junto a una progresiva globalización, una expansión de sus contenidos, y una transformación profunda de sus significados. En este sentido, el autor pone de manifiesto las múltiples paradojas que acompañan al patrimonio cultural en este trayecto y recurre a la figura del “zombi o muerto viviente”, con la que lo describe como algo muerto en el pasado que el presente vuelve a la vida de una manera artificial, creándole un escenario nuevo, propio, encajándolo en un papel legitimador y neutro para el cual no había sido creado.

This article deals with the transformation produced in the last decades in the cultural patrimony, which has known, beside a progressive globalization, an expansion of its contents, and a deep transformation of its meanings. In this respect, the author reveals the multiple paradoxes that accompany on the cultural patrimony and, to explain some of them, resorts to the figure of zombi or living dead man, which describes it as something dead in the past that the present returns to the life in an artificial way, creating a new scene and fitting it into a neutral role for which had not been created.

Palabras clave:

- Patrimonialización
- Hibridación
- Patrimonio cultural
- Modernidad

1 EL PATRIMONIO CULTURAL EN EL TRÁNSITO HACIA LA MODERNIDAD GLOBALIZADA. En términos generales, el patrimonio cultural puede ser definido como una construcción social, entendida ésta como la selección simbólica, subjetiva, procesual y reflexiva de elementos culturales (del pasado) que, mediante mecanismos de mediación, conflicto, diálogo y negociación donde participan diversos agentes sociales, son reciclados, adaptados, refuncionalizados, reeditados, revitalizados, reconstruidos o reinventados en un contexto de modernidad. Tales elementos culturales se transforman en una representación selectiva que se articula a través de un discurso sobre los valores patrimoniales, y que se concreta o fija en forma de bien cultural valioso que expresa la identidad histórico-cultural de una comunidad, sirve a la legitimación de las estructuras de poder y permite la reproducción de los mecanismos de mercado.

En las últimas décadas, marcadas por la radicalización de la modernidad y la aceleración del proceso secular de globalización, el patrimonio cultural ha experimentado una serie de transformaciones esenciales, de entre las cuales han de destacarse especialmente tanto su progresiva globalización como la expansión de sus contenidos. Veámoslas someramente.

1. Del patrimonio identificado estrictamente con la cultura culta al patrimonio que incluye la cultura en sentido amplio: se pasa, así, del concepto restringido vinculado al monumento clásico de la alta cultura occidental, al concepto ampliado de bien cultural tomado en toda su extensión social y geográfica.

2. Del patrimonio tradicional, rural y preindustrial (propio de la concepción del patrimonio “nacional” de la primera modernidad), al patrimonio que incluye formas modernas, mediáticas y urbanas, derivadas de la dinámica cultural de la modernidad avanzada y globalizada.

3. Del patrimonio mueble e inmueble de carácter tangible al patrimonio intangible e inmaterial, reconocido institucionalmente a escala global, nacional y local en los últimos años.

4. Del patrimonio nacional al patrimonio local y global, lo que implica la ampliación de los agentes activadores del patrimonio en función de diversos sistemas de pertenencia. Si durante buena parte de la modernidad los estados y los movimientos nacionalistas fueron los agentes básicos de patrimonialización, tomando como referente de comunidad imaginada a la nación, posteriormente han ido incorporándose los eruditos y expertos, cada vez más autónomos, que hablan en nombre de la comunidad científica y que defienden la preservación del patrimonio atendiendo a su valor documental o de información. Recientemente se han incorporado dos agentes más: la UNESCO, agente global que representa por encima del Estado la comunidad genérica de la humanidad (patrimonio mundial de la humanidad); y la sociedad civil, que en paralelo al Estado y mediante redes asociativas de defensa del patrimonio, reivindica la activación de los patrimonios locales (identidades locales). Quizá habría que añadir también un nuevo agente: las empresas, que persiguen una activación del patrimonio de acuerdo con intereses comerciales (turismo, publicidad), perspectivas de beneficio y actividades de consumo.

5. Del patrimonio cultural al patrimonio cultural-natural, que abarca el patrimonio histórico-artístico, arqueológico,

La segunda mitad del siglo XX está marcada por una desacralización de los instrumentos de la modernidad (razón, ciencia, progreso) que estaban en el origen del declive social de lo religioso tradicional

lógico, paleontológico, científico-técnico, etnológico, natural, ambiental o ecológico, e implica la asunción conjunta de los riesgos que amenazan tanto el medio ambiente (patrimonio natural) como la cultura del pasado (patrimonio cultural).

Cabe añadir que las transformaciones en intensidad del patrimonio cultural se producen paralelamente a sus transformaciones en extensión, sintetizadas en la mundialización literal de la patrimonialización de la cultura,¹ especialmente si se considera que la globalización, proceso de carácter irreversible que se muestra en todas las dimensiones de la vida social, se convierte en un motor esencial de las transformaciones que afectan a la sustancia misma del patrimonio, ampliando sus territorios e influyendo en los contextos nacionales y locales del mismo, lo que acaba por amplificar su eco social, de manera similar a lo que ocurre con la problemática ecológica, que se traslada a los ámbitos social, político y económico. Asistimos, por tanto, a un proceso histórico de carácter dialéctico, que lleva al patrimonio desde unos orígenes locales o vinculados al estado-nación a unas dimensiones globales, desde las cuales se vuelven a reconfigurar las dimensiones locales.

En realidad, la trayectoria del proceso conjunto de modernización y globalización, acentuado a partir del siglo XVIII, y muy especialmente a partir de la segunda mitad del siglo XX, contiene como potentes vectores tres cruciales dialécticas cuyos campos de fuerza atraviesan completamente la patrimonialización de la cultura y de la naturaleza. La primera dialéctica alude a la relación entre desencantamiento y reencantamiento del mundo. Comporta un primer y largo proceso por el cual se produce el desencantamiento de un mundo tradicional caracterizado por una religiosidad sobrenatural omniabarcante, capaz de regular enteramente el sentido del cuerpo social, en aras de un nuevo mundo regido por el frío cálculo, la racionalización de la vida, el triunfo de la ciencia, la técnica y el ideal secularizado de progreso. Con todo, el proceso de secularización desencantadora lleva a un reencantamiento inherente a la racionalidad técnico-instrumental, que cifra su numinosidad ya en las prometeicas promesas científico-técnicas de un mundo mejor, ya en los fulgores existenciales del consumismo capitalista. Sin embargo, y como bien ha indicado Ritzer,² dicho reencantamiento moderno, al que se le suma el derivado de la propia patrimonialización de la cultura y la natura, sólo puede ser logrado a través de mecanismos en última instancia desencantadores, como son la administración burocrática, la tecnología o la planificación del espectáculo para

el consumo de masas. Razón por la cual el desencanto es siempre el estado al que se ve abocada la modernidad aferrada a sus lógicas fundadoras. Además, la segunda mitad del siglo XX está marcada por una desacralización de los instrumentos de la modernidad (razón, ciencia, progreso) que estaban en el origen del declive social de lo religioso tradicional.³ Esta primera dialéctica conlleva una tensa relación entre la descomposición de la religión clásica en la modernidad y la recomposición de la vivencia religiosa a través de las religiones civiles⁴ o mediante nuevas formas de religiosidad global, aspectos que, como veremos, afectan de lleno a la esencia misma del patrimonio cultural.

La segunda dialéctica se refiere a la relación entre destradicionalización y retradicionalización. Paralelamente al proceso de modernización se produce una decadencia de la tradición como eje rector del sentido de la vida, de la organización social y de la legitimación de la autoridad. Con la revolución burguesa, la revolución industrial, la revolución científico-técnica y la secularización, la tradición va desapareciendo del centro de la escena social para retirarse a un discreto segundo plano. En las sociedades preindustriales occidentales la tradición presenta un carácter de anterioridad y exterioridad a la sociedad y se caracteriza por la superioridad moral y la autoridad trascendente de un pasado indiferenciado del presente. La tradición genera normatividad, conformidad, reverencia, obediencia, carisma, ortodoxia, adopta una estructura canónica, posee un cuerpo de guardianes e intérpretes, defiende una verdad revelada e insoslayable unida a una trascendencia religiosa extramundana, y se trasmite intergeneracionalmente. En suma, en las sociedades premodernas la tradición actúa como principal productor de sentido y referente ontológico, revelándose como principio esencial de reproducción cultural y organizador de la vida social. No obstante, y como hemos señalado, el advenimiento de la modernidad disuelve la tradición en las aguas de la mercantilización, la urbanización, los medios de comunicación de masas y la pléyade de cambios sociales asociados, que generan nuevos mecanismos de memoria y transferencia. Autores como Beck,⁵ Giddens⁶ o Cuisenier⁷ han descrito la destradicionalización sistemática del mundo de la vida y la aparición de una sensación de desarraigo generalizada. Como consecuencia de este hecho se genera todo un mecanismo de retradicionalización paradójica de las sociedades, de recuperación, revitalización y reintroducción de los restos de las tradiciones para reciclarlas e insertarlas en las nuevas condiciones de modernidad avanzada. Como ha señalado Ariño,⁸ la tradición reaparece como una especie de “lágrimas en la lluvia de la modernidad reflexiva” que representan tanto una razón inmanente que justifique la excavación y exhumación del pasado (arqueología), como la búsqueda ansiosa de un fundamento al cual agarrarse (arqueología).

Lejos ya de las visiones esencialistas, hoy en día las ciencias sociales contemplan la tradición no sólo como una “invención” contemporánea,⁹ sino como una mecánica histórica de reinterpretación sistemática del pasado y como una necesidad actual, ampliamente extendida, de adaptación al cambio que comporta la aparición de nuevas tradiciones.¹⁰ Efectivamente, hoy en día, cuando hablamos de retradicionalización, no

1 A. ARIÑO, 'La expansión del patrimonio cultural', *Revista de Occidente*, 250, 2002, pp. 129-150.

2 G. RITZER, *El encanto de un mundo desencantado. Revolución en los medios de consumo*, trad. de F. J. Ramos, Ariel, Barcelona, 2000.

3 F. LENOIR, *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*, trad. de M. Hernández, Alianza, Madrid, 2005.

4 S. GINER, *Carisma y razón. La estructura moral de la sociedad moderna*, Alianza, Madrid, 2003.

5 U. BECK, *¿Qué es la globalización?: falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, trad. de M. R. Borrás y B. Moreno, Paidós, Barcelona, 1998.

6 A. GIDDENS, 'Vivir en una sociedad postradicional', en U. BECK, A. GIDDENS, y S. LASH, *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, trad. de J. Alborés, Alianza, Madrid, 1997, pp. 13-73.

7 J. CUISENIER, 'Cultura popular y cambio social', *Arxius de Sociologia*, 3, 1999, pp. 33-51.

8 A. ARIÑO, 'Como lágrimas en la lluvia. El estatus de la tradición en la modernidad avanzada', en R. RAMOS TORRES y F. GARCÍA SELGAS, *Globalización, riesgo, reflexividad. Tres temas de la teoría social contemporánea*, Madrid, CIS.

9 Referencia a E. HOBBSBAIN y T. RANGER, *L'invent de la tradició*, trad. de M. Coll y H. Currell, Eumo, Vic, 1991.

10 C. ORTIZ GARCÍA, 'Introducción', en *La ciudad no es para ti. Nuevas y viejas tradiciones en ámbitos urbanos*, ed. de C. Ortiz, Anthropos, Barcelona, 2004, pp. 9-16.

aludimos a una vuelta a la antigua sociedad tradicional, ya extinta, sino a la recreación de un dispositivo discursivo (retórico-ideológico) al servicio de las definiciones sociales de la identidad, del ejercicio del poder o de los mecanismos de mercado, consistente en una reinterpretación selectiva del pasado cultural con la finalidad de la legitimación histórica de los proyectos de un presente plenamente extraño del pasado, y que se traduce en un constructo social reflexivo, multi-forme, plural, expresado en prácticas explícitas en constante transformación. En consecuencia, la retradicionalización es también paradójica puesto que no recupera la tradición perdida sino que se inspira en ella para proporcionar sentido a la vertiginosidad del presente moderno. Por esta misma razón, la neotradición es producto de la modernidad, flexible, lábil y líquida como ella misma.¹¹

La tercera dialéctica a que hacemos referencia es la que se plantea entre desterritorialización y reterritorialización. Ambas definen la condición cultural de la globalización y se relacionan con las dos dialécticas anteriormente mencionadas. El desarrollo y extensión de los procesos de mediatización, migración y mercantilización que caracterizan a la modernidad globalizada, van a producir una considerable intensificación de la desterritorialización, entendida ésta como proliferación de experiencias culturales translocalizadas.¹² La desterritorialización, como rasgo central de la globalización, implica la creciente aparición de formas de contacto y de vinculación social que van más allá de los límites de un territorio concreto, a modo de un “desanclaje”¹³ de las relaciones sociales, que nos lleva a vincularnos más con lo externo, generando proximidad en la distancia, y a alejarnos relativamente de lo próximo. Las redes mediáticas y comunicativas actúan como claros vehículos de desterritorialización, de forma que la extensión de las formas de relación social desterritorializada tiende a generalizarse con la intensificación de la globalización, transformando así el estatuto de los entornos locales, cada vez más condicionados por las dinámicas globales. La experiencia de desterritorialización implica abrirse al mundo y ampliar los horizontes culturales a través de los medios de comunicación globalizados, lo que significa que la globalización transforma la relación entre los lugares que habitamos y nuestras prácticas, experiencias e identidades culturales. La desterritorialización nos habla de la pérdida de relación “natural” de la cultura con los territorios geográficos y sociales,¹⁴ describiéndonos una profunda transformación del vínculo entre nuestras experiencias culturales cotidianas y nuestra configuración como seres preferentemente

Las redes mediáticas y comunicativas actúan como claros vehículos de desterritorialización, de forma que la extensión de las formas de relación social desterritorializada tiende a generalizarse con la intensificación de la globalización, transformando así el estatuto de los entornos locales, cada vez más condicionados por las dinámicas sociales

locales.¹⁵ La desterritorialización implica una transformación por el impacto que en el ámbito local suponen las crecientes conexiones transnacionales de carácter cultural, lo que produce una relativización y una transformación de las experiencias culturales locales, ya sea desde la misma vivencia de lo local o proyectando formas simbólicas desde lo local.

Como ya se ha esbozado, la desterritorialización, lejos de implicar un proceso lineal o unívoco, provoca mecanismos contrarios y reflexivos de reterritorialización. Ésta se plasma en la búsqueda ansiosa de la diversidad cultural, del particularismo, del reforzamiento de lo local, apelando incluso para ello a medios desterritorializados. No debe olvidarse, al respecto, el mismo carácter ambiguo o ambivalente de la desterritorialización, que de la misma manera que genera beneficios produce costos tan evidentes como los sentimientos de vulnerabilidad existencial o las sensaciones de desarraigo cultural, especialmente si se considera que los individuos aparecen ligados a un lugar, y que éste sigue siendo importante para ellos. De lo que se deriva que la desterritorialización no significa en modo alguno el final de la localidad, sino su transformación en un espacio cultural más complejo, caracterizado por diversas manifestaciones, tendencias o efectos culturales.

Las manifestaciones de la desterritorialización cultural son básicamente dos: la homogeneización cultural y la heterogeneización cultural, las cuales no son más que las plasmaciones culturales de lo que Robertson llama la universalización del particularismo y particularización del universalismo.¹⁶ Esto significa que lo particular se puede universalizar o proyectar a lo global y que lo universal se puede particularizar y enraizar con lo local. Ambas manifestaciones, además, están relacionadas dialécticamente en función de la dinámica glocalizadora (y reflexiva) de la globalización, que desaconseja sostener una concepción de la globalización como simple uniformización u homogeneización del mundo. Interesa, en consecuencia, trascender el debate que contrapone homogeneización a heterogeneización para mostrar cómo ambas tendencias se implican mutuamente. Conviene enfatizar, pues, la simultaneidad, reflexividad e interpenetración de lo global y lo local, de lo universal y lo particular, de lo homogéneo y de lo heterogéneo. A partir de aquí, podemos hablar, en primer lugar, de la homogeneización cultural y, en segundo lugar, de las dos manifestaciones de la heterogeneización cultural, como son la diferenciación y la hibridación culturales. De la mutua relación entre homogeneización, diferenciación e hibridación se deriva el establecimiento continuo de conexiones dialécticas que delimitan la fenomenología glocalizadora de la experiencia cultural desterritorializada.

En suma, las transformaciones modernas del patrimonio cultural se han de entender conformadas a partir de las tres dialécticas señaladas: la que se dé entre desencantamiento y desencantamiento que genera nuevo desencanto; la que se da entre destradicionalización y retradicionalización limitada; y la que se produce entre la desterritorialización y la reterritorialización por medios desterritorializados. En los tres casos acaba prevaleciendo la lógica tardomoderna de lo racionalizador, lo fluido y lo global, que en última instancia acaban definiendo la equívoca sustancia del patrimonio cultural.

11 Z. BAUMAN, *Modernidad líquida*, trad. de M. Rosenberg y J. Arrambide Squirru, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2003.

12 G. M. HERNÁNDEZ, *La modernitat globalitzada. Anàlisi de l'entorn social*, Tirant lo Blanch, València, 2002.

13 A. GIDDENS, *Consecuencias de la modernidad*, trad. de A. Lizón Ramón, Alianza, Madrid, 1999.

14 N. GARCÍA CANCLINI, *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Grijalbo, México, 1990.

15 J. TOMLINSON, *Globalización y cultura*, trad. de F. Martínez Valdés, revisión técnica de J. L. González Martínez, Oxford UP, México, 2001.

16 R. ROBERTSON, 'Globalización: tiempo-espacio y homogeneidad-heterogeneidad', *Zona Abierta*, 92/93, pp. 213-241.

2. GLOBALIZACIÓN: LA PARADÓJICA DESTERRITORIALIZACIÓN DEL PATRIMONIO CULTURAL. Como ya hemos avanzado, la cultura contemporánea es una cultura altamente mediatizada, hasta el punto de que la mediatización se sitúa en la misma base de la globalización cultural. En la medida en que el patrimonio cultural, tanto el nacional como el mundial, es transmitido por los diversos medios a públicos heterogéneos ubicados en localidades muy diferentes, dichos medios consiguen crear una identificación emocional, moral o turística entre los bienes patrimoniales expuestos y una comunidad mediática compleja, lo que no hace sino generar nuevas oportunidades de acción a distancia sobre el patrimonio.

Con la creación de un patrimonio mundial en los últimos treinta años los medios de comunicación (radio, televisión, revistas, periódicos, Internet) han procedido a su difusión masiva. Ello ha supuesto dos cosas: por un lado, el lanzamiento de un bien patrimonial local (pensemos, por ejemplo, en el Misteri d'Elx, que expresa una identidad ilicitana, valenciana y española al tiempo) a una expansión potencial universal para la demanda de consumo cultural, de la mano precisamente del llamado turismo cultural. De este modo, un bien patrimonial local acaba proyectándose en el ámbito global, retraduciéndose como patrimonio mundial. Por otro lado, a la comunidad local depositaria del bien promocionado se le va a superponer una comunidad englobante tan extensa como es la comunidad humana, institucionalmente representada por la UNESCO. Como consecuencia, la difusión de un bien patrimonial a través de los medios de comunicación propicia su acceso a la conciencia de innumerables sujetos residentes en contextos distantes, que podrán así incorporarlo a su propio mundo fenoménico. Paradójicamente, y para que sea posible una identificación entre los sujetos de la aldea global y un bien local, vía patrimonio mundial, se requerirá una neutralización o expurgación del bien en cuestión, en su funcionalidad e interpretación originaria, alcanzando así un estatus claramente desterritorializado por lo que se refiere a su estructura significativa y a su repertorio de valores.

Por otra parte, y con el concurso fundamental de los medios de comunicación, las comunidades locales que poseen un determinado bien cultural mostrarán interés por buscar el reconocimiento de las instituciones internacionales. En el caso de que lo logren, la localidad, a través del bien que la representa, llegará a adquirir un estatuto transnacional, proyectando el bien originariamente local como un bien "de todos", como un bien ahora global. En este proceso altamente mediático será inevitable que el patrimonio cultural local sufra un proceso de desterritorialización o desarraigo, en cuanto pérdida de control local y, sin embargo, su apropiación directa no dejará nunca de ser local. Al resaltar su valor cultural se invitará a innumerables miradas lejanas (más allá de lo local y hasta entonces ajenas) a tomar ese patrimonio como propio y a consumirlo. De tal suerte que dicho patrimonio acabará convirtiéndose, al menos potencialmente, en objeto de consumo turístico y mediático, imponiéndose su espectacularización para consumo externo, lo que no hará más que precipitar su propia transformación, con el despliegue de un cúmulo

Debe insistirse en el hecho de que la desterritorialización del patrimonio cultural constituye una notable paradoja de la modernidad avanzada, ya que siendo la patrimonialización de la cultura un aspecto destacado de la reterritorialización cultural, no puede escapar ni a un contexto ni a unos medios desterritorializados para realizarse

de infraestructuras, medios publicitarios, instancias mercantilizadoras, instituciones de gestión, difusión y divulgación, o contenedores museísticos diversificados.

Debe insistirse en el hecho de que la desterritorialización del patrimonio cultural constituye una notable paradoja de la modernidad avanzada, ya que siendo la patrimonialización de la cultura un aspecto destacado de la reterritorialización cultural, no puede escapar ni a un contexto ni a unos medios desterritorializados para realizarse. De ahí que, de la misma manera que hemos contemplado las tres manifestaciones básicas de la desterritorialización cultural en términos generales (homogeneización, diferenciación e hibridación), seguidamente hayamos de valorarlas en el seno de la propia desterritorialización del patrimonio cultural.

Por lo que se refiere a la homogeneización, ésta se aprecia en una serie de rasgos, que pasamos a enunciar. En primer lugar, cabe referirse a la Lista del Patrimonio Mundial, una lista oficial activada en 1978 por la UNESCO, a la que año tras año se han ido añadiendo los lugares declarados patrimonio de la humanidad. Actualmente hay más de setecientos bienes declarados, pero sobre incluir bienes procedentes de todo el mundo, llama poderosamente la atención el hecho de que en la lista predomina claramente el patrimonio cultural occidental o vinculado a la civilización cristiana. Es más, y en segundo lugar, el propio concepto de patrimonio cultural es un producto de la cultura moderna occidental, y como la ideología nacionalista a la cual va estrechamente ligado, no ha hecho más que ir mundializándose desde el siglo XIX, generando un mimetismo en los territorios coloniales que a partir del siglo XX obtienen la independencia durante los procesos de descolonización. Por otra parte, y en tercer lugar, los bienes de la lista mundial han ido conformando una especie de cultura global común, según la acepción defendida por Ortiz (1997), de orígenes localizados pero asumida como universal en atención a su propia desterritorialización, si bien construida por la diversidad cultural que emana de sus propios componentes. Además, y en cuarto lugar, desde 1972, fecha en que la Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural, adoptada por la Conferencia Mundial de la UNESCO, decide activar el concepto de patrimonio mundial, comienza a difundirse mundialmente una categoría estandarizada de lo que se ha de entender por patrimonio mundial (tanto natural como cultural), con unos criterios aprobados por todos los países firmantes de la Convención y con categorías uniformes en las que encuadrar el patrimo-

En cuanto a la diferenciación, debe señalarse que la patrimonialización cultural constituye una de las principales expresiones actuales de diferenciación cultural y afirmación de las culturas e identidades locales

nio cultural. Ello es así porque las convenciones y recomendaciones internacionales tienen un alcance mundial e implican definiciones universalistas y homologadas de lo que se entiende por patrimonio, hasta el punto de que en los últimos quince años la UNESCO ha definido también institucionalmente lo que se entiende por cultura popular y tradicional, o por cultura oral e inmaterial. En quinto lugar, funcionan una serie de instituciones y saberes expertos (técnico-científicos) que, además de la UNESCO, difunden una concepción homogénea de lo que cabe entender por patrimonio, y de cómo éste ha de ser estudiado y preservado. Es el caso de instituciones o redes institucionales como el Consejo de Europa, la Unión Europea, ICOM, ICCROM, ICOMOS, UICN o Forum Unesco Universidad y Patrimonio). En conexión con ello, y en sexto lugar, existen una serie de fórmulas y categorías patrimonializadoras estandarizadas difundidas mundialmente: bien cultural, museo, ecomuseo, parque temático, reserva de la biosfera, parque natural, parque nacional, espacio cultural, paisaje cultural, parque paleontológico, reserva de fauna y biosfera, complejo arquitectónicos, parque arqueológicos, centro urbano histórico, villa histórica, parque cultural; en suma, un conjunto de fórmulas y categorías instrumentales que homogeneizan la definición, clasificación y gestión del patrimonio cultural en todo el orbe, del mismo modo que también sucede con los dispositivos de gestión, conservación, protección, definición, evaluación, explotación comercial y categorización del patrimonio cultural.¹⁷

En cuanto a la diferenciación, debe señalarse que la patrimonialización cultural constituye una de las principales expresiones actuales de diferenciación cultural y afirmación de las culturas e identidades locales. Este hecho se produce en buena medida como una reacción de reterritorialización frente a la percepción reflexiva de desterritorialización desde el punto de vista del riesgo, si bien, y paradójicamente, dicha reacción utiliza los medios de comunicación para manifestarse y afirmarse. La diferenciación se advierte claramente en la revitalización de tradiciones, un fenómeno ampliamente documentado en el mundo,¹⁸ que implica la readaptación a las exigencias culturales de la modernidad avanzada de una serie de materiales culturales provenientes de la tradición, como es el caso de la música folklórica, fiestas, costumbres, oficios, artesanías, muestras y ferias, entre otras diversas manifestaciones de la cultura popular tradicional.

En segundo término nos podemos referir, sobre la evidencia empírica de estudios realizados en Francia,

Canadá y el País Valenciano, a la defensa del patrimonio por parte de las organizaciones cívicas. Se trata de un fenómeno que alude a una gran efervescencia asociativa producida en las dos últimas décadas, con la proliferación de asociaciones locales en defensa del patrimonio cultural, que se movilizan para defender bienes poco dinamizados por las políticas vigentes, o para la sensibilización, recuperación y defensa (mediante la crítica, denuncia y reivindicación) de determinados valores culturales. Estos grupos de defensa del patrimonio son portadores de una aguda conciencia de los límites del desarrollo y del crecimiento económico y su capacidad para generar riesgos incontrolados e irreversibles sobre los bienes patrimoniales, como degradación, abandono, despersonalización de las formas de vida, agresión urbanística e industrializadora de carácter especulativo.¹⁹ Tales asociaciones se proponen, por tanto, sensibilizar, concienciar, presionar, denunciar, intervenir, investigar y divulgar todo lo concerniente a los patrimonios locales. Desde estas instancias se defiende también una concepción global del patrimonio y de la cultura (que implica restaurar la dignidad de las formas populares). A ello debe añadirse el sentido de la vinculación entre la memoria, el territorio y la calidad de una vida significativa que subyace en el trabajo asociativo patrimonial que, además, insiste en la asunción de una ciudadanía activa y de un compromiso cívico, ya que se trabaja por un bien común. De este modo, las asociaciones patrimoniales trabajan por plantear el patrimonio cultural como un instrumento de la lucha por la calidad de vida, con una selección de elementos valiosos para construir la identidad y la dignidad de una comunidad, en la línea de lo que propugnan los llamados valores postmodernizadores.²⁰ Se busca, así, el refuerzo de la identidad colectiva y su proyección al futuro, dotando a la comunidad de un sentido histórico.

Finalmente, cabe referirse más extensamente a la hibridación como manifestación de desterritorialización cultural que afecta al patrimonio. En principio, hay que señalar que la propia idea moderna de patrimonio cultural ya denota en buena medida un fenómeno de hibridación, pues en su construcción social y conformación intervienen diversos actores y planteamientos culturales donde se cruzan lo culto, lo popular, lo masivo, lo económico, lo político, lo identitario y lo científico. El propio hecho de que el patrimonio se forje con la readaptación de materiales provenientes de la tradición cultural (pasado) para usos diversos en la sociedad moderna (presente), supone un procedimiento de mezcla, de fusión y de simbiosis que genera un producto que no es ni tradición en sentido estricto (ya que ésta desaparece con los procesos de destradicionalización), ni una simple manifestación de la cultura actual, aunque sea hija de las ansiedades y programas culturales de la sociedad de la modernidad avanzada. Patrimonializar la cultura, por tanto, implica hibridar la cultura, mezclar elementos rescatados del pasado con elementos generados en el presente, manteniendo en todo momento una firme vocación de futuro que se traduce en la necesaria transmisión intergeneracional del patrimonio cultural.²¹ Este singular mestizaje entre pasado, presente y futuro dibuja la esencia híbrida e impura del patrimonio, donde se funden formas muertas y formas vivas de cultura, tradi-

17 AA.VV., *Informe mundial de la cultura. Diversitat cultural, conflicte i pluralisme*, Centre UNESCO de Catalunya, Barcelona, 2001.

18 J. BOISSEVAIN, 'Notas sobre la renovación de las celebraciones populares públicas europeas', *Arxius de Sociologia*, 3, 1999, pp. 53-67, y P. L. BERGER, y S. P. HUNTINGTON, *Globalizaciones múltiples. La diversidad cultural en el mundo contemporáneo*, trad. de A. Santos Mosquera Paidós, Barcelona, 2002.

19 A. ARINO y M. ALBERT, *L'associacionisme a l'Horta Sud. Un estudi de la societat civil formal en l'àmbit comercial*, Fundació Horta Sud-CAM, Torrent, 2003.

20 R. INGLEHART, *Modernización y postmodernización. El cambio cultural, económico y político en 43 sociedades*, trad. de M. T. Casado, CIS, Madrid, 1998.

21 G. M. HERNÁNDEZ, 'La globalización y el patrimonio cultural', en G. M. HERNÁNDEZ, B. SANTAMARINA, A. MONCÚSI, y M. ALBERT, *La memoria construida. Patrimonio cultural y modernidad*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2005 pp. 123-158.

ción y modernidad, amnesia y anamnesia, encanto y desencanto, orden y crítica.

3. RELIGIÓN CIVIL GLOBAL: EL DESARROLLO DEL CULTO MODERNO AL PATRIMONIO CULTURAL. Como ha mostrado Giner, la modernidad avanzada se caracteriza por un proceso de desencantamiento de las religiones ultramundanas, sobrenaturales y tradicionales, ligado al mencionado proceso de secularización, así como por un proceso de reencantamiento compensatorio plasmado en una resacralización de lo profano, que comporta la aparición y extensión de diversas religiones civiles. Si consideramos, además, la reterritorialización y la retraditionalización, observaremos que todos estos procesos definen la sustancia misma del patrimonio cultural en la modernidad. En ese sentido, la patrimonialización de la cultura se puede entender como un nuevo culto al pasado, que se articula en rituales patrimonializadores y en una producción de sentido ligada a la memoria y al recuerdo. Sin embargo, la sacralización patrimonial solo puede activarse mediante el recurso a la racionalidad de la tecnocultura, la única capaz de obrar el milagro de la conservación, la restauración o la puesta en valor, con la consiguiente introducción del patrimonio en la lógica capitalista de mercado y el desencantamiento último que de ello se deriva.

Existe, al respecto, una transferencia al culto civil del patrimonio cultural desde la sacralidad trascendente sobrenatural a través de la preservación del patrimonio religioso tradicional, por una parte secularizado por la ciencia, pero por otra parte resacralizado en sus aspectos profanos de arte, identidad y carisma. De esta forma, el pasado patrimonializado se transforma en objeto de culto moderno, pero a su vez los otros nuevos cultos modernos (el deporte de masas, los centros comerciales, lo natural, lo nacional, lo anti-global, la televisión, el cine, internet, etc.) generan movimientos de patrimonialización que contribuyen a expandir el propio concepto de patrimonio cultural. En última instancia, con todo, debe insistirse en que esta resacralización patrimonial se realiza en un contexto que Willaime²² denomina de “ultramodernidad”, que no es otra cosa que una modernidad desencantada y sin la esperanza que la alumbró: “Una modernidad que sufre el efecto de la reflexividad sistemática que desencadenó: ésta no salva nada, ni siquiera el encantamiento que había podido producir en su fase de conquista... La ultramodernidad es el despliegue, en diferentes ámbitos, de la incertidumbre creada por la posibilidad permanente de crítica que representa la propia modernidad”.²³

Debe recordarse que, desde su surgimiento, el patrimonio cultural ha participado de una carga numinosa vinculada a las promesas progresistas de una modernidad cada vez más globalizada. Como ha subrayado Lenoir, “los instrumentos de desmitificación y desencanto del mundo se mitificaron a su vez”, convirtiéndose en religiones seculares.²⁴ Ello se debe en gran parte “al hecho de que la noción moderna de progreso supone la laicización de una problemática profundamente religiosa”. En el tránsito del siglo XVIII al XIX apareció la conciencia de ruptura temporal, mediante el extrañamiento del pasado y la destraditionalización de la cultura.²⁵ En esa época se tuvo lugar la “unificación

temporal” del mundo, en tanto conciencia de un nuevo tiempo moderno que desde Occidente igualaba al planeta con el ritmo de la modernidad. En este contexto apareció el patrimonio cultural como patrimonio eminentemente nacional y emergió un primer culto moderno a los monumentos del pasado, como bien testimoniaron las obras emblemáticas de Aloïs Riegl (*El culto moderno a los monumentos. Caracteres y origen*, 1903) y de Max Dvórák (*Catecismo para la conservación de monumentos*, 1916).²⁶ Ahora bien, después de que el concepto de patrimonio cultural se desarrollara a lo largo del siglo XX, entre finales de éste y comienzos del siglo XXI, según Tomlison, ha ido emergiendo en el mundo una conciencia de la superación de la ruptura espacial, mediante el extrañamiento del espacio o desterritorialización. Se produce así la “unificación espacial” del mundo en tanto conciencia de un nuevo espacio global o transnacional que iguala el planeta como espacio único. Es en este contexto de cambio cuando aparece el concepto de patrimonio mundial o de la humanidad, que a su vez es un patrimonio glocal, pues como corresponde a la naturaleza de la glocalización, según Robertson, articula la universalización de lo particular y la particularización de lo universal.

La globalización del patrimonio es un proceso que se remonta en su vertiente institucional a los años treinta, pero que comienza a cuajar de manera clara a partir de la fundación de la UNESCO en 1946 y la celebración de conferencias mundiales sobre el patrimonio cultural y natural. Con todo, hay que resaltar que la globalización del patrimonio es mucho más compleja que la historia de sus textos legales o la acción de sus instituciones, al implicar una gran diversidad y complejidad de agentes sociales. En todo caso, se pueden destacar tres fenómenos esenciales para desarrollar el argumento de la sacralidad civil del patrimonio: en primer lugar, la evidencia de la progresiva globalización, institucionalización y ampliación del conservacionismo patrimonial, acelerada a partir del último tercio del siglo XX, en clara coincidencia con la radicalización de la modernidad; en segundo lugar, la vinculación causal de dicho proceso de patrimonialización con la globalización de la percepción de los riesgos que amenazan a la cultura y a la natura del pasado, más o menos lejano; y en tercer lugar, el hecho de que a medida que avanza la globalización del patrimonio lo hace su sacralización civil en un orden glocal.

Debe recordarse que la UNESCO fue creada como un actor cultural corporativo de carácter transnacional orientado a asegurar, mediante la educación, la ciencia y la cultura, el respeto universal a la justicia, a la ley, a

22 J. P. WILLAIME, 'La secularisation contemporaine du croire', en *Les Nouvelles Manières de croire*, ed. de L. Babes, Les Éditions de l'Atelier, Paris, 1996, pp.48-49.

23 J. P. WILLAIME, 'La secularisation contemporaine du croire', pp. 48-49, citado en F. LENOIR, *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*, p. 161.

24 F. LENOIR, *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*, p. 150.

25 D. LOWENTHAL, *El pasado es un país extraño*, trad. de P. Piedras, Akal, Madrid, 1998 y A. GIDDENS, *Consecuencias de la modernidad*.

26 I. GONZÁLEZ-VARAS, *Conservación de bienes culturales: teoría, principios y normas*, Cátedra, Madrid, 2003.

Si consideramos, además, la reterritorialización y retraditionalización, observaremos que todos estos procesos definen la sustancia misma del patrimonio cultural de la modernidad

los derechos humanos y a las libertades fundamentales. Desde su fundación, la UNESCO ha ido elaborando un discurso y una política sobre la diversidad cultural y sobre el patrimonio con pretensiones normativas,²⁷ al tiempo que se ha ido configurando como la máxima institución mundial en materia de patrimonio cultural, marcando así las pautas para su valoración, difusión y gestión no sólo a escala universal, sino también en las esferas estatales, regionales y locales. Con la aparición y actividad de la UNESCO, la conservación del patrimonio cultural asume una dimensión transnacional, que si bien todavía se apoya en la suma de estados nacionales, pretende impregnar las esferas territoriales inferiores para potenciar una sensibilidad verdaderamente global en la conservación patrimonial. De este modo, se va potenciando una dimensión trascendental del patrimonio, desde el momento en que queda subrayada y enaltecida su dimensión universal, entendida como esencia cultural de la humanidad.

Mediante la promulgación y construcción de una Lista Mundial de bienes patrimoniales de la humanidad —culturales materiales, naturales e inmateriales—, la UNESCO genera una especie de olimpo del patrimonio cultural, dotado de un aura y un prestigio que sitúa a estos bienes en condiciones tales de satisfacer por igual el orgullo nacional de los países donde se ubican dichos bienes como su deseada proyección turística. La propia declaración de la incorporación de nuevos bienes a la lista de elegidos va adquiriendo connotaciones rituales, ya que la proclamación de dichos bienes se acompaña de festejos y jornadas conmemorativas en los lugares que se ven así ligados a una geografía sacra del patrimonio global, al panteón civil de una reedición contemporánea y globalizada de las “maravillas del mundo”. Aunque investidos de un poder secular de expertos, los especialistas del patrimonio mundial, al seleccionar los bienes sagrados de la humanidad, resultan revestidos, en cierta forma, de un poder sacerdotal, a modo de intérpretes sagrados de la cultura. Paralelamente, la entrada de los patrimonios locales en el cielo del patrimonio de la humanidad, potencia una suerte de turismo de peregrinación a dichos lugares, los modernos templos de la cultura y la natura, esos parajes especiales que no se pueden dejar de visitar, que necesariamente han de llenar de sentido la experiencia turística o humanística de las personas, proporcionándoles la sensación de “comunidad mística” con lo mejor que ha producido la especie humana.

Debe añadirse que la nueva sacralidad global patrimonial no está reñida con las apropiaciones de signo trascendental que operan a niveles menores, ya que tanto los bienes de la humanidad como los que no lo son participan de connotaciones religiosas tradicionales, especialmente en aquellos bienes ligados a grandes tradiciones espirituales, o bien de connotaciones religiosas seculares, que tienen que ver más con el culto a la nación, a la localidad o con las bondades redescubiertas de lo natural o ecológico. Desde este punto de vista debe resaltarse que la patrimonialización contemporánea y glocal de la cultura participa, en un mundo donde lo religioso no sólo no ha muerto sino que se ha reconvertido y revitalizado a través de diversos canales, de una sacralidad de nuevo cuño, que sin dejar de articularse con viejas y modernas sacralidades, traduce

El patrimonio cultural, además de convertirse en expresión ritual y carismática de las religiones civiles modernas (identidades nacionales, étnicas, local, de género o de clase), según Giner, o en expresión de una “sacralidad civil débil” de tipo comunitario, en palabras de Irazuzta, adquiere también las cualidades de la nueva espiritualidad transversal y global

una ansiosa búsqueda de sentido a través de la reivindicación de la vivencia emocional de la cultura y la naturaleza.

Lenoir ha subrayado el hecho de que se asiste en Occidente a un verdadero “reencantamiento del mundo” que se expresa en una religiosidad alternativa holística diversa y plural. Desde esta religiosidad se persigue la revinculación con un cosmos vivo, alejado del mecanicismo y el materialismo, un cosmos caracterizado por la existencia de uno o varios niveles de realidad diferentes del plano sensible, experimentado de forma íntima y como respuesta a la búsqueda imperiosa de sentido o al estado de insatisfacción generado por el mundo moderno. En la nueva espiritualidad occidental, diversa y glocal a un tiempo, el reencantamiento opera a través de saberes, prácticas y creencias diversas, desde el neochamanismo a la ecología, pasando por las medicinas alternativas naturales, la astrología, la magia, las psicologías transpersonales o el reprocesado de las grandes tradiciones espirituales orientales. Desde este punto de vista, debe valorarse la existencia de numerosos patrimonios culturales ligados a las matrices religiosas de todos estos aspectos espirituales, que en el marco de la nueva efervescencia religiosa se realzan con el aura de lo mágico o misterioso asociada a la espiritualidad transversal holística, ya se trate de vieja ruinas celtas, leyendas druidas, budas milenarios, ritos ancestrales o conjuntos arquitectónicos en zonas de especiales connotaciones energéticas. De este modo, el patrimonio cultural, además de convertirse en expresión ritual y carismática de las religiones civiles modernas (identidades nacionales, étnicas, local, de género o de clase), según Giner, o en expresión de una “sacralidad civil débil” de tipo comunitario, en palabras de Irazuzta,²⁸ adquiere también las cualidades de la nueva espiritualidad transversal y global, si bien en este último caso el patrimonio, más que un fin en sí mismo deviene privilegiado medio de expresión de lo espiritual. En todo caso, esta circunstancia contribuye a la buena salud del zombi patrimonial, especialmente allí donde se descubren las grietas del reencantamiento puramente técnico-científico.

4. ENCANTO Y DESENCANTO: LA CONSTRUCCIÓN DEL ZOMBI PATRIMONIAL. El concepto de patrimonio cultural es altamente híbrido y paradójico porque, según señala Lowenthal, al mismo tiempo que expresa la conciencia trágica y nostálgica de la fractura que supone el extrañamiento del pasado, intenta superarla, sublimarla y compensarla con la construcción de una representación imaginaria acorde con las necesidades del pre-

27 A. ARINO, “La diversidad cultural en el discurso de la UNESCO”, Alicante, VIII Congreso Español de Sociología, 2004.

28 I. IRAZUZTA, *Argentina: una construcción ritual. Nación, identidad y clasificación simbólica en las sociedades contemporáneas*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 2001.

De alguna manera, la figura metafórica con la que se puede representar el carácter paradójico y limitado del patrimonio cultural es la del zombi o muerto viviente

sente. A partir de esta esencia el patrimonio se desarrolla hasta el punto de que, a partir de cierto éxito del proceso patrimonializador, comienza a producir sus propios límites, a acentuar sus propias paradojas de origen. Entre dichos límites y paradojas podemos hacer referencia a la particular amnesia resultante de la anamnesia patrimonial, a la función de legitimación del orden establecido mediante el desarrollo de un patrimonio de contenido “neutro”, a la contradicción entre la salvaguarda del patrimonio y los derechos de las personas o animales, a los problemas económicos derivados del propio mantenimiento del patrimonio o a la expansión de una cultura turística estrictamente mercantilista a costa del patrimonio cultural. En todo caso, la mayor limitación y principal paradoja del patrimonio se refiere a la calidad de su vida, de su energía, de su prestancia, profundamente mermada o cuestionada por el artificio que lo conjuga, por la representación que lo rememora, por la tecnocultura que se esconde tras su fulgor sacral.

De alguna manera, la figura metafórica con la que se puede representar el carácter paradójico y limitado del patrimonio cultural es la del zombi o muerto viviente. Como todos sabemos, los zombis son híbridos de muertos y vivos, seres que murieron pero no del todo, manteniéndose en el ambiguo territorio de la vida catatónica, de la muerte a medias. El patrimonio cultural se comporta como un zombi, que puede gozar de mejor o peor salud, pero cuya energía es producto de una vida insuflada desde el presente por parte de unas instancias vivas a las que, por varios motivos, interesa rescatar fragmentos del pasado. El zombi patrimonial, producto híbrido tan hijo de la modernidad como el monstruo prometeico de Frankenstein, goza, pues, de una vida artificial. Se trata de una vida conectada a la máquina de las urgencias del presente, una máquina moderna que con diversos dispositivos administrativos, económicos y técnicos extrae del zombi patrimonial ricos fluidos en forma de legitimación político-identitaria y mercancía potencialmente explotable, pero al que por otro lado debe inyectarle regularmente líquidos vitales, burocrática y racionalmente administrados, para mantener al zombi con aliento. De manera bastante significativa, tal extraña hibridación de cultura muerta y política cultural (vivificación cultural) es aquello que convierte en más atractivo al patrimonio cultural, y aquello que le confiere una mejor salud, pues como ocurre con la posibilidad de clonar seres o especies desaparecidas a través de medio tecnológicos, con la patrimonialización de la cultura se pueden recrear, clonar o resucitar viejos trozos de historia, convenien-

temente pasados por el filtro de las necesidades culturales de la contemporaneidad. Si como hemos señalado, a ello le añadimos la inserción del patrimonio en el universo de la nueva espiritualidad holística, el zombi patrimonial puede adquirir todavía un encanto añadido, que le dote de un especial carisma o numinosidad.

En todo caso, el zombi patrimonial es un zombi amaestrado, a diferencia de los zombis de las películas, que suelen andar fuera de control. La energía que anima al zombi patrimonial es la propia dimensión histórica de los seres humanos, al menos de los sujetos modernos. El propio hecho de que el patrimonio cultural sea un legado o herencia (heritage) implica un deseo de permanencia de vida de las generaciones que van desapareciendo. Ciertamente, existe un patrimonio “novísimo”, como el Museo Guggenheim de Bilbao, los nuevos edificios vanguardistas de Barcelona o el complejo arquitectónico de la Ciutat de les Arts i les Ciències de Valencia, un patrimonio vivo hijo de su tiempo y sus funciones, pero precisamente porque apenas es histórico en el sentido clásico, precisa nutrirse del genio de un artista vivo o contemporáneo, y en la medida que éste muere, dicho patrimonio también comienza a morir, por cuanto gana en historia y leyenda. Simultáneamente, el patrimonio natural tampoco escapa al carácter de zombi, especialmente por los efectos que en la naturaleza tiene la sociedad del riesgo, que deshace o arruina los viejos paisajes para crear espacios hipermodernos que despiertan rápidamente la nostalgia de lo perdido, cuando no el proyecto de su rehabilitación en términos museísticos o patrimoniales (por ejemplo, el proyecto de rehabilitación de los trozos de huerta en el área metropolitana de Valencia).

Utilizando otro símil, el zombi patrimonial podría ser valorado como una suerte de reencarnación invertida. En la reencarnación budista, una sola alma se va encarnando en diversos cuerpos, mientras que en el patrimonio sucedería al revés, pues son diversas almas, a modo de diversos “espíritus del tiempo”, los que se van encarnando en el mismo cuerpo patrimonial; así, un castillo puede ser en la Edad Media un centro de poder político, un refugio para bandidos durante el siglo XVII, una vivienda particular en la primera modernidad y ser convertido en sede cultural o epicentro lúdico de un parque cultural en la modernidad avanzada. En un sentido complementario, el zombi patrimonial también se puede fabricar o recrear bien a partir de un “cuerpo” perfectamente conservado (un monasterio, castillo o palacio sin demasiados daños) o apenas con trozos o ruinas, reinventándose a sí mismo en un nuevo esplendor, o incluso sin trozos, sólo a partir de antiguas imágenes o mediante el recurso a la imaginación y la recreación creativa, como demuestran las fantásticas restauraciones de la escuela de Viollet-le-Duc o, aún con planteamientos más rigurosos, los modernos parques temáticos o las recreaciones patrimoniales virtuales.

La hibridación presente en la propia sustancia del patrimonio cultural remite, además, al implante de recuerdos artificiales, tal como sucedía con los angustiados replicantes del film *Blade Runner*. No se trata de recuerdos personales, sino de los que han sido implantados e incorporados a través del proceso institucional de patrimonialización. A decir verdad, el patrimonio no

se corresponde exactamente con nuestros recuerdos, pues trata de una memoria histórica artificialmente construida e inoculada por medio de los mecanismos socializadores de la cultura, que hacen que tales recuerdos, que tales fragmentos de pasado histórico, puedan llegar a ser sentidos como experiencias personales, trascendentes incluso, de manera que memoria personal y memoria social se fusionan en un concentrado donde los fluidos más densos provienen básicamente del trabajo de la imaginación de las identidades.

En su condición híbrida, el patrimonio sintetiza también modernidad y tradición. En realidad, la patrimonialización de la cultura es inseparable del modernismo, entendido éste como un discurso, una ideología y una identidad al servicio de la destrucción creativa del presente, a su vez cercana a las imágenes del evolucionismo y a los grandes relatos desarrollistas. El patrimonio se constituye como producto de la conciencia reflexiva del modernismo, y en la medida en la que éste triunfa y legitima los éxitos de la modernidad, genera una visión modernizada, es decir, homologada, racionalizada y normalizada, del pasado cultural tradicional, entre otros motivos porque de esta forma el patrimonio puede testimoniar y reforzar la pertinencia del proyecto de la modernidad. Por ello, el patrimonio cultural no solo es una creación moderna sino también modernista, engastada en el mismo proceso de civilización. Irónicamente, la propia modernidad deviene también cantera de nuevas tradiciones, pues en la medida en que se agudiza su historicidad, a causa de su propia dinámica de cambio intensificado, disminuye el umbral de obsolescencia y aumenta exponencialmente la zona de aquello potencialmente patrimonializable.

En el seno del patrimonio cultural, así como del propio proceso de patrimonialización, la tradición aparece como un dispositivo discursivo (convención retórico-ideológica) al servicio de las definiciones sociales de la identidad, del ejercicio del poder o de los mecanismos de mercado, consistiendo en una reinterpretación selectiva del pasado tradicional con la finalidad de legitimar históricamente los proyectos de un presente extrañado del pasado, todo lo cual se traduce en un constructo social reflexivo, multiforme, flexible, plural y en constante transformación. Como se demuestra con la patrimonialización de la cultura, la contraparte inevitable de la modernidad es el deseo social de “restaurar” la tradición como fuente de sentido y paraguas legitimador. De alguna manera, podemos valorar la tradición en el seno de la modernidad como la necesidad de esta última de integrar su “sombra” histórica. El concepto de “sombra”, tomado de la psicología pro-

funda de Jung, hace referencia en la psique personal a los rasgos o capacidades innatos del individuo que desde la infancia van siendo desplazados hacia el inconsciente, bien con un carácter negativo o de potencialidad positiva, y que en cualquier momento puede aflorar, apareciendo como la cara no visible de lo visible. Según Jung, lo que él denominó la “función trascendente” pretende restituir la totalidad personal llevando aspectos reprimidos o ignorados a lo consciente, por lo que ello implica una oportunidad de crecimiento y maduración de la persona.²⁹ Aplicando el concepto de “sombra” a lo social del patrimonio, se puede sugerir que, con la creación histórica del zombi patrimonial, la modernidad pretende en parte rehabilitar la “sombra” en la que con su vertiginoso desarrollo ha ido dejando a la tradición. De este modo, busca recuperar sus potencialidades más positivas, reconociendo las negativas, pero alejándolas del patrimonio “presentable”. La modernidad persigue, al operar así, cierto equilibrio entre su destrucción creativa de lo tradicional y la necesidad de creación de sentido en el presente. Desde este punto de vista, las vanguardias serían hasta cierto punto patológicas, al pretender la ruptura total con la tradición, razón por la cual, con la reintegración moderna de la “sombra” del pasado, dichas vanguardias son finalmente integradas en el zombi patrimonial. Hasta el extremo de que cuando las vanguardias mueren como tales, dejan de ser vanguardias y solo pueden permanecer vivas como vanguardias patrimonializadas, es decir, como vanguardias zombi.

El carácter híbrido del zombi patrimonial se aprecia asimismo en lo que se podría denominar como combinación de recuerdo y olvido. Efectivamente, en unos tiempos caracterizados por el aumento del territorio del pasado y la disminución del territorio del presente, se plantea la paradoja de que el hambre de anamnesia (de memoria y de recuerdo) pueda llevar, bajo condiciones de mercantilización, espectacularización y consumismo, a una especie de bricolaje o hibridación de pasados que acabe por producir una suerte de amnesia o “memoria amnésica”. Dicho de otro modo, la propia inflación y saturación del patrimonio cultural puede llegar a desactivar la pretensión primigenia de anamnesia para instaurar una amnesia con apariencia de cultura de la memoria. Esta convivencia o fusión de memoria amnésica y anamnésica remiten a la combinación de las prácticas tardomodernas del zapping y el surfing sobre el pasado, en una práctica que bien puede bautizarse como espeleología de la memoria. El zapping plantea un tratamiento atomizado del pasado, que permite pasar de uno a otro fragmento de pasado en clave espectacular, sin reflexión, sin culpa, con miras al ocio hedonista, gozando con la programación de canales televisivos como Canal Historia o Discovery Channel. En estos mismos canales, pero también en los parques temáticos, los centros comerciales y los circuitos turísticos, se practica el surfing, entendido como el tratamiento en superficie del pasado, una práctica que nos permite deslizarnos, sobre la suave mesa homologada del patrimonio-atracción, por las olas estrella de la historia, sin necesidad de saber cómo se formaron éstas ni los efectos que generaron. Simultáneamente, las anteriores prácticas se combinan con el shopping, o venta a la carta en el mercado de una serie de experiencias del

Como se demuestra con la patrimonialización de la cultura, la contraparte inevitable de la modernidad es el deseo social de “restaurar” la tradición como fuente de sentido y paraguas legitimador

²⁹ C. G. Jung, *Recuerdos, sueños, pensamientos*, trad. de M. R. Borrás, Seix Barral, Barcelona, 2005.

pasado, convenientemente pasadas por condiciones de asepsia, liofilización y empaquetado industrial, tal y como sucede con el turismo, la novela histórica o el mercado de antigüedades y réplicas de objetos patrimoniales.

Bastante curiosamente, la exitosa novela histórica que llena los estantes de las principales librerías no hace otra cosa que recrear la ficción de la vida en el pasado a partir de fijarse en importantes entornos u objetos patrimoniales, como ocurre con obras como *Los pilares de la tierra*, de Ken Follet (una catedral gótica inglesa), *La catedral del mar*, de Ildefonso Falcones (Santa María del Mar de Barcelona), o *La promesa del ángel*, de Frédéric Lenoir i Violette Cabesos (el conjunto arquitectónico religioso del Mont-Sant-Michel en Normandía). Sin embargo, el patrimonio cultural monumental, en cuanto conjunto de restos del pasado, se encuentra muy solo en el océano del presente y de la modernidad presentista, es decir, en una modernidad que utiliza preferentemente el patrimonio como productor de sentido para un presente cada vez más desencantado por el imperio de la razón tecnomercantil. De este modo, la referida espeleología de la memoria, quimera del conocimiento profundo del pasado, es más bien una tarea que trenzan pacientemente las ciencias históricas, confiadas aún en los grandes relatos omnicomprendidos, pero que destrenzan diaria y frívolamente los medios de comunicación o la industria del ocio. Esto es así porque, con la aceleración del cambio histórico, se acaba creando una simultaneidad de pasados disponibles en un contexto notoriamente capitalista. De manera que el pasado acaba convertido en un bazar de pasados consumibles en un presente continuo, dentro el cual se funden el reencantamiento inherente a la racionalidad instrumental triunfante y la necesidad expresiva de reencantamiento por compensación, una necesidad que en realidad nada más puede ser satisfecha, como diría Ritzer, a través de mecanismos genuinamente desencantadores.³⁰

En realidad, la visión de la restauración conservacionista que suele acompañar al patrimonio cultural, especialmente al monumental clásico, causa desasosiego y desencantamiento: si no vemos los andamios y las estructuras de restauración, o los técnicos en su trabajo, nada inquieta, pues prevalece la ilusión; de otro modo se genera un desencantamiento al hacerse evidente la “magia” que regenera la “vida” en el zombi patrimonial: pretendemos que el muerto esté presente, pero no nos gusta contemplar el proceso de ver cómo lo “arreglan”. Como en última instancia sólo existe el presente, realmente el patrimonio no existe; en la mentalidad lineal occidental del tiempo, el patrimonio cultural proviene del pasado, pero el hecho es que ese pasado siempre lo experimentamos en presente, y es justamente ese “presente patrimonial” el que le confiere vida al zombi del patrimonio. Posee vida por ser re-considerado como patrimonio en el presente consumista, goza de una vida singular sólo porque vive como zombi. Los “ahoras” o nichos de sentido en que esos patrimonios fueron creados hace tiempo que se disolvieron, motivo por el cual es el “ahora” actual y moderno el que les da vida, el que los patrimonializa y vivifica.

Para completar el carácter híbrido del patrimonio cultural hay que referirse a la mezcla que en él se da entre la legitimación del orden establecido y su potencialidad crítica

Para completar el carácter híbrido del patrimonio cultural hay que referirse a la mezcla que en él se da entre la legitimación del orden establecido y su potencialidad crítica. Institucionalmente se va imponiendo una concepción del patrimonio pretendidamente neutra y “positiva”, donde en nombre de la identidad, el bienestar y el turismo se acaba resaltando el patrimonio-mercancía, generándose una visión acrítica del pasado, funcional al orden imperante y contrapuesta a visiones del patrimonio que insisten en planteamientos críticos o impugnadores de las relaciones de dominación pasadas y presentes. Generalmente, tales planteamientos críticos se disuelven en la selva de los culturalismos descontextualizados, siendo sistemáticamente invisibilizados por el alud de estrategias de exaltación identitaria o de los discursos desarrollistas bienintencionados. Desde este punto de vista, se trata de fabricar un zombi patrimonial nada agresivo, poco problemático, perfectamente domesticado y adaptado a unas condiciones de cultura del pasado “políticamente correcta”. Podría incluso afirmarse que el culto patrimonial a la memoria puede convertirse en una forma de evadirse de las implicaciones más profundas de la memoria, creando sucedáneos memorialísticos o memorias en cápsulas de fácil y simple consumo. En ese sentido, la nostalgia no es igual a la memoria, sino a una memoria superficial. Asimismo, se da la paradoja de que la propia patrimonialización resulta en sí misma vertiginosa, al acontecer en una era marcada por la velocidad, el cambio constante y el culto a la emoción, razón por la cual también haya que ir planteándose una reflexión sobre los riesgos que comporta para el propio patrimonio una patrimonialización de tal carácter.

A esta matriz de hibridaciones que caracterizan el zombi patrimonial (pasado y presente, tradición y modernidad, amnesia y anamnesia, memoria real y memoria artificial, encanto y desencanto, orden y crítica, muerte y vida, en suma) hay que añadir la principal hibridación de la desterritorialización cultural: la que se da entre patrimonios de diversa procedencia, o entre patrimonios locales y patrimonios globales, todo eso en el contexto de la propia reconfiguración transnacional del local. Piénsese, por ejemplo, en la creciente difusión de los parques temáticos, en el diseño de los cuales se produce la incorporación en un espacio nuevo, generalmente un no-lugar en el sentido de que le da Augé,³¹ de elementos patrimoniales provenientes de diversas culturas y civilizaciones, bien de manera metafórica (reproducciones), bien de manera metonímica (con elementos reales), mezclándose todos ellos para obtener un nuevo muy cultural adscrito al consumo turístico o de ocio, caso de Port Aventura o

30 G. RITZER, *El encanto de un mundo desencantado. Revolución en los medios de consumo*, trad. de F. Ramos, Ariel, Barcelona, 2000.

31 M. AUGÉ, *Los No Lugares, espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, trad. de M. Mizraji, Gedisa, Barcelona, 1993.

Tierra Mítica. Prats, de hecho, llama a estas activaciones patrimoniales “activaciones híbridas”, ya que juegan con la mezcla de patrimonios para diversos fines identitarios, sociales y turísticos.³²

Pero la hibridación patrimonial con un claro carácter desterritorializado no acaba aquí, ya que la podemos detectar en otros ámbitos. Así ocurre con los patrimonios híbridos de origen o en curso (fiestas, artesanías, músicas, lenguas, ferias o indumentaria), insertos en procesos de espectacularización o eculización, o con los renombrados “espacios culturales”, reconocidos por la UNESCO como muestra de las obras maestras del patrimonio oral o inmaterial, y que precisamente a raíz de su declaración como tales acaban insertados en los modernos circuitos turísticos, alterando así su faz y convirtiéndose en crisol de tradiciones “típicas” (caso, por ejemplo, del peculiar universo cultural de la Plaza de Djemma-El-Fnaa de Marrakech). La patrimonialización de híbridos culturales también deriva del impacto del turismo y de los medios de comunicación, en el sentido de la fabricación de patrimonios externos o globales que son reincorporados posteriormente en otras localidades e insertados en su cultura local, tal como ha sucedido con la exportación y adaptación local del modelo de Carnavales brasileño, los modelos festivos anglosajones de Navidad y Halloween o el modelo alcano de fiestas de Moros y Cristianos en su expansión por el sudeste de la península ibérica.

La modernidad avanzada acentúa la hibridación de los patrimonios en otros ámbitos: en la publicidad, donde se fusionan estrategias comerciales y diseños vanguardistas con la apelación a temas de la tradición, como sucede con buena parte de la publicidad alimentaria; en la reivindicación ciudadana, donde los colectivos “salvamos” no dudan en introducir exposiciones de arte moderno en los patrimonios tradicionales a salvar para realzar su propio valor cultural, con el valor añadido de la obra de arte contemporánea; en la refuncionalización moderna de los patrimonios, consistente en la celebración de festivales o acontecimientos creativos en entornos patrimoniales (una ópera rock en un teatro romano o un festival musical intercultural en un área patrimonial arquitectónica); en las modernas creaciones cibernéticas que utilizan como baza recursos patrimoniales; o en la generación de museos y espacios donde se mezclan de manera implosiva lo real y aquello virtual, aquello estrictamente museístico y lo espectacular comercial (caso del Port Vell de Barcelona o el complejo de los Ciutat de les Arts i les Ciències de Valencia).

En suma, se puede sugerir que en el seno de la aguda desterritorialización cultural que caracteriza la globalización cultural de la modernidad avanzada, el patrimonio cultural está afectado de lleno por las tres manifestaciones características de la desterritorialización (homogeneización, diferenciación y hibridación), siendo específicamente su acentuado carácter híbrido el que lo dota de una mayor complejidad y lo introduce en los conflictos derivados de una multiculturalidad creciente. En última instancia, el carácter híbrido del patrimonio se expresa en la simbiosis de cultura muerta y cultura viva que hace de él un zombi, producto paradójico compuesto a su vez tanto por elementos reencantadores de signo moderno, identitario y tec-

nocientífico, como por cualidades netamente espirituales situadas no sólo en el seno de las religiones clásicas, sino más allá, en las nuevas coordenadas variables de una espiritualidad alternativa holística de carácter globalizado y plural.

BIBLIOGRAFÍA

- A. APPADURAI, *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, Trilce-FCE, Buenos Aires, 2001.
- D. HELD, A. MCGREW, J. PERRATON Y D. GOLDBLATT, *The Global Transformations: Politics, Economics and Culture*, Polity Press, Cambridge, 1999.
- O. IANNI, *La sociedad global, Siglo XXI*, México, 1998.
- R. ORTIZ, *Mundialización y cultura*, Alianza, Buenos Aires, 1997.
- G. L. RIBEIRO, *Postimperialismo. Cultura y política en el mundo contemporáneo*, Gedisa, Barcelona, 2003.
- R. ROBERTSON, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, Sage, Londres, 1992.



Dibuk: figuras del cuerpo rememorado

PABLO DREIZIK

Pablo Dreizik es docente e investigador de la Universidad de Buenos Aires. Ha estudiado la obra de Emmanuel Lévinas, Franz Rosenzweig y su recepción en el mundo latinoamericano. Es autor de *La memoria de las cenizas. Historia trauma y representación. Durante cuatro años ha sido el responsable de la Biblioteca y Archivo del Museo del Holocausto de Buenos Aires.*

El texto profundiza en la figura del *dibuk* (el alma de un muerto que entra en el cuerpo de un vivo), una entidad mítica y literaria que pertenece a la tradición de los judíos del este de Europa. La intención es recuperar los diferentes papeles que ha desempeñado en la memoria y trauma de la Shoá como movimiento de resistencia y creatividad.

The paper deepens into the figure of the Dibbuk (the soul of a dead person that gets inside the body of a living one), a literary-mythical figure that belongs to the Eastern European jewish tradition. The intention of this work is to trace back the different roles that this figure played in the memory and the trauma of the Shoah, as a movement of resistance and creativity.

Palabras clave:

- Dibuk
- Judaísmo
- Shoá/Holocausto
- Trauma
- Literatura judía

En su relato ‘El autoservicio’, el escritor de lengua *idish* Isaac Bashevis Singer narra el encuentro de dos refugiados judíos en Nueva York durante la inmediata posguerra: Aarón, especialista en literatura *idish*, y Esther, una joven que arrastra tras de sí las penurias de los campos de concentración rusos y alemanes. Una noche, consternada, Esther le comunica a Aarón que ella ha visto, en plena noche, a Hitler junto a otros nazis en un café de Broadway. Aron advierte, entonces, en Esther, un estado de progresiva demencia alucinatoria. Sin embargo, finalizando el relato, Aaron ofrece otra perspectiva acerca de las visiones de Esther:

Pensé en lo que me dijo Esther referente a Hitler en el autoservicio. Me había parecido una solemne tontería, pero ahora comencé analizar la cuestión. Si el espacio y el tiempo no son más que formas de percepción, como afirma Kant, y la calidad, la cantidad y la causalidad únicamente categorías del pensamiento, ¿por qué no iba Hitler a celebrar una conferencia con unos cuantos nazis en un restaurante automático de Broadway? Esther no habló como una loca. Había visto una porción de la realidad que la celestial censura prohíbe por lo general. Había tenido una vislumbre de algo situado detrás del telón de los fenómenos. [Más adelante, Aron concluye] Sí, por Broadway pasean cadáveres.¹

Como se ve, la reflexión final del personaje de Singer descarta cualquier explicación psicológica para las visiones de Esther; sugiere, en cambio, que las formas espectrales corresponden a una modalidad singular de

la rememoración, de traer el pasado a la presencia o al presente. Por otra parte, a través de una cita irónica a Kant,² el pasaje del relato de Singer señala que este régimen particular de rememoración compromete nuestras percepciones ordinarias de la temporalidad, significando una disyunción en la presencia del presente. Finalmente, la especulación de Aaron sobre este régimen fenoménico particular —por el que el pasado interrumpe el curso del presente— corresponde a un contexto específico: los eventos Shoá y el modo en que estos alcanzan a los sobrevivientes.

En lo que sigue, querríamos detenernos sobre el modo en que el requerimiento del pasado sobre el presente recurre a la figura de la espectralidad como forma expresiva privilegiada.

FIGURAS DEL CUERPO REMEMORADO. En diversos lugares de su obra, Adorno, Benjamin, Horkheimer y más recientemente Habermas han tematizado la relación que nos mantiene ligados al pasado en términos de responsabilidad. Se trata, específicamente, de un “exigencia” (*Anspruch*) interpuesta por el pasado y dirigida a la comunidad actual de los vivos. Exigencia de las víctimas y vencidos de la Historia, que tiene lugar gracias a una cierta “fuerza anamnética” que le es dada a cada generación. En palabras de la Tesis II de Benjamin: “A nosotros, como a cada generación precedente, nos fue concedida una débil fuerza mesiánica, sobre la que el pasado hace valer una exigencia [*Anspruch*]”.³ La solicitud que, así, dirige el pasado, de-formaliza tanto la temporalidad en la que se comprende el orden seguido por las generaciones como, sobre todo, el carácter concluido de la Historia. Es esta misma demanda que inter-

1 I. B. SINGER ‘The Cafeteria’, trad. de I. B. Singer y D. Strauss, *Collected Stories. A Friend of Kafka to Passions*, ed. de Ilan Stavans, The Library of America, Nueva York, 2004, pp. 68-84 (‘El Autoservicio’, *Un amigo de Kafka*, trad. de A. Bosh, Planeta, Barcelona, 1978 pp. 69-89).

2 Los relatos de Singer tratan frecuentemente diversos modos de la recepción de las ideas de Kant, Spinoza y Hume en el mundo intelectual de los judíos emancipados del siglo pasado. Para un excelente análisis del tratamiento de la filosofía de Spinoza en la narrativa de Singer, véase S. B. SMITH ‘A Fool for Love. Thoughts on I. B. Singer’s Spinoza’, *Iyyun. The Jerusalem Philosophical Quarterly*, 51, January, Jerusalén, 2002, pp. 4-51.

3 W. BENJAMIN, ‘Tesis de filosofía de la historia’, en *Discursos Interrumpidos*, trad. de J. Aguirre, Taurus, Madrid, 1987 (traducción modificada).

Un rasgo saliente en los desarrollos precedentes acerca de una “solidaridad anamnética” con las víctimas del pasado descansa en la aceptación de una relación determinante entre el carácter inconcluso de la Historia y quienes interponen sus demandas, es decir, los “muertos”

pone el pasado aquello que mantiene inconcluso el transcurso de la Historia.

En un contexto marcado por las discusiones de los historiadores alemanes —*Historikerstreit*—,⁴ Habermas vuelve sobre el tópico benjaminiano de la “débil fuerza anamnética”, entendida ahora como la preservación activa de una forma de recuerdo solidario con aquellos que perecieron bajo el nazismo. Se tratará en este caso del mantenimiento de “la fuerza débil de un recuerdo expiatorio” que poseemos, aun cuando “no podamos reparar las injusticias que se hicieron a los muertos”.⁵

Un rasgo saliente en los desarrollos precedentes acerca de una “solidaridad anamnética”⁶ con las víctimas del pasado descansa en la aceptación de una relación determinante entre el carácter inconcluso de la Historia y quienes interponen sus demandas, es decir, los “muertos”. Tal aspecto fue subrayado por Benjamin en la Tesis IV, al sostener que las generaciones precedentes vencidas —los “muertos”— emplazan o interrogan a la comunidad de los vivos.

EL ESPECTRO COMO LLAMADA DEL PASADO EN LAS TRADICIONES LITERARIAS. La figura del espectro como representación de la carga del pasado, extendida sobre la comunidad de los vivos, ha sido un motivo persistente y complejo de la tradición literaria desde los comienzos de la modernidad.

Las narrativas que suceden al periodo de la Revolución Francesa mantienen una nota de ambigüedad respecto al pasado. Por una parte, despliegan un campo figuras donde la acción humana es percibida como un ejercicio emancipado del peso de las tradiciones y del pasado: el hombre nuevo es un rebelde en alianza con el demonio, como Caín en la obra de Byron. Sin embargo, durante el mismo periodo, el pasado — como prehistoria personal, tradición, autoridad y ley moral— es también percibido en la forma de una presencia siempre acechante por retornar. Un modo predominante en que la tradición literaria ha expresado esta amenaza de retorno del pasado ha correspondido a la figura del espectro. Pueden citarse entre muchas expresiones del periodo: ‘La caída de la casa Usher’, de E. A. Poe, las apariciones de Milton en los versos de Blake, *La casa de los siete tejados*, de Hawthorne, y el espectro del padre de Hamlet.

En tradición literaria judía el tema del pasado como espectralidad reconoce una historicidad propia. En su magnífico ensayo ‘Influencia de Wyspianski sobre el drama de Peretz *De noche en el viejo mercado*’, V. Erlich ha señalado la importancia en la literatura de Peretz del

tema de los espectros como figuras de redención: “Casi todas las sombras del otro mundo y los muertos representan temas específicamente judíos”; “los muertos en la obra de Peretz están enloquecidos de alegría por su repentina liberación. Tienen una sed apasionada de felicidad, de placeres sensuales. Buscan la compensación por años innumerables de petrificación, esclavitud y miseria”.⁷ Al considerar esta tradición, será posible observar, a través de su curso, las continuidades y rupturas que ha experimentado a partir del acontecimiento del exterminio nazi en Europa.

En *Sombras sobre el Hudson*, publicada por entregas en el diario *idish Der Forverts* entre 1957 y 1958, Singer presenta al profesor Shrage de Varsovia, lector de Kant, Hume y Spinoza, que “había llegado a Estados Unidos en vísperas de la Segunda Guerra Mundial, pero su esposa Edzhe había sucumbido a manos de los nazis. Desde entonces continuaba guardando luto por ella e insistía en establecer contacto con su espíritu”. En uno de sus parlamentos, el profesor Shrage expresa: “¿Dónde estará ahora Edzhe? Lo acepto, su cuerpo ya no se encuentra en nuestro mundo, seguramente fue reducido a cenizas por los asesinos nazis. Pero ¿y su alma? ¿Adónde a ido a parar?”. La tentativa de comunicación del antiguo profesor de Varsovia se incluye dentro de un elenco de reflexiones sobre el estatuto de los cuerpos ausentes: “Si de verdad se trataba de Netty [su esposa asesinada], significaría que un espíritu puede en cualquier momento adoptar la forma de un cuerpo; y no sólo eso sino un corazón que late... Pero ¿cómo se encarnaba el espíritu? ¿De dónde sacaba la materia?”.⁸

En *Escoria*,⁹ Singer vuelve sobre este recurso para señalar la dirección del trabajo anamnético, cuando Max, el personaje de la novela, participa de una sesión espiritista en Varsovia con la intención tomar contacto con su hijo Arturo enterrado en Buenos Aires.

En la narrativa de Singer, entonces, la apelación al fantasma —en los textos que siguen a la destrucción de los judíos en Europa— permite mostrar modos evocativos por los cuales los sobrevivientes de la Shoá intentan traer al presente la presencia de sus seres queridos asesinados.

En otro contexto de evocación, pero con igual fuerza de significación respecto a la personificación de la acechanza espectral del pasado, el relato de Bernard Malamud ‘El pájaro judío’ sigue con una interesante variante esta matriz expresiva. En el cuento, un pájaro negro y enfermo que habla *idish* irrumpe en el departamento neoyorquino de la familia Cohen. El pájaro, cuyos hábitos y gustos describen el pasado de pobreza de los pequeños pueblos judíos de Europa oriental, asedia a la familia Cohen al evocarles rasgos de origen que ellos ahora rechazan como propios. Cuando el pájaro ingresa violentamente por la ventana, Cohen lo interroga “¿Estás seguro de no ser una especie de fantasma o alma en pena?”.¹⁰

EL DIBUK, CUERPO ESPECTRAL Y ANAMNESIS HISTÓRICA. El mito del *dibuk* representa como ningún otro la idea de una presencia espectral en el universo de la Europa judía oriental anterior a la Shoá. En su sentido primario, el *dibuk* refiere a la presencia de un espíritu que ingresa en los cuerpos y se adhiere al alma provocando la locura. En cuanto a sus fuentes, el *dibuk* no aparece

4 *Historikerstreit: Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*, Hrsg. von Rudolf Augstein, Piper Verlag, Munich, 1987.

5 J. HABERMAS, *Identidad Nacional e Identidad Posnacional*, trad. de M. Jiménez Redondo, Tecnos, Madrid, 1989, p. 121.

6 El término “solidaridad anamnética” fue acuñado por Ch. Lenhardt en su reconstrucción del debate entre Benjamin y Horkheimer en ‘Anamnestic Solidarity: The Proletariat and its Manes’, *Telos*, 25 (1975), pp. 133-155.

7 V. ERLICH, ‘Influencia de Wyspianski sobre el drama de Peretz *De noche en el viejo mercado*’, en *Estudios y ensayos sobre tópicos judíos*, Instituto Científico Judío-IWO, Buenos Aires, 1958, pp. 103-123.

La versión inglesa apareció en *Yivo Annual of Jewish Social Science*, 6 (1951), pp. 19-36. El texto de la obra de Peretz se ha publicado integro en *Prooftexts: A Journal of Jewish Literary History*, Indiana, enero de 1991, vol. 12, 1.

8 I. B. SINGER, *Sombras sobre el Hudson*, trad. de R. Henelde y J. Abecassis, Ediciones B, Barcelona, 2000, pp. 28, 176.

9 I. B. SINGER, *Escoria*, trad. de C. Lagarriga, Planeta, Buenos Aires, 1991.

10 B. MALAMUD, ‘El pájaro judío’, *Cuentos*, trad. de J. Ferrer Aleu, Plaza & Janés, Barcelona, 1987, p. 124.

ni en la tradición talmúdica ni en la tradición cabalista, sólo en el siglo XVII se introduce este término en la literatura de los judíos alemanes y polacos, presumiblemente como abreviatura de *dibbuk me-ru'ah ra'ah* (el movimiento de adhesión de un espíritu ingresante), de donde se retiene la acción de adherencia (*davok*).¹¹ Esta tradición ha dado lugar a una de las obras, hasta hoy, más importantes del teatro judío: *Der Dibbuk* de S. Ansky —nombre literario de Salomon Zainwil Rapaport—, publicada por primera vez en 1916 y varias veces representada en diversos escenarios del mundo.

La historia de Ansky tiene lugar en un pequeño pueblo judío de Europa Oriental, un shtetl, donde Hanan, un pobre estudiante de la Cábala, muere luego de enterarse que la mujer que ama —Leah— se casará con otro. El alma apesadumbrada del espíritu de Hanan retorna como un *dibbuk* e ingresa en el cuerpo de Leah. El padre solicita al sabio jasídico del pueblo que efectúe un exorcismo a Leah. Luego de una larga lucha, el *dibbuk* deja el cuerpo de Leah, pero precisamente en ese instante ella muere. El *dibbuk* logra así capturar su alma por toda la eternidad.

El interés suscitado por *Der Dibbuk* fue notorio desde su estreno, primero en *idish* por la *troupe* de Vilna en 1922, seguida por la puesta en escena del legendario grupo teatral *Habimá* dirigido por E. Vakhtangov con un carácter distintivamente expresionista, y las versiones filmicas de 1938 en Polonia, hoy consideradas un clásico del cine *idish*. Por otra parte, el alcance de la obra de Ansky se extendió tempranamente más allá de los límites del universo lingüístico y cultural judío de Europa oriental: en 1934 se estrena en la Scala de Milán la opera *II Dibbuk*, de Lodovico Rocca; igual ocurre con el ballet de J. Robbins y la versión musical de R. Simoni y D. Temki, entre muchas otras. El *dibbuk* es el tema central de la obra teatral *The tenth man (El décimo hombre)* de P. Chayefsky, estrenada en Buenos Aires por O. Fessler a comienzos de la década del sesenta.

Las razones de la atención concedida a lo largo del tiempo, a través de múltiples y diferentes versiones, a una obra surgida de un medio con escasos intercambios con la cultura de Europa occidental, responde a la intensidad con que esta obra expresó la tensión —a través de rasgos religiosos y eróticos— entre el pasado de la tradición y el mundo de la emancipación. En los años de su estreno, esta tensión expresó la tensión entre el mundo tradicional de la ley y el nuevo espíritu de la emancipación (el título completo de la obra es, precisamente, *EI dibbuk. Entre dos mundos*); mientras que, durante los años inmediatos a su estreno, la obra pudo expresar la tensión entre los soviets revolucionarios y la antigua Rusia, así como, en su temprana representación en Palestina, el retorno del pasado del gueto. De esta manera, la capacidad de la obra de Ansky de 1916 en orden a soportar y trasladar significaciones diversas y opuestas, según los contextos de recepción y producción, da cuenta de la potencia expresiva de las figuras de la espectralidad para exhibir la carga del pasado sobre la generación de los vivos.¹² El idioma de los judíos en las comarcas y ciudades de Europa oriental se transforma en un espectro errante, luego de que quienes podían hablarlo y comprenderlo fueran asesinados.

De las transformaciones que la figura del *dibbuk* padeció en su representación, aquellas que siguieron al

exterminio masivo de la población judía de Europa resultan las más intensas en actualizar sus significaciones.

El carácter íntimo del entrelazamiento que liga la espectralidad al destino del idioma *idish* ha ocupado el motivo central de las tempranas narraciones de Singer: 'El último demonio' (*Mayse Tishevits*) y 'El espejo' (*Der shpzig*), y, como K. Frieden ha señalado, sólo el horizonte de la devastación y exterminio otorgan inteligibilidad a este personificación.¹³

LA POSESIÓN. En su trabajo *La posesión demoníaca*, Starobinsky ha estudiado tres modos ejemplares de representación de la posesión de demonios o furores en la tradición de Occidente.¹⁴ Los tres estudios encuentran en la representación de la posesión claves para la comprensión cultural de la historia de Occidente. En el caso de la figura del *dibbuk*, la posesión —como N. Seidman ha señalado en 'The Ghost of Queer Loves Past: Ansky's Dybbuk and the Sexual Transformation of Ashkenaz'—¹⁵ involucra marcados sesgos eróticos; enfatiza la fuerza y la corporeidad comprometida en la forma de ingreso con que irrumpen el pasado en el presente.

Un modo ejemplar en que el recurso a la "posesión" ha podido expresar la carga del pasado en Europa tras el exterminio nazi puede descubrirse en la re-escritura de la historia del *dibbuk* en la novela de Romain Gary, *La Danse de Gengis Cohn*.¹⁶ La obra de Gary narra la historia del actor cómico judío M. Cohn —alias Gengis Cohn—, asesinado en abril de 1944 por Schatz, comisario de las SS. Veinticuatro años después, el espíritu de Cohn regresa como un *dibbuk* apoderándose del cuerpo del ex perpetrador, ahora jefe de policía de la ciudad de Licht. El *dibbuk* asedia a Schatz donde quiera que vaya, le habla, y habla —como un ventrílocuo— a través de él, se sienta junto a su cama con la estrella amarilla.

Para concluir, señalemos la que entendemos que es una de las respuestas más creativas a la catástrofe, 'La extraña historia del gato Jaim Jaikl' del escritor de lengua *idish* I. Aschendorf —superviviente de los campos de concentración— radicado en Buenos Aires.¹⁷ Aschendorf utiliza el tema fantástico de la posesión en el contexto del nazismo. En su relato, apela al motivo del asedio espectral a través de la historia de Jaim Jaikl, quien, a punto de ser descubierto por los nazis, logra, mediante el uso de recursos de la tradición mística judía, transformarse en un gato. En su nueva condición, Jaim logra huir al sector alemán del gueto judío donde, en venganza, clava sus garras en los ojos del perro de

11 Para un estudio de las fuentes del *dibbuk* en la tradición judía, véase Y. BILU, 'Dibbuk and Maggid. Two Cultural Patterns of Altered Consciousness in Judaism', *AJS Review* 21/2, vol. XXI, 2, 1996, pp. 341-366.

12 Por ejemplo, la re-escritura que supone *Dybbuk* de M. Ovadia y M. Cantoni, estrenada en 1995 en el teatro Franco Parenti de Milán, la cual incorpora fragmentos del monumental texto épico-testimonial de la literatura de la Shoá 'El canto del pueblo judío asesinado', de Y. Katzenelson. Como ha mostrado L. Quercioli Mincer en 'Il Dibbuk dei polacchi. L'elaborazione dello spazio ebraico nella Polonia contemporanea' (próximamente en *Polonia tra passato e futuro*, ed. de K. Jaworska, Franco Angeli, Milano, 2008), las puestas en escena de *Der Dibbuk*, que, con sus variantes, se estrenaron en Polonia después de la Shoá —especialmente las de K. Warlikowski y A. Wajda—, no pueden desligarse de la memoria del nazismo y especialmente, del rol de Polonia y de la población polaca no judía en aquellos acontecimientos.

13 K. FRIEDEN, 'I. B. Singer's Monologues of Demons', *Protexts*, 5, Indiana, 1985, pp. 263-268.

14 J. STAROBINSKY, *La posesión demoníaca. Tres estudios*, trad. de J. Matias Díaz, Taurus, Madrid, 1976.

15 *Queer Theory and the Jewish Question*, ed. de D. Boyarin, D. Itzkovitz and A. Pellegrini, Columbia UP, Nueva York, 2004.

16 R. GARY, *La Danse de Gengis Cohn*, Gallimard, París, 1995.

17 I. ASCHENDORF, 'La extraña historia del gato Jaim Jaikl', *Tesoros del judaísmo*, Editorial Enciclopedia Judaica Castellana, México, 1959, pp. 220-240. Para una aguda visión del tratamiento literario de la Shoá en Latinoamérica, véase N. GLICKMAN, 'Aproximaciones al tema del Holocausto en la literatura latinoamericana', *Eco*, Bogotá, n° 255, 1983, pp. 287-297. No puede dejar de mencionarse la reciente versión del *dibbuk* en el cuento de la escritora argentina A. M. SHUA 'Un *dibbuk* en América', *Cuentos con fantasmas y demonios*, Shalom, Buenos Aires, 1994, pp. 144-158.

El idioma de los judíos en las comarcas y ciudades de Europa oriental se transforma en un espectro errante, luego de que quienes podían hablarlo y comprenderlo fueran asesinados

un oficial nazi. Así, la narrativa espectral que retoma Aschendorf consume la redención del pasado, una respuesta que, incluso como venganza, desafía el momento melancólico de la literatura posterior a la Shoá.

Si volvemos a las figuras de la espectralidad en las tradiciones literarias de Occidente, Harold Fisch¹⁸ ha mostrado cómo la presencia obsesiva del pasado ha tenido una significación diferente en la imaginación inglesa o norteamericana y en la imaginación judía.

Así, en *Espectros*, de Ibsen, el fantasma del pasado representado por el capitán Alving es un dios precristiano que convoca desde un tiempo inmemorial a una reconciliación con la naturaleza. Igualmente, los espíritus del pasado que se van adueñando de Kurtz y de Marlow en *El corazón de las tinieblas* de Conrad representan el llamado de la memoria del temprano salvajismo, el regreso a la naturaleza.

El otro fantasma, el que hemos recorrido en torno a la figura del *dibuk*, forma parte, en cambio, de las figuras que en Occidente han representado un asedio de tipo ético. Aquí el asedio es la forma en que adviene el pasado de los muertos bajo el modo de una exigencia, anterior a cualquier contrato asumido libremente, y que nos conmina a responder por él.

18 H. Fisch, 'The figure of the Dybbuk', en *Commentary*, 4, abril de 1971, pp. 70-75.



Las modernas políticas del cuerpo: dialéctica entre cosa-a-la-venta y cosa-a-la-moda en Walter Benjamin

EDUARDO MAURA ZORITA

Eduardo Maura Zorita es licenciado en Sociología y Filosofía por la Universidad de Deusto (Bilbao). Profesional del sector editorial, realiza sus estudios de doctorado sobre Walter Benjamin en la Universidad Complutense de Madrid. Este artículo, así como la investigación general de la que procede, ha contado con el apoyo del Programa de Formación de Investigadores del Gobierno Vasco.

Palabras clave:

- Mercancía
- Cuerpo
- Modernidad
- París
- Prostitución
- Moda

Estas páginas tratan de explicar cómo en nuestra experiencia de modernidad, sobre todo metropolitana y atestada, los cuerpos juegan un papel clave. Enfocando el análisis de Benjamin de París como la capital de modernidad, trataré de tomar dos de sus caracteres principales sociales, el *flâneur* y la prostituta, como medios de un acercamiento filosófico al modo en que experimentamos el campo de batalla de nuestro tiempo: la ciudad y su entorno cultural. También mostraré cómo Benjamin capturó en la prostitución y *flânerie* notables de modernidad social, cultural y económica. A esta luz, el capitalismo temprano, inevitablemente vinculado a ciertas piezas del viejo sueño ilustrado, muestra su peor cara: la vida diaria en París, gracias a Benjamin, es una señal en este campo y mi principal opción analítica.

These pages try to explain how in our experience of modernity, mostly metropolitan and crowded, bodies play a key role. Focusing on Benjamin's analysis of Paris as capital of modernity, I will try to take two of its main social characters, the flâneur and the prostitute, as means to a philosophical approach to the way we experience the battlefield of our time: the city and its cultural surroundings. I will also show how Benjamin captured in prostitution and flânerie remarkable aspects of social, cultural and economical modernity. Under this light, early capitalism, unavoidably linked to certain pieces of the old enlightened dream, shows its ugliest face: everyday life in Paris, thanks to Benjamin, is a landmark in this field and my main analytical option.

¿No es útil que de cuando en cuando el poeta, el filósofo, agarren un poco a la Felicidad por los pelos, y le digan, restregándole la cara por la sangre y la basura: "Ve tu obra y bebe tu obra"?
CHARLES BAUDELAIRE

Siguiendo el *dictum* benjaminiano por el cual en filosofía hay mucho del problema general de la exposición, se trata aquí de expresar los contenidos elementales de la aproximación de Benjamin a la cuestión del advenimiento de cierto metamercentilismo en el marco socio-temporal del París moderno. De ahí que haya optado por trazar una línea maestra de expresión y, respetando el método benjaminiano, tratado de iluminar enfáticamente sólo un par de aspectos de la constelación moderna. Así, con Adorno, constelación no es sistema y, obligado a ceder a los tipos sociales de la modernidad parisiense sus derechos naturales, he considerado que la mejor opción era proceder por contraste, para luego detenerme en las imágenes relevantes para la dialéctica entre cosa-a-la-moda y cosa-a-la-venta que da título a este texto. El núcleo de estas páginas se bifurca en dos ramas: 1) La modernidad capitalista se mira en el espejo de la mercancía, del intercambio y el consumo. Esta nueva esfera que estalla en su interior iguala o supera en importancia a los procesos productivos, afectando de forma profunda y compleja a los tipos sociales modernos, sus actitudes y cuerpos; y 2) la versión más elaborada o, si se quiere, dialéctica, de esta nueva metafísica es la moda. La moda se presenta en la ciudad de París bajo formas femeninas, pero es una forma general de vinculabilidad de sujeto y objeto que media entre los cuerpos y la pléthora de impresiones que caracteriza los modos de vida de los modernos con el ímpetu de lo-siempre-nuevo. Esto inaugura una forma de relación mercantil que se extiende desde el mundo de las convenciones hasta nuestra primera naturaleza, así como toda una metafísica

del tiempo. Mostrar cómo estos elementos convergen es la tarea genuina de este montaje.

Cuando Benjamin sale en busca de París se cruzan en su camino sus tipos sociales: el *flâneur*, el poeta, el bohemio o el hombre-anuncio. Busca formas originarias de la vida en aquel París y se fija en los tipos sociales más destacados a sus ojos, los que habitan en los márgenes, y las figuras precarias ya en su tiempo. El *flâneur*, por ejemplo, se extinguió cuando fue expulsado a las calles que, llenas de tráfico y asoladas por el movimiento, le impidieron hacer su trabajo con tranquilidad. La *flânerie* dejó de ser visible desde el ómnibus público, y la libertad poética de éstos, la de girar aleatoriamente a derecha o izquierda, también. Así murió la indecisión del *flâneur*. En nuestros días el tema sigue de actualidad: las calles de París siguen siendo inhabitables. Tiempo atrás, en pleno siglo de Victor Hugo, se hizo de la calle un escenario plenamente artístico: Baudelaire llamó al artista a salir a las vías públicas, a ocupar las aceras y observar bajo las luces de gas al hombre de la multitud.¹ Entre las muchas cosas que en la odiada Bruselas ponen a Baudelaire fuera de sí —informa Benjamin—, hay una que le llena de un encono especial: "No hay escaparates en las tiendas. El callejeo, tan grato a los pueblos dotados de imaginación, es imposible en Bruselas. No hay nada que ver y los caminos son imposibles".² Un fragmento de los *Pasajes* resuelve esta ecuación:

Comercio y tráfico son los dos componentes de la calle. Pero resulta que el segundo ha desaparecido en los pasajes: su tráfico es rudimentario. Es sólo calle ávida de comercio, que únicamente se presta a despertar los ape-

¹ "Baudelaire amaba la soledad; pero la quería en la multitud"; W. BENJAMIN, "El París del Segundo Imperio en Baudelaire", en *Iluminaciones II. Poesía y capitalismo*. Madrid: Taurus, 1980, p. 65. De forma muy pareja a como la modernidad experimenta e invierte la relación entre lo arcaico y la novedad, Baudelaire es muy proclive a manifestarse en términos de soledad de masas, al igual que su admirado Poe. Este básico sentimiento urbano, como otros expresados en estas páginas, no siempre fue un tópico, sino un motivo poético. Su popularización hizo el resto.
² W. BENJAMIN, *Iluminaciones II. Poesía y capitalismo*, p. 65.

Bajo Napoleón III los bulevares eran aún transitables, lo cual provocó la decadencia del paisaje, así como la nueva cultura del aire libre y la iluminación eléctrica

titos. Porque en esta calle los jugos dejan de fluir, la mercancía prolifera en sus márgenes descomponiéndose en fantásticas combinaciones, como los tejidos en las úlceras. El *flâneur* sabotea el tráfico. Tampoco es un comprador, es mercancía.³

Bajo Napoleón III los bulevares eran aún transitables, lo cual provocó la decadencia del paisaje, así como la nueva cultura del aire libre y la iluminación eléctrica. Antes, con el *intérieur* como calle, el lujo de los pasajes refulgía como nunca, y allí la burguesía se dejaba seducir. Después, el *flâneur* se vio obligado a contemplar la miseria urbana en los bulevares, con lo que sólo la ilusión por su método contemplativo pudo darle de comer. Floreció con los pasajes y parte de él murió con ellos. En este sentido, fue un caso único de fidelidad. La imagen dialéctica del *flâneur* nos conduce a la del consumidor masivo: ahora, esa actitud encarna la conciencia moderna. Benjamin detecta cómo en el *flâneur* había algo más que una poética de la esquina a doblar. Llegado cierto momento dejó de buscar placer visual para buscar comprador. Esta verdad-como imagen, este arquetipo dotado de índice histórico, se presenta en nuestros días en forma de un mundo que, en triunfal paseo de las nuevas cosas-a-la-venta, se vende a desconocidos. Bajo esta luz de gas, el *flâneur* somos ahora nosotros. Todo lo vemos, pero no tocamos nada. En esta tarea contamos con poderosos aliados: los medios de comunicación, apunta Buck-Morss, nos permiten una *flânerie* no ambulante. El valor de verdad del *flâneur* se muestra ahora, en nuestro tiempo, hecho consumo. La verdad de la mercantilización del tránsito callejero nos indica finalmente que, con los pasajes y los grandes almacenes, la carestía deja paso al consumo como catalizador del sentimiento de pertenencia a la masa. Podríamos añadir que también del sentimiento de no serlo.

Dialécticamente, la *flânerie*, ajena en buena medida a las restricciones sociales más banales, sufre también, y paradójicamente lo hace mano a mano con el burgués. En la vida moderna en la gran ciudad, la esfera pública ha dejado de ser dialógica y el burgués masificado ya no posee el lujo de la vida contemplativa. En términos de Simmel, la vida se fragmenta. La cantidad de estímulos que no llegan hasta el fondo de la conciencia, así como el de personas que conocemos anónimamente, nos hacen sentirnos clínicamente solos.⁴ La ciudad es en realidad un escenario: en escorzo lukacsiano, nadie se siente en casa en ella, ni siquiera Baudelaire, que nació allí. La ciudad se abre como paisaje pero rodea al *flâneur* como un escenario. El maridaje entre el siglo

XIX y la industrialización tiene algo que decir al respecto: ésta produce una crisis en la percepción. El tiempo se acelera; el *flâneur*, más acostumbrado a la política de las tortugas, se lamenta. El espacio se une a la vida y, junto a ella, se fragmenta también: las multitudes y la cadena de montaje ponen al siglo XIX en estado de *shock* por bombardeo de imágenes. La escritura se apresura, se hace urgente: los carteles publicitarios toman las calles; lo nuevo apremia y la novedad dice que los pasajes ya no sirven: la mercancía ya los ha exprimido; se excusa como una dama furtiva que tiene que tomar el aire. Los pasajes cayeron en el olvido alrededor de 1900, con los últimos pasos de un siglo XIX ya avejentado. El nuevo sistema espacial de la ciudad, muy siglo XX incluso en vida de su antecesor, privilegia al cuerpo: el pasaje ya no tiene cabida: ocupa demasiado. Con la decadencia de los pasajes, de acuerdo con la sentencia final del *exposé* de 1935, reconocemos como ruinas los monumentos burgueses incluso antes de haberse derrumbado. Los pasajes, en la época de Benjamin, ya no son lujosos: allí se compran postales y ropa de mal gusto, pretendidamente sexy. Sencillamente, han muerto. Su escuela se expone muy probablemente en uno de sus escaparates. Ciertamente es que, aunque ya no representaban sino el *subsuelo del mundo burgués*,⁵ los pasajes conservaban algunos restos de los sueños del siglo XIX.

Bajo estos focos, el sueño de la metrópoli moderna se interpreta para que, ahora arropado con el conocimiento necesario, pueda ser catalogado como pesadilla. Esta pesadilla se distribuye a lo largo del espectro de forma irregular: la diferencia radical entre el tipo social *flâneur* y el tipo *hombre-anuncio* es sintomática de que ni siquiera las penas del infierno pueden sustraerse a las diferencias de clase. Y es que uno solía sentirse a gusto en las calles, mientras que el otro no. Una cosa es ser allí vulnerable y otra tener un hogar. Habitar es la clave o, mejor dicho, los modos de habitar: véanse las *bag ladies* americanas que, harapientas, sostienen una bolsa de un gran almacén, como si volvieran de una grotesca sesión de *shopping*. Las diferencias de género también son manifiestas: el *flâneur* vagabundea, la mujer se prostituye. Si aquél encarna la nueva percepción moderna, la prostituta hace lo propio con la transformación de los objetos. La prostituta es mercancía por partida doble: es cosa-a-la-moda y cosa-a-la-venta.⁶ Dada esta vinculabilidad dialéctica, cabe proseguir nuestra visita con una referencia al rol analítico de la prostituta como cosa-a-la-venta.

Como la mercancía se relaciona, por mor de su contenido social, con la percepción de la alegoría, se podría decir que, además de vendedora y mercancía a la par, la prostituta es unidad de imagen y cuerpo. La imagen se encarna en un cuerpo real pero incurre al mismo tiempo en una autorreflexión de la imagen, de manera análoga a como Benjamin utiliza la figuras *huella* o *aura*, como queriendo hacer de la relación entre cercanía y lejanía fértil. Como nos recuerda Sigrid Weigel, Karl Kraus estaría en lo cierto al reconocer que cuanto más cerca se mira a la palabra, más lejos mira ella. Los dos polos, cuerpo e imagen, convergen en la oscuridad del siglo, bajo sus ropajes. Pero, ¿por qué dicho énfasis? El papel crucial de la moda y la mujer en París sin duda desborda los límites del tipo social *prostituta*.

3 W. BENJAMIN, *Libro de los Pasajes. Apuntes y Materiales*, trad. de L. Fernández Castañeda, I. Herrera y F. Guerrero, ed. de R. Tiedemann, Akal, Madrid, 2005, p. 77; en adelante, LP y número de página.

4 La obra de Simmel está plagada de imágenes urbanas afines a la del hombre que, sentado en un vagón de metro, mira sin hablar durante horas. Especialmente inspirado es el artículo 'Las grandes urbes y la vida del espíritu', en G. SIMMEL, *El individuo y la libertad: Ensayos de crítica de la cultura*, trad. de S. Mas, Península, Barcelona, 1986, pp. 247-261.

5 Debo la expresión a Sigrid Kracauer. Véase D. FRISBY, *Fragments de la modernidad*, trad. de C. Manzano, Visor, Madrid, 1992, pp. 201-333.

6 Baudelaire siempre se identificó profesionalmente con una prostituta. Para él, la prostitución es un campo cargado simbólicamente. A este respecto, véanse los análisis llevados a cabo por Susan Buck-Morss y Sigrid Weigel, muy distintos entre sí pero altamente complementarios.

A los ojos de Benjamin, moda y muerte transitan juntas: si el nacimiento era una condición natural de la muerte, la moda, ahora, supera al nacimiento en tanto que fuente de novedad

¿Acaso no impediría esto un análisis más extensivo de las formas productivas modernas? La estrategia benjaminiana pasa por centrar su atención en ella a modo de mónada que refleja todas las demás partes del universo.

La figura femenina de la prostituta le ofrece además una oportunidad única de explosión en imagen dialéctica: “Como alegorías de la Modernidad esas figuras femeninas, sin embargo, aparecen reflejadas como imágenes dialécticas, al punto que Benjamin también discute las precondiciones que hacen de ellas el objeto de fascinación del autor que describe la vida moderna, quien se siente en un plano de igualdad con el héroe de la Antigüedad, en el sentido de que en él hay un rechazo de la naturaleza y de lo natural como reacción contra el desarrollo de la técnica y de la nivelación de las diferencias sexuales”.⁷ Las prostitutas, en su condición mercantil, son el punto de encuentro de representación y percepción, imagen y cuerpo. La prostituta como espacio del cuerpo y la imagen es traída a colación por mor de una alegoría de la modernidad. Como toda mercancía, ella se inmiscuye entre el sueño y la vigilia de los modernos en los pasajes. Es cifra o llave de desvelamiento de las fantasmagorías, los símbolos del deseo y las imágenes materializadas del inconsciente colectivo del primer *exposé* de los *Pasajes*. La prostituta es la imagen que la mercancía ve en el espejo cuando se busca con la mirada.

Al otro lado de la ecuación, si bien estaba previsto para los *Pasajes* el desarrollo de una metafísica de la moda,⁸ ésta se muestra enormemente expresiva de la primacía de la esfera del consumo en la modernidad capitalista de la, bajo esta luz, infernal ciudad de París. Si el infierno es (mito)lógicamente repetición, novedad y muerte, la moda ejerce de nuevo patrón de medida del tiempo moderno y concreción expresiva de la relación general entre sujeto y objeto en la nueva forma de producción mercantil: “En la moda, la fantasmagoría de las mercancías se adhiere a la piel”.⁹ El vestido es su correlato material y deviene frontera entre sujeto y objeto. Relativiza sin anular las clasificaciones sociales a la manera altomedieval, celebrando más la juventud que las diferencias de clase. La moda prescribe el ritual de adoración del fetiche rechazando la recurrencia. Ella requiere del olvido y no del recuerdo: prefigura rigurosamente la lógica histórica mefistofélica del proyecto ilustrado.

Pero la moda es también divinización de la cosa. Es el negativo dialéctico de la promesa originaria de transitoriedad: en última instancia, enajena la capacidad de cambiar y se afirma inorgánicamente. La moda es el

rigor mortis de la eterna juventud. Y, no precisamente por casualidad, aparece en París la moda del siglo XIX vestida de mujer. La femineidad, un tema muy presente en los textos más autobiográficos de Benjamin, es para él la creatividad natural, en contraste con la mecanización productiva de la moda inorgánica moderna. Por eso el *art nouveau* verá en la mujer frígida el *summum* de la estética. Para la mujer moderna ya no es la fecundidad su primera naturaleza. Esto amenazaría al proyecto moderno. Lo suyo es el culto a lo nuevo. Ese tener-que-ser-bella es reflejo último de las repetitivas penas de los condenados del infierno.

El desplazamiento de la transitoriedad de la naturaleza a las mercancías es una pérdida de fuerza vital. El mundo de las personas, la humanidad, “es aquello sobre lo que se cuelga el sombrero”.¹⁰ La moda, en sus propias coordenadas, imita, reproduce una humanidad artificial, moribunda de sentido.

A los ojos de Benjamin, moda y muerte transitan juntas: si el nacimiento era una condición natural de la muerte, la moda, ahora, supera al nacimiento en tanto que fuente de novedad. Al hacer de la mercancía el principal objeto de deseo humano, al inaugurar el primado del reino de las cosas muertas, la moda supera a la muerte. Lo-ya-muerto, ahora soberano, toma posesión de su legítimo territorio. La mujer moderna, obligada a aliarse con lo siempre-nuevo, reprime sus propias capacidades productivas y entra en la historia, pero lo hace muerta, como un cadáver alegremente adornado. La moda de los viejos pasajes y las viejas mujeres sólo puede escapar a la muerte representando su pantomima:

Aquí la moda ha inaugurado el lugar de intercambio dialéctico entre la mujer y la mercancía —entre el placer y el cadáver. Su dependiente, enorme y descarada, la muerte, toma las medidas al siglo... Dirige personalmente la liquidación, llamada en francés *révolution*. Pues nunca fue la moda sino la parodia del cadáver multiforme, provocación de la muerte mediante la mujer, amargo diálogo entre susurros, entre risas estridentes y aprendidas, con la descomposición. Eso es la moda. Por eso cambia con tanta rapidez; pellizca a la muerte, y ya es de nuevo otra para cuando la muerte intenta golpearla (LP, p. 92).

Hay sin embargo otras formas de experiencia: en casa del coleccionista las cosas toman control del espacio. Este tipo social es singularmente valioso para Benjamin. Se identifica con él y su planteamiento metodológico: “El verdadero método para hacer presentes las cosas es plantarlas en nuestro espacio (y no nosotros en el suyo)... No nos trasladamos a ellas, son ellas las que aparecen en nuestras vidas” (LP, p. 224). Por una parte, el coleccionista, con su mirada privilegiada, le ayuda a plantear la posibilidad de encontrar en la modernidad parisina una salida táctil a su característica fragmentación espacio-temporal, de índole publicitaria y, en consonancia, visual. Una larga cita indica el camino:

Al coleccionar lo decisivo es que el objeto sea liberado de todas sus funciones originales para entrar en la más íntima relación pensable con sus semejantes. Esta rela-

7 S. WEIGEL, *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 152.

8 S. BUCK-MORSS, *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*, Visor, Madrid, 2001, p. 114 y ss.

9 S. BUCK-MORSS, *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*, p. 114.

10 S. BUCK-MORSS, *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*, p. 117.

ción es diametralmente opuesta a la utilidad y figura bajo la extraña categoría de la compleción. ¿Qué es esta compleción? Es el grandioso intento de superar la completa irracionalidad de su mera presencia integrándolo en un nuevo sistema histórico creado particularmente: la colección. Y para el verdadero coleccionista cada cosa particular se convierte en una enciclopedia que contiene toda la ciencia de la época, de paisaje, de la industria y del propietario de quien proviene. La fascinación más profunda del coleccionista consiste en encerrar el objeto individual en un círculo mágico, congelándose éste mientras le atraviesa un último escalofrío (el escalofrío de ser adquirido)... Coleccionar es una forma de recordar mediante la praxis, y de entre las manifestaciones profanas de la "cercanía", la más concluyente. Por tanto, en cierto modo, el más pequeño acto de reflexión política hace época en el comercio de antigüedades. Estamos construyendo aquí un despertador que sacude el kitsch del siglo pasado, llamándolo "a reunión" (LP, p. 223).

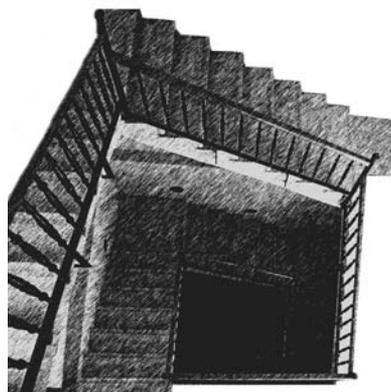
La propiedad y el tener están subordinados a lo táctil, y se encuentran en relativa oposición a lo óptico. Los coleccionistas son hombres con instinto táctil. Últimamente, por lo demás, con la retirada del naturalismo ha acabado la primacía de lo óptico que imperó en el siglo anterior. El *flâneur* óptico; el coleccionista, táctil (LP, p. 225).

Adorno, buen ejemplo de *flânerie* intelectual, supo ver algo similar en Dickens: él también sabía que al mundo de las cosas desechadas le era inherente el cambio o la posibilidad de salvación dialéctica. Nell, en la novela de Dickens *La tienda de antigüedades*, nunca llega a reconciliarse con las cosas, con el espacio burgués; su fuga es el gesto baldío del esclavo a perpetuidad. Dickens lo expresó en forma de alegoría del dinero bajo el influjo de la ciudad industrial: "Eran dos viejas, gastadas y ahumadas piezas de un penique, viejas, desgastadas, de un marrón grisáceo como el humo. ¿Quién sabe si a los ojos de los ángeles no relucirán con más brillo que las letras doradas cinceladas en las lápidas?"¹¹ En algún lugar de París, Londres, Berlín o Madrid, *flâneurs* y prostitutas buscan esas monedas en sus bolsillos. Al otro lado de la ciudad, Baudelaire mira al cielo desde su ciénaga y se pregunta por qué en guerra siempre hace mal tiempo.

BIBLIOGRAFÍA

M. HORKHEIMER Y T. W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1969 (*Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, trad. de J. J. Sánchez, Trotta, Madrid, 2004).

D. FRISBY, *Cityscapes of Modernity*. Polity Press, Cambridge, 2001.



¹¹ En T. W. ADORNO, *Notas sobre literatura*, trad. de A. Brotons, ed. de R. Tiedemann, Akal, Madrid, 2003, p. 503.

Espectros de Hegel en la archipolítica heideggeriana

ROCÍO GARCÉS FERRER

Rocío Garcés Ferrer es licenciada en Filosofía y en Ciencias de la Información por la Universitat de València. Ha terminado su tesis doctoral sobre Martin Heidegger.

A partir de una distinción interna a la lógica especulativa entre lógica espiritual y lógica espectral, este texto busca las huellas de los espectros de Hegel en la archipolítica heideggeriana. El hilo conductor es la posición de Kierkegaard frente a la dialéctica hegeliana para mostrar cómo la ontología de Heidegger depende de la comprensión kierkegaardiana del vínculo social en términos de nivelación y abstracción; del “fantasma del público” y del “espectro de la pura interioridad”. De tal modo que la presencia oculta de algunos espectros del hegelianismo en la obra de Heidegger va a condicionar su comprensión de la comunidad, sobre todo en lo que respecta a las ataduras más inmediatas que conlleva su finitud: la condición de arrojado, el protagonismo de las tonalidades afectivas y el destino histórico del pueblo alemán. Este pathos nos conducirá no tanto a una salida del idealismo como a su perversión: al “espectro del hitlerismo”.

Palabras clave:

- Espíritu
- Espectro
- Idealismo
- Inmediatez
- Hitlerismo

From an internal distinction into the speculative's logic between spiritual and spectral logics, this paper searches the traces of Hegel's spectrums in the Heideggerian's archipolitics. The main argument is the position of Kierkegaard against Hegelian dialectics in order to see how Heidegger's ontology depends on the Kierkegaard's comprehension of social link in terms of nivellation and abstraction; in terms of the "phantom of publics" and the "spectrum of pure interiority". Therefore, the hidden presence of Hegelian spectrums in Heidegger's thought is conditioning his understanding of community because of the most immediately ties that its finity implies: the Geworfenheit, the main role of the Stimmungen and the historical destiny of german Volksgemeinschaft. This pathos will not lead us to an exit of idealism but to its perversion: this is the "spectrum of hitlerism".

I have seen nothing
W. SHAKESPEARE, *Hamlet*

Le Geist ne peut donc que se répéter, répéter son prope soufflé, s'aspirer/s'espérer lui-même
J. DERRIDA, *Glas*

Et l'ombre paternelle de Hegel ne cesse de revenir
J. DERRIDA, *Spectres de Marx*

En 1807 se publicó la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, obra fundamental en el pensamiento filosófico, teológico, literario, político, sociológico y psicológico contemporáneo. Su influencia ha sido decisiva en la Teoría Crítica (desde Marx hasta Habermas, pasando por Lukács y la Escuela de Frankfurt), la Filosofía Analítica del Lenguaje y la Filosofía de la Ciencia, en todo lo proveniente de Husserl, Heidegger o de Gadamer, que ha acabado convirtiéndose en una pura referencia a Hegel y en un poner en relación con Hegel todo el pensamiento del siglo XIX (Humboldt, Schleiermacher, Kierkegaard, Nietzsche, Dilthey, etc.), y en casi todo el pensamiento francés contemporáneo, en especial el postestructuralismo.

Sin embargo, no es que esa obra esté presente en todo el pensamiento contemporáneo habiéndose deshecho y rezumado en él, de modo que no quedase de ella sino la historia de sus múltiples influencia y efectos. Al contrario. Sucede que cuando esas corrientes de pensamiento empiezan a desdibujarse, la obra de Hegel, en el lugar que ellas dejan, se presenta con la misma fuerza, también con la misma frescura, que el primer día; se presenta, además, exigiendo ser reinterpretada según esas “desprententizaciones” de lo que hasta ayer era actual. La obra de Hegel parece gozar de una irritante actualidad frente a lo que ella misma ha puesto en marcha, frente a lo que ella ha influido decisivamente y frente a lo que, al acabar convirtiéndose en algo “desapareciente”, no hace sino confirmar y subrayar la atravesada vigencia de la *Fenomenología del espíritu*.

Por ello, un seminario, un seminario sobre esta obra como lugar de encuentro con Hegel, pero también con las instituciones: la institución de la Universitat de València, donde se lleva a cabo el seminario, y la institución de *La Torre del Virrey*, donde empie-

zan a publicarse sus resultados. Doble institución que, sin embargo, no se deja guiar por dualidades tales como interior/exterior, adentro/afuera, oscuridad/claridad. Cuando miramos al interior del seminario, a su trabajo más exhaustivo con el concepto, a sus espacios poco iluminados, lo que vemos son los grandes paisajes que nos esperan afuera, encaramados en una torre. Vinculación institucional con el aspecto de un grito interior, de un susurro exterior. Esto no podía ser sino a través de Hegel, el gran pensador de las instituciones: no pensamos —dice— más que para crear instituciones, pero no pensamos, además, sino por ellas, a causa de ellas; nos sostienen al mismo tiempo que nosotros las ponemos ahí.

Manuel Jiménez Redondo y Andrés Alonso Martos

1

LÓGICA ESPECULATIVA: LOS ESPECTROS Y EL ESPÍRITU. No voy a hablar del espíritu sino de los espectros, en plural, de Hegel. De los espectros que deambulan, que van y que vienen, que (re)aparecen, cuando uno menos se lo espera, por los sótanos, por las galerías ocultas de la archipolítica heideggeriana. Pero tratar con espectros supone, a su vez, acceder a la *Fenomenología del espíritu* no por el camino que abre “la ciencia de la experiencia de la conciencia” (según el orden secuencial del libro que va del capítulo primero al octavo, de la conciencia sensible al saber absoluto), sino al modo de una fenomenología, de una fantología (*hantologie*)¹ más bien, de los espectros del

¹ “Hantologie” es el término que Derrida emplea en *Spectres de Marx* para indicar el modo en el que habitan los espectros. Este neologismo recoge las acepciones de *hanter*, *hantise*, *hanté(e)* (asediar, asedio, asediado), a la vez que refiere a una peculiar ontología (*hant-ologie*), en francés suenan igual ambas palabras, asediada por fantasmas. J. DERRIDA, *Spectres de Marx*, Gallilée, Paris, 1993, p. 30; *Espectros de Marx*, trad. de J.-M. Alarcón y C. de Peretti, Trotta, Madrid, 1995, p. 24.

espíritu. Un estar atentos a su presencia-ausencia espectral, a la galería de espíritus que se nos ofrece si seguimos el movimiento contrario, si entramos por la puerta de atrás. Es el movimiento de vuelta que va de la ciencia, del puro concepto y del espíritu, a la conciencia sensible; es el movimiento de caída, de retorno a la inmediatez, con el que se cierra la obra en su estar condenada a abrirse siempre ya de nuevo, a volver a empezar: “Este devenir presenta o representa un lento y moroso movimiento, tan lenta y morosa procesión de espíritus, una galería de imágenes, cada una de las cuales, dotada de la completa riqueza del espíritu, se mueve tan lenta y morosamente porque el *self* tiene que penetrar y digerir esta entera riqueza de su sustancia”.²

La imposibilidad del cierre, de la digestión absoluta, en las arenas movilizadas de la historia, hace que, en cada retorno, al volver a empezar la vida del espíritu desde su dispersión inmediata, desde su más pura abstracción, éste deba acoger y recibir a sus espectros: el cuerpo fenoménico de sus (re)apariciones. De este modo la lógica especulativa es rehén del asedio de sus propios fantasmas, de sus simulacros y apariciones (*spectrum*), del espectáculo (*spectaculum*), procesión o galería, que se refleja en los sucesivos espejos (*speculum*) donde se crea y se recrea el concepto; en los que, al final, deberá (re)conocerse el espíritu como estando seguro de sí, como siendo, por ello, absoluto. Si la lógica especulativa es espectral debido a su inevitable exposición fenoménica, por todo aquello que tiene de espectáculo, de exteriorización y exhibición, de multiplicación de simulacros y representaciones, también es espiritual por lo que tiene de hálito, de respiración (*spiritus*) y de interiorización (*Erinnerung*): el espíritu digiere, con cierta lentitud y pesadez, la entera riqueza de su sustancia a la vez que toma aire, expira e inspira; se enajena y vuelve sobre sí, una y otra vez, porque sólo de este modo el pensamiento se vivifica para ser de nuevo el cuerpo doliente de la historia, la galería de sus manifestaciones espectrales:

En cuanto su consumación consiste en *saber* perfectamente *aquello que él es*, es decir, en saber perfectamente su sustancia, este saber es un *venir-a-sí* [*Insichgehen*] en el que el espíritu deja tras de sí su propia existencia y entrega su forma o *Gestalt* a la *Erinnerung*, es decir, “al recuerdo”, a la memoria. En el venir-a-sí, el espíritu se va sumergiendo en la noche de su autoconciencia, pero su existencia desaparecida el espíritu la conserva en esa noche, y esa existencia suprimida y superada es la nueva existencia, es la misma existencia anterior, pero renacida ahora del saber, es un nuevo mundo y una nueva figura del espíritu. En ella el espíritu tiene que empezar sin miedo desde el principio por la propia inmediatez de ella, y volver a educarse o formarse a partir de ella, como si todo lo precedente estuviese perdido para él y nada hubiera aprendido de la experiencia de los anteriores espíritus.³

El espíritu debe volver a empezar, sacrificarse, enajenarse a sí mismo en el tiempo sin miedo, una y otra vez; debe (re)caer en la inmediatez como si (*als ob*) todo estuviese perdido, olvidado, en la noche del mundo, en “la cerrada noche de fantasmagorías”⁴ que precede a la especulación. Sin embargo, la condicionalidad del

El asedio, la repetición de aquello que ni vivo ni muerto, ni familiar ni extraño, vuelve una y otra vez —no otra cosa quiso expresar Freud bajo el rótulo de “pulsión de muerte” o “compulsión por la repetición”—, reclama el cumplimiento de una promesa

“como si” incide en la profundidad de la noche y sus vislumbres, en su apertura ineludible, que anuncia el (re)torno espectral de los (re)aparecidos. (Re)aparecidos porque, pese a ser espíritus “anteriores”, no están muertos, no pueden morir; pero tampoco están vivos del todo: “el espíritu deja tras de sí su propia existencia y entrega su forma o *Gestalt* a la *Erinnerung*”. Pero, de nuevo, el espíritu (re)cae en la inmediatez sensible y lo que era mera forma entregada a la *Erinnerung*, a la (re)memoración nocturna, interiorizante, del espíritu, se “encarna” en la abstracción espectral, en la multiplicación de reflejos, simulacros y (re)apariciones. De tal manera que los espectros del espíritu también regresan: ni vivos ni muertos, ni oriundos del pasado ni anclados al por-venir, su temporalidad, al igual que su venida, es espectral. Por ello, su (re)aparición obedece a la lógica imprevisible, reiterativa, y a veces exasperante, del asedio.

El asedio, la repetición de aquello que ni vivo ni muerto, ni familiar ni extraño, vuelve una y otra vez —no otra cosa quiso expresar Freud bajo el rótulo de “pulsión de muerte” o “compulsión por la repetición”—, reclama el cumplimiento de una promesa. De este modo, los espectros no sólo son los cuerpos fenoménicos del espíritu, sino también las múltiples huellas del espíritu diferido, el retorno de lo ya sido y la apertura a lo que aún está por venir. Por ello, en su reaparecer insistente, están a la espera de algún tipo de redención espiritual, de algún tipo de rememoración y de justicia.

2. EL FANTASMA DE LA PURA HUMANIDAD Y EL ESPECTRO DE LA PURA INTERIORIDAD. En nuestro caso, el fantasma paterno que vuelve una y otra vez, que nos asedia con su (des)aparición espectral y que reclama justicia, no es el del padre difunto de Hamlet, sino el espectro de Hegel. Indiscernible de los múltiples reflejos, de sus simulaciones y sus apariciones —que podríamos denominar el espectáculo interminable del hegelianismo—, (re)vive cada vez que se pretende dar fin a la historia, al arte, a la religión, a la filosofía o al sujeto, en su nombre. Padre espiritual del marxismo, pero también sombra paterna que sobrevuela la filosofía del hombre particular de Kierkegaard. Éste quiso matar al padre, terminar con la filiación dialéctica a través de un salto que obviara la mediación. Por lo que, condenado *o bien* a permanecer en el reino de la inmediatez, *o bien* a abrazar la trascendencia a través de la pirueta paradójica e incomprensible de la fe, el pensador danés alentó, a su pesar, el retorno espectral del hegelianismo.

En 1847, Marx y Engels anunciaron en el *Manifiesto Comunista* la llegada de un espectro que recorrería

2 G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Hegel Werke (in 20 Bd.), hsgb. von E. Moldenhauer und K. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a./M., 1986, p. 590 (*Fenomenología del espíritu*, trad. de M. Jiménez Redondo, Pre-textos, Valencia, 2006, p. 912).

3 *Phänomenologie des Geistes*, p. 590; *Fenomenología del espíritu*, pp. 912-913.

4 Se trata de la noche del “puro uno mismo”, el interior de la naturaleza que Hegel describe en la *Filosofía real*. A diferencia de esta noche terrible, inmediata, repleta de imágenes rapsódicas e informes, de fantasmagorías (“Aquí surge de repente una cabeza ensangrentada, allí otra figura blanca, y se esfuman de nuevo. Esta noche es lo percibido cuando se mira al hombre a los ojos, una noche que se hace terrible: a uno le cuelga delante la noche del mundo.”) Al final de la

Fenomenología del espíritu nos encontramos ante la profundidad de la noche de la autoconciencia, la noche de la noche, larga noche de insomnio y de pesada digestión; de conservación, interiorización y memoria. G. W. F. HEGEL, *Filosofía real*, trad. de J. M. Ripalda, FCE, México/Madrid, 2006, p. 154.

Europa: “el espectro del comunismo [*das Gespenst des Kommunismus*]”. Este espectro (re)aparecía para conjurar los males ocasionados por otra fantasmagoría: la alienación y el hechizo del capital, el fetiche de la mercancía que oculta, en su aparición espectral, la desigualdad de las relaciones sociales y económicas que han hecho posible su producción, su condición de artefacto. Por las mismas fechas, Kierkegaard luchaba a su manera contra otro espectro: “el fantasma de la pura humanidad” que se había adueñado de la sociedad civil bajo la forma del “fantasma del público”, de la masa anónima, ámbito de la enajenación y de la abstracción por excelencia. Y para conjurar los efectos perversos de semejante fantasmagoría, se aferró “al espectro de la pura interioridad”. No es casual que la (re)aparición del espectro del comunismo, el fantasma de la pura humanidad, del público y el espectro de la pura interioridad, entren en escena a la par que en Europa resuenan los tañidos fúnebres por el fin de la historia en el saber absoluto.

En *Una reseña literaria (En Literair Anmeldelse)*,⁵ texto que Kierkegaard publicó en 1846 a modo de comentario crítico de la novela *Dos épocas*, de Th. Gyllembourg, nos describe su tiempo como desapasionada y reflexiva. El poder abstracto de la reflexión se extiende a través de la ambigüedad y la nivelación de toda diferencia cualitativa, de tal modo que se desvanece la urgencia de la decisión individual. Las relaciones sociales también se ven afectadas por el influjo de esta fantasmagoría: “La interioridad escasea y por tanto la relación ya no existe, o bien es una simple cohesión” (EP, 56). El diagnóstico de fondo coincide con la descripción que Hegel hace en su *Filosofía del derecho* sobre el surgimiento de la modernidad social y política: la subjetividad se retrae infinitamente sobre sí y deja fuera el *en-sí* de una objetividad sin sujeto. Una sociabilidad abstracta en la que el individuo ya no se reconoce y que constituye la esfera de la sociedad civil; la escisión de la totalidad ética que representaba la familia y que en su desgarramiento apunta a la reconciliación final en el Estado. Esta escisión —el sistema de la eticidad que se ha perdido en sus extremos: la particularidad y la universalidad— es el rasgo característico del mundo moderno, de la sociedad burguesa: “La abstracción, que es una cualidad de las necesidades y de los medios, deviene también una determinación de las relaciones de los individuos entre sí”.⁶

Pero Kierkegaard, que descrea de la solución hegeliana, vislumbra, tras el avance desatado del espíritu de la nivelación, una pérdida irreparable para el individuo particular: entregado a la superficialidad de una vida

sin trama interior, desapasionado, carente de entusiasmo religioso e incapaz de tomar una decisión, da la espalda a su libertad y se confunde con el magma abstracto de la masa anónima. Ni el Estado, ni ninguna institución en las que ha quedado encarnada la racionalidad del espíritu objetivo, pueden detener la propagación del poder abstracto que arrastra consigo la nivelación, porque “la abstracción de la nivelación se relaciona a una más alta negatividad: la pura humanidad” (EP, 68). El único reducto que puede quedar a salvo de la fantasmagoría de la “pura humanidad” es el de la interioridad religiosa. Tan sólo en su intimidad, el individuo particular puede llegar a ser “un hombre de verdad”: “llegar a ser un hombre de verdad, en el sentido completo de igualdad. Ésta es la idea de lo religioso” (EP, 70). Pues tal y como Kierkegaard escenifica “la paradoja de la fe” en *Temor y temblor*, necesita suponer la existencia de “un interior recóndito” para mostrar que el individuo particular está por encima de la mediación general, de tal modo que la actitud de Abraham, la obediencia al mandato divino que exige el sacrificio de su hijo Isaac —incomprensible para la pura humanidad— pueda ser justificada sin tener en cuenta las instancias éticas intermedias.⁷

A diferencia de la mera igualdad abstracta —para todos y ninguno— que define las relaciones sociales, el sentido completo de igualdad apuntaría a la relación personal e intransferible que se establece entre el individuo particular y Dios. Pero alcanzar el verdadero sentido de igualdad exige una serie de renunciaciones en el ámbito de la vida social y pública: tomar las riendas de la propia existencia; asumir la posesión de un “sí mismo” que se sabe único y que rinde cuentas, en el teatro interior de su conciencia, a un Dios personal, enigmático y oculto. Por ello, la única revolución posible en la época de la reflexión abstracta es, para el pensador danés, de corte estrictamente individual, íntima y confesional: “Cada hombre debe trabajar por su propia salvación” (EP, 100).

Para hacer frente al hechizo alienante de la pura humanidad y al avance del fantasma del público —el “espíritu de la nivelación” con el que culmina el proceso histórico de abstracción que caracteriza a la formación moderna de la sociedad civil—,⁸ Kierkegaard contrapone “el espectro de la pura interioridad”. Ilusión espectral que se cree a salvo de la abstracción por recluírse en lo más inmediato, pero, como ha señalado Adorno, el sí mismo absoluto de Kierkegaard es puro espíritu, un espíritu encadenado a las figuras corporales, espectrales, desde las que está condenado a manifestarse:

La naturaleza, excluida por la historia de la interioridad sin objeto, se introduce en esta misma interioridad, y el espiritualismo histórico se construye una organología antropológica natural. Las imágenes del puro espíritu que Kierkegaard encuentra son siempre imágenes del cuerpo humano... La vieja doctrina somática de los temperamentos regresa extrañamente en el espiritualismo idealista. Ella se ajusta bastante bien a la psicología kierkegaardiana de los afectos.⁹

Kierkegaard pretendió conjurar la fantasmagoría abstracta de la pura humanidad con el reducto de una inte-

⁵ Este extenso trabajo se puede encontrar en la traducción francesa de las obras completas de S. KIERKEGAARD, ‘Un compte-rendu littéraire’, *Oeuvres Complètes* (XX vols.), vol. VIII, Éditions de l’Orante, Paris, 1979. Existe una versión castellana de la tercera parte de la obra en S. KIERKEGAARD, *La época presente*, trad. de M. Svensson, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2001; en adelante, EP, y número de página.

⁶ G. F. W. HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, trad. de J. L. Vermaal, Edhasa, Barcelona, 1999, §192, p. 314.

⁷ S. KIERKEGAARD, *Temor y temblor*, trad. de V. Simón Merchán, Alianza, Madrid, 2001, p. 144.

⁸ “Para que realmente llegue a existir nivelación, primero debe levantarse un fantasma, el espíritu de la nivelación, una monstruosa abstracción, un algo que lo abarca todo pero es nada, un espejismo —este fantasma es el público—” (EP, p. 72).

⁹ T. W. ADORNO, *Kierkegaard. Construcción de lo estético*, trad. de J. Chamorro, Akal, Madrid, 2006, p. 69.

A diferencia de la mera igualdad abstracta —para todos y ninguno— que define las relaciones sociales, el sentido completo de igualdad apuntaría a la relación personal e intransferible que se establece entre el individuo particular y Dios

La escucha es la forma de apertura primaria y más auténtica del Dasein a su poder-ser más propio, nos dice Heidegger

rioridad inmediata, inalienable, *cada vez mía*, pero el espectro del hegelianismo no deja de asediarme y, de nuevo, toma cuerpo fantasmal, se encarna, esta vez, en la abstracción de lo particular: “Hegel quedaba vuelto hacia dentro: lo que para él era la historia del mundo, es para Kierkegaard el hombre particular”.¹⁰ ¿Cómo librarse ahora de la abstracción que encierra lo particular inmediato?

3. EL ESPÍRITU DE LA NIVELACIÓN Y LA VOZ ESPECTRAL DE LA CONCIENCIA. Heidegger también creyó firmemente en la existencia del “espíritu de la nivelación”, en el “fantasma del público”. A lo largo de las páginas dedicadas a la publicidad en *Ser y tiempo*, el “quién” que articula nuestro modo de ser cotidiano es definido según la estructura impersonal, fantasmagórica, del “uno” (*das Man*):

El Dasein está sujeto al *dominio* de los otros en su convivir cotidiano. No es él mismo quien *es*; los otros le han tomado el ser. El arbitrio de los otros dispone de las posibilidades cotidianas del Dasein. Pero esos otros no son *determinados* otros. Por el contrario, cualquier otro puede reemplazarlos. Lo decisivo es tan sólo el inadvertido dominio de los otros, que el Dasein, en cuanto ser-con, ya ha aceptado sin darse cuenta.¹¹

Del mismo modo que sucedía en las descripciones de Kierkegaard, aunque remozados ahora por la ontología, los existenciales que articulan el espacio público y cotidiano son la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad (§§ 35-37 de *Ser y tiempo*). Síntomas acidiosos que llevan inscrita, pese a su transformación ontológica-existencial, la huella de la huida hacia el mundo: la caída en el mero presente de la ocupación cotidiana; la disolución y el olvido de “sí mismo” en la impersonalidad que define el tejido social del mundo en común.

El ámbito de la publicidad (*Öffentlichkeit*) en *Ser y tiempo*, a la inversa de su sentido etimológico y en contra también de la tradición liberal de pensamiento político, funciona como el espacio común del encubrimiento y de la desfiguración; como el ámbito de las apariencias, la simulación, la banalidad y la nivelación de todo misterio: “Todo lo originario se torna de la noche a la mañana banal, cual si fuera cosa ya largo tiempo conocida. Todo lo laboriosamente conquistado se vuelve trivial. Todo misterio pierde su fuerza. La preocupación de la medianía revela una nueva y esencial tendencia del Dasein, a la que llamaremos la nivelación [*Einebung*] de todas las posibilidades de ser” (SZ, 127; ST, 151). Del mismo modo que para el pensador danés,

la esfera social y pública se halla tomada por el “espíritu de la nivelación”. En este caso, la nivelación ya no afecta a las opciones cualitativas, a lo uno o a lo otro (*Enten-Eller*), ante las cuales el individuo particular debe decidirse y poner en juego su radical singularidad, a saber: el ejercicio de su libertad; ahora se trata de las posibilidades de ser. Pero del mismo modo que Kierkegaard advirtió en su momento, en el ámbito de la publicidad se fragua la alienación existencial más absoluta, porque, al dejarse llevar por lo que se hace y se dice, el uno (*das Man*) alivia al Dasein de la carga de su responsabilidad, única e intransferible, respecto a (su) sí mismo.

Tanto para Kierkegaard como para Heidegger la existencia se apropia y responde de sí —en realidad, debe responder ante lo sin respuesta: en el caso de Heidegger, ante su condición de arrojada (*Geworfenheit*), ante el nudo “que es y ha de ser” de su facticidad— en el movimiento solipsista de la resolución precursora. Movimiento existencial que se abre con la irrupción de la angustia y desvela su condición inmediata y silente en el carácter vocativo de la conciencia. El análisis ontológico de la conciencia moral (*Gewissen*) se sitúa así antes de cualquier mediación doctrinal, ética, religiosa o psicológica, pues aquello que realmente está en juego es una conversión en la dirección de la mirada, en la articulación comprensiva del sentido del ser; la vuelta que va desde el “darse la espalda” que conlleva la caída en la existencia impropia, articulada por el uno, hacia la apropiación de sí que refleja el carácter vectorial del “estar vuelto hacia” el más propio poder-ser.

En este análisis, el movimiento súbito de la conversión se juega entre la llamada (*Ruf*), la escucha (*Hören*) y la voz (*Stimme*); una llamada que es apelación (*Anruf*) e intimación (*Aufruf*) silente; una escucha (*Hören*) que no oye (*Horchen*), que no atiende a sonidos, sino que aguza el oído sólo ante la callada “estructura como”, la articulación ante-predicativa que guía la comprensión de ser; y una voz que no necesita pronunciar palabras, pues su escucha sólo es comparable a “la voz del amigo que todo Dasein lleva consigo” (SZ, 163; ST, 186). Silente en un triple sentido, la voz de la conciencia sitúa al Dasein ante su poder-ser más propio y lo hace como un quebrantamiento, choque o sacudida inmediata de su pérdida en la publicidad:

Perdido en lo público del uno y en su habladuría, el Dasein, al escuchar al uno-mismo, desoye [*überhört*] su propio sí-mismo. Si el Dasein ha de poder ser rescatado de esta pérdida del desoírse a sí mismo, y si lo ha de poder por sí mismo, entonces primero deberá poder encontrarse: encontrar al sí mismo que ha sido desoído precisamente en la escucha [*im Hinhören*] del uno. Esta escucha del uno ha de ser quebrantada, esto es, ha de recibir del Dasein mismo la posibilidad de un escuchar que la interrumpa. Para que este quebrantamiento sea posible se requiere una interpelación de carácter inmediato [*unvermittelten Angerufenwerden*]. Esta llamada quebrantará la escucha del uno en la que el Dasein se desoye a sí mismo si logra despertar, en virtud de su propio llamar, una escucha de características enteramente contrarias a las del escuchar perdido en el uno (SZ, 271; ST, 290-291).

¹⁰ T. W. ADORNO, *Kierkegaard. Construcción de lo estético*, p. 97.
¹¹ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993, p. 126; *Ser y tiempo*, trad. de J. E. Rivera, Trotta, Madrid, 2003, p. 151. En adelante, SZ y ST, respectivamente, y número de página.

La escucha de la voz silente de la conciencia no puede llevarse a cabo con el ropaje social del uno; debe ir en contra de todo aquello que se dice y se oye en el ámbito de la publicidad, pues este oír no es en realidad un escuchar sino un desoír (*Überhören*), un hacer oídos sordos a la voz del amigo que todo Dasein lleva consigo (*bei sich*): la que alerta ante la pérdida en el uno y llama a la apropiación de sí. La escucha es la forma de apertura primaria y más auténtica del Dasein a su poder-ser más propio, nos dice Heidegger. Pero la escucha (*Hören*) refiere siempre a la voz (*Stimme*) de otro: un compartir (*Mitteilen*) originario que está a la base del formar parte (*Teilen*), de la pertenencia (*Gehörigkeit*) a la comunidad, como más adelante veremos. Por ello, incluso en la llamada de la voz silente de la conciencia, debe acontecer en algún sentido la voz de algún otro, pese a la dificultad que entraña situar a este amigo y a esta voz junto a (*bei sich*) todo Dasein.¹²

Con la llamada del cuidado, encarnada por la voz espectral de la conciencia —pues no viene ni de afuera ni de adentro, no es sobrenatural ni natural, tampoco estrictamente “mía” ni de “otro”, sino “junto a mí” (*bei sich*)— Heidegger destruye el fundamento sobre el que se había alzado la libertad soberana, autónoma.¹³ Y con él, la fantasmagoría de una conciencia universal —reverso del fantasma de la pura humanidad— sobre la cual la modernidad pudo dar sus primeros pasos: “El Dasein no podría llegar a la dudosa invención de una ‘conciencia universal’ si no fuera porque la conciencia es, desde lo más hondo, y en su esencia misma, cada vez mía” (SZ, 278; ST, 297-298). Ser “cada vez mía” significa, por tanto, despertar al más propio poder-ser en el aislamiento que anuncia la radical soledad de mi ser-para-la-muerte: “La llamada no da a entender un poder-ser universal o ideal; la llamada abre el poder-ser como poder-ser, en cada caso aislado, de cada Dasein” (SZ, 280; ST, 299). La propiedad de la existencia, la verdad ontológica más originaria, se alcanza en *Ser y tiempo* yendo en contra del “fantasma del público”, a partir de un “ideal fáctico” del Dasein que se alza sobre el trasfondo impersonal y cotidiano, para desvelar, en la total desnudez del rol social del uno, el *solus ipse* que anuncia el aislamiento o la radical individuación con la que siempre llama la *propia* muerte, *cada vez mía*.

4. EL ESPECTRO DE LA COMUNIDAD. Si el espacio público está tomado por el fantasma abstracto de la nivelación, la impersonalidad y la indiferencia, si el uno en el fondo es siempre un “nadie” que no puede responder ante nada ni puede hacerse cargo de sí, porque, entre otras cosas, no puede morir: ¿es posible articular, en sentido propio, un “nosotros” a partir de los existenciales descritos en *Ser y tiempo*? O dicho de otro modo: ¿es posible experimentar la angustia, la culpa, el querer tener conciencia, el adelantar el ser-para-la-muerte o la resolución precursora desde un nosotros; es posible pasar de la radical singularidad del “ser en cada caso mío” al “ser en cada caso nuestro” de la comunidad como destino colectivo? ¿Se puede dotar de una dimensión colectiva a la propiedad?

En el conocido §74 de *Ser y tiempo*, que versa sobre la constitución fundamental de la historicidad, Heidegger introduce la posibilidad de un acontecer del destino común de la comunidad, del pueblo:

El destino común no es el resultado de la suma de los destinos individuales, así como el convivir tampoco puede ser concebido como un estar-juntos de varios sujetos (Cf. §26). Conviviendo en el mismo mundo y resueltos a determinadas posibilidades, los destinos individuales ya han sido guiados de antemano. Sólo en el compartir [*Mitteilung*] y en la lucha [*Kampf*] queda libre el poder del destino común (SZ, 384; ST, 400).

Si nos atenemos a lo dicho hasta ahora en la obra para interpretar este breve pero intenso pasaje, cargado de funestos presagios ante lo aún por-venir, y volvemos al §26, donde Heidegger sienta las bases ontológico-existenciales de la convivencia (*Miteinandersein*), nos encontramos con que ahí distingue entre dos modos extremos de la solicitud (*Fürsorge*), del cuidado y preocupación por el otro: “el sustitutivo dominante” y “el anticipativo-liberador”.

En el primer caso, el otro es cosificado al arrebatarse el cuidado, al tomar su lugar, al reemplazarlo en la ocupación cotidiana. Y es precisamente la noción de “reemplazabilidad”, el ser sustituible uno por cualquier otro, el ser iguales los unos a los otros y, por ello, indiferentes los unos respecto a los otros, la que sobrelleva el índice de la impropiedad a lo largo de la obra. En este tipo de solicitud trasparece el domino tácito que ejercen las relaciones sociales, donde el principio de igualdad y, con él, el de reemplazabilidad, difuminan la huella de la muerte propia: cada vez mía, pues nadie podrá reemplazarme en el instante de mi propia muerte. En el otro extremo se encuentra la solicitud “anticipativo-liberadora”, donde, en lugar de reemplazar al otro, se anticipa su poder-ser existencial para devolverle el cuidado. Este modo de la solicitud, que late tras las indiferencia cotidiana, anuncia el vínculo de las relaciones comunitarias: “Esta solicitud, que esencialmente atañe al cuidado en sentido propio, es decir, a la existencia del otro, y no a una cosa de la que él se ocupe, ayuda al otro a hacerse transparente en su cuidado y libre para él” (SZ, 122; ST, 147).

En la solicitud sustitutivo-dominante, el estar unos con otros se funda “en aquello sobre lo que recae la ocupación común”, donde predominan “la distancia y la reserva”; en el segundo tipo de la solicitud, “el compromiso en común [*das gemeinsame Sicheinsetzen*] con una misma causa se decide desde el Dasein expresa-

Si la escucha de la voz de la conciencia había sido señalada como la apertura más originaria del Dasein a su poder-ser más propio, Heidegger nos muestra ahora que también en este modo de apertura se funda la pertenencia más propia u originaria a la comunidad

¹² Derrida ha hecho hincapié en la dificultad de este pasaje en *Políticas de la amistad seguido del oído de Heidegger*, trad. de P. Peñalver y F. Vidarte, Trotta, Madrid, 1998, p. 344 y ss.

¹³ Como ha señalado Lévinas, el primado de la ontología heideggeriana “subordina a la relación con el ser toda relación con el ente, afirma el primado de la libertad con respecto a la ética”; pero añade a continuación: “La libertad surge a partir de una obediencia al ser: no es el hombre el que sostiene la libertad, es la libertad la que sostiene al hombre”, E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, trad. de D. E. Guillot, Sígueme, Salamanca, 1999, p. 69. A diferencia de la noción moderna de autonomía, de libertad soberana de la razón, el Dasein no puede convertirse nunca en dueño de la existencia. Por ello, Heidegger finaliza el análisis de la conciencia moral con la interpretación ontológica de la culpa como el “tener que ser fundamento de una nihilidad”: “Ser-fundamento significa, por consiguiente, no ser jamás radicalmente dueño del ser más propio. Este no pertenece al sentido existencial de la condición de arrojado” (SZ, 284; ST, 303).

mente asumido. Sólo esta auténtica solidaridad hace posible un tal sentido de las cosas, que deja al otro en libertad para ser él mismo” (SZ, 122; ST, 147). Heidegger contrapone así, expresamente, la alienación del convivir que se deriva de “hacer las mismas cosas” a la auténtica solidaridad que supone el “compromiso común con una misma causa”. De este modo las relaciones sociales se establecen a partir de la desconianza, la distancia y la reserva, desde el dominio tácito y la reemplazabilidad de cualquiera por cualquier otro que se deriva del mero “estar empleado” o del “hacer” las mismas cosas; en cambio, la auténtica solidaridad comunitaria aflora a partir de una tonalidad afectiva (*Stimmung*) común, desde el auténtico escuchar y compartir (*Mitteilung*) que con-voca y unifica las voluntades en torno a una misma causa.

Ahora podemos comprender mejor que, en el §74, la verdadera pasión que con-voca a la liberación del poder del destino común se da en el compartir, en la participación o la comunicación (*Mitteilung*) y en la lucha (*Kampf*). Cuando Heidegger trata el fenómeno de la comunicación (*Mitteilung*) en el §34, dedicado al discurso y al lenguaje, la define como la articulación del convivir comprensor, como la realización del compartir (*Teilung*) de la disposición afectiva común (*Mitbefindlichkeit*) y de la comprensión (*Mitverstehen*) del ser con otros (*Mitsein*). En el compartir originario que subyace a la comunicación como *Mitteilung*, la escucha revela, de nuevo, su papel fundamental en la constitución del ser con otros: “El escuchar a alguien [*das Hören auf*] es el existencial estar abierto al otro, propio del Dasein en cuanto ser-con” (SZ, 163; ST, 186). Si la escucha de la voz de la conciencia había sido señalada como la apertura más originaria del Dasein a su poder-ser más propio, Heidegger nos muestra ahora que también en este modo de apertura se funda la pertenencia más propia u originaria a la comunidad: “Como comprensor ser-en-el-mundo con los otros el Dasein está ‘sujeto’ [*hörig*], en su escuchar, a la coexistencia [*Mitdasein*] y a sí mismo, y en esta sujeción a la escucha obediente [*Hörigkeit*] se cifra su pertenencia de los otros [*zugehörig*]”.

En el mero oír aquello que se dice en la convivencia cotidiana característica de la publicidad, el Dasein, disperso y perdido en el uno, no sólo desoye la voz del amigo que siempre va consigo, sino que también hace oídos sordos a la escucha obediente (*Hörigkeit*) que le revelaría su pertenencia (*Gehörigkeit*) inmediata a la comunidad. Desarraigado y ensordecido por la polifonía anónima del espíritu de la nivelación, el Dasein todavía no es capaz de despertar a la escucha obediente del tono de la época que le con-voca a su pertenencia al espíritu de un pueblo (*Volkgeist*). Resueltos a determinadas posibilidades, los destinos individuales deberán ser guiados de antemano por aquel guía (*Führer*) que sea capaz de “otorgar al pueblo la posibilidad *más inmediata* de la más alta decisión libre: el pueblo entero decidirá si quiere su propio Dasein o si no lo quiere”.¹⁴

5. EL ESPECTRO DEL HITLERISMO. Al poco tiempo de ascender Hitler al poder, fue publicado en la revista *Esprit* el artículo de Lévinas ‘Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo’ (1934).¹⁵ Aquello que en primer lugar llama la atención es la identificación del

Como filosofía, la del hitlerismo es ante todo primaria, elemental, inmediata: “Más que un contagio o una locura, el hitlerismo es un despertar (réveil) de sentimientos elementales”

“hitlerismo” con una filosofía y, quizá, sorprenda más aún comprobar cómo resuenan en ella las palabras pronunciadas por Heidegger en su discurso ‘La autoafirmación de la Universidad alemana’, el 27 de mayo de 1933, con motivo de la toma de posesión del rectorado de la Universidad de Friburgo. Como filosofía, la del hitlerismo es ante todo primaria, elemental, inmediata: “Más que un contagio o una locura, el hitlerismo es un despertar (*réveil*) de sentimientos elementales”.¹⁶

El paralelismo con la evolución que por esos años experimenta la filosofía de Heidegger es asombroso. Sobre todo a partir de 1929: el encuentro de Davos, la lección inaugural ‘¿Qué es metafísica?’ y el curso del semestre de invierno de 1929/30, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, donde Heidegger toma como hilo conductor del “filosofar” no la necesidad de reiterar la pregunta por el sentido del ser sino la urgencia de despertar una tonalidad afectiva fundamental:

La tarea fundamental consiste ahora en despertar una tonalidad afectiva fundamental de nuestro filosofar. Digo intencionadamente de nuestro filosofar, no de un filosofar cualquiera o siquiera de la filosofía en sí, que jamás la hay. Hay que despertar una tonalidad afectiva fundamental que haya de portar [*tragen soll*] nuestro filosofar, y no la tonalidad afectiva fundamental.¹⁷

Ya no se trata de prestar oído a la voz del amigo que todo Dasein lleva consigo (*bei sich trägt*), a la voz espectral de la conciencia, sino del “estar forzados a la escucha [*Gezwungensein zu einem Hören*]” del tono de la época que nos templa y nos determina, y que arraiga en nuestra situación, aquí y ahora, en las circunstancias críticas que atravesaba Alemania en esos años; despertar una tonalidad afectiva fundamental (*Grundstimmung*) que debe llevar (*tragen soll*) nuestro filosofar a una entrada en acción (*Einsatz*). Para ello, no sirve la disposición afectiva fundamental de la angustia, que aísla al Dasein como *solus ipse* en el interior del horizonte trascendental de una analítica existencial, sino una tonalidad afectiva fundamental que constituye en sí misma “un modo fundamental y una manera fundamental de ser, y concretamente del Da-sein y ello implica siempre de modo inmediato [*unmittelbar*]: el ser uno con otro [*Miteinandersein*]”.¹⁸

En 1929, de vuelta en Friburgo como sucesor de la cátedra de Edmund Husserl, Heidegger busca dar con “un comienzo enteramente nuevo” para su filosofar.¹⁹ Una renovada libertad, alejada de las trabas académicas y del falso afán científico, le impulsa a romper los

14 Son palabras de Heidegger pronunciadas el 12 de noviembre de 1933, instando al pueblo alemán a plebiscitar a Hitler. Citado por J. F. LYOTARD, *Heidegger y “los judíos”*, trad. de A. Kaufman y V. Weiss, La marca, Buenos Aires, Argentina, 1995, p. 70. El subrayado es mío.

15 E. LÉVINAS, ‘Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlérisme’, *Les imprévus de l’histoire*, Le Livre de Poche, Paris, 1999, pp. 23-33; *Los imprevistos de la historia*, trad. de T. Checci, Sígueme, Salamanca, 2006, pp. 25-36.

16 E. LÉVINAS, *Los imprevistos de la historia*, p. 25.

17 M. HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit. Gesamtausgabe, Band 29/30*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a./M., 1983, p. 89; *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, trad. de A. Ciria, Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 89.

18 M. HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, pp. 100-101; *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, p. 98. En este curso, Heidegger sustituye la contraposición entre propiedad e impropiedad del Dasein por la necesidad de transformar al hombre, “al sujeto individual público”, en su *Da-sein*, a través del despertar de una tonalidad afectiva fundamental.

19 Así se lo transmite a su amiga Elisabeth Blochmann por carta el 2 de septiembre de 1929: “Con mi lección de metafísica de invierno he de lograr un comienzo enteramente nuevo [*ein ganz neuer Anfang*]”. M. HEIDEGGER, E. BLOCHMANN, *Briefwechsel 1918-1969*, Hrsg. von J. W. Storck, Marbach am Neckar, Stuttgart, 1990, p. 33.

vínculos con la filosofía trascendental y el preguntar metafísico se presenta como el acontecer fundamental (*Grundgeschehen*) de la existencia. Este preguntar sólo es posible en el interior de una tonalidad afectiva fundamental y, precisamente, el “despertar de sentimientos elementales” le va a permitir adentrarse en la cuestión de la historicidad del “nosotros” del pueblo alemán, tan sólo esbozada en *Ser y tiempo*. El compromiso en común (*das gemeinsame Sicheinsetzen*) con una misma causa, característico de la solicitud “anticipativo-liberadora” que anunciaba el vínculo de la comunidad, se revela ahora como la exigencia de movilizarse, de entrar en acción (*Sicheinsetzen*), desde “la unidad enraizada de una acción esencial”. El espíritu de la nivelación ha tomado cuerpo en el “espectro del nihilismo”, tal y como Nietzsche vaticinó en sus fragmentos póstumos sobre el nihilismo europeo²⁰, y la crisis del 29 se muestra al diagnóstico metafísico como el indicio de su consumación. El hombre europeo, el cosmopolita, el habitante de la gran ciudad, se balancea en medio de un aburrimiento profundo. Vive en la indigencia espiritual extrema: en la penuria de la ausencia de penuria. Todo le resulta indiferente porque, en el fondo, ninguna obligación esencial le oprime y no se siente ligado a nada:

La ausencia de una opresión esencial del Dasein es el *vacío en total*, de tal modo que nadie está con el otro y ninguna comunidad con otra se encuentran en la unidad enraizada de una acción esencial. Todos y cada uno de nosotros somos los empleados de un eslogan, los seguidores de un programa, pero nadie es el custodio [*der Verwalter*] de la grandeza interna del Dasein y de sus necesidades. En último término, ese *ser dejado vacío* vibra en nuestro Dasein, cuyo vacío es la ausencia de una opresión esencial. El *misterio* falta en nuestro Dasein y con ello, falta el horror interno que todo misterio lleva consigo y que otorga al Dasein su grandeza.²¹

Dos espectros recorren Europa: el del comunismo y el del nihilismo. Junto a ellos un tercero comienza a desparecerse: “el espectro del hitlerismo”. Lévinas intuyó muy pronto que la filosofía del hitlerismo no era una filosofía más entre otras, sino una actitud fundamental del alma ante el mundo y su destino, que ponía en cuestión los principios de toda una civilización: la noción de humanismo y de libertad; “la propia humanidad del hombre”.²² El hitlerismo encarna por ello una perversión singular del idealismo y es en la especificidad de esta perversión donde queda radicado su carácter espectral: en la torsión que experimenta la comprensión del espíritu como encadenamiento a la inmediatez del cuerpo. El espíritu deja de ser el “aliento trascendente [*soufflé transcendant*]” que insufla en cada individuo el poder eterno de renovación frente a las vicisitudes de la historia real del mundo, para convertirse en sujeción y atadura a las misteriosas voces de la sangre, la llamada de lo hereditario y la carga del pasado.

Si bien la civilización europea ha concebido el espíritu de libertad bajo el sentimiento de “libertad absoluta”: como el triunfo del hombre sobre la irreversibilidad del tiempo, el espíritu de libertad puede verse corrompido por el abismo que se abre entre el hombre y el mundo. En la toma de distancia que requiere el ejercicio de la

El hitlerismo encarna por ello una perversión del idealismo donde queda radicado su carácter espectral: en la torsión que experimenta la comprensión del espíritu como encadenamiento a la inmediatez del cuerpo

libertad soberana de la razón, puede colarse el espectro del nihilismo, el escepticismo y la indiferencia, de tal modo que el hombre ya no se sienta capaz de comprometerse con ninguna verdad. Pero Lévinas, a diferencia de Heidegger, advierte del peligro que conlleva suprimir esa distancia, ahogar el aliento trascendente del espíritu —“el poder de desanudar todos los vínculos”— y aferrarse a la ilusión espectral de la inmediatez: el encadenamiento absoluto al cuerpo, al mundo y a la historia, como huida ante la banalización que la libertad experimenta en el liberalismo. Pues sólo una sociedad que ha perdido todo contacto con su ideal de libertad, que acepta sus formas degeneradas y que se siente incapaz de luchar por su conservación, puede abrazar el ideal germánico del hombre como “una promesa de sinceridad y autenticidad”:

El hombre no se encuentra más ante un mundo de ideas en el que puede escoger su verdad gracias a una decisión soberana de su libre razón. Ahora se encuentra ligado de entrada por su nacimiento con todos los de su misma sangre. No puede jugar ya con la idea que, salida de su ser concreto y anclada en su carne y su sangre, conserva toda su gravedad.²³

La “promesa de autenticidad” que encierra el encadenamiento al mundo espiritual del pueblo alemán, recoge el eco de las palabras pronunciadas por Heidegger en el discurso del rectorado. Como ha señalado Derrida en *De l'esprit*,²⁴ desde que la palabra “espíritu” apareciera entrecomillada en algunos pasajes de *Ser y tiempo* hasta la caída de las comillas y su entrada triunfal en el discurso de 1933, la noción de espíritu ha sufrido una relevante traslación de sentido. Heidegger ya no desea evitar (*vermeiden*) una recaída en la noción metafísica de *spiritus* cartesiano-hegeliana, como sucedía en el §10 de *Ser y tiempo*, sino transformar (*verwandeln*) esa metafísica decadente en una nueva época del ser que garantice al pueblo alemán la grandeza a la que está destinado. Para ello subvierte la comprensión tradicional del espíritu desde la sujeción y pertenencia (*Gehörigkeit*) a la historicidad del “nosotros” de la comunidad germana. De tal modo que las ataduras de la condición de arrojado y el peso de la facticidad de la existencia, el sentimiento de *estar clavado* (*l'être rivé*) en el mundo y la impotencia de estar abandonado a sí mismo, que el Dasein debía asumir en la historicidad propia como destino, se han transformado en las fuerzas de la raza y de la tierra que el mundo espiritual de un pueblo debe conservar:

20 F. NIETZSCHE, *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, volumen IV, trad. de J. L. Vermal y J. B. Linares, Tecnos, Madrid, 2006.

21 M. HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, p. 244; *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, p. 209.

22 Lévinas siempre se arrepintió de haber quedado seducido por Heidegger en el encuentro de Davos, de no haber vislumbrado ya en 1929 la incubación del hitlerismo. En su artículo sobre la filosofía del hitlerismo de 1934, parece hacer justicia a la filosofía humanista de Ernst Cassirer.

23 E. LÉVINAS, *Los imprevistos de la historia*, trad. de T. Checci, Sígueme, Salamanca, 2006, p. 35.

24 J. DERRIDA, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Gallimard, Paris, 1987.

Pues “espíritu” no es ni la sagacidad vacía, ni el juego de ingenio que a nada compromete, ni el ejercicio sin fin del análisis intelectual, ni una razón universal, sino que espíritu es el decidirse, originariamente templado [*ursprünglich gestimmte*] y consciente, por la esencia del ser. Y mundo espiritual de un pueblo no es una superestructura cultural como tampoco un arsenal de conocimientos y valores utilizables, sino que es el poder que más profundamente conserva las fuerzas de su raza y de su tierra [*die Macht der tiefsten Bewahrung seiner erd- und bluthaften Kräfte*], y que, como tal, más íntimamente excita y más ampliamente conmueve su existencia [*Dasein*]. Sólo un mundo espiritual garantiza al pueblo su grandeza; pues obliga a que la permanente decisión entre la voluntad de grandeza y el dejarse llevar por la decadencia sea la ley que rige la marcha que nuestro pueblo ha emprendido hacia su historia futura.²⁵

Cuando la esencia del hombre ya no reside en su libertad, sino en el encadenamiento, las formas de la sociedad moderna y el desarrollo del espíritu objetivo, basados en el acuerdo entre voluntades libres, serán considerados por la filosofía del hitlerismo inauténticas, desarraigadas y decadentes. La nueva ligazón espectral del espíritu al cuerpo demanda un tipo de autenticidad más inmediata en el establecimiento de los lazos comunitarios: el de la consanguinidad, la tierra, la tradición y la herencia. La comunidad de sangre transforma a su vez la idea de universalidad: ésta deja de consistir en la propagación anónima de una idea entre iguales y se convierte en la expansión de una fuerza en un mundo de amos y esclavos. La comunidad de sangre se revela entonces como una comunidad de lucha.²⁶

En 1935, Thomas Mann advirtió en su discurso ‘¡Atención Europa!’²⁷ de la perversión que el idealismo había experimentado en Alemania. Para señalar ese fenómeno acuñó el término de “espíritu antiespiritual”: un giro del espíritu contra sí mismo y contra la razón, a favor de la vida y de las fuerzas inconscientes; una lucha contra el idealismo por el idealismo, que desembocaría en la guerra, en el hundimiento de la civilización y del humanismo europeo. En el ensayo *De la evasión* (1935), Lévinas identifica el encallamiento en el que se encuentra el idealismo con la subestimación de la cuestión del ser: “Y, sin embargo, en las aspiraciones, si no en su vía, consiste indiscutiblemente el valor de la civilización europea: en su inspiración primera el idealismo busca superar el ser. Toda civilización que acepta el ser, la desesperación trágica que comporta y los crímenes que justifica, merece el nombre de bárbara”.²⁸

El fantasma de la inmediatez está condenado a (re)aparecer, a volver a empezar una y otra vez, ya sea bajo la deriva más espectral del comunismo, la reclusión individualista en la pura interioridad o el espectro del hitlerismo, modos de hacer frente a la abstracción del vínculo social. De nosotros depende ahora retomar la lectura de la *Fenomenología del espíritu* y dotar de profundidad a la cerrada noche de fantasmagorías: rememorar la historia del siglo XX, recorrer la galería espectral de sus imágenes y hacer justicia al espíritu del hegelianismo. Sombra paterna que no cesa de retornar.

25 M. HEIDEGGER, *Die selbstbehauptung der deutschen Universität*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a./M., 1983, p. 14; *La autoafirmación de la Universidad alemana*, trad. de R. Rodríguez, Tecnos, Madrid, 1989, pp. 12-13.

26 Como ha señalado el pensador italiano G. Agamben, el hitlerismo subvierte las distinciones que hicieron posible el espacio político moderno: derecho y hecho, esencia y existencia, *oikos* y *pólis*, en nombre de la asunción incondicionada de la existencia fáctica del pueblo: “los totalitarismos de nuestro siglo constituyen realmente la otra cara de la idea hegel-kojeviana de un fin de la historia: el hombre ya ha alcanzado su *télos* histórico y no queda más que la despolitización de las sociedades humanas a través del despliegue incondicionado del reino de la *oikonomía*, o bien la asunción de la propia vida biológica como tarea política suprema”. G. AGAMBEN, ‘Heidegger y el nazismo’, en *La potencia del pensamiento*, trad. de F. Costa y E. Castro, Anagrama, Barcelona, 2008, p. 241.

27 T. MANN, ‘¡Atención Europa!’, *Hermano Hitler y otros escritos sobre la cuestión judía*, trad. de R. Sala, Global Rhythm, Barcelona, 2007, pp. 69-85.

28 E. LÉVINAS, *De la evasión*, trad. de I. Herrera, Arena Libros, 1999, p. 116.



T. E. Marshall y la ciudadanía saturada

MARIO PICCININI

Mario Piccinini es profesor de Ciencia Política en la Universidad de Padua (Italia).

Hacia el final de los años ochenta, Boris Kagarlitzky, disidente ruso formado en la *New Left* inglesa, conocedor de las prisiones breznevianas, se preguntaba en las páginas de *Marxism Today* —publicación mensual del partido comunista británico, en vías de desaparición— por las razones que sus camaradas ingleses tenían para hablar de derechos y de derechos humanos. Decía que eso debía achacarse, quizás, a la característica falta de humanidad que definía el escenario social británico en los años del thatcherismo.

Si bien es cierto que existe una estrecha relación entre el cuestionamiento de las diferentes formas del *Welfare State* y la nueva vitalidad del discurso de los derechos (con sus respectivos debates teóricos y políticos), también lo es que las razones de esa conexión han de buscarse en la noción de ciudadanía, que ha recibido, en los últimos veinte años, una particular atención.

Esta noción es objeto normalmente de las ciencias jurídicas, de las consideraciones teóricas de los juristas. Las ciencias sociales y políticas no se preguntaron hasta los años ochenta sobre esta cuestión, con algunas excepciones notables, como la de Talcott Parsons y Rheinard Bendix. Es entonces cuando la noción de ciudadanía comienza a asumir un papel cada vez más importante, penetrando en el debate político internacional (el paréntesis de esos años es innegable). En 1994, Will Kymlicka podía hacer ya referencia a una creciente literatura y proclamar “el retorno del ciudadano” (*the return of the citizen*), pero en los anteriores decenios el debate teórico no presentaba el mismo nivel de protagonismo. Incluso en los años setenta, el

texto destinado a dominar el debate filosófico y político del momento, *Teoría de la justicia* de John Rawls, no ofrece elemento alguno. Se puede añadir que esa ausencia es incluso más relevante antes y después de mediados del siglo XIX, cuando la intervención directa sobre el ciclo económico fue seguida del incremento del papel protector del Estado y del desarrollo de medidas de seguridad; eso que, en su conjunto, son los “derechos sociales”. En general, en las argumentaciones que acompañaron a objetivos como los del pleno empleo, a la disponibilidad de importantes recursos energéticos y a servicios como la seguridad social o los transportes ferroviarios, la vinculación con la ciudadanía quedaba implícita, mientras que otros elementos — el interés nacional o el derecho al trabajo, por ejemplo—son más explícitamente reivindicados.

La reivindicación de la ciudadanía es, pues, en ese momento, contenida y moderada. Frente a la progresiva devastación de las protecciones —garantizadas por la socialización, mediante dispositivos universalistas, de los costos de reproducción de la fuerza del trabajo—, la reacción ha sido, sobre todo en el mundo intelectual, la de destacar el estrecho vínculo entre la efectiva pertenencia a la comunidad política y cierta calidad de vida —cierta cantidad de igualdad— asegurada a cada uno de sus miembros. Ese vínculo se expresa en términos de derechos, es decir, como una dotación de capacidades económicas y sociales cuyo umbral puede ser de muy diversas maneras definido, pero que debe siempre quedar como irrebalsable y reconocido y protegido, por el legislador, a —para— cada ciudadano. Son derechos a defender antes que derechos a promover: la ciudadanía, esto es, la pertenencia, no puede

simplemente ser un elemento accesorio sin que su propia naturaleza corra a la vez el riesgo de ponerse en duda; al contrario, esas garantías debían ser los derechos que, con el tiempo, integrarían a los derechos civiles —o de libertad— y a los derechos políticos contemplados en las tradiciones y cartas constitucionales.

En el interior de una concepción de origen liberal se expresaría, entonces, una suerte de razón pública que podría compensar los dramáticos desequilibrios causados por la dinámica económica, reintegrando, de modo substancial, el vínculo social. Eso sitúa en el centro de la discusión a la identidad misma del liberalismo; a elegir —bien oponiéndose (liberales), bien redefiniéndola críticamente (comunitaristas)— la “revolución conservadora” thatcheriana o reaganiana.

Es en este contexto, principalmente académico, en el que el lenguaje de los derechos y el de la ciudadanía se enredan en una maraña casi inextricable. Incluso si entre aquellos que abiertamente se alinean en defensa del “Estado social” hubiera alguien que no quisiera subrayar las dificultades de identificar los derechos clásicos de libertades y de política con los derechos sociales del siglo XIX —arguyendo objeciones sobre la naturaleza de derechos *sensu strictu* de éstos últimos; en Italia, más claramente que otros, Danilo Zolo—, aun así sería comúnmente aceptado que esos derechos constituyen, *en su conjunto*, el perfil fundamental de la ciudadanía de la Europa occidental y del Occidente capitalista. La forma política de la coalición democrática, triunfadora sobre el “comunismo” en la escena internacional, corre el riesgo de sufrir una deformación nada marginal frente a iniciativas en las que la política tendería hacia la pura proyección gubernamental de intereses privados, fundamentalmente mercantiles. El ataque a los derechos sociales es un ataque a la “razón política” como capacidad de hacerse cargo, de conciliar y de dar expresión a una complejidad atribuible a una sociedad, a una pertenencia civil común.

El emergente movimiento de recuperación, a partir de los años ochenta, del extraordinario texto del sociólogo británico T. H. Marshall, titulado *Citizenship and Social Class* (Ciudadanía y clase social), tiene, en este contexto, su propia motivación.¹ Treinta años después de su aparición, este libro ha forjado el vocabulario y, en buena parte, el campo conceptual de los debates de fin de siglo. El ensayo de Marshall lleva a cabo una extensa y lineal reconstrucción histórica. El modelo construido es único en su género y rebasaría la actualidad más cercana. En Marshall hay una vertiente clasista, si no marxista, que se expresa en la fuerte percepción del carácter exasperante que puede tener la desigualdad social, lejos de su carácter a menudo enrarecido en recientes debates, y que ha tenido eco en la insistente reivindicación, para el Estado Social, del *democratic socialist state*. Sin embargo, el texto de Marshall, de señalar —con la apelación a los derechos sociales— un punto de equilibrio entre las posiciones de fuerza de la sociedad y del mercado, sería el de poseer una marcada inclinación ética que, con seguridad, ha acrecentado su influencia y ha contribuido a la convergencia entre múltiples disciplinas sobre la base de una crítica moral del desmantelamiento del *welfare* y, más en general, de una crítica moral de la pobreza.

Es importante, antes de todo, poner fin a eso que, desde el inicio, parece escapar a las argumentaciones

En Marshall hay una vertiente clasista, si no marxista, que se expresa en la fuerte percepción del carácter exasperante que puede tener la desigualdad social, lejos de su carácter a menudo enrarecido en recientes debates, y que ha tenido eco en la insistente reivindicación, para el Estado Social, del democratic socialist state

centradas en los derechos de ciudadanía. Los argumentos de quienes defienden los sistemas de *welfare* tienen su punto débil en el hecho de no reconocer que, en el origen de su crisis, está la insalvable dificultad de no poder controlar un proceso que ellos mismos han generado; en volver a proponer una *razón social* como principio rector y, al mismo tiempo, como esquema de reducción, de comportamientos y pretensiones cuya dotación jurídica constituiría el dispositivo de composición (derechos-deberes, pertenencia-obligación) que *precisamente* entorpece su propio carácter de comportamientos y pretensiones; en sostener también, mediante la conquista de elementos de protección, la adhesión a la función de sacrificio que hay en el espacio del trabajo asalariado (el trabajo que, socialmente, rige la renta salarial). Es el propio Marshall quien señala, en los primeros años de la posguerra, cómo las huelgas no permitidas fueron mucho más frecuentes, demostrando la ruptura que separa las burocracias sindicales de su base obrera cuando de la “responsabilidad de la comunidad” se trata. Esas huelgas muestran que si “los deberes pueden derivarse del *status* o del contrato... los jefes de las huelgas salvajes tienden a rechazar los deberes con unos y otros”. Las huelgas que Marshall tiene en mente fueron precoces síntomas de un movimiento destinado a extenderse. Aquí se intenta abordar el profundo cambio que la composición de la clase obrera y de los ciclos de lucha del siglo pasado —que son “constitucionalmente” suprimidos, de la misma manera que lo ha sido la creciente estratificación de las luchas por la liberación— ha determinado para la inexorable exigencia de subordinación colonial sobre el conjunto de los pueblos no europeos, independientemente de las nuevas formas de dominación.

Es de ahí de donde se debe partir. El desplazamiento de la crisis del Estado Social por parte de la determinación obrera confirma una hipótesis, sobre todo cognitiva, acerca de la comprensión de la fase que se abre con ella. El intento de constitucionalización del trabajo —que en el esquema de Marshall relaciona los derechos sociales con la ciudadanía industrial— ha ido de la mano del desarrollo expansivo que redefiniría la producción como producción directamente social, antes incluso de que la fábrica ampliara sus propias fronteras históricas al conjunto de actividades productivas y a toda la sociedad. El Estado Social es diseñado sobre estas líneas de expansión, donde sociedad y mercado asumen, en su oposición mutua, lugares bien precisos. La sociedad uniría, el mercado separaría; el trabajo excede el dominio del mercado, la clase el de la socie-

¹ *Citizenship and Social Class*, Cambridge UP, 1950 (ed. de T. Bottomore, 1992; *Ciudadanía y clase social*, trad. de P. Linares, Alianza, Madrid, 1998).

dad: en esa dicotomía, el Estado Social recompondría de modo equitativo la sociedad, pero, al mismo tiempo, y bajo formas directas e indirectas, regularía socialmente el mercado. Éste, no obstante, será, sobre todo, el mercado laboral; esto determinará en lo sucesivo al conjunto de las relaciones sociales. La relación social sería esencialmente entendida en términos salariales; sin embargo, por el otro lado, en el sistema salarial no hay —ni puede haber nunca— relación social en sentido estricto. El rechazo obrero al sacrificio en el trabajo, la intolerancia de la razón social de la explotación, trastoca la distribución; rastrea las articulaciones de la producción social y recupera, así, el imaginario social del Estado; el antagonismo del trabajo deviene una dimensión constitucional negativa. La concepción del siglo XIX que ve en la clase obrera un *grupo* socialmente extendido se usa en la historia del Estado Social. Esto tampoco está desprovisto de consecuencias para el movimiento obrero. Las formas socialistas de representación del trabajo —“sujetos colectivos”, en su sentido literal, que se constituyen en relación a una razón social del trabajo, sea de tipo reformista, sea de tipo revolucionario— han sufrido un proceso de inversión radical que la contra-ofensiva capitalista de fin de siglo ha ampliado y, más aún, capitalizado, pero cuyo origen es anterior y de naturaleza fundamentalmente diferente. El evidente paralelismo entre clase, partido y Estado se ha usado en este proceso antes de que se verificase, ante sus primeros chasquidos, la huida en desbandada del marxismo por parte de los intelectuales, anticipando esa crisis de la que el movimiento obrero es continuación. Así pues, la historia del *democratic socialist state*, tras lo dicho por Marshall o, más aún, tras el Estado Social, alcanza la del socialismo que habitualmente se califica como “socialismo real”; sería buena idea estudiar a ambos conjuntamente.

Insistir en estos aspectos no tiene nada de consolador frente a la miseria de hoy en día; tampoco aduce soluciones allí donde se presentan los problemas, teóricos o prácticos, que exigen un esfuerzo colectivo y determinaciones subjetivas. La cuestión de los derechos de ciudadanía no puede resolverse tomando de nuevo una fórmula y convirtiéndola en consigna. Volvamos por un instante al texto de Marshall; más específicamente, a las notas antropológicas sobre las dificultades que encuentra la persistencia de una escasez que, antes de ser de renta, es escasez de *suyo*. Es una escasez en las existencias particulares que parece extenderse a lo relativo al *status*. Marshall hace uso de la contradicción entre la difusión en masa de la educación y la falta de selección entre las posibilidades de

formación: debe hallarse, dice, “un equilibrio entre ambos sistemas... por interés del alumno. Porque si un alumno que recibe educación en la *Grammar School* no puede obtener nada más que un trabajo de la *Modern School*, se alimentará de odio y se sentirá estafado. Sería deseable que esta actitud cambiara, de manera que un joven que se encuentre en parecida situación fuera reconocido por la educación recibida y no resentido por el trabajo que ha de hacer”; pero el asunto es muy complicado, dada la fortaleza del vínculo entre la formación escolar y el trabajo. Tales afirmaciones de Marshall son bastante interesantes, sobre todo cuando apunta que aquello que se esperaría en primer término como subsidio del *laissez-faire*, es realizado por la planificación, revelando un imaginario que toma a la espontaneidad y a la organización en consonancia con el hecho de que cada uno deba estar en su lugar (de trabajo). Es pertinente concentrarse sobre el conflicto, casi irresoluble, entre la percepción de sentirse dirigidos y los virtuosos deseos construidos a partir de una valoración de un trayecto de formación, como el de la *Grammar School*, aunque éste no sea utilizable en términos de trabajo. Es ésta una contradicción que Marshall desarrolla completamente sobre la base del *status*. En su alusión a las diferencias concretas que no se dejan encerrar bajo la uniformidad de los roles sociales, tal contradicción no puede ser considerada en base al esquema que *sos-tiene* (*sous-tend*) el *status* y sus capacidades, mientras que sí puede ser trastocada de manera parasitaria y nada ilusoria —poniéndola sobre la base del mercado— al vincularla a una dimensión absoluta de escasez, siempre disponible, como la actualidad muestra, en la lucha de clases; cuestiones de justicia más allá de la falta de pan, podríamos decir.

La noción de “ciudadanía plena” (*full citizenship*), usada por Marshall, es incapaz de tener en cuenta problemas y cuestiones que crecen precisamente en su base, sobre todo por su conexión estructural con los derechos. Hay que tomar al pie de la letra tal *plenitud*: bajo su aspecto de capacidades jurídicas, la ciudadanía está fundamentalmente saturada, incapaz de devenir interiormente otra. La co-extensividad de los derechos que caracteriza a este modelo no es definida como la realización de un universalismo cumplido; el círculo entre derechos civiles, políticos y sociales pierde su carácter virtuoso para obstruirse y devenir susceptible de cargarse de defectos, tal y como, de hecho, ha ocurrido. Los derechos siguen el esquema de totalización antes que de universalización y su universalidad se presenta como la posibilidad de múltiples pretensiones en las que el legislador tiene la última palabra. No es necesario apelar aquí a Marx; basta con la lección de los clásicos del positivismo jurídico, al recordar que en la retórica de los derechos resulta ser siempre más fuerte la conexión entre el sistema jurídico y el sistema del Estado que el carácter de sujeto jurídico en el que el ciudadano deja ver su silueta de sujeto —sujetado. Pero no es ése el punto. Está en que entre la “ciudadanía plena” y las cuestiones de las que ella no puede dar cuenta existe una fractura que se abre en —que se anticipa a— la contemporaneidad entre la crisis de la soberanía y la crisis de los derechos. También aquí muestra su utilidad la lección marshalliana: unir la aparición de los derechos sociales al círculo inclusivo del Estado

La cuestión de los derechos de ciudadanía no puede resolverse tomando de nuevo una fórmula y convirtiéndola en consigna

Moderno, destacar el acontecimiento unitario más allá de las rupturas aun forzando la reconstrucción historiográfica e incluso olvidarse de recalcar los novedosos dispositivos de exclusión que ha conllevado tal vicisitud, nos permite comprender hoy en día las profundas conexiones que mantienen unidas las determinaciones de la ciudadanía; así como ver, en su crisis, la crisis misma de la forma del Estado, es decir, del dispositivo representativo sobre el cual yace esa construcción política que llamamos “sociedad (capitalista)”.

La crisis de la ciudadanía no es un objetivo, sino una consecuencia; una consecuencia de la historia del siglo XIX, marcada por el antagonismo del *travail vivant* y de su excedente en términos sociales. Y es éste un terreno de lucha en el que, en los últimos decenios, el enemigo de clase ha sabido moverse bien: no es necesario detenerse en ninguna metafísica progresiva del sujeto histórico para afirmar que volverse hacia atrás es útil, aunque sea un poco. De todos modos, no es sino considerando que la apelación al capital simbólico de la ciudadanía y de los derechos pueda ser, en sí, un recurso disponible, como la propia defensa de la materialidad del Estado Social —y de aquello que ha representando en términos de protecciones y adquisiciones para millones de hombres y mujeres— sea más incisiva; del mismo modo que no es sino evocando la conexión con los objetivos y reivindicaciones subversivas como se le pueda dar más fuerza o determinación y realidad de vertiente política.

TRADUCCIÓN
Andrés Alonso Martos

Cultura Goda

JURATE ROSALES

Jurate Rosales es historiadora. En 1985 publicó en Chicago su primer libro, Rasgos de idiomas bálticos en la península ibérica. En 2004 publicó en España Los godos. Desde 1987 dirige en Venezuela el semanario Zeta.

En mayo del 2005 un complejo arqueológico de 200 hectáreas situado a treinta y cinco kilómetros de la capital lituana, Vilnius, fue declarado por la UNESCO Patrimonio de la Humanidad. El lugar fue descrito por el organismo internacional como “un testimonio excepcional de la evolución de las ocupaciones humanas en la región báltica durante 10.000 años”.¹ El área, llamada Kernavė, es considerada el lugar donde se erguía una antigua capital de Lituania desaparecida en la Edad Media.² Consta de cinco colinas, de las que una era la principal y las otras cuatro la rodeaban como unas fortalezas defensivas. Las excavaciones arqueológicas iniciadas en la década de los años 70 en ese sitio buscaban inicialmente los restos de la antigua capital, cuando un accidente geológico ocurrido en 1979 reveló que allí hubo una permanente presencia humana a lo largo de diez milenios. El arqueólogo jefe Aleksas Luchtanas lo describió “como cortar una torta de muchas capas”. La revista *Baltic Times* consideró que el hallazgo era comparable con las ocho ciudades superpuestas de Troya.³

Hasta la fecha, las excavaciones de Kernavė apenas llegan al 2% del área total y falta mucho por averiguar, pero el hallazgo coincide con lo que muy recientemente está apareciendo en otras ramas de investigación, permitiendo sospechar que podríamos estar tocando las raíces culturales de la Europa contemporánea.

Si el hallazgo de Kernavė es reciente, igualmente recientes son los mapas arqueológicos que en los años 60 elaboró en la Universidad de California la arqueóloga Marija Gimbutas,⁴ en los que quedaron trazadas

con relativa precisión las áreas habitadas por los pueblos bálticos en el Neolítico, la Edad de Bronce e inicio de la Edad de Hierro. Los mapas, elaborados sobre la base de excavaciones arqueológicas, evidenciaron los movimientos de una gran masa humana que hoy llamamos “báltica” y cuyo núcleo se situaba en lo que hoy serían Prusia oriental, parte de Polonia, Bielorrusia, Lituania, Letonia y el norte de la Rusia europea, pero cuyos confines expandidos abarcaron, según las épocas, el sur de Finlandia (hasta el 1500 a. C.) y Alemania oriental (aproximadamente hasta el 1200 a. C.).

La toponimia e hidronimia coinciden con lo que muestra la arqueología. Un estrato antiguo de nombres bálticos en Alemania del Este (Pomerania, Brandenburgo y Schleswig Holstein) fue señalado en 1939 por Killian, el lingüista alemán.⁵ Estos datos fueron posteriormente confirmados por el insigne lingüista ruso Toporov, agregándole además el Mecklemburgo.⁶

En Rusia, cabe señalar a dos autores de primera línea como los lingüistas Toporov y Trubatschiov, cuyos análisis de la toponimia e hidronimia locales demostraron que el área norte de la Rusia europea fue originalmente habitada por pueblos bálticos.⁷ Además, la relativamente reciente imprenta eslava sobre el anterior estrato báltico en Bielorrusia fue confirmada por los trabajos de muchos otros lingüistas, como Grimblat y Urbutis.⁸ Más allá de los estudios, existe documentación reciente sobre los enclaves de idioma lituano que sobrevivieron en Bielorrusia hasta la segunda mitad del siglo XX.

Si nos desplazamos más al sur y nos mantenemos en el campo de la lingüística, en las décadas de los años 70

¹ UNESCO, *World Heritage Committee documents*, Decision 28COM 14B.44.

² ‘Kernavė’, *Lietuvių Enciklopedija*, Boston, 1957, vol. XI, pp. 390-392.

³ DARIUS JAMES ROSS, en *The Baltic Times*, 23 de marzo de 2005.

⁴ M. GIMBUTAS, *The Balts*, Frederick A. Praeger, Nueva York/Washington, 1963.

⁵ I. KILLIAN, *Das Siedlungsgebiet der Balten in der älteren Bronzezeit, Alt-Preussen* 3:4, 1936. Cf. con J. PUZINAS, *Rinktiniai Raštai*, Institute of Lithuanian Studies Press, Chicago 1983, vol. II, p. 339.

⁶ V. N. TOPOROV, *K voprosu o toponimiceskij solveststviyay na baltiskij territorii*, *Baltistika*, 1 (2) Vilnius, 1966, pp. 103-111.

⁷ V. N. TOPOROV Y O. N. TRUBATSHIOV, *Lingvisticheski analiz gidronimov Verhnego Podnepropia*, Moscú, 1962.

⁸ M. J. GRIMBLAT, *K voprosu ob utshasti livovtsev v etnogeneze belorusov. Voprosy etnisheskoi istorii Pribaltiki I*, Moscú, 1959, p. 543. Cf. con V. URBUTIS, *Dabartinės Baltarusių Kalbos Lituanizmai*, y J. PUZINAS, *Rinktiniais Raštai*, vol. II, pp. 364-367.

y 80 aparecieron estudios que por primera vez adelantaron la posibilidad de una filiación báltica en los hoy extintos idiomas de la antigua Tracia, Dacia e Iliria. En 1972, Toporov presentó en un simposio celebrado en Moscú una lista de toponímicos bálticos existentes en Tracia y Dacia.⁹ Tres años antes, el filólogo búlgaro Ivan Duridanov ya había adelantado que la extinta lengua de Tracia y Dacia tenía elementos de los idiomas bálticos. Actualmente cobra cada vez mayor fuerza la propuesta de agregar a los idiomas bálticos¹⁰ del norte (antiguo prusiano, lituano y letón) una rama sureña que se llamaría “los bálticos del Danubio”.¹¹

En los primeros años de la década de los 80, la autora de estas líneas tropezó accidentalmente en la biblioteca Arcaya de Caracas, Venezuela, con una lista, publicada en Francia en 1892, de inscripciones antiguas encontradas en los Pirineos franceses y observó la presencia de nombres de tribus bálticas.¹² Las inscripciones parecían referirse a la época del reino visigodo, fundado allí en el siglo V. Jurate Rosales siguió indagando. Su curiosidad la llevó a la Primera Crónica de España en la que el rey Alfonso X El Sabio insertó una amplia descripción de los orígenes e historia de los godos previa a la llegada de ese pueblo a España en el siglo V. Una lectura más profunda de la crónica alfonsina obligaba a concluir que el punto de origen, movimientos, guerras y conquistas de los “godos” descritos por Afonso X El Sabio coincidían con los recién descubiertos datos arqueológicos y lingüísticos acerca de los pueblos bálticos.

Aquí es preciso agregar una importante salvedad. Lo que hoy llamamos “las lenguas bálticas” se refiere a unos pueblos que nunca existieron en la historia con ese nombre. La voz “báltico” es un neologismo, acuñado en 1845 por el filólogo alemán Georg Heinrich Ferdinand Nesselmann (1811-1881) en su libro *Die Sprache der alten Preussen* (Berlín, 1845). Allí aparece por primera vez la palabra “bálticos”, creada a partir del nombre del mar Báltico para definir el grupo lingüístico conformado por los idiomas letón, lituano y antiguo prusiano. Los historiadores locales anteriores a Nesselmann se referían a esos mismos pueblos llamándolos “godos”, siendo particularmente valiosa en este sentido la reconstrucción histórica del pasado godo plasmada por el historiador prusiano Mateus Praetorius (1635-1707) en sus libros *Orbis Gothicus* (1688) y *Mars Gothici* (1691). La extraña circunstancia de que Nesselmann y tampoco los lituanos o letones no hayan comprendido que producían una ruptura que negaba la continuidad de los godos como nación, se debió aparentemente a que en la época en que escribía Nesselmann, los últimos representantes de las naciones que la historia refiere como “godas” — Lituania y Letonia— estaban anexadas al imperio zarista y no se encontraban en situación de reivindicar nombre alguno, mientras que en la vecina Alemania nacía el pangermanismo que jamás hubiera aceptado desprenderse de la herencia goda. Los historiadores alemanes consideraban que los godos eran germanos, pero al ver que su historia no coincidía con lo que se conocía del universo germano, la negaron, la tildaron de “inventada”¹³ y, al anexársela artificialmente, la hicieron desaparecer. Todo lo que se había escrito

Actualmente cobra cada vez mayor fuerza la propuesta de agregar a los idiomas bálticos del norte (antiguo prusiano, lituano y letón) una rama sureña que se llamaría “los bálticos del Danubio”

sobre los godos antes del siglo XIX, que es cuando nació el pangermanismo, se consideró “exagerado” y fue borrado de la historia universal.

Se necesitó la confluencia de varios elementos aparecidos en la segunda mitad del siglo XX, para que se abriera el camino hacia la recuperación de la milenaria historia goda. Paso a paso, los documentos escritos sobre los godos en la antigüedad y la Edad Media empiezan a revelar que Europa, a través de los godos, tuvo su primera historia conocida y transmitida verbal o por escrito, casi tan antigua como la de Egipto.

La última expansión migratoria de los godos — entre las muchas que hoy podemos fechar desde el 2000 a. C. y que tocaron en distintos momentos de su milenaria historia a Finlandia, Rumania, Bulgaria, Austria y el Cáucaso, llegando hasta Afganistán y el noreste de la India—,¹⁴ es la del siglo V al sur de Francia y la Península Ibérica. Por ser la más reciente es la que mejor se presta para estudiarla. Por ejemplo, al considerar el tema bajo el ángulo de la lingüística, fue posible ver que la influencia de los idiomas bálticos, y principalmente del antiguo prusiano, ha sido decisiva en la formación del castellano. El antiguo prusiano no poseía la F ni el sonido “sh” y, hasta el día de hoy, el castellano no puede pronunciar la “sh” sola (la transforma en ch), mientras que en cierto número de palabras latinas, obvió la F (*ferrum* dio hierro). Otros rasgos distintivos de los idiomas bálticos son la profusión de diversos diptongos (*bonus* dio bueno); la palatización de consonantes seguidas de la yod (*potentia* —pronunciada en latín con la T— dio potencia), la ausencia de la letra t en la tercera persona singular de los verbos, la existencia del estar contrapuesto al ser y la inserción de cierto número de voces bálticas. (Para un breve compendio del legado báltico superpuesto al latín en España, LG, 43-69.)

Si nos trasladamos a la historia, el largo inserto sobre el pasado de los godos en la *Primera Crónica General, Estoria de España* de Alfonso X El Sabio¹⁵ también fue analizado en *Los godos. El eslabón perdido de la historia europea*.¹⁶ Al cotejar el escrito alfonsino con los datos arqueológicos, lingüísticos e históricos reunidos en las últimas décadas, la tarea se reveló titánica, porque una vez terminada, abarcaba varios milenios de historia documentada, con movimientos migratorios que en su extremo oriental alcanzaron a la India hacia el 1300 a. C., y cuyo extremo occidental tocó el Atlántico en el siglo V. Además, siempre según la crónica de Alfonso X, los godos ejercieron una presencia intermitente en los Balcanes. En el norte, llegaron a Finlandia (LG, 299-330).

9 V. N. TOPOROV, *K drevnim balkano-baltiyskim sviazim v oblasti yazyka y kultury*, Moscú, 1972, pp-24-38.

10 I. DURIDANOV, *Die Trakisch-Dakische Studien, Erster Teil, Die Trakisch und Dakisch Baltischen Sprachbeziehungen*, Sofía, 1969, p. 104.

11 F. VILLAR, *Los indoeuropeos y los orígenes de Europa*, Gredos, Madrid, 1991, pp. 308-309.

12 J. SACAZE, *Inscriptions Antiques des Pyrénées*, Toulouse, 1892.

13 “En Jordanes aparecen los defectos y anomalías de los acontecimientos con más intensidad que sus provechos. Consisten el muy significativo afán de presentar a los godos y a la estirpe de sus reyes, los amalos, como una raza distinguidísima, para la cual se inventa sobre ella una larga y remota historia precedente.” Véase el capítulo de Paul Kirm en W. GÖTZ, *Historia Universal*, Espasa Calpe, 1962, vol. III, p. 41.

14 J. ROSALES, *Los godos*, Ariel 20042, pp. 299-323; en adelante, LG y número de página.

15 R. MENÉNDEZ PIDAL, *Primera Crónica General, Estoria de España*, Madrid, 1906.

16 J. ROSALES, *Los godos. El eslabón perdido de la historia europea*, Ediciones de la Revista Zeta, Caracas, Venezuela, 1989 y 1999. Es el punto de partida de *Los godos*.

Dada la inesperada complejidad de lo que arrojaba la lectura de la historia de los godos descrita por Alfonso X El Sabio, fue necesario concentrarse inicialmente en ese texto. Era evidente que Alfonso X El Sabio coincidía en la mayoría de los capítulos con la crónica de los godos escrita en latín en el año 550 por un cronista llamado Jordanes. Llamaba la atención que Alfonso X El Sabio ampliaba y precisaba algunos aspectos de la crónica de Jordanes. Por lo tanto, terminado el trabajo, el próximo paso fue volver al original de Jordanes y denunciar lo que piadosamente podríamos definir como la deformación, en el siglo XX, del texto de Jordanes por traductores dados a alterar, a veces drásticamente, lo dicho por el autor. Esto es particularmente notorio en las transcripciones que se hicieron en los años 20 al alemán e inglés y que desde entonces han servido de matriz a numerosos estudios, incluso a algunos que son contemporáneos.¹⁷

Por otra parte, una vez recopilada la historia de los godos según Alfonso X El Sabio, aparece que si bien el texto de Jordanes fue maltratado, más lo fue una Biblia escrita en el siglo IV por el obispo Ulfilas en un presunto idioma “godo”. Al observar el lugar donde vivió Ulfilas y las circunstancias políticas que lo rodearon, quedó claro que nunca estuvo en contacto con los godos como nación, ni visitó jamás los territorios étnicos de las naciones godas. Aparentemente, desde los inicios del siglo XX, los estudios sobre la presunta lengua goda versaron sobre un idioma que no era el de los godos.¹⁸

La carga cultural implícita en la palabra “godo” ha sido otra de las sorpresas encontradas en las más recientes investigaciones.

Inicialmente, la tentación era interpretar esa palabra en los términos que emplea usualmente la toponimia. El lingüista lituano Kazys Buga (1879-1924) atribuyó la voz “godo” al vocablo prusiano “gudde”, arbustos. El historiador lituano, â. Gedgaudas, interpreta la voz con una vocal larga y, por lo tanto, con un diptongo, lo que le permite ligarlo al verbo lituano “gaudo” (atrapa). Ambas versiones se encuentran citadas y aceptadas en *Los godos*. Ambas quedaron cortas, porque, a medida que se acumulan los documentos sobre los godos, fue menester convencerse que la palabra “godo” simboliza un modo de vida forjado hace 4.000 años. Veamos esos documentos.

El historiador prusiano Mateus Praetorius, en su libro *Orbis Gothicus*, sorprende al afirmar que la voz era pronunciada de dos maneras: “Guddae nomen ab antiquo Guota ortum, manet huc usque in Prusia...”.¹⁹ (El nombre Guddae viene del antiguo Guota, permanece aquí

desde siempre en Prusia.) Estamos frente a un testigo que escribe en el lugar donde nació el vocablo, dado que, según el autor, Prusia era el lugar de nacimiento de los godos: “Prusia antiqua ac nativa Gothorum sede”.²⁰

¿Qué significaba la palabra? Praetorius indica que la palabra “godo” viene de la lengua que él llama “Gotho-Prussica” y, si bien se refiere a la gente, también abarca una amplísima gama de cosas: “Quae vox divertat inferit significata, in usu tamen frequentissimo est, et ad multa praefertim rei domesticae atque oeconomicae experimenta, acceptatur. In universum denotat omne id, quod ad rem familiares, ejusque. Bonum et commodum spectat”²¹. De modo que, según Praetorius, la voz podía significar una gran cantidad de objetos, era de uso muy frecuente y se refería preferiblemente a los asuntos domésticos y económicos. En general, indicaba todo lo que atañe a los objetos de la casa que lucen buenos y cómodos. Más adelante Praetorius incluye entre las cosas llamadas con ese nombre, la “tuguria”, la choza que alberga los implementos para las labores del campo. Agrega que existía el dicho de “ofrendar a la Guota”. Vuelve entonces a ampliar aún más el significado al decir que la voz podía referirse a la propiedad, la casa, la herencia, la familia: “possessione, domo, hereditate, familia”. Agrega que en la historia de Prusia, Lituania y Samogitia (actualmente provincia lituana) los “goutos” podían ser nobles por la vía de casa o familia “ex nobili Domo vel familia”.

En España, el Diccionario de la Real Academia liga el adjetivo “godo” con el concepto de la riqueza: “Se dice del rico y poderoso, originario de familias ibéricas, que, confundido con los godos invasores, formó parte de la nobleza al constituirse la nación española”. En América Latina, la voz se refiere principalmente al hombre rico y conservador, pero también a los españoles con bienes en tierras americanas.

Volvamos a los idiomas bálticos y encontraremos una amplia familia de vocablos con la raíz “god”. En lituano, el adjetivo “godus” indica la persona que ansía poseer. El verbo “godoti” reúne varios significados: perseguir una meta; soñar; ponderar; respetar. El verbo “godôtis” significa: desear, ansiar. El nombre “goda” es el deseo, también la honra. Empleados en forma peyorativa, los nombres “godūnas”, “goduolis”, “godišius” se refieren al hombre que busca amasar bienes y “godulystè” es el hecho de hacerlo, pero “godonè” carece de carga despectiva y, por el contrario, significa honra.²²

Praetorius insiste en que la voz “godo” tenía una vocal diptongueada y, como es costumbre en los idiomas bálticos, dice que la pronunciaban de muchas formas. En sus libros, Praetorius a veces escribe “guddae” para hablar de los godos, pero también “guota”, “gouta”, y afirma que en Prusia y Samogitia (Lituania occidental) la voz era pronunciada con un triptongo: “Guoata”, pero que “qui vero diptongos in suis vocibus adamarunt, dicebant Gautunni, permutatis vocalibus a in u vel transpositis u & a”.²³ (Quienes eran muy afectos a diptongos en sus palabras, decían “gautunni” cambiando las vocales “a” y “u”, o transponiendo la “u” y la “a”). El verbo lituano “gauti”, “gauna”, significa recibir. (Nótese que las variantes de pronunciación mencionadas por Praetorius encajan en la amplia variación de los diptongos según diversas regiones bálticas, como “duona, douna, dūna”, el pan).

17 J. ROSALES, ‘Las cuatro mentiras sobre los godos’, *Saber ULA*, Biblioteca digital de la Universidad de Los Andes, ULA, 2007, pp. 3-9.

18 J. ROSALES, ‘Las cuatro mentiras sobre los godos’, pp. 11-16.

19 M. PRAETORIUS, *Orbis Gothicus*, 1688, Libro I, Cap. I, VII.

20 M. PRAETORIUS, *Mars Gothici*, 1961, Cap. IV, VI.

21 M. PRAETORIUS, *Orbis Gothicus*, 1688, Libro I, Cap. I, IV.

22 Traducido de Dabartinis Lietuvių Kalbos Žodynas, Mintis, Vilnius, 1972.

23 M. PRAETORIUS, *Orbis Gothicus*, 1688, Libro I, Cap. I, IV.

Una vez recopilada la historia de los godos según Alfonso X El Sabio, aparece que si bien el texto de Jordanes fue maltratado, más lo fue una Biblia escrita en el siglo IV por el obispo Ulfilas en un presunto idioma “godo”

El folklore lituano y letón, cuyos estratos más antiguos son considerados de edad milenaria debido a su similitud con los Vedas sánscritos, está centrado en alabar el trabajo como valor supremo

Existen excavaciones de varias aldeas protobálticas fechadas hacia el 2000 a. C., situadas en Prusia oriental. La aldea en Succase en la costa del mar interno de Frisches Haff (es la región que Alfonso X El Sabio describe como el lugar de origen de los godos) es quizás la que mejor ilustra la cultura protobáltica en esa época: las casas, colocadas sin orden aparente, tenían paredes hechas de dos hileras de troncos verticales. Los intersticios entre ambas hileras estaban rellenos de mortero. Las casas eran rectangulares, de 8 a 12 metros de largo por 4 ó 5 de ancho, con un porche de entrada y una hoguera de piedras en el centro. Tenían un anexo, aparentemente para los animales domésticos. El techo era sostenido por una hilera de altos troncos centrales. Alrededor del hogar había bancos de madera, que quizás sirvieron de camas. Debajo de uno de los porches fueron encontrados restos de una calavera y de un collar de ámbar, interpretados como un sacrificio humano para garantizar la permanencia de la casa.²⁴

Sobre el modo de vida en esas casas, existe un singular testimonio hablado, considerado anterior al 1500 a. C. La arqueología muestra que los bálticos vivieron en el sur de Finlandia,²⁵ entre el 2000 y el 1500 a. C., que fue cuando se retiraron, dejando en esas tierras a los antiguos moradores que habían encontrado allí. Estos moradores eran tribus nómadas de origen asiático, los fino-ugrios, y su idioma sigue siendo la lengua actual de Finlandia y Estonia. Cuando hacia el 1500 a. C. los bálticos abandonaron Finlandia, dejaron en el idioma fino ugro de ese país una serie de palabras bálticas asimiladas. Son centenares de vocablos que fueron identificados por el lingüista Vilhelm Thomsen.²⁶ Se refieren a diversas partes de la construcción de casas, como las voces portón y cerca, los diversos nombres de aves y animales domésticos. Conocían la carretera y el puente, la carreta y el trineo, el barco, el remo y la vela, la cerveza y el hidromiel, la cera, las “kankles” (versión báltica de la cítara). Tenían desarrollada una industria textil y curtían el cuero, como lo evidencian el nombre de las lisas del telar y los guantes de cuero. Aparece una larga lista de utensilios agrícolas y domésticos, así como los nombres de los granos que sembraban. Además de los nombres de los animales domésticos que criaban, dejaron el de una plaga que ataca el ganado. Tomado conjuntamente, este vocabulario refleja un modo de vida y las correspondientes actividades humanas.²⁷

En el frío clima del norte, la supervivencia exige un esfuerzo constante de previsión organizada, puesto que los meses de primavera, verano y otoño deben utilizarse para producir y almacenar lo necesario para el

invierno. El folklore lituano y letón, cuyos estratos más antiguos son considerados de edad milenaria debido a su similitud con los vedas sánscritos,²⁸ está centrado en alabar el trabajo como valor supremo. Incluso en los antiguos cantos de himeneo (las *dainos*), el tema principal es la laboriosidad de la novia y las destrezas del novio. Según esos cantos, especialmente apreciadas parecen haber sido las habilidades de la novia en sembrar el lino y confeccionar las telas, cuyo lujo alaban las *dainos*. Por otra parte, los más antiguos dichos populares bálticos son los que pregonan las virtudes del trabajo.

La ganadería era una actividad importante y organizada. Excavaciones fechadas del 1500 a. C., y efectuadas en tierras previamente bálticas de la actual Polonia, desvelaron una explanada de unos 90 metros de largo y desde 36 hasta 60 de ancho, rodeada de una cerca, protegida con un canal de agua de 1,5 de ancho y una rampa fortificada. Servía para reunir el ganado, ovejas y cochinos, quizás para el ordeño, pero principalmente para protegerlos de los animales salvajes. Se encontraron huesos de vacas, ovejas, porcinos, caballos, perros, reno y bisonte.²⁹

Los idiomas bálticos poseen un complejo y amplio vocabulario relativo a la jerarquía de los pastores. El pastor principal se llama *kerdzius* y es nombrado por toda la aldea para ese importante cargo. Los vigilantes de los caballos tienen otros nombres, y los que vigilan de noche, otro más.³⁰ Al llegar la primavera, la primera salida del ganado al pasto se acompaña de aparatosos ritos de origen pagano, presididos por el *kerdzius*. El panteón báltico anterior al cristianismo incluía al dios de las actividades pecuarias, *Gonyglis Dziewos*.³¹

Al asentarse en España, los godos introdujeron dos palabras bálticas que perduran hasta hoy sin modificación alguna: “ganado” es el participio del verbo lituano “ganyti, gano”, llevar a pastar. El “ganadero”, voz que también permaneció intacta, es la persona que lleva a pastar. Según la investigadora Karen Eva Karr, la llegada a España de vándalos y godos redujo la producción de aceite de oliva y lo sustituyó por la cría.³² En el sur de Francia, los visigodos dejaron la costumbre de construir torres de madera, con una luz encendida tipo faro, destinadas a la vigilancia de los caballos y el ganado en grandes extensiones de pasto. Los lugares de las torres siguen llamándose en francés “motte”, según el historiador Gedgaudas la voz corresponde al verbo lituano “matyti, mato” (ver)³³ y los vigilantes de ese “faro” terrestre todavía se llamaban en el francés del siglo XVI, los “gibourins”,³⁴ que el historiador compara con la voz lituana “žiburys”, luz producida por una llama.

Si bien en esa cultura el núcleo familiar era sedentario, su crecimiento, enriquecimiento y, por ende, la necesidad de garantizarse nuevos pastos, obligaba a desarrollar una política de expansión. Sólo así podemos explicar dos insólitas frases que encontramos en Jordanes y en Alfonso X El Sabio. Dijo Jordanes (IV) que la isla de Scandia de la que partieron los godos era “como una fábrica o bien como la vagina de las naciones” (“quasi officina aut certe velut vagina nationum”). Por su parte, Alfonso X El Sabio define Scandia “cuerno fuente criadera de gentes”,³⁵ como fuente criadera de gentes. Esto significa que una parte de los hijos debían

24 B. EHRILCH, *Succase, eine steinzeitliche Siedlung der Schnurkeramiker, Elbinger Jahrbuch*, Bd. XII/XIII, 1936. Cf. con M. GIMBUTAS, *The Balts*, 1963, p. 51.

25 M. GIMBUTAS, *The Balts*, pp. 45, 63.

26 V. THOMSEN, *Beröringen mellan de finske og de baltiske (litauisk-let-tiske) srog*, Copenhagen, Vidensk.Selsk.Skrifter, 6, Histori-philos. 1890, I, i.

27 K. BÜGA, *Rašrai, Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros Leidykla*, Vilnius, 1961, psl. 494-496. Cf. con M. GIMBUTAS, *The Balts*, pp. 33-36.

28 CHATTERDZHI SUNITI KUMAR, *Balts and Aryans*, Indian Institute of Advanced Studies, Calcuta, 1968, p. 143.

29 A. GARDAWSKI, J. DĄBROWSKI y R. MIKLASZEWSKA, *Kraal z wczesnej epoki brązu a Biskupinie pow. Znin, WA*, 24, 1957, pp 189-208. Cf. con M. GIMBUTAS, *The Balts*, p. 60.

30 *Lietuvių Enciklopedija*, Boston, 1957, vol.VI, pp. 522-526.

31 *Lietuvių Enciklopedija*, p. 524.

32 K. E. CARR, *Vandals to Visigoths / Rural settlement Patterns in early Medieval Spain*, The University of Michigan Press, 1964.

33 C. GEDGAUDAS, *Musu Praeities beieskant*, Meksika, 1972, p. 304.

34 F. RABELAIS, *Pantagruel*, Livre V, p. 434. Cf. con, C. GEDGAUDAS, *Mitsu Praeities beieskant*, p. 304.

35 ALFONSO X EL SABIO, *La Primera Crónica General, Estoria de España*, vol. I, § 386.

expatriarse. A ello se debía quizás la costumbre mencionada por el primer historiador lituano Simanas Daukantas —evidenciada además en hechos históricos— de que la casa paterna la heredaba el hijo menor.³⁶ Aparentemente los mayores debían desprenderse de la casa solar. Nuestra presunción es que, al hacerlo, ellos se convertían en “godos”: gente obligada a hacer su vida en otro lugar por esfuerzo propio, como colonos si encontraban tierras vírgenes, o como conquistadores si en su avance encontraban resistencia. De ahí que las expediciones bélicas hayan sido de dos tipos: la destinada a traer un botín y la de partir para asentarse y no regresar (LG, 264-265). La primera era depredadora. La segunda, por el contrario, cuidaba de la productividad en la nueva patria, se mezclaba con la población local e introducía su propio sistema de explotación agrícola, pecuaria, textil y de preservación de los productos.

Hay evidencias lingüísticas de que “los godos” implantaron en las tierras donde se asentaban un modo de vida que se mantuvo invariable en cuanto a sus preceptos básicos, principalmente ligados a la productividad. Esto es particularmente significativo en los lugares donde el flujo invasor se invirtió y fueron los eslavos los que paulatinamente se apoderaron de tierras que habían sido bálticas, como sería el caso de la Rusia europea en el norte y toda Bielorrusia. El vocabulario báltico que fue adoptado por los idiomas eslavos versa sobre productos de la industria aldeana, utensilios para las labores agrícolas, pecuarias, pesca y transporte, construcciones para diversos tipos de almacenamiento de productos, los productos almacenados, la vestimenta y calzado, diversos usos de la tierra, etc.³⁷

Faltaría ampliar este esbozo a otros aspectos que no fueron tocados en este artículo, como lo sería el elemento religioso íntimamente ligado a la dinámica de la naturaleza puesta al servicio del hombre y objeto de veneración. El panteón báltico con sus respectivos dioses. La ausencia de grandes monumentos, quizás porque los veían inútiles en comparación con los monumentos vivos y cambiantes de la naturaleza. La mujer equiparada al hombre. La arquitectura medieval donde el cruce central y alto de troncos de madera empalmados para sostener un techo de dos aguas, reproducido en piedra, dio inicio a la arquitectura de las catedrales góticas. Cada uno de esos temas merecería un estudio separado, pero sorprendentemente, todos encajarían en los múltiples significados de la voz “godo” a la que se intentó dar un matiz guerrero, cuando en realidad reflejaba una filosofía de la vida donde la guerra sólo aparece como un elemento complementario.

³⁶ S. DAUKANTAS, *Lietuvos Istorija, Plymouth*, 1893, p. 63. Cf. con J. ROSALES, *Los godos*, p. 262.

³⁷ V. URBUTIS, *Dabartinės baltarusių kalbos lituanizmai*, Cf. con J. PUZINAS, *Rinkiniai Raštai*, vol. II, pp. 364-367.

Todo es gratuito: ese jardín, esta ciudad, yo mismo. Cuando uno llega a comprenderlo, se le revuelve el estómago y todo empieza a flotar... Eso es la Náusea
J. P. SARTRE, *La Náusea*

Y así dirás que a las cosas cognoscibles les viene del bien no sólo el ser conocidas, sino también de él les llega el existir y la esencia, aunque el bien no sea esencia, sino algo que se eleva más allá (epekeina) de la esencia en cuanto dignidad y potencia.
Y Glaucón se echó a reír: ¡Por Apolo!, exclamó. ¡Qué elevación más demoníaca!
PLATÓN, *La república*, 509b-c

Eric Voegelin, un filósofo de la trascendencia

BERNAT TORRES MORALES

Bernat Torres Morales es licenciado en Filosofía por la Universitat de Barcelona y miembro del grupo de investigación Hermenéutica i Platonismo. Es autor de diversos trabajos sobre Platón y su interpretación por parte de Eric Voegelin.

En 1977 Eric Voegelin escribe en su *Anamnesis*: “Me enfrenté a la cuestión de por qué me sentía atraído por los ‘amplios horizontes’ y rechazaba, si no me producían náuseas, las restricciones deformadoras... Las razones tenían que buscarse, no en una teoría de la consciencia, sino concretamente en la constitución de la consciencia que responde y verifica. Y esta conciencia era la mía. Parecía que un filósofo tenía que hacer una exploración anamnésica de la propia consciencia para descubrir su constitución a través de sus experiencias de la realidad si lo que quería era ser consciente de lo que hacía”.¹ Eric Voegelin (1901-1985) es un pensador profundamente marcado por sus experiencias de juventud. Por una parte lo que él llama en su autobiografía “political stimuli”, la experiencia de las ideologías, sobre todo del nacionalsocialismo, pero también del comunismo ruso y del marxismo, del liberalismo, del clericalismo o del revolucionarismo. En todas ellas ve el joven Voegelin diversos modos de deformación de la realidad, de lo que él llama religiones políticas,² formas de dominio político que apelan a la creencia de los individuos bajo la apariencia de la racionalidad. Por otra parte, la experiencia de la desesperación frente a la situación de las escuelas filosóficas y científicas que él conocía, sobre todo el positivismo y las diversas formas del neokantismo, pero también la fenomenología, las cuales parecían incapaces de verter luz sobre la situación de desorden político y espiritual creciente, y mucho menos de evitar la desintegración social a la que ésta parecía conducir inexorablemente. Sus estudios de derecho y políticas en la Universidad de Viena (1919-1929), junto con los cono-

cimientos adquiridos en su estancia como investigador en Estados Unidos (1924-1926), Inglaterra (1921-1922) y Francia (1926-1927), le permitieron ver con cierta perspectiva los acontecimientos que se estaban produciendo. Después de su primera estancia en Estados Unidos, Voegelin tiene el convencimiento de que “la sociedad americana tiene un trasfondo filosófico muy superior en rango y sustancia existencial, aunque no siempre en articulación, a todo lo que yo había visto en el ámbito metodológico donde me formé”.³ La formación universitaria de Voegelin es rica en articulaciones, pero pobre en sustancia, su experiencia vital le muestra que el desorden político tiene sus raíces en un desorden espiritual más profundo, “el trasfondo de la cultura clásica y del cristianismo estaba desapareciendo paulatinamente, si es que no había ya desaparecido, en los debates metodológicos donde yo me había formado como estudiante. Dicho brevemente, había un mundo, el mundo donde yo me había formado que era intelectual, moral y espiritualmente irrelevante”.⁴

Un buen ejemplo para ver la manera como Voegelin se enfrenta a esta situación es su relación intelectual con su primer gran maestro, Hans Kelsen, la cual queda reflejada explícitamente en la obra *Der autoritäre Staat*,⁵ de 1936, e implícitamente en la obra política por excelencia, la *Nueva Ciencia de la Política*.⁶ La *Reine Rechtslehre* de Kelsen,⁷ bajo el supuesto de que la fortaleza de la ley es su pureza,⁸ pretende poder acceder a la forma pura de la ley con la finalidad de estructurar un sistema legal libre de elementos externos a la ley misma. Voegelin veía en esta teoría una reducción deformadora de la realidad; y es posiblemente esta nauseabunda sensación unida a la incapaci-

1 E. VOEGELIN, *Anamnesis*, Missouri UP, Columbia y Londres, 1990, pp. 12-13.

2 E. VOEGELIN, *Die Politischen Religionen*, Bermann-Fischer Verlag, Stockholm, 1939.

3 E. VOEGELIN, *Autobiographical Reflections: Revised Edition, The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 34, Missouri UP, Columbia y Londres, 2006, p. 57. (En adelante CW.)

4 E. VOEGELIN, *Autobiographical Reflections*, p. 60.

5 E. VOEGELIN, *Der autoritäre Staat: Ein Versuch über das österreichische Staatsparadoxon*. Verlag von Julius Springer, Viena 1936.

6 E. VOEGELIN, *La nueva ciencia de la política*, trad. de J. Ibarburu, Katz editores, Buenos Aires, 2006 (*Modernity without Restraint: The Political Religions; The New Science of Politics; and Science, Politics, and Gnosticism*, CW, vol 5, Missouri UP, Columbia and London, 1999).

7 H. KELSEN, *Reine Rechtslehre*, Verlag Franz Deuticke, Viena 1934; H. KELSEN, *Reine Rechtslehre, Mit einem Anhang: Das Problem der Gerechtigkeit*, Verlag Franz Deuticke, Viena, 1960.

8 Como es sabido, el contrapunto a esta posición es la del también conocido jurista Carl Schmitt, el cual critica justamente la fragilidad de la teoría de la ley pura por su aparente fortaleza; según Schmitt, el concepto de derecho queda determinado primeramente por la norma, pero también por la decisión y por el orden concreto en el cual se sitúa, más que por la pureza de la mera normatividad. CARL SCHMITT, *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, trad. de M. Herrero, Tecnos, Madrid, 1996.

dad de una teoría como ésta para enfrentarse a la también nauseabunda situación de desorden político, lo que le conduce a la primera formulación de su tarea política: “Ya entonces me di cuenta de que la futura tarea del científico de la política era la reconstrucción del alcance completo de la ciencia política después de su restricción en el interior de la *Normlogik*”.⁹ La búsqueda de este alcance completo hay que entenderla como pretensión de intentar enmarcar el conocimiento sobre la realidad política en ese “amplio horizonte” del que nos habla la primera cita. La restricción de la teoría legal kelseniana es vista por Voegelin como consecuencia directa de los programas de las diversas escuelas neokantianas, sobre todo la escuela de Marburgo de Hermann Cohen, pero tiene sus raíces en la separación entre las *Tatsachwissenschaften* (ciencias de los hechos) y las *Wertwissenschaften* (ciencias de los valores) que se produjo a lo largo del siglo XIX con el predominio de las ciencias naturales como modelo científico, esto es, con el nacimiento del modelo positivista de ciencia. Y aún más, esta lectura deformada de la realidad se nos hace sólo inteligible, según Voegelin, al vincularla a las posiciones gnósticas derivadas del cristianismo, según la cual sería posible la realización del reino de Dios en la tierra, es decir, la inmanentización del *eschaton* cristiano. Sea como sea, la distancia del positivismo de Kelsen con respecto a la visión de Voegelin parece insalvable; el primero nos dice en su réplica a la crítica que le había dirigido al segundo que “puede demostrarse y se ha demostrado que los innumerables intentos realizados por la especulación metafísico-religiosa desde los comienzos de la Antigüedad hasta nuestros días para resolver el problema de la justicia en tanto valor absoluto han fracasado rotundamente”.¹⁰

La exclusión de los valores del ámbito propio de la ciencia había sido ya la razón del distanciamiento de Voegelin respecto otro de sus grandes maestros, Max Weber. De Weber, sin embargo, había aprendido Voegelin la metodología necesaria para llevar a cabo su crítica de las ideologías, y había adquirido también los conocimientos metodológicos, sobre todo a partir del estudio comparativo, para estructurar lo que en un futuro sería su filosofía de la historia. Concretamente Voegelin ve en la sociología de la religión de Weber el sitio desde donde desarrollar una ciencia del orden basada en el estudio de la relación entre el desarrollo de la metafísica y las experiencias religiosas a lo largo de la historia. Voegelin se lamenta del hecho de que Weber nunca analizó las experiencias que le condujeron a utilizar conceptos como los de “acción responsable” o de *Sinnverstehen*, lo que le habría distanciado de su propio objeto de estudio entendido ampliamente: “Si aun así no cayó en algún tipo de relativismo o anarquismo fue porque, incluso sin la guía de estos análisis, era una persona con un marcado carácter ético y, de hecho, un místico. Es decir, que sabía lo que era correcto sin conocer la razón por la cual lo era”.¹¹ En cierto sentido la obra de Voegelin es un intento de restablecer un tipo de conocimiento sobre el hombre, la política y la historia de inspiración weberiana, pero sin caer en este tipo de misticismo, es decir, en el no plantearse abiertamente las cuestiones esenciales. Al mismo tiempo esta ciencia debía escapar de la rigidez metodológica del neokantismo de Kelsen.

Voegelin es, sin embargo, un pensador muy próximo a la mística que al mismo tiempo rechaza explícitamente el dogmatismo y el adoctrinamiento

Voegelin es, sin embargo, un pensador muy próximo a la mística que al mismo tiempo rechaza explícitamente el dogmatismo y el adoctrinamiento. Su tendencia hacia los amplios horizontes y el rechazo de las reducciones deformadoras se manifiestan en este sentido en la comprensión de la naturaleza humana, tanto individual como política o histórica, la cual solamente puede ser entendida si tenemos en cuenta la situación del hombre con respecto al más amplio de los horizontes, a saber, la trascendencia. El pensador alemán no se refiere a la trascendencia inmanente husserliana, la cual es aún demasiado estrecha; ni tampoco a la trascendencia vinculada a la naturaleza de lo que es en el sentido heideggeriano, ni aun a la trascendencia no apta para el análisis filosófico en el sentido straussiano, estas últimas demasiado vacías de Dios. La trascendencia voegeliniana es la presencia constante en nuestra consciencia de una fuerza que nos impulsa (*helkein*) hacia la búsqueda (*zetesis*) de la verdad, es decir, hacia el más amplio de los horizontes. Voegelin sostiene que la trascendencia se puede ocultar más o menos, pero que siempre está presente en la consciencia en tanto que origen y fin último de la búsqueda humana del sentido y el orden. Por esta razón es necesario iniciar la búsqueda siempre desde la propia conciencia del filósofo, pues es en ella donde vamos a encontrar el sitio que nos corresponde en el todo. Según Voegelin, que sin duda ha llevado esta tarea a cabo, el hombre es un ser situado en una posición intermedia (*metaxy*) entre el saber y la ignorancia en el sentido platónico; o entre lo humano y lo divino como perfección radical de la trascendencia en el sentido cristiano. Esta situación adverbial del hombre lo define como un ser abierto al conocimiento del todo, que al mismo tiempo tiene que luchar constantemente para no caer en uno de los polos de la tensión, es decir, en lo demasiado humano que conduce en último término a la fenomenalización del mundo, o en lo demasiado divino que conduce al dogmatismo religioso propio del gnosticismo. Pues “el vínculo es tenue y fácilmente se puede desvanecer. La vida del alma en apertura hacia Dios, la espera, los periodos de aridez y paciencia, culpa y decaída, de penitencia y arrepentimiento, de abandono y esperanza tras esperanza, la emoción del silencio del amor y la gracia, el temblor en el límite de la certeza que si se alcanza ya se ha perdido —la verdadera luz de este constructo se muestra demasiado pesada para aquéllos que persiguen experiencias posesivas masivas”.¹² El pensador alemán busca dentro de sí, con la ayuda de los símbolos transmitidos por la cultura clásica y el cristianismo, las fuerzas necesarias para luchar contra lo que aquí

9 E. VOEGELIN, *Autobiographical Reflections*, p. 50.

10 H. KELSEN, *¿Una nueva ciencia de la política? Réplica a Eric Voegelin*, trad. de E. Arnold, Katz editores, Buenos Aires, 2006 (*New Science of Politics: Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's New Science of Politics*, Ontos Verlag, Frankfurt, 2004).

11 E. VOEGELIN, *Autobiographical Reflections*, p. 40.

12 E. VOEGELIN, *La nueva ciencia de la política*, p. 122.

llama las experiencias posesivas masivas. La dificultad del pensamiento de Voegelin y el peligro a él inherente, dada la altura desde la que trabaja, es la de no caer en la misma trampa que él mismo describe como gnosticismo.

Voegelin es un filósofo de la trascendencia en tanto que para él la filosofía es la búsqueda e interpretación de las experiencias de la trascendencia, las cuales reposan en los textos y las manifestaciones humanas y políticas en forma de símbolos como los del alma, la razón, la divinidad o la ciencia. Estos símbolos, sin embargo, solamente se nos hacen inteligibles desde su lectura desde el alma, la cual tiene que ser capaz de encontrar dentro de sí misma aquello que los símbolos expresan, es decir, el contacto y la participación de lo humano con lo divino. El platonismo de Voegelin consiste en vincular la salud y la sabiduría del alma en el sentido indicado con la salud y la justicia de la ciudad. Éste es el núcleo dinámico de su teoría política, la nueva ciencia de la política, la cual persigue restablecer un conocimiento sobre la política que vaya más allá de la técnica metodológica sin caer en la ideología deformadora. En este sentido el pensador alemán es uno de los pensadores que ha contribuido, junto con figuras como las de Leo Strauss o Karl Löwith, a la recuperación de la filosofía política clásica. Sin embargo, a diferencia de estos autores, Voegelin no admite que haya una distinción sustancial entre la forma filosófica de pensar y la religiosa, pues ambas son fruto de un movimiento que tiene su origen fuera de la misma conciencia y que nos impulsa hacia la búsqueda de la verdad. Se trata de dar cuenta desde la filosofía política de la importancia de los elementos trascendentes que se manifiestan en la vida política y que, en su ocultación mediante la ideología, pueden convertirse en peligrosas armas contra la salud y la justicia de la ciudad. Hay que añadir, no obstante, que esta teoría política y el platonismo a ella vinculado no son posibles de entender sin captar la importancia que el hecho de la revelación tiene para el pensador alemán, es decir, la experiencia espiritual que abre la posibilidad de una más adecuada participación del hombre en relación a la trascendencia. El hombre está efectivamente siempre situado en relación con la trascendencia, pero el equilibrio solamente es posible si la distancia entre el hombre y la divinidad es la correcta. Paradójicamente, el sitio donde más claramente se expresa esta distancia es en los Evangelios (Col. 1: 15), y también de ahí nacen las interpretaciones gnósticas. Es en este sentido en el que la filosofía clásica y platónica juega un papel importante en cuanto que permite modular el sentido de la interpretación del texto bíblico para no caer en alguno de sus extremos.¹³ El precio que hay que pagar para conseguir este equilibrio entre la búsqueda racional y la creencia religiosa es el de leer los textos clásicos desde fuera de ellos mismos, es decir, el de cristianizar el platonismo. Sea como sea, Voegelin parece haber descubierto esta distancia correcta, primeramente en él mismo y después en la realidad de los símbolos y los mitos, y para él no hay manera de mantener el orden del alma y de la ciudad si no vemos eso que él mismo ve. La tarea de situarse en el mundo mediante el análisis racional es posiblemente la tarea principal del hombre y también la más compleja. La obra y el pensamiento de Voegelin son, sin

lugar a dudas, una muestra de este esfuerzo, un esfuerzo en el que los mitos, los cuentos y todas las experiencias humanas deben ser entendidos desde el más amplio de los horizontes, el de la trascendencia, con vistas a la cual todos esos mitos, cuentos y experiencias no son más que eso, momentos de iluminación en la tendencia natural del hombre hacia la búsqueda de su sitio en el mundo. La tarea de Voegelin es inmensa, su punto de partida es claro: “Los símbolos son múltiples, lo que es, es uno”.¹⁴

13 E. VOEGELIN, 'The Gospel and Culture' en, *Faith and Political Philosophy. The correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin 1934-1964*, ed. de P. Emberley y B. Cooper, Missouri UP, Columbia, 2004, pp. 139-176. En este texto, en parte una respuesta a la crítica straussiana, se expone la relación entre la filosofía clásica y los Evangelios en este sentido.

14 E. VOEGELIN, *Order and History* (5 vols.), CW, Missouri UP, Columbia y Londres 2000-2001, p. 46.

Nick Cave

M^ª MERCEDES GARCÍA BOLÓS

M^ª Mercedes García Bolós es licenciada en Filología inglesa por la Universidad de Murcia. Prepara su tesis doctoral sobre los Estudios Culturales en Australia.

El australiano Nick Cave ofrece probablemente la imagen más alejada del escritor en un sentido académico y tradicional. Sus otras facetas de músico, letrista, actor y también guionista de cine le aproximan más, con la debida distancia temporal, al hombre del Renacimiento capaz de abarcar varios campos. Su vida es, desde luego, pieza clave en su obra y en su forma de entender el mundo. Nacido en 1957 en Warracknabeal, una pequeña ciudad de Australia, ya de niño comienza a tener problemas de disciplina en la escuela. También en esa época aprende a tocar el piano y canta en el coro de la iglesia anglicana local. Después, estudia pintura y comienza su relación con las drogas. Su filosofía es vivir al límite, y así lo expresa en sus obras. Su ídolo es el rebelde australiano Ned Kelly, todo un símbolo del individualista anárquico más allá de leyes que considera injustas. Ha vivido en diversos puntos del planeta, aunque en los últimos años se ha asentado en Gran Bretaña, según él para potenciar su faceta artística. Al igual que muchos otros escritores australianos, ha tenido que buscar fuera de su país una editorial dispuesta a publicar sus obras.

Como músico, forma con algunos amigos del colegio el grupo *The Boys Next Door*, que luego pasa a llamarse *The Birthday Party*, y tras algunos años el grupo se desintegra en parte. Entonces Cave se convierte en una figura más importante dentro de la nueva formación, *Nick Cave and The Bad Seeds*. En general, su música, que comenzó dentro del movimiento punk de los años 70 y 80, está dentro del rock de tono oscuro y siniestro. Cave es el autor de la letra de algunas canciones que luego reaparecen en su novela o en su libro de poemas.

Por ejemplo, el LP titulado *The Firstborn is Dead* (El primogénito está muerto) tiene su reflejo en las primeras escenas de su novela. En general, las canciones son de tipo narrativo, y en ellas predominan temas como la violencia (que comparte con la llamada generación del 79 de poetas australianos), la melancolía y el amor. Se considera a sí mismo en la línea de músicos como Bob Dylan, Leonard Cohen o Johnny Cash, bohemios urbanos con rasgos espirituales y humanos, alejados de las grandes corrientes de moda. La música *blues* y Elvis Presley también forman parte de sus influencias musicales.

Su faceta de escritor es curiosamente escasa hasta la fecha. En 1988 publicó el libro de poemas *King Ink*, y debemos esperar hasta 1989 para encontrar su hasta ahora única novela, *And the ass saw the angel* (*Y el asno vio al ángel*), acogida con grandes elogios por parte del mundo literario.¹ Además, escribió en 1992 el prólogo del Evangelio de San Marcos para la edición de Canongate en Gran Bretaña. También ha escrito guiones de cine, bien en colaboración (*Ghosts... of the Civil Dead*), bien en solitario (*The Proposition*). Además, su relación con el cine también lo ha llevado a trabajar como actor o a realizar la banda sonora de algunas películas y documentales.

En su obra escrita podemos observar la gran influencia de la iconografía norteamericana, aunque según el propio Cave tenga un aire idealizado. Está muy próximo a escritores como William Faulkner o Cormac McCarthy, ya que comparte con ellos un estilo muy marcado, con un uso del lenguaje muy particular. De Faulkner toma, por ejemplo, la creación de un universo imaginario a partir de la realidad. También encontra-

¹ *Y el asno vio al ángel*, trad. de J. Franco Aixela, Pre-Textos, Valencia, 2005.

mos en *Y el asno...* una multiplicidad de narradores que ofrecen distintos puntos de vista. Asimismo, hay saltos en la línea temporal de la narración. Por lo que respecta a McCarthy, les une el gusto por ambientes góticos y acciones brutales, con un estilo rebuscado, usando términos y expresiones dialectales. Curiosamente, estos escritores también han escrito guiones de cine, al igual que Cave.

Se podría pensar que Nick Cave reniega de sus orígenes australianos y se rinde ante diversas influencias, especialmente la norteamericana. Esto no es del todo exacto. Aunque él mismo reconoce tales influencias, considera que en su obra también hay sitio para los detalles que apuntan a su país de origen, y que simplemente mezcla elementos de ambos países. Su deseo por destacar como individuo, por apartarse de la masa sin identidad, puede explicar esta mezcla, así como la dificultad para clasificarlo. No obstante, debemos tener presente que Cave ha crecido dentro de la cultura australiana, y que por tanto tiene rasgos comunes con sus compatriotas. En realidad, es posible definirlo como miembro de la tradición postcolonial australiana tanto por su vida como por su obra. Es un ser independiente que lucha por encontrar una identidad propia frente a la sociedad que marca sus normas. Un rebelde aparentemente inclasificable, un excelente ejemplo de trabajo individual que no se ajusta a ninguna categoría, literaria o social. Igual que sus antepasados lucharon por encontrar una voz propia frente al imperio británico, el autor manifiesta esa rebeldía de diversas formas en su obra, como el uso de la violencia, del lenguaje en ocasiones soez, o de la propia estructura de la novela, que manipula y reinventa. Su protagonista es en cierto modo un reflejo del autor, pues se rebela contra una sociedad que le cierra las puertas. Es un ser marginal que no encaja en la sociedad a la que pertenece. Precisamente el contraste entre norma y marginalidad hace de Cave un perfecto ejemplo de postcolonialismo, aunque en este caso se distorsione hasta casi alcanzar el esperpento de Valle-Inclán.

Desde el comienzo, Cave enmarca el relato de su novela en un contexto especialmente tétrico, “camino de Maine, Valle de la Muerte, estado del Luto”. Con estas coordenadas entramos en un mundo lleno de sangre, violencia, locura y drogas, de la mano del protagonista, Euchrid Eucrow, un Quasimodo moderno que, a través del velo de su locura y una más que probable deficiencia mental, nos narra su miserable existencia, maltratado desde su nacimiento por sus progenitores y más tarde por la opresiva sociedad en la que le ha tocado vivir. En un valle imaginario de Norteamérica se

desarrollan las vidas de unos seres que no tendrían cabida en la novela tradicional.

Mención especial merece la influencia de la Biblia en la obra de Cave, y muy particularmente en su novela. La Biblia, desde una postura postcolonial, representa al imperio británico y sus tradiciones, a Europa. Cave reescribe una particular versión de algunos momentos y personajes, con seres y situaciones marginales, extremos. Inventa un universo propio. El título, tomado de *Números*, ya es toda una declaración de intenciones que sirve de presentación y nos da una pista sobre lo que vamos a encontrar. Después, se suceden las referencias a muchos otros libros del Antiguo Testamento. El autor intercala citas bíblicas, recrea una particular versión del Diluvio, e incluso escribe algunos fragmentos siguiendo el estilo de la Biblia, ya sea como narración, por ejemplo la llegada del padre de Euchrid al valle de los ukulitas, ya en forma de salmos. Más tarde, hacia el final de la obra, el protagonista da un paso más en su locura e identifica su muerte con el sacrificio de Cristo, que alcanza el paraíso tras “la iniciación por el sufrimiento”, un sufrimiento padecido desde la cuna, pero que lo transforma en un ángel vengador, destructor, capaz de aniquilar todo a su paso sin distinciones.

Por supuesto, no podemos olvidar la importante presencia del ángel que Euchrid afirma ver. Primero, el protagonista nos presenta un ángel bondadoso y dulce encarnado en la prostituta Cosey Mo. Sin embargo, tras su muerte, aparece en escena la niña Beth, de enorme parecido físico con la ramera. Ahora es la sociedad quien considera a esta niña un ángel, mientras que Euchrid ve en ella al mismo demonio. En este punto el lector se pregunta qué criterio nos permite decidir sobre la bondad de estos personajes. Desde luego, la profesión de Cosey Mo la convierte en una moderna María Magdalena, despreciada por todos y redimida por el protagonista en vez de por Cristo, pues la considera un ser puro y elegido por Dios. Ambos son víctimas del desprecio y la violencia de la comunidad ukulita, pieza clave en el desarrollo de los acontecimientos. Esta sociedad cerrada vive siguiendo los preceptos del autoproclamado profeta Jonas Ukulore y, tras su muerte, de su hermano Joseph y otros líderes religiosos. Cave se basó en una secta norteamericana real escindida de los mormones, los morrisitas, una sociedad que ejemplifica a la perfección lo que Robert Hughes denomina el “viejo hábito religioso americano de apartar y avergonzar”. En este sentido, Australia y los Estados Unidos, dos antiguas colonias británicas, comparten un elemento cultural heredado de la tradición religiosa inglesa, el puritanismo. Todo esto se debe a varios motivos. En primer lugar, Cave fue educado en el anglicanismo, y se considera creyente, aunque no es seguidor de ninguna doctrina religiosa en particular. Durante el tiempo en que escribió la novela, estuvo leyendo la Biblia, y dice haberse sentido especialmente impresionado por el Nuevo Testamento y en concreto por la figura de Cristo. Esto queda plasmado en la obra con total claridad. Finalmente, él mismo admite la importancia de las fotografías de tema bíblico de Julia Margaret Cameron. La primera edición de la novela llevaba en su portada una de estas fotos. Esta combinación da lugar a una novela desde luego nada religiosa, pero sí llena de elementos y referencias tanto

El contraste entre norma y marginalidad hace de Cave un perfecto ejemplo de postcolonialismo, aunque en este caso se distorsione hasta casi alcanzar el esperpento de Valle-Inclán

Uno de los aspectos sobresalientes en la novela de Cave es la manipulación de la información a través de los diversos narradores

al Antiguo como al Nuevo Testamento que pueden ayudar al lector a tener una visión más completa de cuanto sucede.

Uno de los aspectos sobresalientes en la novela de Cave es la manipulación de la información a través de los diversos narradores. En una obra en la que hasta los cuervos tienen voz, el narrador principal, Euchrid Eucrow (irónicamente, se podría buscar una posible etimología del apellido, “buen cuervo”), apenas actúa como cronista de hechos pasados. A veces es el frío objetivo de una cámara que lo observa todo, otras en cambio hace prevalecer su opinión en un intento por convencer al lector de su punto de vista. El yo del protagonista se desdobra, se refleja en una serie de sujetos, una multiplicidad de voces tan importante como el lector al que se dirige en múltiples ocasiones. Sin embargo, no es un narrador omnisciente al uso, ya que oculta información o la desvirtúa. Su credibilidad queda bastante mermada por varios motivos. En primer lugar, teniendo en cuenta los antecedentes mentales familiares, es más que probable que su coeficiente intelectual sea bastante escaso. A esto debemos añadir un punto de locura manifestado de diversas formas, como repetir frases o expresiones tres veces, pero especialmente cuando tiene las visiones del ángel o cuando afirma que es el elegido de Dios. Esto le lleva a verse como juez de sus semejantes y verdugo implacable de algunos de ellos. A lo largo de su corta pero intensa vida lleva a cabo una terrible venganza contra todos los que le han hecho daño de alguna forma. El lector es mudo e impotente testigo de los hechos, prisionero de la palabra y los pensamientos más oscuros de Euchrid.

Los personajes beben de fuentes muy dispares. El protagonista guarda un parecido físico con Dave Mason, el cantante de *The Rebels*. Otros son pequeñas venganzas personales de Cave, personas que ha conocido a lo largo de su vida y las retrata a su antojo. En tercer lugar, la comunidad ukulita donde transcurre la acción está basada en un hecho real, un brazo escindido de los primeros mormones llegados a Norteamérica. Cave copia la historia de su fundador y cambia los nombres de personas y lugares. Incluso hay personajes que parecen sacados directamente de un *western*, como el predicador Poe que se reinventa a sí mismo para redimirse de un pasado criminal. Pero los demás son por lo general una masa desdibujada, la mayoría quedan apenas esbozados. Algunos se reducen a un mero trazo, una pincelada indefinida que los convierte en caricaturas de seres humanos. Una vez más debemos recordar los orígenes del autor. Hay muchos elementos de la cultura postcolonial austra-

liana que nos salen al paso. Euchrid es el perfecto anti-héroe, que se sale de la norma constantemente. Aunque carece de compañeros humanos (o “mates”, que es el término australiano), es un ser solitario, alejado de la sociedad, que vive en el campo (el “bush” australiano). Ni siquiera los perros pasan de ser simples comparsas a los que maltratar. De origen social marginal (su familia está apartada tanto física como socialmente de los demás), su aspecto físico deforme, su capacidad mental mermada y su incapacidad para hablar son un obstáculo en sus relaciones con el mundo que le rodea. Como el jorobado de Notre Dame, vive en su propio mundo, aunque desea e intenta una y otra vez ser aceptado por la sociedad. Cree que ese desprecio le convierte en un ser elegido por Dios, sin tener en cuenta su deformidad física y su debilidad mental. Desgraciadamente, sus acciones sólo encuentran represión, nunca aprobación, quizás como consecuencia de que es la propia sociedad ukulita la que se encierra en sí misma y señala con el dedo a todos los que no cumplen con sus estrictas normas. Así, el protagonista aprende a marcar sus propios límites. De este modo se puede entender que construya una barrera física alrededor de su casa hacia el final de la obra. Como colofón, somos testigos de su terrible venganza, se toma la justicia por su mano, destruyendo todo lo que encuentra a su paso, aunque en realidad sus sangrientos crímenes han comenzado mucho antes.

Las mujeres que aparecen en la obra se reducen a un denominador común: su maldad. La madre del protagonista es probablemente la representación máxima, que encaja a la perfección con la imagen estereotipada de las primeras mujeres blancas que habitaron Australia: condenadas a pasar largos años (o en ocasiones el resto de su vida) en una isla prisión como castigo por su promiscuidad, el abuso del alcohol o por su comportamiento violento y fuera de la ley. Tampoco podemos olvidar a Cosey Mo, la prostituta, símbolo de perversión para las señoras del pueblo mientras que Euchrid opina todo lo contrario; o su hija, por quien el protagonista se siente fascinado a pesar de no ver en ella el ser angelical que los demás adoran. Ambas mujeres, incomprendidas de distinta forma por los demás, son como el anverso y el reverso de una moneda, puesto que, dependiendo de quién las juzgue, la opinión sobre ellas es totalmente opuesta.

La violencia en todas sus formas es elemento de unión en todos y cada uno de los aspectos que dan forma a la novela, propia de la imaginación fílmica de la época a la que pertenece. La ficción australiana de finales del siglo XX incluye temas como el sexo, las drogas (en el caso de *Y el asno...*, el alcohol destilado de forma casera, aunque podemos intuir la presencia de alguna más), y la vida en los márgenes de la sociedad. Cave se hace eco de esa corriente creando un mundo violento, donde el sexo también juega un papel relevante, aunque sin llegar a ser obsesivo. Incluso en los breves momentos de ternura, la violencia acaba imponiéndose. La fascinación por el lado oscuro de los seres humanos llega en esta novela hasta las últimas consecuencias.

En cuanto al lenguaje, merece también nuestra atención. Ya el hecho de que el protagonista sea mudo es un elemento importante. Aunque intenta comunicarse

de diversas formas con los que le rodean, es como narrador cuando consigue expresarse de manera más plena. Esto resulta verdaderamente paradójico, y es especialmente intenso puesto que el lector es constantemente interpelado por este improbable orador. El lenguaje le viene impuesto al protagonista, al igual que sucedió con los aborígenes australianos y con los de otras colonias británicas. Intenta comunicarse de otras formas y con seres no siempre humanos, normalmente sin éxito. El lector es el único que no puede hacer nada para escapar del poder de su voz narrativa.

Estructuralmente, la novela traspasa los modelos tradicionales formales. No hay capítulos, el orden de los acontecimientos avanza y retrocede una y otra vez, se abren paréntesis, el narrador es mudo... Todo esto nos lleva a pensar más en una narración perteneciente a la tradición oral, aunque también es una forma más de rebelarse contra lo establecido, contra la cultura tradicional. Podemos hablar de una forma híbrida de escritura reflejo de una cultura postcolonial. Para un lector occidental de novela, resulta incómodo enfrentarse a un texto de este tipo, con gran variedad de registros lingüísticos, tipos de textos o incluso la forma gráfica de la palabra manipulada. El desorden de la narrativa de Cave, y por extensión de la narrativa postcolonial australiana, representa a una sociedad desordenada, vista por un protagonista nada convencional que relata unos hechos fuera de lo común, aunque no por eso menos creíbles.

Frente al hecho de que el marco geográfico de la novela sea impreciso dentro de un contexto americano, las referencias temporales son en ocasiones muy detalladas. La acción transcurre entre 1930 y 1960, pero no hay ni una sola mención a la segunda Guerra Mundial. Es como si el tiempo siguiera una línea distinta a la del resto del mundo dentro del valle de los ukulitas, ajenos por completo a lo que pueda suceder a su alrededor. No obstante, se señalan aspectos de la cultura norteamericana que nos sirven como puntos de referencia: el presidente Lincoln, las marcas de coches Ford o Chevrolet, o el bourbon. Aquí es donde la influencia de la música estadounidense sobre el Nick Cave músico se manifiesta de manera más abierta, y se aproxima más a autores como Faulkner.

Desde el punto de vista de los estudios postcoloniales, Cave responde a una tendencia hacia la subversión, es decir, se enfrenta a la visión del mundo que ha recibido de la cultura británica y, por extensión, europea. La realidad se somete a un nuevo orden y se invierten los papeles. Así, en su novela un mudo es el narrador principal, una prostituta es un ángel, la bondad se redefine y toma la forma de lo que se considera malvado. Nada es lo que de antemano suponemos, se cuestiona todo lo que nos rodea, como la cultura europea, que paradójicamente es la cuna de las nuevas culturas coloniales y postcoloniales. Incluso el hecho de estar más próximo a escritores estadounidenses tiene pleno sentido bajo esta luz. Las nuevas literaturas nacionales surgidas en las antiguas colonias británicas tienen ahora voz propia y se permiten mantener relaciones entre sí, en lugar de con la antigua metrópoli, a la que llegan a rechazar. Australia y los Estados Unidos son, además, países con un pasado colonial similar, separados entre otros aspectos por la fecha y la forma de nacimiento,

por lo que resulta muy fácil hallar bastantes puntos en común entre ambos. Esta influencia americana se podría interpretar también como una nueva forma de imperialismo, en este caso con la nueva metrópoli americana, pero creo que es posible mirar más allá y ver otros puntos de unión. Nick Cave, como hemos dicho, es un rebelde con una visión cosmopolita, y simplemente expresa su admiración hacia aquello que considera digno de recibirla, independientemente de cuestiones políticas, algo que, por cierto, no le interesa en absoluto.

BIBLIOGRAFÍA

Link: www.nick-cave.com

The Empire Writes Back, ed. de B. ASHCROFT, G. GRIFFITHS Y H. TIFFIN, New Accents, Routledge, Londres y Nueva York, 2004.

The Cambridge Companion to Australian Literature, ed. de E. WEBBY, Cambridge UP, 2000.

R. HUGHES, *La Cultura de la Queja, Trifulcas norteamericanas*, trad. de R. de España, Anagrama, Barcelona, 2005.

—, *La costa fatídica*, trad. de J. M. Álvarez y A. Pérez, Edhasa, Barcelona, 1989.

Porque esta identidad... que tratamos de reunir y preservar no es más que una parodia
M. FOUCAULT, *Nietzsche, la genealogía, la historia*

Judith Butler y la genealogía

CAROLINA MELONI

Carolina Meloni es doctora en Filosofía y especialista en deconstrucción, filosofías de la diferencia y pensamiento feminista contemporáneo. Es profesora del Departamento de Periodismo y Humanidades de la Universidad Europea de Madrid y del Máster sobre Igualdad de Género en las Ciencias Sociales que se imparte en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid.

Los trabajos de Judith Butler son un referente fundamental tanto para los movimientos *queer*, el pensamiento gay y lésbico como para el feminismo contemporáneo. Fundamentalmente, su obra *El género en disputa* (publicada en 1990) se convirtió rápidamente en el exponente principal de las tesis filosóficas de la llamada teoría *queer*. Heredera de la genealogía crítica nietzscheana y de los planteamientos de Foucault, Derrida y Lacan, Butler emprende la crítica immanente al propio feminismo, al denunciar su heterosexismo implícito. Butler combate y cuestiona cualquier tipo de esencialismo sobre la inmutabilidad de los conceptos de sexo y género. La tarea de centrar y descentrar el régimen de heterosexualidad obligatoria y sus postulados de identidad es el objetivo de Butler. Y es aquí donde sus premisas van a recordarnos tanto a Nietzsche como a Foucault o al propio Derrida. Este último define la deconstrucción del siguiente modo: “Deconstruir la filosofía sería así pensar la *genealogía* estructurada de sus conceptos de la manera más fiel, más interior, pero al mismo tiempo desde cierto afuera incalificable por ella, innombrable, determinar lo que esta historia ha podido disimular o prohibir, haciéndose historia por esta represión interesada en alguna parte”.¹ Deconstruir, por lo tanto, no es destruir, sino desplazar, transvalorar los conceptos, y no meramente invertirlos. También es *auscultar*, hacer su genealogía, analizar sus condiciones de posibilidad, buscando en ellos lo que silencian, lo que ocultan, aquello que excluyen y rechazan, lo que normalizan a su paso, tratándolos como *síntomas* de una represión.

Por ello, Nietzsche afirmaba que la tarea del filósofo no es otra que llevar a cabo una sintomatología. El filósofo diagnostica el presente. El filósofo es un genealogista. No busca orígenes, no fundamenta nada, no sentencia ni va a la búsqueda de un principio absoluto que explique la realidad. La crítica genealógica no destruye categorías, es decir, no “acaba” con el sujeto, con la “mujer” o con lo femenino; se trata más bien de investigar las complicidades discursivas y las pretensiones de validez de cada uno de estos términos y el papel que han jugado en los discursos feministas. La genealogía actúa en los conceptos como una especie de diapasón, como el martillo que tenían los guardas de los trenes en el siglo XIX y con el que rastreaban, a base de pequeños golpecitos, las posibles grietas internas o las bolsas de aire de las ruedas. Filosofar a martillazos tiene que ver con este rastreo. Es una operación minuciosa que agudiza nuestro oído. Es un martillo otológico antes que un mazo destructor. Por ello, derribar ídolos era, según Nietzsche, una *acción* y no una *reacción*: era una actividad positiva y no simplemente destructiva; es una operación minuciosa que pone en evidencia la incoherencia interna del sistema.

De este martillo-diapasón nietzscheano es heredero Derrida y su concepto de deconstrucción, al igual que Butler, con su genealogía crítica del sistema sexo-género. Butler también desplaza, descentra y ausculta con el martillo aquellos ídolos que creíamos imperecederos. A partir de la crítica radical al concepto de diferencia sexual, Butler emprende el desmontaje del sistema sexo-género como matriz de inteligibilidad desde la que se construyen los cuerpos. No se destruyen sino más las categorías, ni se invierten los términos (es

¹ J. DERRIDA, *Positions*, Minuit, París, 1972, p. 15 (la cursiva es mía).

decir, allí donde antes estaba la heterosexualidad vamos a emplazar la homosexualidad obligatoria; o allí donde el supuesto original era la mujer, colocaremos a la *drag* en un golpe de fuerza), simplemente se investigan y se sacan a la luz las complicidades discursivas de ciertos conceptos, así como sus pretensiones de validez. Por ello, nos dice Butler, el género es una ficción, pero no una ficción como otra cualquiera, sino reguladora y normalizadora, desde la cual ciertos cuerpos adquieren sentido, mientras que otros son marginados. Tanto la feminidad como la masculinidad cobran forma dentro de esta ficción “performativamente”, es decir, en una práctica ritual repetitiva que nos produce como sujetos sexuados (por ello, toda pretensión de originalidad se derrumba ante la crítica genealógica). Al mismo tiempo, es en el interior del género donde encontramos la brecha que permite una resignificación política distinta.

MARCO CONCEPTUAL Y TEÓRICO: EL DEBATE CON LA HERENCIA FEMINISTA. Nada más comenzar *El género en disputa*, Butler nos aclara que la relación que va a mantener la obra con el feminismo va a ser, cuando menos, complicada. En el prefacio añadido en 1999, escribe:

A medida que lo fui redactando comprendí que yo misma estaba en una relación de combate y antagónica con ciertas formas de feminismo, aunque también entendí que el texto formaba parte del propio feminismo. Mi escritura formaba parte en ese momento de la tradición crítica inmanente que busca provocar el examen crítico del vocabulario básico del movimiento de pensamiento al cual pertenece.²

Butler ha denominado esta crítica inmanente de ciertos postulados del feminismo “genealogía crítica”, auto-proclamándose heredera del pensamiento de Nietzsche y de Foucault. Como ya hemos indicado, lo que debemos entender con ello no es la simple ruptura con la tradición feminista ni con sus conceptos, sino el cuestionamiento crítico de cada uno de ellos con el fin de rastrear sus complicidades teóricas y discursivas. Según Butler, dos eran los objetivos principales que perseguía en el momento de escribir *El género en disputa*: exponer el heterosexismo generalizado de la propia teoría feminista y combatir cualquier tipo de esencialismo que defendiera la inmutabilidad de los conceptos de sexo y género.³

Comentaremos en este apartado el primero de ellos. Es precisamente este primer objetivo el que va a llevar a Butler a enfrentarse con la tradición feminista. Y esta tarea se realizará con el cuestionamiento de una de las nociones centrales de la teoría feminista de los años 70: la noción de “diferencia sexual”. Para Butler, la teoría de la diferencia sexual no era sino una teoría de la heterosexualidad obligatoria, hallándose inserta en los discursos normativos que, en definitiva, intentaba cuestionar. En cierto modo, la noción de diferencia sexual participaba de forma cómplice en un determinado régimen de poder que no era otro que el de la heterosexualidad.

Ya sea desde cierto naturalismo esencialista (defensor de una identidad biológica de la mujer) hasta el constructivismo crítico (que tiene su punto de partida en las reflexiones de Simone de Beauvoir sobre el ori-

Lo fundamental para las distintas corrientes del feminismo era la necesidad de formular un concepto de identidad que permitiera la elaboración de un sujeto político femenino

gen social y culturalmente construido del ser-mujer como tal), el feminismo, desde los años 50 hasta los 70, se había centrado en la labor de criticar, desvelar y desmantelar los valores patriarcales y de dominación machista implícitos no sólo en el tejido social y cultural, sino también en los diferentes discursos de la política, la ciencia, la filosofía, la psicología, etc. Dicha tarea se llevó a cabo bajo la dirección de dos conceptos clave: por un lado, la idea de opresión (la cual exigía una política emancipatoria); por otro, la insistencia en el concepto de identidad (imprescindible para la constitución de un sujeto político fijo y determinado).

Lo fundamental para las distintas corrientes del feminismo era la necesidad de formular un concepto de identidad que permitiera la elaboración de un sujeto político femenino. En este sentido, afirma Butler: “En su mayor parte, la teoría feminista ha supuesto que existe cierta identidad, entendida mediante la categoría de ‘mujer’, que no sólo inicia los intereses y las metas feministas dentro del discurso, sino que constituye al sujeto para el cual se procura la representación política” (GD, 4). Dicha tarea de formulación de una teoría de la identidad se presentó no sólo como una necesidad teórica, sino como momento necesario dentro de la lucha política para la igualdad.

A partir de los años 70, una de las estrategias para llevar a cabo esta labor identificatoria se desplazó hacia el concepto de “diferencia sexual” (en especial, gracias a los trabajos de ciertas feministas francesas de corte estructuralista, como Irigaray y Kristeva, influidas por las obras de Lévi-Strauss, Lacan y Saussure). Dicho concepto se enunció desde una reflexión sobre el lenguaje como condición de posibilidad tanto de la diferencia como de la subjetividad misma. La reivindicación de la identidad femenina se produjo desde la reivindicación de la propia diferencia como lugar no contaminado por el discurso de la masculinidad.

Ahora bien, también en los años 70 van a aparecer diferentes pensadoras (especialmente en los Estados Unidos) que pondrán en tela de juicio ciertos presupuestos del feminismo tradicional. Muchas de estas autoras (como es el caso de J. Butler, Monique Wittig o A. Rich, entre otras) inician una crítica radical de las complicidades discursivas que el feminismo mantenía con ciertos dispositivos de poder, tales como la heterosexualidad obligatoria o la consolidación de categorías ontológicamente cerradas como “hombre” o “mujer”. Para estas autoras, el feminismo que había caído en los peligros del esencialismo, procedía a la consecuente exclusión de otras categorías que no se ajustaban al par oposicional delimitado y defendido (como las lesbianas

2 J. BUTLER, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, trad. de M. A. Muñoz García, Paidós, México, 2001, p. 9; en adelante GD y número de página.

3 J. BUTLER, ‘La cuestión de la transformación social’, en E. BECK-GERNSHEIM, J. BUTLER, L. PUIGVERT, *Mujeres y transformaciones sociales*, trad. de C. Vendrell, El Roure, Barcelona, 2001, pp. 9-14.

o los gays, muchas y muchos de los cuales se negaban a identificarse bajo lo que de forma unitaria y monolítica representaban los conceptos de “hombre” y “mujer”; del mismo modo, las mujeres de clases sociales más bajas, algunas de ellas inmigrantes o afroamericanas, tampoco se veían reflejadas en el llamado sujeto del feminismo, cuyo núcleo de identidad no dejaba de ser la mujer blanca, heterosexual, culta y de clase media-alta). Por estas razones, se denunció que dicho sujeto se hallaba inscrito o sujetado a los mismos discursos que pretendía criticar, participando incluso de manera cómplice en sus estrategias excluyentes, pues dejaba de lado y excluía de su discurso las cuestiones de clase, raza y orientación sexual.

Para Butler, tanto el feminismo emancipatorio de la igualdad como también el de la diferencia sexual adolecen de una reflexión crítica sobre el concepto generalmente compartido de “las mujeres” y sobre el binomio masculino/femenino. Y aunque en todas estas teorías se han formulado dichas categorías de forma diversa y bajo presupuestos distintos, ninguno de estos feminismos las ha puesto en cuestión, haciendo de ellas predicados casi trascendentales más allá de toda crítica. Es decir, ya sea que se entienda lo masculino/femenino como diferencia biológica, o que lo comprendamos como par oposicional simbólico y cultural, este diferencial se admite siempre como la condición más originaria desde la cual surgirán las identidades socio-culturales. Por esta razón, Butler verá en la noción de diferencia sexual un componente heterosexista. Dicha diferencia va a establecer los criterios de identidad y de inteligibilidad dentro de un campo social. Es decir, la diferencia sexual instituye una “matriz de inteligibilidad” desde donde se distribuyen y administran los cuerpos, otorgándoles un significado concreto.

Esta “matriz de inteligibilidad” (que no es otra cosa que una “matriz heterosexual”) afirma que una persona es de un género y que lo es siempre en virtud de su sexo: su supuesta constitución biológica y anatómica va a establecer una continuidad entre sexo, género, deseo y práctica sexual, otorgando una supuesta unidad en la identidad de la persona. De este modo, para que un cuerpo sea coherente, para que un cuerpo pueda tener sentido y para que pueda ser comprendido por los demás cuerpos, es necesario que exista una estabilidad y una continuidad entre sexo biológico y género como constructo cultural que garantice una unidad entre los pares masculino-hombre-que-desea-su-contrario, a saber, el par femenino-mujer. Y, necesariamente, si hay géneros que se consideran inteligibles o coherentes

dentro del funcionamiento de esta matriz, habrá otros que no podrán ser definidos según sus criterios. La matriz heterosexual define tanto la coherencia como la incoherencia, la continuidad como la discontinuidad. Aquellos cuerpos cuyo género no es una consecuencia de su sexo anatómico, aquellos cuerpos cuyas prácticas y deseos sexuales no se corresponden con el deseo heterosexual, e incluso aquellos cuerpos que no poseen una definición clara de su condición anatómica (como es el caso de los intersexuales) caen fuera de la matriz de inteligibilidad, siendo, por lo tanto, ininteligibles o incomprensibles. Estos cuerpos serán, por ello, rechazados, marginados, excluidos y, en ocasiones, patologizados. Por esta razón, debemos entender la heterosexualidad no como una simple opción sexual, sino como un régimen de poder discursivo, hegemónico y excluyente. La heterosexualidad es un régimen político cuyas categorías fundadoras, como son “hombre” y “mujer”, son también categorías políticas normativas y excluyentes. Butler retoma aquí los análisis sobre la heterosexualidad obligatoria de teóricas como Wittig, Rubin, De Lauretis o Adrienne Rich.

Butler considera necesaria una crítica genealógica de todos estos conceptos, incluido el concepto mismo de “mujer”. La tarea política que se emprende no consiste, sin embargo, en negar sin más estas categorías, tal como en ocasiones se ha criticado el proyecto de Butler, sino en hacer una genealogía crítica de sus implicaciones y complicidades, rastreando las operaciones políticas que producen, las exclusiones que generan y los presupuestos que se ocultan en la constitución de un sujeto femenino. “La crítica feminista debe explorar —afirma Butler— las afirmaciones totalizadoras de una economía significativa masculinista, pero también debe ser autocrítica respecto de los gestos totalizadores del feminismo. El esfuerzo por identificar al enemigo como una forma singular es un discurso invertido que imita la estrategia del opresor sin cuestionarla, en lugar de ofrecer un conjunto de términos diferente” (GD, 46-47).

INTERPELACIONES: TRÁNSITO DE LA DIFERENCIA SEXUAL AL GÉNERO EN DISPUTA. El segundo objetivo de *El género en disputa* que habíamos señalado era la necesidad de combatir todo esencialismo. Para ello, Butler va a desplazar la cuestión de la diferencia sexual hacia la pregunta por la relación que se da entre sexo y género. Como hemos visto en el apartado anterior, el concepto de la diferencia sexual situaba al feminismo dentro del marco conceptual oposicional de sexo: la mujer como diferencia del hombre, universalizando ambos términos.⁴ Si toda identidad debe definirse por el lugar que ocupa dentro de la diferencia sexual, puede que debamos preguntarnos cómo se construyen esas diferencias, cómo funciona ese sistema de construcción.

El sistema sexo-género, de modo general, ha sido entendido casi de forma uniforme por el pensamiento feminista. Por un lado, aquello que denominamos “sexo” se contempla como el conjunto determinado de diferencias biológicas, anatómicas y cromosómicas que dividen en dos a los individuos de una misma especie. El “género”, por otra parte, se suele entender como la interpretación cultural de ese sexo biológico. Si este último se interpreta normalmente como una matriz

El segundo objetivo del El género en disputa que habíamos señalado era la necesidad de combatir todo esencialismo

⁴ T. DE LAURETIS, *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo, horas y HORAS*, 2000, Madrid, p. 34.

inmutable, basada puramente en leyes biológicas, el género, por el contrario, es mutable y varía con el tiempo.

Butler pretende deconstruir ese binomio impugnando ambas categorías. La cuestión es más complicada de lo que nos parece, pues ni el sexo puede definirse como matriz puramente biológica, especie de trascendente situado más allá de lo discursivo y lo simbólico (aquí entrarían, por ejemplo, todos aquellos cuerpos intersexuales que tampoco se definen por el binomio macho-hembra; o los transexuales cuya anatomía misma cuestiona y transforma esa supuesta inmutabilidad biológica), ni el género puede tratarse como la interpretación cultural de esos hechos anatómicos. “No debe concebirse el género sólo como la inscripción cultural del significado en un sexo predeterminado...; también debe designar el aparato mismo de producción mediante el cual se establecen los sexos entre sí. Como resultado, el género no es a la cultura lo que el sexo es a la naturaleza; el género también es el medio discursivo/cultural mediante el cual la ‘naturaleza sexuada’ o ‘un sexo natural’ se produce o establece como ‘prediscursivo’, previo a la cultura” (GD, 40).

Para determinar el género como dispositivo de normatividad, Butler utilizará, en gran medida, las afirmaciones de Foucault sobre la sexualidad como *tecnología*, es decir, como el conjunto de discursos y prácticas tecno-sociales y bio-médicas que invisten y dan forma a un cuerpo sexuado; también utilizará Butler la formulación de Teresa de Laetitia del género mismo como tecnología (es decir, no como una propiedad de los cuerpos, sino como un conjunto de los efectos políticos y sociales que se dan en un cuerpo), o las críticas de Wittig a la categoría de sexo como invariable natural: para esta autora no hay distinción alguna entre sexo/género, pues el sexo es en sí una categoría generizada, es decir, investida políticamente, naturalizada, pero nunca natural (GD, 143).

Género, por lo tanto, no es ni un sustantivo ni un conjunto de atributos difusos; tampoco es la traducción cultural de ciertos procesos biológicos. Sexo tampoco debe entenderse como la matriz natural sobre la cual viene a inscribirse el género. Ambos constituyen una unidad ficticia que pretende recoger y dar sentido a un conjunto de atributos que de otra manera serían discontinuos. Dicha unidad ficticia es lo que denominamos normalmente *identidad*: no puede haber identidad sin sexo; en tanto que humanos, somos inteligibles como sujetos sexuados y generizados; sexo y género no sólo designan el conjunto de funciones biológicas, anatómicas y culturales, sino también un núcleo psi-

quico de significación que va a constituir nuestra identidad. En este sentido, el sistema sexo-género es una especie de “ideal regulativo”, esto es, una construcción ideal que se materializa en los cuerpos; construcción normativa que, como toda norma, regula, administra y distribuye las prácticas a que ella misma ha dado lugar. Sexo y género son prácticas discursivas reglamentarias y normativas (actúan de forma normativa, es decir, imponiendo una norma determinada); Butler va hablar incluso de una *producción disciplinaria del género*: producción que produce y reglamenta una unidad coherente y estable entre sexo-género en dirección hacia la constitución de un régimen de heterosexualidad (GD, 167). Y, si consideramos esta producción como prácticas discursivas, afirma Butler, sexo y género se producen de forma performativa. Ambos actúan también como *performativos*.

GÉNERO Y PERFORMATIVIDAD. Vamos a detenernos aquí en la noción de performatividad tal como la utiliza Butler. Este es uno de los conceptos que más confusiones ha originado entre los críticos a la teoría del género butleriana. Los malos entendidos han surgido, a mi parecer, por la complejidad del propio término. Antes de nada, debemos tener en cuenta que Butler utiliza y reformula en su teoría de la performatividad, por un lado, la teoría de los actos de habla de Austin; por otro, la noción de interpelación de Althusser; y, por último, la iterabilidad (que no repetición) de Derrida. Sin estos antecedentes nos resultará cuando menos complicado comprender lo que Butler nos quiere indicar cuando afirma el carácter performativo del género. De ahí que una de las mayores confusiones se debió al hecho de interpretar la performatividad como simple *performance* o teatralidad del género (aunque veremos más adelante que ésta sí posee un estatuto determinado para Butler; incluso se podría decir que la teatralidad no es sino una consecuencia que tiene lugar allí donde se produce un performativo, pero no constituye su fundamento práctico).

A diferencia del enunciado constativo que, como su nombre indica, constata, describe un estado de cosas, el performativo o realizativo, para Austin, es aquel enunciado que produce y transforma una situación. El performativo es una especie de acontecimiento: da lugar a un estado de cosas distinto. “Los actos performativos son formas del habla que autorizan: la mayor parte de las expresiones performativas... son enunciados que, al ser pronunciados, también realizan cierta acción y ejercen un poder vinculante”.⁵ El mayor ejemplo de un performativo lo encontramos en el bíblico “Hágase la luz”. Del mismo modo, el juez que pronuncia una sentencia da lugar con ello a una especie de acontecimiento que va a modificar la condición del condenado. Cuando un juez dice “Yo te condeno”, no está describiendo un estado ni una intención por su parte: su palabra es ya un tipo de acción; su palabra *actúa*, produce un efecto.⁶ Asimismo, el médico que, incluso antes del nacimiento, anuncia “Es una niña”, inicia la larga cadena de interpelaciones a través de las cuales ese cuerpo-niña será feminizado. Dicha interpelación o llamada es una de las condiciones para que el sujeto se constituya en el lenguaje: la interpelación nos nombra y, en el mismo momento que lo hace, nos da forma y

Género, por lo tanto, no es ni un sustantivo ni un conjunto de atributos difusos; tampoco es la traducción cultural de ciertos procesos biológicos. Sexo tampoco debe entenderse como la matriz natural sobre la cual viene a inscribirse el género

5 J. BUTLER, *Cuerpos que importan*, Paidós, Buenos Aires, 2002, p. 316.

6 J. BUTLER, *Lenguaje, poder e identidad*, trad. de J. Sáez del Álamo y B. Preciado, Editorial Síntesis, Madrid, 2004, p. 39.

La supuesta unidad del género exige y requiere continuamente de esa repetición constante que garantice su estabilidad

nos inscribe en un circuito de reconocimiento. La llamada, en cierto modo, crea la cosa que nombra.⁷

Ahora bien, de los tres ejemplos que he puesto, sólo el primero constituiría un ejemplo de performativo puro, según Austin. Es justamente en este punto donde Butler va a introducir uno de los mayores desplazamientos en la teoría austiniana, al conjugar con ella los conceptos de citación y de iterabilidad de Derrida. Butler criticará a Austin el haber concebido los actos performativos como aquellos actos que presuponen un sujeto soberano, sujeto que al hablar actúa y opera con un poder indiscutible (casi teológico). Sin embargo, si volvemos al ejemplo del juez, cada vez que éste menciona la ley en una sentencia, no origina ni produce por sí mismo la ley, sino que la “cita”, la reinvoa, la repite en contextos distintos. Este es para Butler una de las mayores potencialidades del performativo: que actúe como un imperativo, pero siempre con carácter ritual; que sea una práctica ritualizada que necesita, continuamente, de la repetición y de la citación para tener éxito.

Una de las prácticas más ritualizadas y reiterativas las encontramos, precisamente, en el proceso de sexualización y generización de un cuerpo determinado. El ejemplo antes dado del médico nos ayudará a comprender este proceso iterativo. Desde el primer momento que se nos interpela y se nos denomina como “niño” o “niña” no se está describiendo con ello un estado de cosas, sino que se pone en marcha una cadena de repeticiones, rituales, citaciones e invocaciones que irán configurando nuestra masculinidad o feminidad (desde la forma de vestir hasta la de hablar, sentarnos, dirigirnos a otras personas, mirar, modular nuestra voz, etc. Y es aquí donde el performativo adquiere un aspecto teatral, puesto que en cada citación de la norma cada cuerpo pone en marcha cierta *performance*: siendo nuestros cuerpos una especie de *teatro anatómico* en el que se representan los distintos imperativos que se nos van imponiendo; hablaremos de ello más adelante). La cita “Es una niña” implica, a su vez, la citación de otros performativos que, necesariamente, van unidos a ella, tales como “será una buena madre”, “será una buena mujer”, “será una esposa”... “El ‘nombrar’ el sexo —nos dice Butler— es un acto de dominación y obligación, un performativo institucionalizado que crea y legisla la realidad social al requerir la construcción discursiva/perceptual de los cuerpos de acuerdo con los principios de diferencia sexual” (GD, 146).

Butler afirmará que el género es la *estilización* del cuerpo: mediante la repetición de gestos, movimientos, enunciados y costumbres el cuerpo se va estilizando, es

decir, va cobrando forma, va estructurándose como perteneciente al orden de lo masculino o de lo femenino, órdenes que se presentan como categorías unitarias y sustanciales. La supuesta unidad del género exige y requiere continuamente de esa repetición constante que garantice su estabilidad. Esta exigencia de unidad y de estabilidad es un mandato, posee una fuerza normativa que mediante la disciplina y la obligación va regulando las prácticas corporales. El sexo es una norma mediante la cual los cuerpos adquieren sentido. El imperativo que subyace a esta norma no es otro que el imperativo de heterosexualidad, núcleo de inteligibilidad a partir del cual somos reconocidos como sujetos.

Del mismo modo, el género es una norma, una imposición, un mandato que se inscribe en el cuerpo (hay una producción disciplinaria del género). Y, “en la medida en que la existencia social requiere una afinidad de género que no sea ambigua, no es posible existir en un sentido socialmente significativo fuera de las normas de género establecidas... Si la existencia humana siempre es existencia generizada, entonces extraviarse del género establecido en cierto sentido es poner en cuestión la propia existencia”.⁸ Por esta razón, Butler hablará de una “vida inteligible” como aquella que sólo tiene lugar en la medida que acata una norma: sólo tienen significado aquellos cuerpos generizados según la norma. La interpelación no sólo produce un cuerpo sexuado, sino que también define cuáles son los cuerpos que pueden leerse de modo coherente. Ante todo, debemos tener en cuenta que las reglas que rigen la identidad inteligible, es decir, que permiten que podamos afirmar la unidad de un “yo”, están estructuradas sobre una jerarquía de género y de heterosexualidad, y funcionan siempre a través de la repetición de esa misma jerarquía (GD, 176). Por ello, aquellos cuerpos cuyo sexo-género no posee una continuidad son cuerpos que comienzan a ser cuestionados por su propia ininteligibilidad.

Ahora bien, toda vida inteligible, decíamos, se construye a través de un proceso obligatorio y necesario de repetición. Dicho proceso lleva a Butler a preguntarse por dos cuestiones: por un lado, si el performativo sólo puede llegar a tener éxito mediante la iterabilidad constante, es posible que esto se deba a que, en el fondo, todo su éxito no es sino la negación de un fracaso. Cada vez que se pone en marcha la cadena de repetición, la supuesta unidad del sistema sexo-género se encuentra amenazada. Puede que, si para constituirse como unidad estable el sistema necesita de una repetición y de una reformulación constante, esto suceda precisamente por la inexistencia de una unidad como tal. “Puesto que las normas heterosexuales de género producen ideales que no pueden alcanzarse plenamente, podría decirse que la heterosexualidad opera a través de la producción regulada de versiones hiperbólicas del ‘hombre’ y de la ‘mujer’. En su mayor parte, éstas son actuaciones impuestas que ninguno de nosotros ha elegido, pero que todos estamos obligados a negociar.”⁹

Por otro lado, además de la repetición que estiliza los cuerpos de manera continua, la unidad sustancial necesita, para conservar sus límites y fronteras, producir y rechazar un exterior abyecto que no deja de desafiar y exceder la matriz generizada. La atribución de un

7 J. BUTLER, *Lenguaje, poder e identidad*, p. 59.

8 J. BUTLER, ‘Variaciones sobre sexo y género. Beauvoir, Wittig y Foucault’, en *Teoría feminista y teoría crítica*, ed. de S. Benhabib y D. Cornella, trad. de A. Sánchez, Alfons el Magnànim, Valencia, 1990, p. 198.

9 J. BUTLER, *Cuerpos que importan*, p. 333.

género determinado está delimitando un espacio concreto que se definirá como “lo humano”. Esto significa que todos aquellos cuerpos que no están generizados correctamente, es decir, que no podemos calificar como “puramente masculinos o femeninos”, caen fuera del ámbito de lo humano, siendo excluidos tanto del discurso como del campo social. “La marca de género aparece para que los cuerpos puedan considerarse cuerpos humanos; el momento en que un bebé se humaniza es cuando se responde a la pregunta ‘¿Es niño o niña?’ Las figuras corporales que no caben en ninguno de los géneros caen fuera de lo humano y, de hecho, constituyen el campo de lo deshumanizado y lo abyecto contra lo cual se constituye en sí lo humano (GD, 142).”

POLÍTICAS DEL GÉNERO: DE LO ABYECTO A LA PARODIA. Para terminar quiero recoger, en este punto, la apuesta política de Butler. Ante todo, debemos tener en cuenta que para Butler la pregunta por el género y por cómo a través de éste establecemos las fronteras de nuestros cuerpos se convierte en una pregunta puramente política y en un debate con los presupuestos básicos del humanismo: es en la cuestión de la construcción de los cuerpos como cuerpos generizados donde se juega, en cierto modo, la humanidad, la condición de humano que se otorga a un sujeto. La matriz de inteligibilidad funciona, tal como hemos venido viendo, no sólo como un poder regulativo, sino también como poder excluyente, haciendo visibles ciertos cuerpos al mismo tiempo que sume en la oscuridad a aquellos que no pueden definirse según sus parámetros. El sistema sexo-género es la condición de base para definir los límites de la humanidad. La “vida inteligible” es aquella vida que se vuelve humana cuando pertenece a un sistema de significación coherente. Lo inhumano, lo incoherente y lo abyecto se juegan tanto a nivel de los cuerpos como a nivel de los discursos. Sin embargo, afirma Butler, si “el género es el mecanismo por el cual las nociones de lo masculino y lo femenino son producidas y naturalizadas..., el género podría ser perfectamente el aparato por el cual tales términos se deconstruyen y desnaturalizan.”¹⁰

Para Butler, dicha deconstrucción tiene lugar en la propia citación, en la repetición misma. Como he indicado más arriba, para que la matriz de inteligibilidad funcione necesita de la repetición continua de sus normas e interpelaciones. Ahora bien, si esta supuesta unidad viene dada por la repetición, significa que en el origen mismo de la coherencia no encontramos un ideal regulador que asegure la univocidad de las citaciones, sino que el propio origen es ya una repetición. Por ello, no podemos afirmar sin más la existencia de un original ideal que defina la pureza de una masculinidad o de una feminidad. “Lo masculino” y “lo femenino” son ellos mismo citas y repeticiones de una serie de significaciones distintas. Y si todo es repetición, si no hay origen ideal posible que no esté ya contaminado por esta fuerza iterativa, puede que podamos apropiarnos de ciertos aspectos repetitivos, no para imitarlos, sino para desplazarlos.

El ejemplo que Butler utilizó para describir este proceso de apropiación y de resignificación del género fue la figura del travesti. El último capítulo de *El género en*

Las figuras corporales que no caben en ninguno de los géneros caen fuera de lo humano y, de hecho, constituyen el campo de lo deshumanizado y lo abyecto contra lo cual se constituye en sí lo humano

disputa se titula, a modo de conclusión, “De la parodia a la política”. Es allí donde utiliza Butler la figura de la *drag*, básicamente con dos intenciones: por un lado, se trata de hacer ver con ella el carácter puramente repetitivo del género; el travestismo sugiere que la imitación se halla implícita ya en el corazón mismo de la matriz heterosexual, puesto que no se trata de una imitación secundaria de un original anterior: todo supuesto original es ya repetición de otro, todo género podría verse incluso como representación teatral hiperbólica de los ideales regulativos. Por otro lado, la *drag* inicia una *performance* reapropiativa que desplaza y desestabiliza de forma hiperbólica toda supuesta identidad.

Evidentemente, no se trata sin más de reducir la política a mera parodia (como si cambiar de género fuese una cuestión tan fácil como cambiarnos de ropa todos los días), sino de extraer la fuerza reapropiativa y transformadora de una *performance*. La propuesta de Butler no se reduce a la mera *performance*, a la teatralidad o a la representación casi paródica o festiva. Como hemos visto, el performativo es un hacer, un acto que produce identidad, que le da forma y la regula. Es un acto repetitivo, también, a la vez que violento y normativo que no se reduce sin más a un simple efecto teatral. Sin embargo, podemos extraer consecuencias políticas de esta teatralidad. Para Butler, la actuación hiperbólica de ciertos parámetros de heterosexualidad lleva a desplazar, en el interior mismo del proceso iterativo, las significaciones que éste produce. Evidentemente, lo político no se reducirá a lo teatral, pero resulta imposible oponer lo teatral a lo político dentro de la teoría *queer*.¹¹

Cuando se reproduce una cita en un contexto diferente o incluso en ese mismo contexto citamos de forma paródica, se introduce en la cadena de significación un desplazamiento: se re-significa al re-apropiarnos de un contexto que se supone no nos pertenece. Como afirma Butler, “la tarea no es saber si hay que repetir, sino cómo repetir o, de hecho, repetir y, mediante una proliferación radical del género, desplazar las mismas normas de género que permiten la propia repetición. No hay una ontología de género sobre la que podamos construir una política, porque las ontologías de género siempre funcionan dentro de contextos políticos establecidos como mandatos normativos” (GD, 179).

Si las categorías ontológicas de identidad utilizadas hasta ahora no sólo son insuficientes sino que encierran en su interior una violencia radical hacia lo otro, hacia aquello que no se define según sus parámetros, es entonces necesario un replanteamiento completo de

10 J. BUTLER, ‘La cuestión de la transformación social’, p. 22.
11 J. BUTLER, *Cuerpos que importan*, p. 327.

estas construcciones. En este sentido, Butler va a reivindicar un espacio de lo político, un lugar para la política cuyo punto de partida no sea ya la consabida unidad identitaria, sino la diferencia, lo otro, lo diferente, todo aquello que desde un discurso de lo Mismo se pretendió excluir, callar, olvidar, marginar. La idea de una identidad cerrada comienza a tambalearse. Como respuesta o alternativa a la idea de sujeto, Butler apela a una identidad abierta, incluso a una “risa subversiva” proveniente de aquellos sitios catalogados por las políticas identitarias como “ontológicamente inhabitables”, como lo abyecto, lo incoherente, lo inhumano. Butler apela a una “política de la abyección” que permita a las diferentes subjetividades y a aquellas vidas hasta ahora ilegibles cobrar sentido y adquirir consistencia política. Retomando una vez más a Foucault, Butler nos incita a pensar ya no en un sujeto político, sino en múltiples “subjetividades” o “subjetivaciones”, en nuevas posibilidades de vida, en modos distintos de existencia, en otras filiaciones o formas de ser-en-común. Estas “subjetividades” o identidades periféricas no vienen sin más a suplantarse al sujeto moderno. Como si bastara con invertir los términos colocando allí donde se situaba lo Mismo y lo idéntico, lo excéntrico y marginal, lo otro. Se trata de un desplazamiento más profundo que cuestiona los límites de toda identidad, que rearticula los discursos y las relaciones sociales desde sus fronteras mismas. Lo negado, reprimido y oprimido, es decir, lo otro, lo diferente, lo excluido y marginado, los monstruos que dice Haraway o los “fantasmas de la incoherencia” (las malas copias o simulacros) de Butler apelan a su legitimidad precisamente para demostrar que no hay coherencia posible, que no hay identidad o subjetividad que no esté atravesada por múltiples discursos, prácticas sociales y políticas, dispositivos de saber-poder, etc. Son las inestabilidades propias del sistema las que, a través de sus grietas y fisuras, abren la posibilidad a una política diferente. Y, en este sentido nos dice Butler, “si las identidades ya no se fijaran como premisas de un silogismo político, y si ya no se considerara que la política es un conjunto de prácticas derivadas de los supuestos intereses que pertenecen a una serie de sujetos preconcebidos, de seguro surgiría una nueva configuración de la política a partir de las ruinas de la anterior” (GD, 179).

El conformista

ENRIC GIL MUÑOZ

Enric Gil Muñoz es profesor de Filosofía en la Enseñanza Secundaria. Prepara su tesis doctoral sobre la relación entre el fenómeno de la masa y los regímenes totalitarios.

Per a Àngela

1 Sin duda alguna, para quien quiera abordar con una mirada reflexiva las catástrofes morales y políticas del siglo XX, el concepto arendtiano de “banalidad del mal” constituye una herramienta intelectual de primera magnitud. Ante las habituales representaciones que hacían del agente de la violencia totalitaria poco menos que un monstruo inhumano, en el juicio al criminal nazi Adolf Eichmann, Arendt se percató de que lo que en realidad había llevado a éste a participar en el genocidio judío era la pura y simple irreflexión: Eichmann no era más que un gris burócrata incapaz de valorar éticamente los efectos de sus actos.¹ A la hora de dar cuenta de cómo un sujeto concreto puede convertirse en ejecutor del mal banal, la literatura nos puede prestar una ayuda inestimable: gracias a ella, los problemas morales se encarnan en personajes y situaciones que iluminan aspectos de la cuestión que escapan a los conceptos abstractos. Y viceversa: leer determinadas obras literarias bajo el prisma de alguna categoría filosófica nos puede ofrecer una clave de lectura enriquecedora. Es lo que sucede si leemos la novela *El conformista*, de Alberto Moravia, bajo el prisma del mal banal. El elemento común a Eichmann y al protagonista de la narración, Marcello, es el motivo banal que los conduce a participar en crímenes políticos: así como en el primer caso se trataba de la incapacidad para pensar, en el segundo es el ansia de normalidad lo que conducirá al personaje a comprometerse con el fascismo de Mussolini. En este ensayo trataremos de desvelar cuáles son las razones que provocan en Marcello la obsesión por convertirse en una persona normal, así como las estrategias que utiliza para no percibir la problemática ética de su inmersión en la masa fascista.

2. En *Masa y poder*, Elias Canetti explica el proceso de conversión del individuo en parte de la masa mediante el concepto de “descarga”, que se refiere al momento en que los integrantes de la masa se deshacen de sus diferencias y se sienten iguales.² Podríamos decir que, en el caso de Marcello, su necesidad de descarga era muy grande. Para comprender esta afirmación, tenemos que tener en cuenta algunos episodios de su vida infantil. Moravia nos presenta al niño Marcello como un ser “cruel sin remordimiento ni vergüenza” (p. 12).³ Esta crueldad se expresaba mediante diversas formas de destrucción injustificada: de las plantas de su jardín, de un grupo lagartijas. Concretamente después de haber matado a los pequeños reptiles sin razón alguna, experimenta una sensación de vergüenza, remordimiento y espanto, y en ese momento empieza a sentirse como una persona anormal, ya que estaba convencido de que los otros niños no hacían esas cosas (p. 14). Fijémonos, pues, en el hecho de que el personaje no está desprovisto de conciencia moral: de alguna manera, el niño se da cuenta de que lo que ha hecho no está bien. No nos encontramos, pues, ante un sádico. En todo caso, la incomodidad ante la matanza de lagartijas le lleva a buscar la complicidad de un compañero de juegos, su vecino Roberto. Ante éste, intenta justificarse, pero Roberto le contesta que no hay que hacer daño a los animales porque se lo ha dicho su madre. Esta respuesta le produce rabia, ya que su amigo le había negado la complicidad y la absolución que él buscaba. Por ello sentía que “había sido rechazado hacia la anormalidad” (p. 18). Lleno de rencor, en una escena posterior, Marcello dispara con su tirachinas hacia un lugar de la valla que separaba su casa de la de Roberto: había detectado movimiento por debajo de las hojas de la hiedra, y éste sólo podía haber

¹ H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, trad. de C. Ribalta, Lumen, Barcelona, 2003.

² E. CANETTI, *Masa y poder*, trad. de J. J. del Solar, De Bolsillo, Barcelona, 2005, p. 73-74.

³ A. MORAVIA, *El conformista*, trad. de E. Ortenbach, Las mejores obras de la literatura universal, El Mundo, p. 12. Los números de página remiten a esta edición.

Canetti también señala que el impulso fundamental que nos conduce a convertirnos en miembros de la masa es la necesidad de invertir el miedo a ser tocados por lo desconocido

sido provocado por su ex amigo. Después de haber lanzado unas cuantas piedras, se acerca a su blanco de tiro y se encuentra con un gato muerto al otro lado de la valla. Le invade entonces una sensación de terror al pensar que en realidad había tenido la intención de matar a Roberto, y se acentúa en él la sensación de ser un anormal: las plantas, las lagartijas, ahora un gato, todas estas “víctimas” parecían apuntar a un destino fatal marcado por la anormalidad. Así pues, vemos cómo en el alma del pequeño Marcello conviven una conciencia moral incipiente y débil (aunque existente) junto a un profundo y angustioso sentimiento de no ser como los demás suscitado por esta cadena de “asesinatos”. Su autopercepción como sujeto moral es muy negativa a causa de estos incidentes: por ello, buscará la liberación de una subjetividad incómoda intentando descargarse en la masa, y experimentará un gran placer haciendo las mismas cosas que hace todo el mundo (pp. 78-79). Pero será precisamente esta obsesión por ser como los demás la que al final le conducirá al verdadero crimen: en la mentalidad del personaje, ser normal en la época y en la sociedad en la que le había tocado vivir significaba nada más y nada menos que convertirse en fascista.

3. Canetti también señala que el impulso fundamental que nos conduce a convertirnos en miembros de la masa es la necesidad de invertir el miedo a ser tocados por lo desconocido: en la masa todo acontece como dentro de un solo cuerpo, no tenemos ya nada que temer de los demás.⁴ En el caso de Marcello también podemos interpretar que existe esta necesidad. En efecto, nuestro protagonista sufre en el inicio de la adolescencia un incidente de contacto no deseado que lo determinará para siempre: el intento de un abuso sexual por parte de un adulto. Lino, un chófer que había sido sacerdote, se aprovecha de la inocencia y de la debilidad del joven Marcello prometiéndole que le dará una pistola si le acompaña. El caso es que cuando intenta por fin forzarle, el adolescente, intentando huir, coge la pistola y le dispara incitado por el mismo pederasta, incapaz de reprimir sus escrúpulos cristianos (p. 69). Esta escena le acompañará siempre: la muerte de Lino constituirá la culminación de las anteriores (la de las plantas, las lagartijas, el gato), y lo marcará definitivamente con el estigma de una anormalidad caracterizada por la criminalidad. Por eso, su vida se convertirá en un esfuerzo continuado por invertir este traumático episodio buscando la normalidad que solamente la inmersión en la masa le podía proporcionar.

4. Marcello, como hemos visto, se siente disgustado por sus actos de agresividad infantil. Este disgusto no sólo se

debe a la vaga conciencia de su maldad, sino también a la necesidad no satisfecha de recibir un juicio externo sobre su conducta que le proporcionara una certeza moral al respecto, aunque fuera en forma de condena. Nuestro protagonista tiene un ansia de seguridad ética que su débil conciencia infantil no le puede proporcionar. Esta ansia tratará de satisfacerla no tanto con Roberto como con sus padres: la mirada adulta podría no solamente emitir un juicio más digno de crédito que el de un niño (al fin y al cabo, si Roberto consideraba que no había que matar animales era porque se lo había dicho su madre), sino también insertar sus actos en un orden (p. 19-20). Marcello tiene la necesidad de un orden moral para orientarse en la vida, y es lógico que, siendo como es un niño, lo busque en sus padres. Este orden le permitiría establecer una línea clara y categórica entre el bien y el mal, así como saber cuál sería la consecuencia de cometer una mala acción. Porque además del juicio, aunque fuera negativo, Marcello también necesitaba del castigo paterno, porque intuía que sólo éste le permitiría expiar la culpa (p. 25).

Ahora bien, la actitud de los padres hacia el hijo era de desatención. Por una parte, su madre se había casado muy joven y tanto física como moralmente continuaba siendo una adolescente. Su intensa vida social le impedía tener una verdadera familiaridad con su hijo (p. 20). En cuanto al padre, éste se caracterizaba por hacer gala de una severidad arbitraria y muy esporádica (p. 27). Aun así, en relación con la matanza de lagartijas, sobre todo después de ver cómo Roberto no le apoyaba, el pequeño Marcello siente la necesidad de confesarse ante su madre. Intenta hacerlo en un momento en el que sus padres están a punto de salir, razón por la cual su madre no le hace mucho caso. Así, ante la indiferencia materna, Marcello se inventa un acto mucho peor: la muerte de un gato (eso, antes de matarlo realmente por accidente). Pero ésta sólo se preocupa de ponerse bien el collar (p. 21-22). La reintegración a la normalidad únicamente podía venir de un juez de ideas claras y severas, pero sus padres no podían (o no querían) asumir ese papel.

Así pues, el caos moral familiar acentuará la inseguridad de Marcello, lo cual será visto por él como un impedimento más en el camino hacia la normalidad. En este contexto, no es de extrañar que el niño desarrolle una “pulsión de orden”, si lo podemos expresar así, que se manifestará en el gusto que le inspirarán tres instituciones caracterizadas por funcionar de acuerdo con una reglamentación estricta: la escuela, la Iglesia y el Ministerio. Estas instituciones se le presentarán como una encarnación palpable del orden moral que tanto anhelaba. Por ello, y como veremos más adelante, para él la moralidad acabará identificándose con las exigencias que estas construcciones sociales le pedirán (en concreto, las que le pedirá el Ministerio).⁵ En Marcello, la paradoja está en que es precisamente un impulso moral, la voluntad de expiar la culpa insertando la propia conducta en un ordenamiento ético inteligible, el que le conducirá al desastre. Acto seguido, analizaremos con más detalle cómo expresa el protagonista de la novela este anhelo.

Como respuesta al anárquico ambiente familiar, el niño aspirará incluso a recibir como castigo el internamiento en un colegio, aunque éste fuera parecido a una prisión (p. 28). Por eso la entrada en la escuela le gustó. Pero en el contexto escolar, la dependencia por parte de Marcello de

⁴ H. CANETTI, *Masa y poder*, p. 70.

⁵ Aquí podemos apreciar un paralelismo con el caso de Eichmann (*Eichmann en Jerusalén*, pp. 53, 212).

unas directrices claras que guiarán su conducta le planteará los primeros problemas en cuanto a las relaciones humanas. Con los compañeros, las reglas a seguir eran tácitas, y eso hacía renacer su inseguridad. Además, aparte de la inexperiencia en el trato con los otros producida por los hábitos familiares, el hecho de tener un aspecto físico un tanto afeminado provocará las burlas de sus condiscípulos (p. 38).

Más atención merece la actitud de Marcello hacia la Iglesia. Podríamos calificarla como una mezcla de admiración y condescendencia. Admiración porque no puede dejar de reconocer en esta institución milenaria una ejemplificación de lo que él buscaba en la vida, es decir, un orden sólido. Los edificios eclesiásticos encarnaban a la perfección sus anhelos (p. 116). Al mismo tiempo, sin embargo, este sentimiento se ve contrarrestado por la impresión de que la Iglesia ya no podía cumplir el papel de rectora moral de la sociedad. Esto se ve muy bien en una escena de la novela donde el protagonista va a confesarse para poder casarse. Que su boda sea una ceremonia religiosa no se debe al hecho de que él sea creyente, ni a la imposición incondicional de su novia Giulia: sencillamente, casarse por la Iglesia es un paso más hacia la normalidad, ya que todos lo hacen (p. 102). Así pues, el acto de la confesión cabe interpretarlo en este contexto. No obstante, el aspecto ético de esta práctica católica no podía ser borrado tan fácilmente en la conciencia de Marcello: concretamente, le preocupaba tener que hablar de la muerte de Lino y de la misión que le había encomendado el Ministerio, que en principio consistía en obtener información de un activista comunista exiliado, Quadri. De alguna manera, el hecho de que relacionara los dos actos en una situación así muestra hasta qué punto la conciencia moral de Marcello no se encuentra del todo aniquilada. Aun así, él tiene muy claro que, en los tiempos que corrían, no era la religión católica la que podía conducirle a la anhelada normalidad, sino el Estado fascista para el que trabajaba (p. 115).

En efecto, para Marcello no podía haber una solución más atractiva para el desorden que convertirse en un fiel funcionario estatal (p. 81). En otras circunstancias históricas menos trágicas seguramente esta opción vital no hubiera tenido unas consecuencias éticas tan desastrosas. Pero el Estado a quien debía servir era un régimen totalitario, y esta servidumbre implicaba participar en actos criminales como el asesinato de Quadri. En este contexto, pues, el miedo al desorden se manifiesta en la renuncia a la responsabilidad moral individual en beneficio de la obediencia a las exigencias estatales. A este respecto, debemos reconocer en Marcello un tipo desgraciadamente más “normal” de lo que él mismo consideraba: la violen-

cia del siglo XX se ha alimentado, aunque no exclusivamente, de la voluntad de orden de individuos como él. Con esta perspectiva, se podría ver en el Estado totalitario el intento más logrado y al mismo tiempo más terrible de saciar el hambre de certeza y de organización del sujeto.⁶

5. Así pues, a partir de estas experiencias de la infancia, Marcello va gestando un vocabulario ético que identifica la agresividad, la crueldad, el mal, la culpa y la vergüenza con la anormalidad, y que liga todos estos conceptos a su personalidad. En contrapartida, el bien y la normalidad se convertirán en sinónimos, y constituirán los caracteres definitorios de los otros, entendiendo por estos “otros” no la suma de individuos concretos, sino la masa abstracta. Ahora bien, en este punto es importante señalar dos cuestiones. La primera es que en Marcello la sumisión al fascismo será absolutamente voluntaria, motivada por “razones personales”, sin que intervenga ningún tipo de coacción: como fiel funcionario del régimen que es, se encuentra sometido a una jerarquía, pero esta sumisión es producida por la libre imitación de personas que en principio no tienen ninguna supremacía sobre él. La segunda es que, en consecuencia, Marcello, como sujeto pensante y libre que es, utilizará toda una serie de estrategias que tendrán como finalidad garantizar su sujeción a la masa. Son estas estrategias las que analizaremos a continuación.

6. La primera de las estrategias empleadas por Marcello, y posiblemente la más importante, porque es la que determinará todas las demás, es la que consiste, como ya hemos apuntado, en identificar el bien con la normalidad. Está bien lo que es normal, y viceversa. La mayoría de la gente no puede estar equivocada. Por consiguiente, imitar el comportamiento de la multitud será la más cómoda y segura garantía de certeza moral. Siguiendo este principio, Marcello se hace fascista. Además, no hay ningún argumento de tipo ético o político que justifique semejante compromiso: éste no obedece a otra cosa que al deseo de normalidad (pp. 79, 80).⁷ Ahora la masa le ofrece la complicidad y el juicio que Roberto y su madre le habían negado en su momento. El escaso fundamento epistemológico de su opción política se relaciona con la convicción de que la verdad no podía ser otra cosa que aquello que todos creían (convicción que comportaba la necesidad de actuar, p. 81). Por eso Marcello experimentará más aversión hacia las personas que no creen en nada (seguramente porque le recordaban las inseguridades infantiles) que no hacia los adversarios ideológicos (pp. 85-86): lo importante es creer alguna cosa, no el contenido de la creencia.

Sea como sea, el caso es que la debilidad de esta argumentación no será un impedimento para comprometerse con el régimen hasta el punto de participar en alguno de sus crímenes: como funcionario de la policía política de Mussolini, Marcello se ve involucrado en una misión que acabará con la muerte de dos personas. En un principio, como hemos apuntado al hablar de la escena de la confesión, su tarea era obtener información de un antiguo profesor suyo, Quadri, que se había convertido en un destacado activista comunista que actuaba contra el gobierno desde París. Después, sin embargo, las órdenes variarán: ahora Marcello tendrá que señalarle al agente Orlando quién es Quadri para que éste le reconozca y lo pueda asesinar. Marcello no mata a nadie directamente, pero es un

Más atención merece la actitud de Marcello hacia la Iglesia. Podríamos calificarla como una mezcla de admiración y condescendencia

⁶ A este respecto, H. ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, trad. de G. Solana, Alianza, Madrid, 2006, p. 488.

⁷ Una vez más encontramos un paralelismo con Eichmann, concretamente si tenemos en cuenta la descripción que hace de los motivos de su ingreso en el partido nazi (*Eichmann en Jerusalén*, p. 54).

elemento clave en la cadena criminal, ya que sus superiores piensan que, tratándose de un ex alumno, el viejo comunista no sospechará nada. La actitud de nuestro protagonista se encuentra muy lejos tanto del anticomunismo feroz como del odio personal.⁸ Se trate de traicionar o de matar, para él la misión era el paso más firme hacia la normalidad (p. 103). Si lo más normal en su contexto histórico y social era simpatizar con el fascismo, comprometerse con el régimen hasta el punto de mancharse de sangre era ya el *súmmum* de la normalidad. La paradoja de su conducta está en que Marcello quiere salir de la criminalidad accidental y/o justificable simbolizada por la muerte de Lino con otro crimen que ahora será voluntario e injustificable en términos éticos. Pero hay una diferencia fundamental entre ambos casos: la diferencia entre el Marcello/niño y el Marcello/adulto es que ahora ya no estaba solo, había una masa que le apoyaba (pp. 128-129).⁹ Para él, la muerte de Quadri resolvía y anulaba la de Lino, lo cual significaba el ingreso de pleno derecho en la normalidad (p. 269). Pero para que este ingreso fuera definitivo, Marcello necesitaba también el éxito completo del régimen al que servía, porque sólo así se operaría una transmutación de valores total en virtud de la cual un delito se convertiría en un acto glorioso. Pero si el fascismo fracasaba, él no sería más que un asesino (pp. 269-270).

7. Acabamos de destacar una diferencia fundamental entre los "crímenes" del Marcello/niño y los del Marcello/adulto. Hay, sin embargo, otro cambio importante en la personalidad del protagonista que facilita la realización de la violencia calculada exigida por el régimen. A sus ojos, él había sido un niño tímido, femenino, impresionable, fantasioso, impetuoso, pasional, expresivo, vital; ahora, ya adulto, era, por el contrario, seguro de sí, masculino, sereno, ordenado, carente de imaginación, controlado, frío, claro y apagado, con unas pocas convicciones rígidas, cerrado, triste, silencioso, de una normalidad taciturna y gris (pp. 77-78). En pocas palabras: ahora era capaz de controlar sus emociones, un control que, ni que decir tiene, iba en beneficio de la inmersión en la "normalidad". Como funcionario que era, las emociones personales no habían de interferir para nada en su trabajo. Así, cuando se enteraba de la corrupción o de los defectos de sus superiores, eso no alteraba sus convicciones: la fidelidad al gobierno de Mussolini iba más allá de cualquier criterio moral, y si los sentimientos se sublevaban, había que reprimirlos (p. 84). Admiraba a los compañeros cumplidores, rígidos, honestos, que servían sin discutir y anteponian el deber a la conciencia, mientras que aquellos que manifestaban ambición y escepticismo no le eran simpáticos (p. 86).¹⁰ Posiblemente esta actitud represiva respecto a las emociones viene de la identificación de éstas con la agresividad infantil: las flores, las lagartijas, el gato, Lino, todos habían sido víctimas del descontrol pasional. No es la pasión ni los instintos oscuros y anárquicos lo que conduce al protagonista al crimen, sino la fría represión dictada por la identificación de la violencia con las emociones desbordadas.¹¹

Pero nuestro protagonista tendrá ocasión de experimentar en su propia piel la parcialidad de esta identificación, porque habrá un momento en el que se verá embriagado por una fuerte pasión que hasta ese momento desconocía: el amor. En París, durante el viaje de novios,

No es la pasión ni los instintos oscuros y anárquicos lo que conduce al protagonista al crimen, sino la fría represión dictada por la identificación de la violencia con las emociones desbordadas

cuando contacta con Quadri, descubre que éste se había casado. Y la mujer del viejo profesor, significativamente llamada Lina, enamora a Marcello de golpe. Este enamoramiento le hará perder el autocontrol seguramente por primera vez desde que era un adolescente, y el amor le permitirá acceder a un conocimiento de sí mismo y a una sensación de libertad insólitas para él: ahora tenía la sensación de que le habían quitado un peso de encima, que su vida tal como la había edificado hasta ese momento se deshacía, que el amor no se podía reducir al acto sexual, como él creía antes (pp. 221-223). El amor por una persona concreta abría en su conciencia una rendija de luz moral que le permitía poner en cuestión el régimen al cual servía, al mismo tiempo que le hacía percatarse del hecho de que, si hasta entonces lo había servido, era sólo porque él había querido. Paseando bajo el Arco del Triunfo dominado por la embriaguez amorosa, capta por primera vez el sentido de la responsabilidad moral, un sentido escondido a menudo por las exigencias de grandes causas, como la suya, a cuyo servicio son sacrificadas muchas personas (pp. 223-224).

El amor por Lina era como un contrapeso que anulaba el efecto que el incidente con Lino había tenido sobre su vida, abriéndole el camino hacia otra normalidad del todo diferente a la postiza normalidad burocrática que hasta entonces había perseguido (p. 225). Pero para que este nuevo camino se abriera realmente era necesario que Lina le correspondiera. A este respecto, Marcello se desengañará pronto. En efecto, la actitud de la mujer de Quadri hacia Marcello era contradictoria, ya que la voluntad de mostrarse educada con él contrastaba con un menosprecio mal disimulado. Esta contradicción se explica teniendo en cuenta que Lina, en realidad, era lesbiana y que, a su vez, se había enamorado de Giulia. Por eso Marcello le repugnaba, pero no podía quedar mal con él, ni podía desde luego explicarle a Quadri que su antiguo alumno iba detrás de ella, ya que eso hubiese significado no poder ver más a la persona a quien amaba. En todo caso, ante el rechazo de Lina la redención por la vía amorosa se mostrará imposible.

8. La tercera de las estrategias que utilizará Marcello con el fin de evitar que los escrúpulos éticos le separen de los compromisos exigidos por la masa fascista consiste en transformar la conciencia moral en conciencia técnica. Dicho de otra manera, las recriminaciones que se hace no tienen la forma de un juicio relativo a la bondad o maldad de sus actos, sino que se refieren al carácter acertado o no de determinadas opciones realizadas con vistas a un fin egoísta. Su objetivo existencial era, como sabemos, convertirse en una persona normal, y la normalidad incluía

⁸ También Eichmann decía que no tenía nada personal contra los judíos (*Eichmann en Jerusalén*, p. 44).

⁹ Cuando Eichmann, en la conferencia de Wansee, vio cómo los principales dirigentes nazis no mostraban escrúpulo alguno ante la "Solución Final", él también se sintió moralmente reconfortado por el beneplácito de la masa totalitaria (*Eichmann en Jerusalén*, p. 166).

¹⁰ Esta descripción se ajusta a la perfección al caso de Eichmann (*Eichmann en Jerusalén*, pp. 199-200).

¹¹ La represión de las pasiones es un lugar común en muchos agentes de la violencia totalitaria (*Los orígenes del totalitarismo*, pp. 673-674).

las comodidades de la vida burguesa. El trabajo como funcionario al servicio del gobierno fascista era el camino que había elegido para lograrlas. Pero el problema se presenta cuando, al final de la guerra, el régimen cae. Marcello, aunque tiene la visión de un castigo divino que caería sobre determinadas familias “normales” como la suya (p. 287), y aunque incluso le había dicho a Giulia cuando comenzaron las hostilidades que, si fuera coherente, se suicidaría (p. 288), no aprovecha este momento para reflexionar sobre los crímenes en los que el servicio al *Duce* le había hecho participar. Simplemente se ve a sí mismo como a un jugador que ha apostado a un caballo equivocado (p. 288). El razonamiento es meramente instrumental. Hay un objetivo: ser “normal”. Un medio: servir el fascismo. Pero la derrota militar acaba con la “normalidad fascista”: esta no era ni necesaria ni eterna. La dificultad radica en tener que responder de un acto (la muerte de Quadri y de su mujer) que hasta aquel momento era considerado normal/legítimo y que, a partir de ahora, en función de la nueva normalidad impuesta por los vencedores, pasaría a ser percibido como anormal/ilegítimo. No hay un verdadero examen de conciencia, sino simplemente la constatación, igual que cuando comparaba la autoridad eclesiástica con la ministerial, de un cambio de valores que le podría perjudicar.¹² Así como antes los escrúpulos morales cristianos eran un impedimento para avanzar en su carrera, ahora el hecho de haber sido cómplice del gobierno de Mussolini le podía hacer perder el estatus social que había conseguido. Intenta consolarse diciendo que había hecho lo que había hecho por motivos absolutamente suyos y que, en última instancia, no podía haber actuado de otro modo (p. 289). Además, bien mirado, la vida burguesa tampoco valía tanto la pena (p. 290). No obstante, al final no puede evitar comparar a Giulia con Eva después de ser expulsada del paraíso, de un paraíso formado por una bonita casa de un rico barrio residencial llena de electrodomésticos modernos (pp. 290, 313).

Pero esta perversión técnica del razonamiento moral no nace simplemente de un egoísmo enfermizo. O si lo hace, hemos de explicar cómo Marcello logra no ser consciente de ello. En este sentido, es de vital importancia la identificación total del protagonista con la función que desarrolla. Es decir, Marcello no distingue entre las exigencias que su trabajo como funcionario comporta y las exigencias éticas que como ser humano debe respetar: el conflicto entre ambas no es percibido, porque no hay espacio para las segundas. Es muy ilustrativa al respecto la actitud que tiene a la hora de planear la misión. Sus superiores expresan preocupación porque tienen que buscar una excusa creíble para que Marcello se encuentre con Quadri.

La tercera de las estrategias que utilizará Marcello con el fin de evitar que los escrúpulos éticos le separen de los compromisos exigidos por la masa fascista consiste en transformar la conciencia moral en conciencia técnica

Entonces nuestro protagonista tiene una idea inmejorable: aprovechará el viaje de novios a París con el fin de contactar con el viejo profesor (p. 88). Esta idea, que le viene a la mente espontáneamente, demuestra hasta qué punto es incapaz de separar su vida privada de las obligaciones laborales y políticas: la primera se subordina claramente a las segundas. De esta manera, no hay un “Marcello/sujeto moral” que sea capaz de criticar los actos del “Marcello/funcionario”, porque este último lo abarca todo. Pero aparte de esta identificación total con la función que desarrolla, la conciencia técnica puede ganarle la batalla a la conciencia moral, porque la participación en actos éticamente condenables no viene impuesta de manera clara y rotunda, sino de forma gradual y mediada. Recordemos que al principio la misión de Marcello consiste en obtener información de Quadri, evidentemente engañándolo. Pero durante el viaje recibe una contraorden: ahora lo que deberá hacer es lograr que el agente Orlando sepa quién es el profesor para poder matarlo. Del engaño a la participación en un asesinato había un paso considerable. No obstante, tanto el uno como el otro se tenían que aceptar por la autoridad que las imponía: las órdenes eran las órdenes (pp. 177-178).¹⁴

9. El punto anterior nos introduce en el último de los mecanismos empleados por Marcello. Se trata de la exoneración de la propia responsabilidad moral, justificándola o bien con la excusa de que él no ha hecho más que recibir órdenes o bien con una actitud fatalista en virtud de la cual él no había podido actuar de otra manera. Ya hemos comentado la necesidad de orden del protagonista. Los diferentes “asesinatos” del pequeño Marcello (flores, lagartijas, gato, Lino) los interpreta como atados por una fatalidad que pesaba sobre él y que le conducía inevitablemente a matar. Ya de adulto, sin embargo, esta fatalidad no significaba otra cosa que la renuncia a tomar la iniciativa, dejando que sean las circunstancias o la iniciativa de los otros las que decidan sobre el resultado de las acciones. Así, por ejemplo, en París le plantea a Giulia la posibilidad de no ir a ver a Quadri (lo cual implicaba, obviamente, desbaratar la misión), pero su mujer le responde que ahora ya se había comprometido y que no se podía echar atrás (pp. 204-205): de esta manera, deja que sea Giulia quien decida, sin insistir para nada en cambiar los planes. Después del desengaño amoroso que sufre al enterarse de que Lina era lesbiana, legitima el hecho de continuar con el tipo de vida que había llevado hasta ese momento (una vida que desembocaba en el asesinato) por la falta de amor (p. 237): otra vez, dependía de otra persona, en este caso de Lina, que él cambiara o no.

Que no hay nada fatal en su planteamiento existencial se ve muy claramente en una escena que tiene lugar cuando la misión ya se ha realizado. Marcello recibe en su despacho del Ministerio la visita del agente Orlando, que le da una información suficientemente explosiva como para destruir los fundamentos sobre los que había construido su existencia: en el último momento, los altos funcionarios ministeriales decidieron que no convenía asesinar a Quadri, ya que de esta manera se podrían comprometer las relaciones diplomáticas con Francia. Lamentablemente, la contraorden llegó demasiado tarde, cuando el viejo profesor y su esposa ya habían sido ejecutados (p. 280). Así pues, el orden político y burocrático al que Marcello había acudido para superar la anomia fami-

¹² Igual que Eichmann (*Eichmann en Jerusalén*, pp. 52-53).

¹³ Como en el caso de la participación de Eichmann en la “Solución Final” (*Eichmann en Jerusalén*, p. 122).

¹⁴ La actitud de Marcello ante las órdenes recuerda a la descripción que hace Canetti del soldado (*Masa y poder*, p. 456).

liar al final se muestra tan azaroso y contingente como las palizas que le daba su padre. Que Marcello fuera cómplice de un asesinato o no dependía de las decisiones de la gente de arriba: la “normalidad” fascista, con sus exigencias criminales, tenía en realidad pies de barro. No hay ningún “Orden”, ni ninguna “Normalidad” que nos libere de la responsabilidad moral individual y de las contingencias de la vida. El agente Orlando intuye de alguna manera que matar a dos personas bien merecía un fundamento más sólido que las pasajeras opiniones de sus superiores. Pero Marcello acaba por decirle a Orlando: “Usted, Orlando, ha cumplido con su deber y eso debe bastarle” (p. 281). Así pues, a pesar de todo, nuestro protagonista no se cuestiona a sí mismo. Ya hemos visto en el apartado anterior cómo al final de la guerra no siente remordimientos, sino que únicamente lamenta haber errado: nadie tenía la culpa de que su bando fuera el perdedor. La estatua de Mussolini, que durante los años de dominio fascista parecía de bronce y que ahora, con la caída del régimen, al ser derribada muestra que en verdad era de yeso, es una buena metáfora del errado camino seguido por Marcello (p. 304).

Pero hay otra escena que desmonta de manera aún más contundente la idea de fatalidad que presuntamente había gobernado su vida. El punto de partida fundamental de la peregrinación de Marcello hacia la normalidad era el incidente con Lino. Paradójicamente, como hemos visto, la muerte del pederasta era lo que le había acabado conduciendo a participar en la de Quadri y Lina. Pero resulta que, al final de la novela, Marcello descubre, en un encuentro casual, que Lino en realidad no había muerto: el diario que en su momento había dado la noticia se había equivocado. Entonces, nuestro protagonista no puede evitar recriminarle al antiguo chófer que le había destruido la vida, porque creerle muerto le había hecho perder la inocencia (p. 311). La contestación de Lino resume muy bien, si lo podemos decir así, la “moraleja” de la novela: “Pero, Marcello, todos hemos sido inocentes... ¿acaso no fui inocente yo también? Y todos perdemos nuestra inocencia, de un modo u otro... es lo normal”. (p. 311). En pocas palabras: la “normalidad” consiste en perder la inocencia. Dicho de otra manera: es “normal” sentirse “anormal”. Todo el mundo duda sobre la legitimidad ética de determinados sentimientos o conductas personales, y todo el mundo se pregunta si el resto de la gente experimenta semejantes dudas sobre sí mismo. Marcello no es ninguna excepción: por tanto, las experiencias de la infancia no justifican la elección posterior. En él, la voluntad de pureza, de inocencia, acaba siendo más peligrosa que la aceptación de las propias imperfecciones.

Pero el descubrimiento de que Lino vivía no tiene el efecto en el protagonista que se podría esperar. Aunque reconoce que el hecho de creerle muerto le había determinado, no por eso concluye que su vida hubiera podido ser diferente. Si lo más “normal” era perder la inocencia, daba igual que esta pérdida fuera producida por el incidente con el pederasta o por alguna otra causa: en cualquiera caso, él siempre hubiera buscado recuperarla (pp. 311-312). La voluntad de huir de la culpa original es la voluntad de huir de la propia diferencia, de la propia individualidad, para fundirse en la normalidad reconfortante representada por la conducta masiva. Pero el resultado de esta huida no es otro que la subordinación de la conciencia moral individual a las normas del grupo. Con su acti-

tud Marcello muestra hasta qué punto le es ajena la experiencia del arrepentimiento: descubrir el error sobre el que había fundamentado su existencia no le ayuda a cuestionarse a sí mismo, ya que concluye, como acabamos de ver, que de todas maneras hubiera hecho lo que había hecho.¹⁵ Ni el encuentro con Lino, ni el hecho de saber gracias al agente Orlando que en el último momento las altas esferas del poder habían decidido no eliminar a Quadri pueden destruir la actitud fatalista del personaje.

En todo caso, al final, ante el período de incertidumbre que empezaba para ellos con la caída de Mussolini, decide ir a vivir al campo con su mujer y su hija. Ahora quería comenzar una nueva etapa. Eso sí: continúa sin haber rastro de arrepentimiento por la muerte de Quadri (p. 317). Sea como sea, el símbolo de esta nueva etapa lo encuentra en una flor silvestre, que crecía en plena inconsciencia y libertad (p. 318). Éste es de hecho su nuevo ideal, a saber, la libertad inconsciente: como los vegetales, hay que vivir sin artificio, sin remordimientos, sin pensar ni cuestionarse a sí mismo, sino simplemente dejándose llevar por la vida tal como se presenta. Aunque el ejemplo de la flor es equívoco, ya que dice que ésta no pretende imitar a las otras plantas, en el fondo el objetivo de Marcello sigue siendo el mismo: fundirse en la masa, que ahora es vista como el conjunto de todos los individuos que se toman sin complejos la pérdida de la inocencia. La gente verdaderamente “normal” se caracteriza por no pensar en absoluto, ni tan siquiera para justificar su sumisión a las exigencias de la multitud.

En todo caso, esta reflexión llega demasiado tarde. De camino hacia la casa de campo donde se tenían que instalar, un avión de guerra les ataca. Los tiros de la ametralladora le alcanzan de lleno y antes de morir le ruega a Dios que su hija y su mujer no mueran, porque son inocentes. Pero la fatalidad de la que tanto se había servido para no responsabilizarse de sus actos ahora parece vengarse haciendo que la muerte los alcance a los tres. La muerte decapita sus proyectos como una consecuencia no inevitable, pero sí posible, de sus decisiones anteriores: seguramente no habría habido guerra si tanta gente como él no hubiera apoyado a los regímenes infames que acabaron haciéndola estallar. La fatalidad de este final se ha tejido con la irresponsabilidad representada por el conformismo del hombre-masa: éste actúa ahogando la suave pero firme voz de la conciencia moral individual con los gritos de la multitud.

¹⁵ Es curioso ver cómo la participación en la muerte de Quadri y su esposa, que fue voluntaria, no le despierta los remordimientos que le provocó la de Lino, que fue accidental. Esto se puede explicar, siguiendo a Canetti, teniendo en cuenta que en la primera Marcello actúa bajo órdenes (*Masa y poder*, p. 482).

Emil Cioran

TILL KINZEL

Till Kinzel es profesor de Literatura Inglesa y Americana contemporáneas en la Technischen Universität Braunschweig. Su último libro es Michael Oakeshott: Philosoph der Politik (2007)

Se podría considerar de lo más apropiado que uno de los pensadores más amargos del siglo XX, un antifilósofo de la negación del mundo y un magnífico autor de aforismos, proviniera de Rumanía. Emil Cioran, nacido en 1911 en Rasinari, en el límite norte de los Cárpatos del Sur, cerca de Sibiu, pertenece a esa generación de intelectuales rumanos que no sólo no albergaron esperanza alguna para sí mismos, sino tampoco para la situación de su país. Los intelectuales como Cioran vieron la cultura rumana como una cultura de segunda mano: “No es cómodo en absoluto haber nacido en un país de segunda mano”, escribió Cioran en su libro *Transfiguración de Rumanía* de 1936, su libro más controvertido, publicado sólo en rumano. (En 1990, Cioran recortó esta edición por las partes, en su opinión estúpidas, que trataban, entre otros temas, de los judíos: aquellas partes, en todo caso, por las cuales Mircea Eliade, que revisó las pruebas para Cioran, lo había alabado en su momento). Este extraño libro se encuentra, junto a algunos artículos suyos, en el centro de la discusión sobre la relación de Cioran con el nacionalismo místico o bien con el fascismo de la “Guardia de Hierro”. Por ello es revelador que Cioran enviase al líder Corneliu Zelea Codreanu un ejemplar de su libro, una obra que entre los legionarios, los nacionalistas rumanos y los tradicionalistas no gozaba de una aceptación unánime.

De la falta de fe en la existencia real de Rumanía resultó el deseo de crear una nueva Rumanía, un deseo en el que se mezclaban utopía y fanatismo. “Deseo una Rumanía fanatizada,” escribió Cioran, “una Rumanía en delirio, una Rumanía con la población de China y la cul-

tura de Francia”. La embriaguez del fanatismo era para el joven Cioran de alguna manera el fuego con el cual creía tener la obligación de jugar: retrospectivamente, en cambio, “el delirio” le pareció “omnipresente” en sus escritos rumanos.

El filósofo Lucian Blaga, que desempeñó un importante papel en la recepción de Nietzsche en Rumanía y que se había visto fuertemente influido por Spengler, elaboró frente a ello en su teoría del “espacio miorítico” una especie de justificación de Rumanía como nación cultural. (Llamó “miorítico” dicho espacio por “Miorita”, una balada popular sobre un corderito que Blaga interpretó como expresión central de la cultura rumana). Por otra parte, muy pronto se hizo evidente entre los intelectuales más relevantes una orientación a la cultura de la Europa central y occidental; los jóvenes rumanos aspiraban entonces como hoy a becas que les permitieran, por ejemplo, pasar una temporada en París. Mircea Eliade, Emil Cioran y Eugene Ionesco marcharon al extranjero y más tarde empezaron incluso a escribir en otros idiomas. El intento de Cioran, al decidirse por el francés, de romper con la lengua rumana al igual que con su pasado rumano, con esa “tragedia de las pequeñas culturas”, tal como él veía la cultura rumana en su primer capítulo de *Transfiguración de Rumanía*, no podía funcionar. Hasta el final, cuando ya hacía mucho que había dejado tras de sí el nacionalismo de su juventud, estuvo influido por la filosofía cultural de Spengler y obsesionado por el destino de los pueblos pequeños.

La cultura rumana viva de la época de entreguerras estuvo marcada por personalidades carismáticas (aunque desde luego no haya que sobrevalorarlas por lo

que se refiere a su actuación en el medio intelectual) como el profesor y lógico Nae Ionescu, que participó notablemente en el desarrollo de la ideología nacionalista rumana y propagó la identificación de “rumanidad” con ortodoxia. Debe tenerse por carismático mentor de toda la “joven generación” que se reunía en el círculo de “Criterion”, del cual eran miembros, a parte de Cioran y Eliade, otros intelectuales como Constantin Noica, Mihail Polihroniade y Mercea Vulcanescu. Todavía en los años 20 se contaba entre los componentes del círculo un escritor como Mihail Sebastian, que además era judío y que, no obstante, provocó un escándalo literario cuando publicó su novela *Desde hace dos mil años*, una agresiva exposición del destino del judaísmo, con un prólogo demagógico y antijudío de su profesor Ionescu. En efecto, también Sebastian da testimonio del profundo efecto que producía la personalidad de Ionescu: “Compadezco a los jóvenes que no encontraron a tiempo en su vida a un hombre en quien pudiesen creer, que los entusiasmará... hasta el punto de hacerlos cambiar de vida”. Ionescu era, según Sebastian, el líder espiritual de la generación joven.

En los años 30 se aceleró rápidamente la ideologización de la sociedad rumana; nuevos movimientos políticos como el de los legionarios ganaron pronto en importancia. Nae Ionescu se hizo antisemita y reconoció incondicionalmente en los años 30 la autoridad del líder del movimiento de los legionarios, de la “Guardia de Hierro”, Corneliu Zelea Codreanu. En 1940, dos años después de la ejecución, o más bien del asesinato, de Codreanu, Cioran pronunció un discurso en la radio sobre él, que fue titulado “El perfil interior del capitán”, y en el que, desde un punto de vista nacionalista, elogió su actuación política: “Antes de Codreanu, Rumanía era un desierto poblado”.

El proceso de ideologización de los años 30, que ofreció al dramaturgo Eugen Ionescu la perspectiva para el fenómeno de la “rinocerización” (véase *Los Rinocerontes*), tampoco pasó sin dejar huella en Cioran y Eliade. Éstos estaban convencidos de la bancarrota del modernismo liberal con su monotonía espiritual y habían dejado de guardar la esperanza de que un simple regreso a la ortodoxia rumana fuera posible. Eliade describe la generación desorientada y “perdida” de la época de entreguerras rumana en su novela *Los Hooligans*, en la que Cioran encontró, según él mismo escribe, “la revelación de nuestra podredumbre, de nuestro fracaso no admitido, de nuestro destino común”. *Transfiguración de Rumanía*, de Cioran, era por su parte un libro de autocomprensión nacionalista. “Nadie es nacionalista, si no sufre tremendamente por el hecho de que Rumanía no posea la misión histórica de una gran cultura, de que no le sea propio el imperialismo cultural y político que es característico de las grandes naciones; no, no es nacionalista quien no crea fanáticamente en la transfiguración versátil de nuestra historia”.

Con ello, sin embargo, expresaba a la vez pensamientos que no podían armonizar ni con el nacionalismo tradicional ni con la alta estima de que gozaba el legionarismo entre el campesinado. La desesperación de Cioran de cara a la inexistencia de cultura en Rumanía se refleja en una frase clave de

Transfiguración de Rumanía, que en esencia también deja entrever su extremismo: “Amo la historia de Rumanía con un gran odio”.

Eliade no se movió sólo por influencia de Nae Ionescu en la dirección de la “Guardia de Hierro”: también los informes entusiastas enviados desde la Alemania nacionalsocialista por Cioran, con quien Eliade había trabado contacto a principios de los años 30, pudieron contribuir a ello. Escribió Cioran, por ejemplo, en noviembre de 1933, desde Berlín, que se sentía muy cómodo y que estaba entusiasmado con el orden político impuesto. No necesariamente debía plasmarse esta exaltación sentida por Cioran en simpatías hacia un movimiento de masas orientado a la derecha, a la vista de que el joven Cioran también adoraba a Lenin y el bolchevismo.

En una carta de diciembre de 1937 a Eliade, Cioran escribe desde París que sólo con una revolución de la derecha podía resucitar Rumanía, que la “Guardia de Hierro” era la última oportunidad de Rumanía y que la destrucción de la democracia era un acto creador. El propio Eliade alaba al mismo tiempo el movimiento legionario y ve en el fin de este movimiento no sólo la reconciliación del pueblo rumano con Dios, sino sobre todo la creación de un “hombre nuevo” que se correspondería con la nueva forma de vida europea. La pasión religiosa por la creación de un “nuevo hombre” muestra el fundamento esencialmente apolítico de los esfuerzos renovadores de los que Eliade se hizo portavoz.

¿Qué es, en la obra de Cioran, típico de su generación, y qué es expresión de su manera altamente individual de pensar y de sentir? Desde luego nadie se equivocará viendo en las obras de Cioran escritas en francés una despedida también de los pensamientos escritos en rumano, que proceden del clima de los años 30: un distanciamiento, por tanto, del extremismo político, pero sin renunciar no obstante, al consecuente extremismo de pensamiento. Por otra parte, sus escritos rumanos demuestran que Cioran se encontró a los veintidós años ya *En las cimas de la desesperación* (1934), esto es, que ya había encontrado el tema de su escritura, su tema. De la mayor importancia para Cioran tanto como para su generación fue la recepción de la filosofía vitalista, desde Schopenhauer, Nietzsche y Bergson hasta Simmel, Spengler y Klages, al que él mismo había escuchado durante su estancia de estudios en Berlín. Entonces llegó el pensamiento existencialista de un Lev Shestov, que lo liberó, según sus palabras, de la filosofía. El pensamiento de Cioran es un pensamiento involuntario, que lamenta la existencia de la conciencia y sufre por ella. Si existe un lema que

En los años 30 se aceleró rápidamente la ideologización de la sociedad rumana; nuevos movimientos políticos como el de los legionarios ganaron pronto en importancia

defina la vida y el pensamiento de Cioran, reza así: “Conciencia como perdición”. Porque la miseria del hombre consiste justamente en que puede reparar en la miseria de su situación pero no puede cambiarla: “El espíritu es el fruto de una enfermedad de la vida y el hombre sólo un animal enfermo. La presencia del espíritu es una anomalía en la vida”. El espíritu es el que no dejó tranquilo a Cioran desde que lo atormentaba el insomnio en su juventud, insomnio que lo empujó más que todo lo demás al radicalismo de su pensamiento. Si el sueño es lo que ayuda a soportar el ser del hombre, ello implica necesariamente que a quien no es capaz de dormir no lo alcanzan los consuelos de la religión o la filosofía. Todavía en su último volumen de aforismos se encuentra una frase que conecta directamente con su primer libro: “La conciencia es más que una espina, es un puñal en la carne”.

El pensamiento tardío de Cioran se podría describir, siguiendo a Armin Mohler, como “post-revolucionario”; sin duda no contiene la menor chispa de esperanza en relación con lo político. Ningún optimismo sobre lo factible o lo esperable, únicamente una inmovible auto-mortificación espiritual que sólo de mala gana y a regañadientes se obliga a reconocer el lado bueno de la vida, pero en ningún caso lo admite como argumento para decir sí al mundo. El pensamiento de Cioran se mueve en esa zona más allá del optimismo o pesimismo que sólo es accesible para los más intrépidos autoanalistas. También aquí sorprende lo pronto que Cioran se dejó guiar en sus reflexiones por el reconocimiento casi antropológico de “que la miseria está íntimamente unida a la existencia del hombre”, por lo cual, afirma, no puede aprobar ninguna teoría o doctrina que predique una reforma de la sociedad: “Todas me parecen igual de estúpidas”. Desde el principio, pues, Cioran sufría hasta la desesperación por el sufrimiento del hombre, y no disminuyó esta desesperación el hecho de que él, como “animal racional”, estuviese obligado a reflexionar sobre esta miseria. A la vista de la miseria del hombre, Cioran siente profunda vergüenza incluso por la existencia de la música, a la que veía en su *Libro de los engaños*, en todo caso en lo que respecta a Bach y a Mozart, como medicina para la desesperación, tal vez como la única prueba de la existencia de Dios. Pero también la música se encuentra necesariamente ligada al sufrimiento del hombre: “¡La imposibilidad de apartar lo infinito de la muerte, la muerte de la música y la música de la melancolía!”. La existencia del hombre está por antonomasia definida como sufrimiento, y de ahí que ya el mero hecho de nacer sea razón suficiente para la más profunda desesperación. Como el carácter de sufrimiento de la existencia es irrevocable, entonces tampoco existe justicia: “*La esencia de la vida social es la injusticia. ¿Y cómo puede uno entonces depender de una doctrina social o política?*”. La esencia del hombre es la melancolía, éste es el límite irrevocable de todos los intentos por mejorar la situación del hombre: “Aunque la fe, la política o la bestialidad reduzcan la desesperación, se mantiene aún la melancolía: ésta cesa sólo con el pulso de nuestra sangre”.

Contra esa miseria Cioran no cultiva entonces la indiferencia apática, sino una especie de rebelión metafísica, una “eterna sublevación” contra la estructura del mundo, que Cioran define certeramente con un afo-

El pensamiento tardío de Cioran se podría describir, siguiendo a Armin Mohler, como “post-revolucionario”; sin duda no contiene la menor chispa de esperanza en relación con lo político

rismo: “La creación fue el primer acto de sabotaje”. De ahí que, según Cioran, el mundo no merezca ser comprendido: lo que en todo caso, paradójicamente, presupone ya su comprensión. Frente a semejante realidad, la indiferencia estoica de los sabios, que son inmunes al sufrimiento, tiene que parecerle a Cioran una expresión del vacío interno. El distanciamiento de Cioran ante la filosofía no podría estar recalcado más obviamente: “Prefiero que me devore un ardor de fuego interno a morir en el vacío y la resignación de los sabios”. En el fondo, el hombre tiene a su disposición sólo dos actitudes ante la vida: por una parte la ingenuidad, que por su amor orgánico encuentra en el mundo armonía y belleza, por otra, el heroísmo. Pero quien repara en esta alternativa ya no puede ser ingenuo, y entonces le queda únicamente el heroísmo, la huida en el heroísmo: “La serenidad heroica es el privilegio y la maldición de los caídos por la vida, de los que se han desligado del ser y son incapaces de toda satisfacción y felicidad”. Esta afirmación del heroísmo fue también, no obstante, la que a principios de los años 30 lo condujo a juzgar positivamente el nacionalsocialismo: “Cada revolución es heroica, y en ella entiendo toda la envergadura del heroísmo, que empieza con la brutalidad y termina con el sacrificio”.

Frente al antiteísmo de Cioran, a su lucha contra Dios, a su denuedo por una comprensión del Dios ausente que no habla a los hombres, a su queja contra la creación, se coloca su igualmente temprana inclinación a la mística (*De lágrimas y santos*). El éxtasis místico sería lo único que podría oponerse a los destructivos “desastres de la clarividencia”, a la nada, algo que, sin embargo, ni siquiera para el propio Cioran era posible.

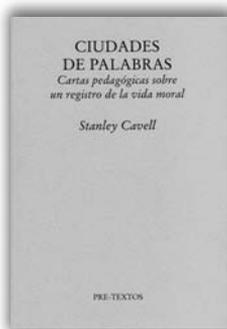
El pensamiento de Cioran es de una clase que hace parecer frívolo definirlo dentro de una estilística. Es una enemistad contra todos los sistemas, contra la teología igual que contra la filosofía. El Cioran aforístico demuestra por medio de la claridad de sus frases, de su intención de estilo, de la elaboración estética de su material mental, que incluso su indiferencia, su repugnancia por el mundo y el hombre tenían sus límites. ¿Pues por qué iba uno esforzarse por tener estilo si todo fuera nada? El escepticismo es el principio que da forma a la existencia en la concepción de Cioran, aquella terapia que no llega a tiempo: “El escepticismo”, dice después de la Guerra mundial en sus *Silogismos de la amargura*, “derrama sus beneficios demasiado tarde sobre nosotros, sobre nuestros rostros devastados de convicciones, sobre nuestros rostros de idealistas como de hienas”. Convicciones entre las cuales Cioran también contaba el nacionalismo fanático de su juventud.

El escepticismo es un programa de vida, no un mero método de pensamiento (como en Descartes) que ya no servirá cuando se tenga suelo sólido bajo los pies. La plusvalía política de este escepticismo no hay que tasarla muy alto, en tanto que el escepticismo conduce directamente al pensamiento no político. Los escépticos son individuos aislados, no miembros de un grupo, porque “quien habla en nombre de otros, es por fuerza un mentiroso. Los políticos, los reformadores, todos los que hablan de algo colectivo, son sólo charlatanes”. El rechazo de Cioran a todo propósito político positivo resulta sin duda de su reflexión sobre su comportamiento personal, que le pareció inconcebible al Cioran maduro. De esta experiencia heredó un sonoro “no” para el compromiso: “Huir de los mentirosos, no pronunciar nunca un sí”.

Los años rumanos de Cioran forman el sustrato sobre el que se construye todo su pensamiento posterior: también, o incluso especialmente, la época, rechazada por él mismo, de su simpatía y compromiso con el legionarismo. La historia de su pensamiento no se puede escribir sin la historia de sus contemporáneos, ya se llamen Mircea Eliade, Constantin Nioca o Nae Ionescu. La simpatía común por el fascismo rumano no debería ocultar, sin embargo, que los pensadores y escritores rumanos de aquellos años fueron desde el principio pensadores independientes que no pudieron permanecer sin más con las ideas dictadas por su tiempo. De igual modo se muestran motivos de pensamiento que ya aparecen clara y obviamente en los primeros textos de Cioran y que continúan hasta sus obras de madurez. El extremismo del pensamiento ya no se expresa en proyectos políticos radicales o utopías de renovación en Rumanía, sino que la integración del escepticismo en la filosofía de la época de entreguerras rumana se transforma en una crítica de la utopía y la ideología, que justamente es de una insistencia tan eficaz porque sabe de qué habla, porque tiene la experiencia propia como fundamento de la comprensión teórica. En *Historia y utopía*, Cioran escribe: “Si llega la hora de la ideología, todo contribuye, incluso sus enemigos, a su éxito; ni la polémica ni la policía pueden evitar su expansión o retrasar sus triunfos”: pero un día toda ideología encuentra una forma que triunfa sobre su contenido ideal, y todas las expectativas de salvación se evaporan.

TRADUCCIÓN

Theresa Steininger y Pablo Toribio Pérez



PALABRAS DE PRESENTACIÓN

STANLEY CAVELL

Ciudades de palabras. Cartas pedagógicas para un registro de la vida moral

(trad. de J. Alcoriza y A. Lastra, Pre-textos, Valencia, 2007).

HENRY DAVID THOREAU

Escribir (una antología)

(trad. de J. Alcoriza, A. Casado da Rocha y A. Lastra, Pre-Textos, Valencia, 2008).

Stanley Cavell

Neither of our cultures is particularly known for contributions to the development of modern Western philosophy. To find value in the responses to one another's philosophical works should accordingly be free of both resentment and of dutifulness, motivated rather by emotions ranging from sheer curiosity to illuminating affection.

What could show a more sustained and intimate engagement with one's work than a translation of it? It strikes me as its being freed from my limited grasp and allowed to speak on its own, beyond my hearing, since the author of the original can in the end never know, the better the

translation, how the demands of the receiving language have shifted his or her original emphases and lulls. But I feel, surprisingly, that it is at the same time I who am being freed, say from the anxiety and responsibility of the fate of the new words, and from the violence of pressing these words upon the attention of others. But more importantly to my mind freed, given the most minimal sense and sound of words and phrases of the strange host language, to experience the strangeness of one's own, that one's own words can be chosen and entrusted to carry just these thoughts and feelings, a strangeness which will test the strength of the original's integrity.

No other gathering of this kind I am aware of has at the same time of recognition also announced the translation of a work in whose ambience and companionship I love to be understood as desiring to participate, I mean a work of Thoreau's, in the present case an anthology out of Thoreau's Journal (*Escribir*). No thinker has more forcefully encouraged and, when I was able, enabled me to think by looking beneath my feet as well as over my head—in Emerson's words, "To hitch my wagon to a star."

I am filled with gratitude to the translators of *Cities of Words*, Javier Alcoriza y Antonio Lastra, for their precious gift to me of a reach of myself that is otherwise lost.

Ninguna de nuestras culturas resulta particularmente conocida por contribuir al desarrollo de la filosofía occidental moderna. Encontrar valor en las respuestas a las mutuas obras filosóficas debería ser una actitud exenta tanto de resentimiento como de sumisión, motivada más bien por emociones que abarcarían desde la aguda curiosidad al afecto iluminador.

¿Qué podría implicarnos de manera más sostenida e íntima en la propia obra que su traducción? La traducción me sorprende por estar liberada de mi limitada comprensión y porque se le permita

hablar por sí misma, más allá de mi oído, ya que el autor del original nunca puede saber, al final, cuanto mejor es la traducción, cómo las exigencias de la lengua receptora han variado sus énfasis y pausas originales. Pero advierto, sorprendentemente, que al mismo tiempo soy yo quien es liberado, digamos, de la ansiedad y responsabilidad del hado de las nuevas palabras, y de la violencia que supone llamar la atención de otros sobre ellas. Pero aún resulta más importante, para mi mente liberada, dado el mínimo sentido y sonido de las palabras y frases de la extraña lengua huésped, experimentar la extrañeza de la propia, que las propias palabras puedan ser elegidas y que se les confíen precisamente estos pensamientos y sentimientos, una extrañeza que pondrá a prueba la fuerza de la integridad del original.

Ninguna reunión de este tipo que yo conozca podría unir mejor al reconocimiento el anuncio de la traducción de otra obra en cuyo ambiente y compañía quisiera participar: me refiero a la obra de Thoreau, en este caso una antología de su diario (*Escribir*). Thoreau es el pensador que más vigorosamente me ha animado y capacitado para pensar, cuando he sido capaz de ello, mirando tanto bajo mis pies como sobre mi cabeza, en palabras de Emerson, "para enganchar mi vagón a una estrella".

Me siento agradecido a Javier Alcoriza y Antonio Lastra, los traductores de *Ciudades de palabras*, por el precioso regalo que me han hecho: el de un alcance de mí mismo que, de otra manera, se habría perdido.

TRADUCCIÓN
Javier Alcoriza



¿QUÉ STRAUSS?

LEO STRAUSS Liberalismo antiguo y moderno

(trad. de L. Livchits, Katz, Buenos Aires, 2007).

Ángel Pascual Martín

De los libros publicados por Leo Strauss podemos distinguir a primera vista, quizás con alguna excepción, aquellos que llevan por título una referencia a una obra o al pensamiento de un filósofo en particular, que son la mayoría, de los encabezados por una referencia a un tema o a una cuestión filosófica. En lo que se refiere a estos últimos, si atendemos al contenido así como a la historia de su producción y comunicación, podemos distinguir a su vez, no con menos dificultades, los proyectados y comunicados como un conjunto más o menos sistemático, de aquellos (la mayoría) cuya edición, bajo un mismo título, consistió en la selección a posteriori de trabajos más o menos dispares, producidos en diferentes momentos del recorrido académico del autor, algunos en ocasiones ya publicados, que quedaban unidos por el hilo temático común que el título hilvanaba. Liberalismo anti-

guo y moderno constituye un ejemplo de estos últimos. Junto a libros anteriores como *¿Qué es filosofía política?* (1959) o posteriores —el póstumo, aunque ideado por el propio autor— como *Estudios de filosofía política platónica* (1983), *Liberalismo antiguo y moderno* representa una de aquellas piezas del período de madurez del autor que llevan por título una referencia a un tema o a una cuestión filosófica sin ninguna referencia a la obra o el pensamiento de un filósofo en particular, y, a su vez, una de éstas entre las cuales su edición consistió en la selección retrospectiva de trabajos más o menos dispares, producidos en diferentes momentos del recorrido académico de Strauss, que quedaban unidos —al menos así se nos muestran y así se nos quieren mostrar— por el hilo temático común generado por el mismo título.

Liberalismo antiguo y moderno fue publicado originalmente en 1968. El libro está compuesto por diez capítulos, introducidos por un corto prefacio del autor, que recogen trabajos publicados desde 1959 hasta el año de publicación del libro, esto es, la segunda y última mitad del período que Strauss pasó en la Universidad de Chicago, como Robert Maynard Hutchins Distinguished Professor in Political Science, hasta justo antes de dejar ese cargo para acabar su carrera y los últimos días de su vida en Annapolis, donde falleció en 1973. Los diez trabajos recogidos son los siguientes: ‘¿Qué es la educación liberal?’ (1959), ‘Educación liberal y responsabilidad’ (1962), ‘El liberalismo de la filosofía política clásica’ (1959), ‘Sobre el Minos’, ‘Notas sobre Lucrecio’, ‘Cómo empezar a estudiar la Guía de Perplejos’ (1963), ‘Marsilio de Padua’ (1963), ‘Un epílogo’ (1962), ‘Prefacio a la Crítica de la religión de Spinoza’ (1963) y ‘Perspectivas sobre la buena sociedad’ (1963).

A primera vista, de estos diez trabajos de que está compuesto el libro podríamos realizar la misma distinción que, a razón de los títulos de sus obras, hemos hecho inicialmente: mientras algunos llevan por título una referencia a una obra o al pensamiento de un filósofo en particular (capítulos IV, V, VI y VII) — y cabe destacar, a la manera straus-

siana, que estos son los que ocupan el centro de la edición—, otros los encontramos encabezados por una referencia a un tema o a una cuestión filosófica —precisamente, en la mayoría de ellos, el liberalismo—, sin referencia alguna a la obra o el pensamiento de alguno de los personajes que a lo largo de la historia podrían haber dedicado parte o el todo de sus enseñamientos e investigaciones a dicha cuestión (capítulos I, II, III y X); el resto lleva por título una referencia a partes y sus funciones, de un libro (capítulos VIII y IX). Por otro lado, si atendemos al carácter literario de cada uno de los trabajos, obtenemos lo siguiente: los capítulos I y II fueron, originalmente, dos conferencias, que se sucedieron argumentalmente (p. 25) en el marco de la educación para adultos; el capítulo III está planteado como una recensión crítica de la obra *The Liberal Temper in Greek Politics* de Eric A. Havelock; los cuatro capítulos siguientes se constituyen como comentarios más o menos detallados, más o menos introductorios, del platónico o pseudoplatónico Minos, del poema de Lucrecio, de la *Guía de perplejos* de Maimónides y de *El defensor de la paz* de Marsilio de Padua, respectivamente; el octavo capítulo es un ensayo, cercano literariamente a otros trabajos del autor como, por ejemplo, *La crisis de nuestro tiempo* y *La crisis de la filosofía política* (1964), que fue escrito a modo de epílogo para la obra conjunta *Essays on the Scientific Study of Politics*; el noveno constituye un prólogo dedicado a situar la *Crítica de la religión* de Spinoza en el panorama político-social e intelectual del momento en que fue producida, eso es, el de la Alemania de la República de Weimar y de la condición judía en ella, así como del propio momento intelectual de Strauss, escrito retrospectivamente tres décadas más tarde en ocasión de la edición inglesa de la obra; y por último, el capítulo final constituye un informe escrito por Strauss sobre un coloquio judeoprottestante celebrado en la Universidad de Chicago. Hasta aquí, todos de acuerdo.

De acuerdo. Pero ¿de qué trata *Liberalismo antiguo y moderno*? Parece obvio que el mismo título debe señalarlo. Pero también

parece obvio, si se atiende a la heterogeneidad del contenido, aproximación y comunicación de los diez trabajos de los que está compuesto el libro que, si bien lejos de considerarlo una mera colección de artículos, uno debe preguntarse en qué sentido cada uno de ellos constituye un estudio sobre liberalismo antiguo y/o moderno, y cuál sería la enseñanza straussiana sobre el liberalismo antiguo y moderno —si la hubiera y si fuera intención del autor presentarla en esta obra— que hilvanase los diez trabajos. En otras palabras, en qué sentido constituyen, por ejemplo, los comentarios sobre el *Minos* o la *Guía de Perplejos y el arte de escribir* de Platón y *Maimónides estudios sobre el liberalismo*, en este caso, antiguo, y que enseñanzas compartirían, por ejemplo, con una conferencia sobre lo que sea la educación liberal, su tradición y las condiciones en las que ésta se encuentra en nuestros tiempos en los Estados Unidos de América. Esto nos lleva a preguntar de qué trata *Liberalismo antiguo y moderno*, pregunta a la que también nos vemos llevados de forma obligada cuando nos enfrentamos con otros libros del autor del mismo tipo y a los que antes nos referíamos, como *Estudios de filosofía política platónica*. En nuestro caso, la pregunta generalmente se resuelve atendiendo al prefacio que el propio Strauss escribió para la obra. En él, el autor nos dice algo así como que habiendo puesto al descubierto ya, en obras anteriores, las diferencias fundamentales entre la filosofía política clásica y la moderna, en el presente volumen trata de dibujar dichas diferencias con la pregunta por el sentido en que la filosofía política clásica puede ser considerada liberal y lo que quedaría del significado de “liberal” que se forjó en ella, en la comprensión contemporánea de la educación liberal (I, II y III). El libro seguiría entonces por una segunda parte en la que el autor trataría de rastrear la cuestión del liberalismo a través de ciertas obras de pensadores antiguos, eso es, tanto a través de su contenido como de su carácter literario (IV, V, VI y VII), para terminar en una tercera parte, caracterizada, a su vez por cierta heterogeneidad, donde el autor nos llevaría del análisis de la relación entre la com-

prensión moderna del liberalismo y la científica ciencia social moderna hasta la consideración presente y recientemente pasada de la difícil relación entre el liberalismo moderno y la condición judía (VIII, IX y X) (pp. 11-12). Eso nos daría, según la declaración del autor, tres unidades de contenido respecto al liberalismo que se sucederían formalmente: (i) el liberalismo antiguo y sus vestigios contemporáneos, (ii) el liberalismo antiguo y el arte de escribir y (iii) los problemas del liberalismo moderno.

Pero eso y nada son casi lo mismo si uno intenta responder a las preguntas que nos formulábamos, tanto si quisiéramos llegar a comprender algo así como una teoría straussiana del liberalismo y su estructura —para los que piensan que existe algo así en la obra del autor—, como para probar de entender qué pretende Strauss publicando un libro como éste, así compuesto, o qué sentido toma un libro compuesto así en vista al conjunto de su obra. En primer lugar, para entender por qué eso y nada son casi lo mismo cabe hacer notar que los prefacios, las introducciones o cualquier otro tipo de texto que Strauss escribe o pronuncia públicamente para justificar el objeto de estudio de sus obras o cursos —y el de *Liberalismo antiguo y moderno* parece no ser una excepción, pero también, aunque en menor medida, los trabajos contenidos en el libro de la primera y última sección— se nos muestran en buena medida, y así lo demuestran las abundantes referencias a la situación y los problemas históricos y políticos de su tiempo (por ejemplo, las diferencias entre liberales y conservadores, su frente común en pro de la democracia liberal o en contra del comunismo), como los escritos más políticos del autor. Leyéndolos, uno no tiene la sensación de que Strauss se sincere realmente, por ejemplo, sobre la razón última del capítulo sobre el poema de Lucrecio, o del motivo de su publicación junto a los otros trabajos; de lo que uno tiene la sensación que, antes que nada, Strauss trata de hacerse un espacio, de hacer un espacio a su poema de Lucrecio y a los otros trabajos que lo acompañan, entre un público que, aunque preocupado por la

cuestión del liberalismo, y quizá más que nadie, ni aunque fuera por su defensa o por su destrucción, quizá nunca le hubiera leído (a Strauss, pero sobre todo a Lucrecio). En segundo lugar y gracias a lo anterior, eso y nada son casi lo mismo (nos seguimos refiriendo a la descripción del plan del libro brindada por Strauss en el prefacio) porque si bien separa unidades de contenido que se siguen una detrás de otra, aclara bien poco cómo cada una de ellas queda hilvanada con las otras, esto es, de lo que en cada una de ellas hay de las otras, del todo que conforman, y es que quizá Strauss pensara que eso ya sería tarea del lector, al menos del lector atento y cuidadoso. Hasta aquí, entonces, eso y nada son lo mismo, pues o bien “eso” nos invitaría a contemplar la presunta unidad de contenido de la obra de Strauss desde cierta superficialidad (aquella superficialidad que, desde el compromiso político con unos u otros, ha permitido tantos abusos de la obra straussiana, sea desde el liberalismo, sea desde el conservadurismo u otros “ismos”), o bien nos induciría a contemplar el libro como una simple colección de trabajos que podríamos clasificar en unidades temáticas menores relacionadas de forma vaga.

Con esto queremos hacer notar que para podernos enfrentar filosóficamente al problema que el título y la composición del libro nos generan acerca de la unidad de la obra, deberíamos ir más allá del prefacio, incluso del mismo *Liberalismo antiguo y moderno*. Deberíamos vernos empujados a considerar el carácter formal de la obra straussiana en su conjunto, así como el problema sobre la unidad de contenido del todo de la obra straussiana, al que su carácter formal nos arrastra, pues la pregunta “¿de qué trata *Liberalismo antiguo y moderno*?” no es otra que la pregunta “¿Qué Strauss?” a partir de esta obra. Echando un vistazo rápido a su bibliografía en seguida notamos que el número de cuestiones filosóficas e históricas —así como las formas y denominaciones bajo las cuales nos aparecen— que Strauss atravesó a lo largo de su recorrido intelectual también es extenso y variado. Sabemos, y así se lo hemos reconocido, que Strauss fue, por

encima de cualquier cosa, un lector atento de textos clásicos: de Spinoza a Maimónides, de Platón a Hobbes, de Jenofonte a Maquiavelo. No obstante, la obra straussiana, pese a la multiplicidad de aspectos en que nos aparece, asegura mediante su inspiración filosófica un recorrido en cierto sentido unitario que, aunque no se deje tomar de forma sistemática sí que le permite constituirse como un todo articulado, quizá, eso sí, un todo articulado que se nos muestra heterogéneamente según sean las partes de ese todo desde las que lo contemplemos.

De esta manera, podemos decir que *Liberalismo antiguo y moderno*, como parte de la obra straussiana, nos ofrece un acceso particular al todo de ella. Pero, a la vez, podemos decir también, que al todo de *Liberalismo antiguo y moderno* podemos acceder particularmente según desde cuál de sus partes (capítulos o secciones temáticas de las que está compuesto) pretendamos articularlo. En este sentido, nuestro acceso particular al todo de *Liberalismo antiguo y moderno*, esto es, a algo o a alguna manera de la obra straussiana en su conjunto, nos enfrenta, empezándolo desde el principio, al intento de comprensión del problema de la educación —para Strauss, el problema sobre la posibilidad de la mejor educación— en democracia. El posible ennoblecimiento de la democracia liberal moderna, eso es, el progresivo ascenso de nuestra ciudad existente, y sus más o menos notables insuficiencias, a la ciudad perfecta, se nos muestra en la obra pendiente de la apuesta por la recuperación de una forma de educación que conciba y se funde en una concepción del liberalismo olvidada y bien distinta de la corriente en nuestros tiempos. Dicha concepción del liberalismo, Strauss nos invita a rastrearla aquí, como de costumbre, en algunos textos de la tradición de la filosofía política clásica, en lo que constituye la propia contribución straussiana a la educación liberal en nuestros tiempos. Dicha contribución se hace posible tanto por la propia intención historiográfica straussiana de recorrer atentamente los textos de los grandes espíritus para ofrecerse y ofrecer a sus contemporáneos la posibi-

lidad de tomar consciencia de las formas propias del pensar político moderno y sus flaquezas, como por la propia presentación pública, a través de cierto arte de escribir, de los propios textos trabajados, los cuales, según Strauss, basándose en cierta concepción de la liberalidad, estuvieron pensados primeramente para un ejercicio de este tipo, un ejercicio propedéutico en cualquier tiempo y en cualquier lugar para la política y la filosofía. Este ejercicio propedéutico, entonces, permitiría la sección temática final, si tal ejercicio, como comentábamos, está dirigido a crear las condiciones necesarias para la toma de consciencia de las formas propias del pensar político moderno y sus flaquezas. Pues en la sección final se nos presentan, como hemos dicho anteriormente, trabajos que constituyen ejemplos de esa toma de consciencia sobre algunas de las formas del pensar modernas que más han ocupado a Strauss, como la ciencia social científica en su progresiva deriva historicista y en su complicidad con la concepción contemporánea de la democracia liberal, o como las soluciones filosófico-políticas y sus consecuencias históricas para con el problema judío que hubieran nacido de esas formas del pensar. Llegados al final, y habiendo empezado a leer desde el principio, en nuestro conato de acceso a aquello de qué trate *Liberalismo antiguo y moderno*, podemos considerar el recorrido unitario que sigue el libro a pesar de la aparente heterogeneidad a la que nos enfrentábamos al inicio. Pero lo podemos considerar más aún cuando llegados al final nos parece que el libro no se cierra, sino que permite y conduce a abrirlo y a acceder de nuevo al todo de él, empezando por ésta última parte: el final se nos manifiesta como el principio, quizá otro principio posible atendiendo al todo del libro y al de la obra straussiana. Y es que el final del libro, donde se escribe sobre la crisis de nuestro tiempo, es, en cierto sentido, el diagnóstico sin el cual uno no podría plantearse la necesidad de esforzarse para un ascenso que nos lleve de la democracia de masas liberal a la democracia tal y como fue entendida en sus orígenes a través de una forma particular de edu-

cación. Pero hallamos aún más en nuestra consideración sobre el recorrido unitario del libro, cuando descubrimos que el final también está ya en el medio. Y está en el medio ya que el diagnóstico de las formas del pensar modernas y sus consecuencias que nos ofrece el autor en las últimas páginas, es el que, en el recorrido intelectual de Strauss, empuja a dirigirse y a dirigir la atención a otras formas del pensamiento más antiguas que nos permitan pensar nuestros problemas desde sus fundamentos.



LAS CUEVAS DE ALTHUSSER

LOUIS ALTHUSSER Política e historia. De Maquiavelo a Marx

(Texto establecido por François Matheron, trad. de Sandra Garzonio, Katz editores, Buenos Aires, 2007).

Julio Díaz Galán

Al igual que la araña genera su Atela, el filósofo gesta con frecuencia un “doble”, que más que explicarlo a modo de glosa, lo completa. En este sentido, Deleuze decía que la obra de Foucault no podía comprenderse sin su otra mitad, la de los *Dits et écrits*. Y no es

encima de cualquier cosa, un lector atento de textos clásicos: de Spinoza a Maimónides, de Platón a Hobbes, de Jenofonte a Maquiavelo. No obstante, la obra straussiana, pese a la multiplicidad de aspectos en que nos aparece, asegura mediante su inspiración filosófica un recorrido en cierto sentido unitario que, aunque no se deje tomar de forma sistemática sí que le permite constituirse como un todo articulado, quizá, eso sí, un todo articulado que se nos muestra heterogéneamente según sean las partes de ese todo desde las que lo contemplemos.

De esta manera, podemos decir que *Liberalismo antiguo y moderno*, como parte de la obra straussiana, nos ofrece un acceso particular al todo de ella. Pero, a la vez, podemos decir también, que al todo de *Liberalismo antiguo y moderno* podemos acceder particularmente según desde cuál de sus partes (capítulos o secciones temáticas de las que está compuesto) pretendamos articularlo. En este sentido, nuestro acceso particular al todo de *Liberalismo antiguo y moderno*, esto es, a algo o a alguna manera de la obra straussiana en su conjunto, nos enfrenta, empezándolo desde el principio, al intento de comprensión del problema de la educación —para Strauss, el problema sobre la posibilidad de la mejor educación— en democracia. El posible ennoblecimiento de la democracia liberal moderna, eso es, el progresivo ascenso de nuestra ciudad existente, y sus más o menos notables insuficiencias, a la ciudad perfecta, se nos muestra en la obra pendiente de la apuesta por la recuperación de una forma de educación que conciba y se funde en una concepción del liberalismo olvidada y bien distinta de la corriente en nuestros tiempos. Dicha concepción del liberalismo, Strauss nos invita a rastrearla aquí, como de costumbre, en algunos textos de la tradición de la filosofía política clásica, en lo que constituye la propia contribución straussiana a la educación liberal en nuestros tiempos. Dicha contribución se hace posible tanto por la propia intención historiográfica straussiana de recorrer atentamente los textos de los grandes espíritus para ofrecerse y ofrecer a sus contemporáneos la posibi-

lidad de tomar consciencia de las formas propias del pensar político moderno y sus flaquezas, como por la propia presentación pública, a través de cierto arte de escribir, de los propios textos trabajados, los cuales, según Strauss, basándose en cierta concepción de la liberalidad, estuvieron pensados primeramente para un ejercicio de este tipo, un ejercicio propedéutico en cualquier tiempo y en cualquier lugar para la política y la filosofía. Este ejercicio propedéutico, entonces, permitiría la sección temática final, si tal ejercicio, como comentábamos, está dirigido a crear las condiciones necesarias para la toma de conciencia de las formas propias del pensar político moderno y sus flaquezas. Pues en la sección final se nos presentan, como hemos dicho anteriormente, trabajos que constituyen ejemplos de esa toma de conciencia sobre algunas de las formas del pensar modernas que más han ocupado a Strauss, como la ciencia social científica en su progresiva deriva historicista y en su complicidad con la concepción contemporánea de la democracia liberal, o como las soluciones filosófico-políticas y sus consecuencias históricas para con el problema judío que hubieran nacido de esas formas del pensar. Llegados al final, y habiendo empezado a leer desde el principio, en nuestro conato de acceso a aquello de qué trate *Liberalismo antiguo y moderno*, podemos considerar el recorrido unitario que sigue el libro a pesar de la aparente heterogeneidad a la que nos enfrentábamos al inicio. Pero lo podemos considerar más aún cuando llegados al final nos parece que el libro no se cierra, sino que permite y conduce a abrirlo y a acceder de nuevo al todo de él, empezando por ésta última parte: el final se nos manifiesta como el principio, quizá otro principio posible atendiendo al todo del libro y al de la obra straussiana. Y es que el final del libro, donde se escribe sobre la crisis de nuestro tiempo, es, en cierto sentido, el diagnóstico sin el cual uno no podría plantearse la necesidad de esforzarse para un ascenso que nos lleve de la democracia de masas liberal a la democracia tal y como fue entendida en sus orígenes a través de una forma particular de edu-

cación. Pero hallamos aún más en nuestra consideración sobre el recorrido unitario del libro, cuando descubrimos que el final también está ya en el medio. Y está en el medio ya que el diagnóstico de las formas del pensar modernas y sus consecuencias que nos ofrece el autor en las últimas páginas, es el que, en el recorrido intelectual de Strauss, empuja a dirigirse y a dirigir la atención a otras formas del pensamiento más antiguas que nos permitan pensar nuestros problemas desde sus fundamentos.



LAS CUEVAS DE ALTHUSSER

LOUIS ALTHUSSER Política e historia. De Maquiavelo a Marx

(Texto establecido por François Matheron, trad. de Sandra Garzonio, Katz editores, Buenos Aires, 2007).

Julio Díaz Galán

Al igual que la araña genera su Atela, el filósofo gesta con frecuencia un “doble”, que más que explicarlo a modo de glosa, lo completa. En este sentido, Deleuze decía que la obra de Foucault no podía comprenderse sin su otra mitad, la de los *Dits et écrits*. Y no es

que esos escritos sean una simple aclaración de, por ejemplo, *Vigilar y castigar* o de *La historia de la sexualidad*, sino que son “la otra mitad” de su producción, con plena consistencia ontológica, como diría un metafísico. Ese doble no es, pues, una larga apostilla o un mero comentario. La misma barbaridad sería decir lo contrario, a saber, que los libros del genealogista son las explicaciones a sus artículos y clases. Es cierto que a veces el doble es insustancial y no sirve ni siquiera de imagen especular. Y aquí se mide la mayoría de las veces la valía de un filósofo... Pero a veces este hermano gemelo es tan potente que se yergue cual William Wilson ocupando el lugar del “original”, lo desplaza e incluso lo borra para siempre. El ejemplo más nítido a este respecto es el del doble de Aristóteles. Es sabido que sus escritos acroamáticos, tras ser rescatados de la cueva, engulleron por completo la alabada prosa de los diálogos del Estagirita. Dos siglos estuvo agazapado ese doble esperando el momento propicio... “El río de oro de la elocuencia”, como decía de ellos Cicerón, quedó encenegado por la compacta prosa esotérica, como cuando una sólida y resistente tela atrapa a la débil y bella araña que la ha creado....

No hay doble sin un triple. La labor de este último no es por supuesto la de desplazar a aquél, aunque a veces lo intente, sino la de poner a la misma altura las dos entidades, la del filósofo y su doble. Daniel Defert, junto con François Ewald y Jacques Lagrange, fueron en este sentido el “triple” del doble de Foucault. Ocurre a veces que esta tercera figura aparece rodeada de un halo de maldad. Y con razón... A cualquiera le viene a la cabeza la diabólica hermana de Nietzsche. Podemos imaginarla con tijera en mano en el momento de intentar crear un doble tan siniestro como falaz. Un doble que amenazaba con tragarse los múltiples Nietzsches que aquél aspirante a músico nos legó para el futuro. A veces el albacea simplemente persigue notoriedad, y más que crear un doble levanta un espantajo en el cual apoyarse y apartarlo de un puntapié en el momento oportuno. Es pues harto difícil estar a la altura de un doble

filosófico. La recopilación de los textos, su clasificación, presentación, anotación y edición es tarea harto delicada. Cualquier intromisión inoportuna puede alterar el objeto de estudio. Andrónico de Rodas, que simplemente intentaba poner un poco de orden entre los viejos papiros rescatados de la mugre y de los hongos, generó sin quererlo una nueva disciplina, o al menos su nombre. Y es que cualquiera no vale para “triple”. La asepsia y la pulcritud deben prevalecer en este quirófano en el que se intenta reavivar a estos seres venidos de ultratumba.

Desde hace un tiempo, François Matheron se está dedicando al delicado trabajo de recopilar, recomponer y poner orden en los manuscritos perdidos de Althusser, de aquello que podría llamarse su producción esotérica. En este volumen aparecen los cursos de l'École Normal sobre los problemas de la filosofía de la historia, sobre Maquiavelo, Hobbes, Locke, Montesquieu, Condorcet, Helvetius, Rousseau, Hegel y Marx. El problema al que se enfrenta Matheron a la hora de reconstruir este “doble”, del que nos van llegando espléndidos fragmentos en lengua española de la mano de Katz editores (que nos vuelve a sorprender con sus exquisitas ediciones), es incluso, si no más grande, sí en parte más peliagudo que el acometido por el de Rodas. A diferencia de Aristóteles, que siempre intentó mantener juntos todos los papiros de sus cursos, mandato que imperó dos siglos después de su muerte, Althusser los diseminaba alegremente después de dictados, como un chopo en otoño. Si algún alumno o amigo se los pedía, no dudaba en desprenderse de ellos, quizás con la mirada ingenua de quien cree aún en la devolución. De esta forma, circulaban los originales fuera de la órbita de Althusser en una época en la que las fotocopadoras aún no habían producido el actual desprecio por el papel impreso. Muchos de los “papiros” althusserianos nunca se restituyeron (era de esperar), y quizás se encuentran desperdigados en varias caves parisiñas, carcomidos ya por los hongos, a la espera de un rescate. Aunque seguro que muchos de ellos yacen

en la cueva de la especulación, rociados con fungicida y esperando un momento favorable para su venta... Por otra parte, tampoco se dispone de archivos sonoros para paliar este déficit filosófico. Lo único que se posee actualmente son algunos textos dactilografiados por Althusser, manuscritos y apuntes recogidos por la mano de los alumnos, que siempre introducen notas espurias.

Es de esperar que en un futuro no lejano vayan apareciendo más miembros extraviados con los que completar este *Corpus* sin *organon*, quizás siempre incompleto, fragmentario, como el destino de cualquier doble, asediado por el olvido.



¿ENUNCIAR O VER? LA ONTOLOGÍA POLÍTICA DE FOUCAULT

Lo sguardo di Foucault

(ed. de Michele Cometa y Salvo Vaccaro, Roma, Meltemi Editore, 2007).

Julián Sauquillo

Michele Cometa y Salvo Vaccaro han reunido en esta publicación los trabajos de un coloquio internacional sostenido en Palermo el 25 y 26 de mayo de 2005, bajo el título de *Lo Sguardo di Foucault*, sobre el tema cierta-

que esos escritos sean una simple aclaración de, por ejemplo, *Vigilar y castigar* o de *La historia de la sexualidad*, sino que son “la otra mitad” de su producción, con plena consistencia ontológica, como diría un metafísico. Ese doble no es, pues, una larga apostilla o un mero comentario. La misma barbaridad sería decir lo contrario, a saber, que los libros del genealogista son las explicaciones a sus artículos y clases. Es cierto que a veces el doble es insustancial y no sirve ni siquiera de imagen especular. Y aquí se mide la mayoría de las veces la valía de un filósofo... Pero a veces este hermano gemelo es tan potente que se yergue cual William Wilson ocupando el lugar del “original”, lo desplaza e incluso lo borra para siempre. El ejemplo más nítido a este respecto es el del doble de Aristóteles. Es sabido que sus escritos acroamáticos, tras ser rescatados de la cueva, engulleron por completo la alabada prosa de los diálogos del Estagirita. Dos siglos estuvo agazapado ese doble esperando el momento propicio... “El río de oro de la elocuencia”, como decía de ellos Cicerón, quedó encenegado por la compacta prosa esotérica, como cuando una sólida y resistente tela atrapa a la débil y bella araña que la ha creado....

No hay doble sin un triple. La labor de este último no es por supuesto la de desplazar a aquél, aunque a veces lo intente, sino la de poner a la misma altura las dos entidades, la del filósofo y su doble. Daniel Defert, junto con François Ewald y Jacques Lagrange, fueron en este sentido el “triple” del doble de Foucault. Ocurre a veces que esta tercera figura aparece rodeada de un halo de maldad. Y con razón... A cualquiera le viene a la cabeza la diabólica hermana de Nietzsche. Podemos imaginarla con tijera en mano en el momento de intentar crear un doble tan siniestro como falaz. Un doble que amenazaba con tragarse los múltiples Nietzsches que aquél aspirante a músico nos legó para el futuro. A veces el albacea simplemente persigue notoriedad, y más que crear un doble levanta un espantajo en el cual apoyarse y apartarlo de un puntapié en el momento oportuno. Es pues harto difícil estar a la altura de un doble

filosófico. La recopilación de los textos, su clasificación, presentación, anotación y edición es tarea harto delicada. Cualquier intromisión inoportuna puede alterar el objeto de estudio. Andrónico de Rodas, que simplemente intentaba poner un poco de orden entre los viejos papiros rescatados de la mugre y de los hongos, generó sin quererlo una nueva disciplina, o al menos su nombre. Y es que cualquiera no vale para “triple”. La asepsia y la pulcritud deben prevalecer en este quirófano en el que se intenta reavivar a estos seres venidos de ultratumba.

Desde hace un tiempo, François Matheron se está dedicando al delicado trabajo de recopilar, recomponer y poner orden en los manuscritos perdidos de Althusser, de aquello que podría llamarse su producción esotérica. En este volumen aparecen los cursos de l'École Normal sobre los problemas de la filosofía de la historia, sobre Maquiavelo, Hobbes, Locke, Montesquieu, Condorcet, Helvetius, Rousseau, Hegel y Marx. El problema al que se enfrenta Matheron a la hora de reconstruir este “doble”, del que nos van llegando espléndidos fragmentos en lengua española de la mano de Katz editores (que nos vuelve a sorprender con sus exquisitas ediciones), es incluso, si no más grande, sí en parte más peliagudo que el acometido por el de Rodas. A diferencia de Aristóteles, que siempre intentó mantener juntos todos los papiros de sus cursos, mandato que imperó dos siglos después de su muerte, Althusser los diseminaba alegremente después de dictados, como un chopo en otoño. Si algún alumno o amigo se los pedía, no dudaba en desprenderse de ellos, quizás con la mirada ingenua de quien cree aún en la devolución. De esta forma, circulaban los originales fuera de la órbita de Althusser en una época en la que las fotocopadoras aún no habían producido el actual desprecio por el papel impreso. Muchos de los “papiros” althusserianos nunca se restituyeron (era de esperar), y quizás se encuentran desperdigados en varias caves parisiñas, carcomidos ya por los hongos, a la espera de un rescate. Aunque seguro que muchos de ellos yacen

en la cueva de la especulación, rociados con fungicida y esperando un momento favorable para su venta... Por otra parte, tampoco se dispone de archivos sonoros para paliar este déficit filosófico. Lo único que se posee actualmente son algunos textos dactilografiados por Althusser, manuscritos y apuntes recogidos por la mano de los alumnos, que siempre introducen notas espurias.

Es de esperar que en un futuro no lejano vayan apareciendo más miembros extraviados con los que completar este *Corpus* sin *organon*, quizás siempre incompleto, fragmentario, como el destino de cualquier doble, asediado por el olvido.



¿ENUNCIAR O VER? LA ONTOLOGÍA POLÍTICA DE FOUCAULT

Lo sguardo di Foucault

(ed. de Michele Cometa y Salvo Vaccaro, Roma, Meltemi Editore, 2007).

Julián Sauquillo

Michele Cometa y Salvo Vaccaro han reunido en esta publicación los trabajos de un coloquio internacional sostenido en Palermo el 25 y 26 de mayo de 2005, bajo el título de *Lo Sguardo di Foucault*, sobre el tema cierta-

mente importante de la “mirada” en los escritos de Michel Foucault. Se ha logrado aquí una panorámica muy sugerente de este concepto — con las perspectivas clínica, estética y política—, en la conciencia de que el concepto de “mirada” se retomó, por su carácter interdisciplinar, a finales del siglo pasado, en ámbitos que van de la clínica a la estética, de la epistemología a la política, de la arquitectura a los saberes del cuerpo. El carácter multidisciplinar que garantiza la inserción de sus coordinadores en un departamento de comunicación social y de filosofía política, respectivamente, asegura una exposición abierta de puntos de vista múltiples muy bien articulados entre la estética y la política. Hay estudios en este libro que declaran ser conscientes de que existe una “filología foucaultiana” y procuran salir de ella hacia la teoría del arte (Michele Cometa) o hacia el urbanismo como condición de posibilidad espacial de la biopolítica de las poblaciones (Stefano Catucci). Otros son conceptuales y esclarecen distinciones metodológicas muy sutiles en los escritos del filósofo francés. Los trabajos utilizan un registro de análisis que va del estudio de la pintura de Magritte, Manet, Fromanger o Warhol, en línea con el interés pictórico de Foucault, al análisis de la vigilancia total en la sociedad panóptica en que vivimos. Queda para otra ocasión —en mi opinión, dados los objetivos del mencionado coloquio— analizar la importancia estética de lo decible (sobre lo visible) en el pensador francés a partir del estudio de la “literatura moderna”, tan bien representada por escritos dedicados por Foucault a Laporte, Blanchot, Leiris, Flaubert, Char, Nerval, Artaud o Bataille, como “ontología formal de la literatura” en sus reflexiones sobre literatura y lenguaje, publicadas en torno a *Las palabras y las cosas* (1966) a partir de su lectura de Martin Heidegger.

Cometa y Vaccaro atienden solventemente a ese doble rostro de Jano que posee la obra de Foucault entre la teoría estética y la teoría política. Sin la colaboración de ambos no se daría este friso variado que reúne *Lo Sguardo di Foucault*. Cometa sitúa a Foucault como fundador de la “cultura visual” o del

“giro pictórico” (*pictorial turn*) —en la línea inaugurada por el gran Ervin Panofsky— por sus aportaciones a la importancia de la iconografía en la actualidad (“representación clásica”, “dispositivo de la visión”, “régimen escópico”, “materialidad de la pintura”) y por sus incursiones en la crítica del arte (Warhol, Manet, Velázquez, Magritte o Duane Michals). Atribuye a Foucault haber logrado el puesto que hoy se concede a la tradición retórica en la teoría literaria. El estudio de este semiótico y especialista en estudios culturales se centra en el concepto griego de *ékphrasis*, “representación verbal de una representación visual” o reparto agonial entre lo visible y lo decible, materializada en la voluntad occidental de interpretar los síntomas en el diagnóstico médico. Cometa se refiere al carácter agonial o utópico de esta traducción de lo visible a lo decible porque comparte con Foucault que se da una batalla de lo decible y lo observable en un dispositivo médico en funcionamiento. Sólo cabe una forma trucada de pasar de lo visible a lo enunciable pues básicamente es una traducción imposible. La distancia entre lo visible y lo enunciable es “tierra de nadie” que sólo puede recorrerse agónicamente mediante una teología negativa laica. De lo visible sólo podría hablarse mediante un descarte sucesivo de lo que no es aquello que estamos viendo, tal como Foucault confirma en su comentario a *Esto no es una pipa* (1973) de Magritte y a *Las Meninas* de Velázquez. No hay lugar común sino fractura entre lo visible y lo enunciable: disociación entre nombre y figura. Fundamentalmente, existe un “fondo oscuro” en las experiencias trágicas, artísticas y enloquecidas, de Goya, Van Gogh o Artaud, que no admite traducción ni a lo visible ni a lo enunciable porque son oscuridad y silencio. De aquí la indecible tragedia de la batalla de la *ékphrasis*, porque no deja de ser un campo de batalla imposible —el de la crítica o el de la medicina clínica— para trasladar lo visible a lo enunciable, la imagen a la palabra. Vaccaro, con perspectiva política, analiza, dentro de una línea argumental semejante, la distancia como elemento conceptual de la mirada

en el arte nómada del escritor de *Esto no es una pipa*. Foucault es analizado por Vaccaro, también, como un visionario que, mediante el rechazo de la fenomenología, se aparta de un discurso hegemónico de la visibilidad para estudiar regímenes específicos de la observación, de la estética a la clínica, de la locura a la literatura. Traza el diagrama de la espacialización en diversos registros de la mirada. Tanto Vaccaro como Cometa resaltan el cortocircuito irremontable entre frase y figura, entre lo discursivo y lo visible. De Manet a Magritte, el arte contemporáneo, con sus imágenes, levanta, en opinión de Vaccaro, un ver sin decir. Captar el espacio de la imagen es afianzar una función sensitiva sin palabras y sin jerarquización de los sentidos: es encarnar, a través del tacto, una “zoopolítica de los sentidos”, en palabras del filósofo italiano. Su trabajo pretende delinear el mapa de esta zoopolítica de los sentidos: de la mirada que toca, de la palabra que ve, del oído que dis-cierne, sin que exista jerarquía entre unos y otros. En esta posibilidad profética de sentir de otra manera encuentra Vaccaro una nueva lectura política y estética de Foucault.

Al joven Foucault, que transitó por las playas italianas en compañía de un amigo y de ediciones bilingües de Nietzsche, le habría encantado leer este repertorio de trabajos elaborado en un país tan querido, el país para el que trabajó cuando fue corresponsal de *Corriere della Sera* en 1978 para cubrir la revolución iraní con pasión hasta que llegara la decepción política final, pues a un orden de dominación le sucedió otro orden de dominación. Un país mediterráneo que le dejó fascinado, ya en la madurez, cuando recorre acompañado de colegas italianos las múltiples capillas italianas y atiende a la iconografía pictórica del martirio de San Sebastián, si atendemos al relato del profesor Francisco Jarauta. Foucault, que no fue profeta en su tierra, permitió alguna edición clave de sus textos, esparcidos en revistas o inéditos, en Italia, que no verían la luz en Francia hasta después de su muerte (*Microfisica del potere*, editada por Alessandro Fontana y Pasquale Pasquino, Turín, Einaudi, 1977). En

esta línea, la importante tradición de estudiosos italianos de los escritos de Foucault —Fontana, Pasquino, Massimo Cacciari, Franco Rella, Remo Bodei, Enrico Corradi, Giacomo Marramao, Dario Melossi, Massimo Pavarini, Carlo Sini, entre otros—, proseguida ahora por los coordinadores de esta obra, entra aquí en debate con uno de los legatarios más reconocidos, junto con François Ewald, del pensamiento de Foucault, para subrayar, una vez más, que sus escritos no pertenecen a nadie y son de un lector universal, el “universo Foucault”. El estudio de Daniel Defert sitúa el análisis de Foucault, a partir del concepto de “mirada”, a distancia de la fenomenología, desde que sus *Raymond Roussel* (1963), *Nacimiento de la clínica* (1966) y *Las palabras y las cosas*, localizan la arqueología de las ciencias humanas como un método nuevo, contrapunto a Husserl y, sobre todo, a Merleau-Ponty. El lugar destacado de Defert, como coeditor de los *Dits et écrits* y de los Cursos en el Colegio de Francia (1970-1984), parcialmente inéditos, le facilita situar a Foucault dentro de las grandes líneas de trabajo que han articulado la historia de la filosofía. Una de estas grandes opciones reflexivas encara la disyuntiva entre sensación —dominante en la metafísica occidental determinada por Platón y Aristóteles— y “decir la verdad”, ocupada de la materialidad polémica del discurso, abierta por Nietzsche y proseguida por el propio Foucault. A través del análisis de *Cómo escribí algunos de mis libros* (1932) de Roussel, Defert cuestiona que lo visto en vez de lo sabido, y dado a conocer a través del lenguaje, sea lo descrito, como en una descripción fenomenológica, en *La vista*, del mismo autor. El análisis del método rousseliano encaminó a Foucault a observar el origen de la mirada clínica en el incremento de la potencia política del médico y en el derrumbe del vigente discurso médico en el contexto de la revolución francesa. A Foucault le interesó menos, según Defert, la descripción de la práctica discursiva que su transformación anónima, polimorfa y polémica, estudiada por la genealogía del poder (tituló *Voluntad de saber* tanto al curso inaugural en el Colegio de

Francia como al primer tomo de la *Historia de la sexualidad*). Al movimiento que va de la sensación al conocimiento en Platón y Aristóteles, Foucault opone —según este sociólogo que fue compañero de Foucault, desde su estancia en Túnez (1965)— una morfología del saber basada en el discurso judicial que muestra el conflicto en la palabra, el juego de la palabra y de la verdad, en vez de la sensación y la verdad. Para Defert, no existe en Foucault una problemática de la mirada sino, más bien, de lo visible en su articulación conflictiva con lo enunciable. Frente a una fenomenología hermenéutica (Husserl) o a una fenomenología de la percepción subjetiva (Merleau-Ponty) u objetiva (Sartre), Foucault opuso una historia semiológica, epistemológica y política de la estructuración de lo visible.

La polémica sobre el primado de lo visual se abre en este texto colectivo con el estudio de Martin Jay, quien retoma ahora su tesis, ya defendida antes y contestada por Gary Shapiro y John Rachman, acerca de la primacía de lo visual en el pensamiento francés, del que Foucault sería un episodio ejemplar. El filósofo frankfurtiano retoma la hermenéutica de Heidegger y Jacques Derrida sobre la obra de arte de maestros como Van Gogh y Cézanne para trazar la ruta del “ocularocentrismo” —la preponderante relación entre visualidad y verdad— en el pensamiento occidental. Foucault ha interpretado el tránsito a la modernidad como un cambio de época entre la verdad entendida como función de un correcto modo de vivir helénico (moral, autocontrol ascético) a una verdad basada en la visualización. El nexo entre vida ascética y verdad duró sólo hasta la revolución científica moderna. La disposición del *parresíastes* consiste en practicar la ascética mediante el decir verdadero ante el poder, abiertamente y con exposición, sin medir las consecuencias. La “estética de uno mismo” en Foucault, para Jay, es la realización del buen modo de vida realizado por los ciudadanos con coraje público en la democracia ateniense. Esta autenticación del estilo de vida abre una tradición crítica en la cultura occidental frente a otra, conocida como “analítica de la

verdad”. Es correcta la afirmación de Jay cuando afirma que Foucault se dedicó a una genealogía del decir verdadero en vez de a esta analítica de la verdad. Foucault, ciertamente, dio prioridad al pronunciamiento de la verdad como actividad verbal en vez de asociar cartesianamente la opinión con la verdad epistemológica, como experiencia mental. La modernidad rompe con la tradición griega de la *parresía* al soterrar la evidencia de la sinceridad del parlante bajo la verdad desinteresada supuesta en la mirada de los ojos. Para Jay, efectivamente, está claro que Foucault individualizó algún régimen discursivo que privilegió la visibilidad como fuente de verdad, representada desde Aristóteles a Descartes. La epistemología científica moderna dio preferencia a los sentidos —sobre todo a la vista— en vez de a la veracidad de los testimonios. Para Jay, hay una presencia de lo visible y de lo enunciable en la metodología de Foucault. De una parte, porque la tesis descriptiva de Foucault sobre la irreductibilidad histórica de lo visible es compatible con el primado arqueológico de lo enunciable al que le conduce su rechazo de la fenomenología. De otra parte, porque el discurso, la narración realizada en *Vigilar y castigar* (1975), se opone al régimen de vigilancia representado por la máquina de vigilancia total ideada por Jeremy Bentham. Para Jay, es en el orden de la narración donde se encuentra la propuesta liberadora de Foucault pues los contrapuntos a la mirada institucional, encarnados en Velázquez, Manet o Magritte no desmantelan la veracidad del ojo. No hay *parresía* visual en Foucault sino que hay *parresía* en el orden de lo decible.

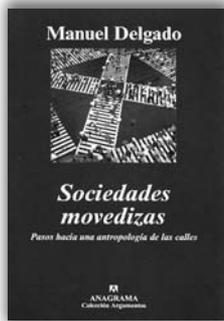
Los trabajos de Stefano Catucci, Thomas Lemke y Stuart Elden son una reflexión sobre el espacio como lugar de representación de la imagen y de visualización. Foucault era consciente de que la historia de la filosofía ha privilegiado el estudio del tiempo sobre el análisis del espacio. Toda su reflexión sobre la sociedad panóptica es una puesta al día de los estudios deseables acerca del “ojo del poder”, materializado en el panóptico ideado por Jeremy Bentham en los *Tratados de Legislación civil y penal* (1802). A este giro visual en la filosofía polí-

tica se refieren los trabajos sucesivos. Stefano Catucci resalta la decidida aparición del urbanismo como tema fundamental en los escritos de Foucault desde *La historia de la locura en la época clásica* (1961). De forma más decidida, los cursos del Colegio de Francia, publicados como *Es necesario defender a la sociedad* (1997) y *Seguridad, territorio, población* (2004), configuran una “filosofía del urbanismo” que confirma el tránsito de la villa medieval a la ciudad de masas donde se ejercen las relaciones de poder moderno. La ciudad vigilada es el lugar donde aparece la biopolítica de las poblaciones como poder administrado de la vida en cuanto “cuerpo útil” y “ser vivo”. Catucci recuerda los tres ejemplos utilizados por Foucault para mostrar el surgimiento del “espacio urbano” entre el antiguo régimen y la preocupación biopolítica: Alexandre Le Maitre, *La Métropolitée* (Amsterdam, 1682); la ciudad de Richelieu, como ejemplo de ciudad cuadrículada para el sistema disciplinar, que se extiende en el siglo XVIII, de Francia a Suecia, pasando por Holanda; y la ciudad de Nantes, aprobada en su ayuntamiento en 1755. Todos son proyectos de ordenación del espacio abocados a la maximización de la utilidad y la seguridad. Ya no se trata de conseguir un rígido disciplinamiento sino de lograr el disciplinamiento mediante una ciudad flexible, abierta y polifuncional. Se trata de establecer a partir de qué tasa de criminalidad ya la seguridad no puede ser obtenida. Más allá de la “filología foucaultiana”, una de las mejores sugerencias de este trabajo radica en el análisis de la arquitectura de Le Corbusier, de sus libros y sus proyectos, desde el punto de vista de la política de las poblaciones. El trabajo de Thomas Lenke está dedicado, precisamente, a la recepción del concepto foucaultiano de “biopolítica” en la investigación biocientífica y la innovación biotecnológica. Las tres líneas de recepción estudiadas son: la filosófica y de la teoría social (Giorgio Agamben, de una parte, y de otra Antonio Negri y Michael Hardt), preocupadas por la macroestructura y los procesos políticos; la sociología científica y técnica, la historia de la ciencia, la sociología

médica, la antropología cultural, la teoría feminista y los estudios de género, centradas en la tecnología de la microestructura y el desarrollo tecnológico; y la que sitúa la biopolítica en una analítica de la gubernamentalidad, dedicada al “arte de gobernar” y extendida del ser físico-biológico a la existencia político-moral. Sobre las limitaciones de las dos primeras perspectivas de análisis, Lenke propone una concepción más completa basada en el concepto de gubernamentalidad en torno a la política del cuerpo y de la población, con el análisis de la tecnología social e individual, habitualmente fuera de la investigación científica y de la discusión política. Stuart Elden emprende precisamente este camino apuntado mediante la consideración del Curso *El poder psiquiátrico* (1973-1974) como una relectura foucaultiana de los materiales recogidos en *Historia de la locura en la época clásica* (1961) y de *Seguridad, territorio, población* (1977-1978) como una investigación paralela a *Vigilar y castigar* (1975). Uno de los aciertos de este libro colectivo es considerar los Cursos como una aportación imprescindible y nueva que ha transformado los estudios sobre Foucault. El pensador francés ha estudiado, en ellos, el descentramiento de las fuentes del poder —tan centralizadamente explicadas por Hobbes— en la bifrontalidad militar y religiosa. La puesta en práctica del concepto de “espacio” como categoría política explica, según el filósofo inglés, cómo el territorio y la población son concebidos como factores de cálculo, para comprenderlo, ordenarlo y controlarlo. *Vigilar y castigar* es desarrollado, en opinión de Elden, en el examen de la arquitectura hospitalaria y psiquiátrica emprendido en *El poder psiquiátrico*; y en el estudio del dispositivo de seguridad en *Seguridad, población y territorio*. Por la intrínseca ligazón de vigilancia y seguridad con el espacio explica Elden la importancia de la visión en su compartimentación geográfica y geométrica.

Se conoce la fascinación que a Foucault le causaban las capitulares de los documentos que encontraba en los archivos. Se trataba de formas maravillosas, preciosistas y alambicadas, que a sus ojos, en un

primer momento de delectación, no desprendían significado en su articulación con otras letras. O que, cuando acertaban a hilvanar un significado con otras letras, marcaban los trazos de un sentido gris y mortecino, menos llamativo que el destello de su antigua belleza. A Foucault le fascinaba el imperio de los signos, de los significantes, y no vio liberación posible en la dominación anodina de los significados, las tablas, las clasificaciones, las taxonomías que articulan nuestra experiencia de seres racionales. En *La arqueología del saber* (1969), Foucault dio buena cuenta de que la irrupción de los enunciados —indefinibles y sólo materializados por el azar que sitúa sus elementos, las letras, en las máquinas de escribir francesas— se abriría paso en una experiencia más rica y más inmensa que los autores, las obras, las influencias, las disciplinas académicas, como cajones cerrados y compartimentados para encerrar la ilusión o la liberación de los sentidos. En diferentes momentos, sumamente sugerentes, este libro colectivo se impone sobre la “filología foucaultiana” a la que Foucault nunca quiso contribuir, para remontar lo decible y exponer lo visible. En diferentes argumentos aquí traídos, este libro se abre paso para dejar libre al signo, en el “desorden de los sentidos” que Rimbaud reclamó como necesario no sólo para crear sino también para transformar el lenguaje y cambiar el mundo.



EL ETNÓGRAFO EN LA JUNGLA URBANA

MANUEL DELGADO
Sociedades movedizas.
Pasos hacia una antropología de las calles

(Anagrama, Barcelona, 2007).

David Mateu Alonso

La vida de la ciudad —escribió Simmel— ha transformado la lucha con la naturaleza para la adquisición de alimento en la lucha por los hombres.” Pensar el espacio es pensar, en primer lugar, nuestros contextos, nuestros lugares, y esto lo han hecho de siempre las ciencias sociales. Este libro del profesor de antropología social y cultural de la Universitat de Barcelona Manuel Delgado constituye un auténtico manifiesto de etnografía urbana. Aunque tradicionalmente se haya entendido que la etnografía, la antropología, es la ciencia de la alteridad geográfica, no se puede obviar que en el presente ese objeto propio de la ciencia etnográfica se ha difuminado y que, quizá, lo único que la defina como tal ciencia no sea tanto su objeto como su metodología; concretamente, el trabajo de campo con la observación participante, la descripción densa y la intención crítica. Si esto es así, el etnógrafo no necesita

viajar a un recóndito poblado amazónico o centro-africano; tan sólo ha de salir a la calle y observar, entrar a un café y atender a los detalles, a las relaciones sociales que se establecen en las calles y en los medios de transporte, frágiles vínculos que se extienden a lo largo del paisaje urbano entre miles de individuos y que penetran en sus lugares de trabajo, en sus casas y los constituyen como individuos. Es a partir de este supuesto metodológico como se entiende la actualidad y el sentido de la etnografía urbana.

No obstante, hay un segundo supuesto explicitado también por el autor ya en la introducción del libro: lo que se quiere estudiar no es la *ciudad*, sino lo *urbano*. Ésta es una diferenciación que hay que pensar en toda su radicalidad. En primer lugar, actúa como una distinción ontológica: la ciudad es el resultado de una conformación planeada, proyectada, ejecutada, realizada con cemento, asfalto, metal y vidrio. Es el lugar físico de habitabilidad. Lo urbano es el tránsito, el proceso, los espacios creados mediante el uso que les dan los habitantes de la ciudad, los urbanitas. Esta última referencia da paso a la vertiente política de la diferenciación: los proyectos urbanísticos político-empresariales tratarían de “domesticar” lo urbano, de prefigurar y dirigir los usos de esos espacios. En consecuencia, la reivindicación política del espacio público sería, desde la óptica crítica de Manuel Delgado, un intento de domar lo urbano, amorfo, potencialmente político y, por tanto, de fijar las calles en una determinada orientación ideológica. Por finalizar con este esbozo de la mencionada distinción, ella presupone también una dualidad epistemológica: el arquitecto, el técnico, el urbanista, el geógrafo e incluso el historiador analizan la ciudad, pero ¿quién se cuida de lo urbano? Precisamente aquí entra en escena la figura del etnógrafo, ese sociólogo de lo supuestamente exótico, ese historiador del presente y extraño entre los suyos. El antropólogo de regreso a la jungla urbana.

Ahora bien, una vez presentados esos supuestos que permiten entender el proyecto de esa etnografía dedicada a lo urbano, de esa antropología vuelta hacia las sociedades urbanitas, podemos plantearnos otras preguntas. ¿Cómo es posible

esa ciencia de lo urbano? ¿Qué implicaciones tiene? Me limitaré a unos pocos aspectos de los muchos con los que se puede responder a estas cuestiones ensayadas en *Sociedades movedizas*.

En primer término, quisiera llamar la atención sobre la reformulación de un par de conceptos que han tenido éxito en las ciencias sociales: lugar y no-lugar. En principio, estos conceptos fueron articulados por Marc Augé para dar razón de la presencia de esos lugares paradójicos o no-lugares en los que se está para no estar en ellos, ámbitos públicos de tránsito que crean fugaces formas de socialidad; por ejemplo, salas de embarque de aeropuertos, andenes de tren o metro, estaciones, plazas públicas, campos de refugiados, parques, cruces de calles, etc. En la reformulación de estos conceptos llevada a cabo por Delgado: “El lugar es el sitio del que se parte, o por el que se pasa, o al que se llega. El no-lugar es lo que ese peregrinaje produce y que no es otra cosa que *una manera de pasar...* Marc Augé entiende bien que el no-lugar es el espacio sin marcas ni memoria, pero se equivoca al concebirlo como un lugar de paso y no como el paso por un lugar... El no-lugar no es un lugar atravesado, sino la travesía que desmiente el lugar” (p. 69). Ahora bien, la crítica al etnólogo francés va más allá de la cuestión teórica de “desontologizar” el concepto de no-lugar, convirtiéndolo en el “paso por un lugar” en vez de un “lugar de paso”, sino que afecta también a la valoración anexa a esos conceptos. En el caso de Augé, como también en el de Lévinas, estos “no-lugares” son objeto de una valoración crítica y negativa, espacios de anonimato, de alienación, espacios fríos y monótonos, no-lugares “para una no-sociedad”, dirá el autor citando a Lévinas. En este punto, Delgado introduce un giro clave en su estrategia: precisamente son estos no-lugares los que ofrecen nuevas formas de sociabilidad, una posibilidad de creación de redes sociales y relaciones que, por ser anónimas, permiten unos niveles de cercanía que de otro modo no serían posibles. Esta forma de pensar, aparentemente paradójica, está fundada en una solvente e interesante articulación de conceptos sociológicos tradicionales como la *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* de Tönnies, la efervescencia colectiva

de Durkheim o la visión de la ciudad y el extranjero (*der Fremde*) en Simmel. Pero este giro no sólo remite a una tradición sociológica, sino que se sirve de la lógica platónica de *El sofista*: del mismo modo que el no-ser no es contrariedad, sino alteridad y complementariedad con el ser, el no-lugar, la no-ciudad, es complementaria de la ciudad, es lo otro que, incardinado en ella, la hace ser la que es (el autor incluso expone la tesis kantiana, comentada por Heidegger, sobre el espacio y la interpretación del ser como posición, lo cual nos conduce a replantearnos el “olvido” del espacio en la filosofía). Partiendo de estos supuestos, Delgado reivindica esos no-lugares, entendidos como procesos, como el punto focal para estudiar lo urbano, la no-ciudad: “la no-ciudad —lo urbano— es la ciudad..., menos la arquitectura” (p. 82).

En segunda instancia, quisiera presentar el problema de la metodología de esa “ciencia buscada” sobre lo urbano: del mismo modo que los conceptos que definen el objeto de estudio han sido reformulados desde un punto de vista procesualista (por llamarlo de algún modo en oposición a la concepción reificada del no-lugar de Augé), algo semejante ocurrirá con la metodología esbozada por Delgado en los capítulos 3 y 4 de su libro. El referente será el estructural-funcionalismo clásico de Radcliffe-Brown y la ecología social de la Escuela de Chicago; en definitiva, la etnografía es una etología sin biología, una ciencia observacional, naturalista, descriptiva al máximo, una especie de ecología urbana ayudada por algunos desarrollos del interaccionismo simbólico. El naturalismo defendido por Delgado reivindica el trabajo de campo como lo propio de la antropología, como su rasgo distintivo contra científicos y también contra posmodernos: se trata de buscar un espacio propio entre la Caribdis posmoderna, que convierte la etnografía en un mero género literario impresionista en el que todo es reflejo del ego del etnógrafo, en una mera retórica sofisticada; y la Escila científica que se refugia en estudios estadísticos, encuestas, entrevistas cerradas y la observación controlada de la que no puede resultar nada más que aquello que ya se preveía. Así, pues, Delgado busca un posible positivismo poético que sea capaz de

recuperar la metodología no intrusiva propia de la etnografía naturalista clásica (observar, describir, explicar), sin caer en el cientificismo ni en la retórica que diluye la etnografía en la escritura. Para reivindicar el método del trabajo de campo, el autor ofrece también una interesante reflexión sobre el estudio previo del lugar objeto de estudio, de las posibles formas de sociabilidad que allí se configuran (recurriendo al interaccionismo de Goffman) y de los modos de entrevista y observación que el etnógrafo puede emplear para conseguir un registro de datos lo más amplio posible en orden a resolver las cuestiones planteadas en su investigación.

En tercer lugar, también habría que detenerse brevemente en las implicaciones políticas de esa ciencia de lo urbano: en el caso del libro que reseño, reivindicación del derecho a la manifestación, del derecho a la indiferencia y crítica a la tolerancia. Pero para entender esos rótulos cabe atender al contrario al que se oponen estas tesis, que no es otro que la ética bienpensante, progresista, tolerante, multicultural, dialógica y reflexiva, tan en boga en los últimos años. Me detendré en los dos últimos aspectos mencionados (el primero, sobre la movilización, contiene unas preciosas consideraciones sobre los límites entre lo festivo, lo político y lo violento), en la indiferencia y en la crítica de la tolerancia, temas que Slavoj Žižek, por ejemplo, ha abordado de modo similar, entre otros lugares, en *La suspensión política de la ética y En defensa de la intolerancia* con su tesis de la tolerancia como ideología.

¿Por qué reivindicar la indiferencia? ¿Acaso no es ella la fuente de los problemas sociales contemporáneos? ¿No es ella la versión letrada del pasotismo? Sí y no. No y sí. La indiferencia de la que se habla aquí es el derecho al anonimato del viandante, el derecho a la no-intervención, a la no-interferencia en su trayecto, en sus propósitos: la vida urbana se funda en el principio de indiferencia, “todo viandante me es indiferente”, principio que no se cumple en aquellos que estigmatizamos como “diferentes”, especialmente el inmigrante. Él carece de este derecho tácito, además de muchos otros, a la indiferencia; no es indiferente al policía, ni al comerciante suspicaz, ni a algunos otros. La diferencia es el

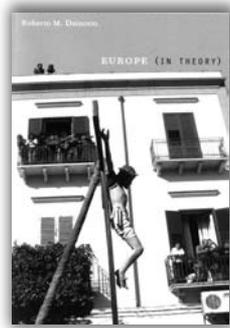
estigma, la marca. Así, pues, la indiferencia es la contrapartida del derecho a la diferencia: una crítica a la exigencia de tolerancia o de violencia, de comprensión o de incomprensión, de integración o de expulsión, de simpatía o de antipatía, que parecen reclamar por el mero hecho de ser “otros”. El multiculturalismo étnico es solidario del agente xenófobo, están de acuerdo en una cosa: los dos pretenden al “otro”. Ambos comparten una concepción de la cultura como un elemento definidor y definitivo que convierte al sujeto en algo atractivo o repulsivo; en esto radica la tesis de Taguieff sobre las metamorfosis ideológicas (progresistas) del racismo. La posición de Delgado queda expresada en esta pregunta: “En definitiva, ¿qué son las ‘fiestas de la diversidad’ o las ‘semanas de la tolerancia’, sino una suerte de zoos étnicos en los cuales el gran público puede acercarse e incluso tocar los especímenes que conforman la etno-diversidad humana?” (p. 195). Pero esta cuestión va mucho más allá; como corolario de la concepción del espacio público esbozada anteriormente, se sigue lo siguiente, lo cual afecta a la línea de flotación de los proyectos éticos dialógicos de inspiración kantiano-habermasiana: “ese espacio público en que se concreta la realización del republicanismo kantiano al que Habermas dedicara una brillante reflexión, no existe” (p. 197). Sin el derecho al anonimato, la democracia es imposible; el espacio público no es el lugar del diálogo, sino básicamente un no-lugar, un tránsito en lo urbano, en el que, más que el diálogo, son otras estrategias (la movilización festiva y política) las que permiten la realización de formas de vida más justas, en las que las etiquetas dejan de tener vigencia, tanto el marcaje de control como el del progresista bienintencionado.

De todo esto se sigue la crítica del valor de la tolerancia, pues ha sido viciado por un abuso protagonizado en corrientes políticas supuestamente izquierdistas: se trata de lo que Delgado llama *reductio ad hitlerum*, o “el racista es el otro”, lo que ha provocado un auge del ciudadanía reconfortante que exorciza el mal en la figura del otro complementario a la figura del inmigrante: el personaje del racista. El desplazamiento ideológico o la sublimación del problema socio-económico a problema

étnico-cultural ha sido una de las estrategias comunes a la anterior, y todas ellas han provocado que “la izquierda y muchos movimientos antirracistas alimenten sus lecciones de moral a base de reproducir ellos mismos los mecanismos que critican” (p. 208), con lo que resulta que “hoy, peores que los racistas son los virtuosos del diálogo entre culturas” (p. 221). La política de la tolerancia es ella misma racista: admite lo otro después de arrebatarle su poder crítico, tras convertirlo en baratija del mercadillo multicultural.

Toda esta perspectiva crítica desarrollada apasionadamente por Delgado le lleva a replantearse también el lugar de lo femenino en la ciudad en el capítulo ‘La mujer de la calle’, en el que V. Woolf y H. Arendt se dan la mano para reformular el espacio social en términos más igualitarios. Pero además de al colectivo femenino, Delgado dedica su epílogo ‘En busca del espacio perdido’ a esos olvidados en los estudios etnográficos: los niños, quienes en la actualidad ya no disfrutaban de lo urbano, ese no-lugar en el que se aprecia la construcción de la sociedad infantil, sus formas de sociabilidad. “Negándoles a los niños el derecho a la ciudad, se le niega a la ciudad mantener activada su propia infancia, que es la diabólica inocencia de que está hecha y que la vivifica” (p. 266).

En conclusión, el libro de Delgado es una búsqueda de una ciencia que es ya ella misma una puesta en marcha de esa ciencia buscada, un ensayo que nos ofrece una reflexión profunda y diversa sobre el espacio urbano, muchas veces obviado por la filosofía contemporánea, con algunas excepciones; entre ellas, cabe destacar el proyecto de las *Esféricas* de Sloterdijk, cuyas ideas remiten a referentes clásicos ineludibles, pero a veces olvidados, de la sociología y la filosofía contemporáneas, como Simmel, Gabriel Tarde y otros cuyo trabajo ha de servir para esbozar una nueva perspectiva sobre la vida social, donde la filosofía y las ciencias sociales van unidas para procurarnos una visión crítica sobre nuestra realidad social y ayudarnos a explorar los pasos de ese sujeto sin rostro, fugaz y anónimo que, en definitiva, puede ser cualquiera de nosotros.



EN EL PRINCIPIO ERA SICILIA

ROBERTO DAINOTTO
Europe (in Theory)

(Duke University Press,
Durham, 2007).

Federica Mazzara

¡Al principio de la Europa moderna era Sicilia! Ésta es la provocadora insinuación oculta en el nuevo libro de Roberto Dainotto, *Europe (In Theory)*.

El innovador estudio de Dainotto es una contribución al estudio de las teorías sobre Europa como un continente con su propia identidad, y su aproximación es un desafío para quienes siempre han pensado que la Europa moderna es el resultado del pensamiento del norte. Con la perspectiva de los Estudios Subalternos, Dainotto se aproxima a las teorías de Europa en un intento de dar voz a lo marginal y periférico que, de un modo suficientemente interesante, no ha de encontrarse en el lejano oriente, sino en el seno de Europa, en el Mediterráneo, en el sur, que, en todas las teorías de Europa desde Montesquieu, como muestra detalladamente el autor, se habían identificado con lugares de pereza y vicio, debido, por ejemplo, a las condiciones climáticas. Tópicos como éste

son el objeto de este estudio que trata de valorar nuevas visiones de Europa donde los periféricos “pigs” (portugueses, italianos, griegos y españoles/Spanish) del sur desempeñan un papel en la constitución de su identidad moderna. Dainotto pone en entredicho el eurocentrismo, no desde el exterior, sino desde los márgenes de Europa.

Lo que el autor trata de hacer en *Europe (In Theory)* es, con sus propias palabras, “destacar, en las teorizaciones de Europa durante los siglos XVIII y XIX, el surgimiento de las estructuras y paradigmas que han formado desde entonces las ideas del continente y su identidad cultural”. Dainotto divide el libro en cinco capítulos, de los que sólo el último plantea abiertamente la verdadera “revolución de la teoría”.

El primer capítulo, ‘El descubrimiento de Europa: algunos aspectos críticos’, es un esbozo taxonómico de las antiguas teorías de Europa. El capítulo obliga al lector a ser consciente de la lógica binaria, nosotros/ellos, de la definición de la identidad europea, “desde la antítesis clásica de Aristóteles de la libertad europea y el despotismo asiático a la crisis del pensamiento clásico en el siglo XVII”.

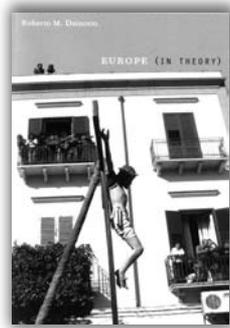
Pero el relato de Dainotto, como él mismo advierte, empieza con el segundo capítulo, ‘Norte y sur según Montesquieu: la historia como teoría de Europa’, una investigación de la *inventio* retórica de la división de Europa entre norte y sur según Montesquieu. Montesquieu inaugura una figura de antítesis que ya no se sitúa en la lejana Asia sino en el sur interno. Este capítulo, a ratos disperso, investiga *De l'esprit des lois* de Montesquieu, considerado tradicionalmente el texto central que canonizó la antítesis Europa/oriente en un contexto moderno, y recalca lo que, según Dainotto, es la verdadera modernidad del texto: una teoría de la climatología latitudinal, en lugar de longitudinal, como lo era para Aristóteles. Una nueva idea de Europa empezaba a tomar forma, con la geografía como principio de organización de una teoría del progreso.

El tercer capítulo, ‘República de las letras’, introduce un nuevo elemento en la discusión: la literatura y la identificación de Europa con una supuesta República de las Letras

étnico-cultural ha sido una de las estrategias comunes a la anterior, y todas ellas han provocado que “la izquierda y muchos movimientos antirracistas alimenten sus lecciones de moral a base de reproducir ellos mismos los mecanismos que critican” (p. 208), con lo que resulta que “hoy, peores que los racistas son los virtuosos del diálogo entre culturas” (p. 221). La política de la tolerancia es ella misma racista: admite lo otro después de arrebatarle su poder crítico, tras convertirlo en baratija del mercadillo multicultural.

Toda esta perspectiva crítica desarrollada apasionadamente por Delgado le lleva a replantearse también el lugar de lo femenino en la ciudad en el capítulo ‘La mujer de la calle’, en el que V. Woolf y H. Arendt se dan la mano para reformular el espacio social en términos más igualitarios. Pero además de al colectivo femenino, Delgado dedica su epílogo ‘En busca del espacio perdido’ a esos olvidados en los estudios etnográficos: los niños, quienes en la actualidad ya no disfrutaban de lo urbano, ese no-lugar en el que se aprecia la construcción de la sociedad infantil, sus formas de sociabilidad. “Negándoles a los niños el derecho a la ciudad, se le niega a la ciudad mantener activada su propia infancia, que es la diabólica inocencia de que está hecha y que la vivifica” (p. 266).

En conclusión, el libro de Delgado es una búsqueda de una ciencia que es ya ella misma una puesta en marcha de esa ciencia buscada, un ensayo que nos ofrece una reflexión profunda y diversa sobre el espacio urbano, muchas veces obviado por la filosofía contemporánea, con algunas excepciones; entre ellas, cabe destacar el proyecto de las *Esféricas* de Sloterdijk, cuyas ideas remiten a referentes clásicos ineludibles, pero a veces olvidados, de la sociología y la filosofía contemporáneas, como Simmel, Gabriel Tarde y otros cuyo trabajo ha de servir para esbozar una nueva perspectiva sobre la vida social, donde la filosofía y las ciencias sociales van unidas para procurarnos una visión crítica sobre nuestra realidad social y ayudarnos a explorar los pasos de ese sujeto sin rostro, fugaz y anónimo que, en definitiva, puede ser cualquiera de nosotros.



EN EL PRINCIPIO ERA SICILIA

ROBERTO DAINOTTO
Europe (in Theory)

(Duke University Press,
Durham, 2007).

Federica Mazzara

¡Al principio de la Europa moderna era Sicilia! Ésta es la provocadora insinuación oculta en el nuevo libro de Roberto Dainotto, *Europe (In Theory)*.

El innovador estudio de Dainotto es una contribución al estudio de las teorías sobre Europa como un continente con su propia identidad, y su aproximación es un desafío para quienes siempre han pensado que la Europa moderna es el resultado del pensamiento del norte. Con la perspectiva de los Estudios Subalternos, Dainotto se aproxima a las teorías de Europa en un intento de dar voz a lo marginal y periférico que, de un modo suficientemente interesante, no ha de encontrarse en el lejano oriente, sino en el seno de Europa, en el Mediterráneo, en el sur, que, en todas las teorías de Europa desde Montesquieu, como muestra detalladamente el autor, se habían identificado con lugares de pereza y vicio, debido, por ejemplo, a las condiciones climáticas. Tópicos como éste

son el objeto de este estudio que trata de valorar nuevas visiones de Europa donde los periféricos “pigs” (portugueses, italianos, griegos y españoles/Spanish) del sur desempeñan un papel en la constitución de su identidad moderna. Dainotto pone en entredicho el eurocentrismo, no desde el exterior, sino desde los márgenes de Europa.

Lo que el autor trata de hacer en *Europe (In Theory)* es, con sus propias palabras, “destacar, en las teorizaciones de Europa durante los siglos XVIII y XIX, el surgimiento de las estructuras y paradigmas que han formado desde entonces las ideas del continente y su identidad cultural”. Dainotto divide el libro en cinco capítulos, de los que sólo el último plantea abiertamente la verdadera “revolución de la teoría”.

El primer capítulo, ‘El descubrimiento de Europa: algunos aspectos críticos’, es un esbozo taxonómico de las antiguas teorías de Europa. El capítulo obliga al lector a ser consciente de la lógica binaria, nosotros/ellos, de la definición de la identidad europea, “desde la antítesis clásica de Aristóteles de la libertad europea y el despotismo asiático a la crisis del pensamiento clásico en el siglo XVII”.

Pero el relato de Dainotto, como él mismo advierte, empieza con el segundo capítulo, ‘Norte y sur según Montesquieu: la historia como teoría de Europa’, una investigación de la *inventio* retórica de la división de Europa entre norte y sur según Montesquieu. Montesquieu inaugura una figura de antítesis que ya no se sitúa en la lejana Asia sino en el sur interno. Este capítulo, a ratos disperso, investiga *De l'esprit des lois* de Montesquieu, considerado tradicionalmente el texto central que canonizó la antítesis Europa/oriente en un contexto moderno, y recalca lo que, según Dainotto, es la verdadera modernidad del texto: una teoría de la climatología latitudinal, en lugar de longitudinal, como lo era para Aristóteles. Una nueva idea de Europa empezaba a tomar forma, con la geografía como principio de organización de una teoría del progreso.

El tercer capítulo, ‘República de las letras’, introduce un nuevo elemento en la discusión: la literatura y la identificación de Europa con una supuesta República de las Letras

durante el siglo XVII. Dainotto observa que Voltaire desempeñó un importante papel en este contexto, junto a Jaucourt, al “invertir el argumento geopolítico de Montesquieu —Europa es la diferencia entre norte y sur— en geocultural”. La cultura definiría a Europa y, en este sentido, era una república de las letras cuyo corazón era, a su vez, Francia. Para devolver el carácter europeo al sur, el propósito real de *Europe (In Theory)* en la segunda parte de este capítulo, Dainotto introduce la primera figura no canónica del libro, el jesuita español Juan Andrés (1740-1817), autor de lo que Dainotto considera el primer ejemplo de crítica de la literatura universal, *Origen, progresos y estado actual de toda la literatura* (1785-1822). El innovador aspecto del libro de Andrés que justifica su presencia en el argumento de Dainotto es la teoría de que Al-Ándalus y Sicilia fueron el verdadero origen de la modernidad europea, y que ese origen había de buscarse, por tanto, en oriente. La literatura, en el libro de Andrés, se desplaza hacia el oeste, primero hacia Egipto, luego hacia Grecia, hacia la Roma imperial y hasta la Italia meridional, hasta Sicilia, donde la escuela de Federico II aportaría a la literatura italiana la forma del soneto, probablemente una modificación del *zajál* árabe. La teoría arabista introducida por la obra de Andrés representa la respuesta del sur a las teorías hegemónicas de Europa que han determinado, y siguen haciéndolo, los tópicos y expectativas de lo que Europa, “en teoría”, significa. El intento de Andrés, sin embargo, no tuvo éxito; otras teorías eurocéntricas reafirmaron la negatividad del sur como antítesis necesaria que el norte tenía que conceptualizar para definirse como progresivo y moderno.

El capítulo cuarto, ‘De madame de Staël a Hegel: el fin de la Europa francesa’, vuelve a esas teorías hegemónicas e insiste en “la paradoja del nacionalismo como rasgo distintivo de la identidad europea”. La dialéctica norte/sur atraviesa la visión de Europa de madame de Staël y Hegel y corrobora la idea eurocéntrica de Montesquieu del sur europeo como periferia.

El quinto y último capítulo, ‘Orientalismo, estilo mediterráneo’, es el esfuerzo postrero de Dainotto

para revalorar el sur como elemento central de la constitución de la Europa moderna. Dainotto aduce otra figura no canónica, el siciliano Michele Amari (1806-1889), a quien define como, “si no el fundador, al menos una de las figuras más influyentes e interesantes del orientalismo italiano”. El orientalismo era para Amari el estudio de su propia historia y una reflexión del lugar que su Sicilia natal ocupaba en Italia y en Europa. El libro más importante de Amari, *Storia dei Musulmani di Sicilia*, describe a los árabes como portadores de la civilización.

Amari no consideraba su libro sobre los musulmanes de Sicilia una mera historia local, sino una verdadera historia del origen de la Europa moderna. Al menos, ésa era su intención. Dainotto, de hecho —ésta sería también la conclusión de *Europe (in Theory)*—, revela la imposibilidad de un estudio semejante, porque, a pesar de su mirada original a las cosas con una perspectiva diferente, se ha perdido entre dos perspectivas dominantes: la antigua perspectiva árabe y la nueva perspectiva europea.

Europe (In Theory) tiene un final abierto, que permite al lector imaginar por sí mismo de qué modo las teorías eurocéntricas se han extendido hasta nuestra época. La obra de Dainotto contribuye a la literatura sobre la teorización de Europa. Si, a veces, parece demasiado ambicioso en su intento de hacer frente a la mayoría de las teorías del eurocentrismo de los siglos XVIII y XIX, el texto de Dainotto es penetrante e interesante, y propone una perspectiva que trata de dismantelar “la retórica inconsciente sobre qué es Europa”.

Tal vez una conclusión más amplia habría ayudado al lector a recapitular todos los aspectos del libro, elocuentemente anunciado en la introducción como “a pigs eye view of Europe”. En conjunto, es una lectura grata.

TRADUCCIÓN
Antonio Lastra



GROSSMAN, HUMANISTA

VASILII GROSSMAN
Vida y destino

(trad. de Marta-Ingrid Rebón Rodríguez, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2008).

Javier Alcoriza

Las masas quieren hacer lo que han hecho Hitler y Stalin
ISAAC BASHEVIS SINGER, *Shosha*

Las dos palabras del título de la novela de Vasili Grossman reaparecen sucesivamente a lo largo del libro. Son palabras que evocan el marco más amplio en el que podrían figurar, en todo caso, sus personajes, y son tan comprensivas que el lector se preguntará si el autor no debería haberlas omitido para darles pleno sentido donde ha querido colocarlas. Al no hacerlo así, al haberlas usado, al haber abusado de ellas, la historia de *Vida y destino* parece atrapada por los mismos términos que debía expresar. Como arte de la palabra, la literatura nos hace pensar equívocamente que todo habría de ser dicho, que ninguna parcela de la realidad quedará excluida de sus referencias reales o imaginarias. Pero las palabras no pueden cubrir o descubrir todo el terreno de la experiencia, y ni

durante el siglo XVII. Dainotto observa que Voltaire desempeñó un importante papel en este contexto, junto a Jaucourt, al “invertir el argumento geopolítico de Montesquieu —Europa es la diferencia entre norte y sur— en geocultural”. La cultura definiría a Europa y, en este sentido, era una república de las letras cuyo corazón era, a su vez, Francia. Para devolver el carácter europeo al sur, el propósito real de *Europe (In Theory)* en la segunda parte de este capítulo, Dainotto introduce la primera figura no canónica del libro, el jesuita español Juan Andrés (1740-1817), autor de lo que Dainotto considera el primer ejemplo de crítica de la literatura universal, *Origen, progresos y estado actual de toda la literatura* (1785-1822). El innovador aspecto del libro de Andrés que justifica su presencia en el argumento de Dainotto es la teoría de que Al-Ándalus y Sicilia fueron el verdadero origen de la modernidad europea, y que ese origen había de buscarse, por tanto, en oriente. La literatura, en el libro de Andrés, se desplaza hacia el oeste, primero hacia Egipto, luego hacia Grecia, hacia la Roma imperial y hasta la Italia meridional, hasta Sicilia, donde la escuela de Federico II aportaría a la literatura italiana la forma del soneto, probablemente una modificación del *zajál* árabe. La teoría arabista introducida por la obra de Andrés representa la respuesta del sur a las teorías hegemónicas de Europa que han determinado, y siguen haciéndolo, los tópicos y expectativas de lo que Europa, “en teoría”, significa. El intento de Andrés, sin embargo, no tuvo éxito; otras teorías eurocéntricas reafirmaron la negatividad del sur como antítesis necesaria que el norte tenía que conceptualizar para definirse como progresivo y moderno.

El capítulo cuarto, ‘De madame de Staël a Hegel: el fin de la Europa francesa’, vuelve a esas teorías hegemónicas e insiste en “la paradoja del nacionalismo como rasgo distintivo de la identidad europea”. La dialéctica norte/sur atraviesa la visión de Europa de madame de Staël y Hegel y corrobora la idea eurocéntrica de Montesquieu del sur europeo como periferia.

El quinto y último capítulo, ‘Orientalismo, estilo mediterráneo’, es el esfuerzo postrero de Dainotto

para revalorar el sur como elemento central de la constitución de la Europa moderna. Dainotto aduce otra figura no canónica, el siciliano Michele Amari (1806-1889), a quien define como, “si no el fundador, al menos una de las figuras más influyentes e interesantes del orientalismo italiano”. El orientalismo era para Amari el estudio de su propia historia y una reflexión del lugar que su Sicilia natal ocupaba en Italia y en Europa. El libro más importante de Amari, *Storia dei Musulmani di Sicilia*, describe a los árabes como portadores de la civilización.

Amari no consideraba su libro sobre los musulmanes de Sicilia una mera historia local, sino una verdadera historia del origen de la Europa moderna. Al menos, ésa era su intención. Dainotto, de hecho —ésta sería también la conclusión de *Europe (in Theory)*—, revela la imposibilidad de un estudio semejante, porque, a pesar de su mirada original a las cosas con una perspectiva diferente, se ha perdido entre dos perspectivas dominantes: la antigua perspectiva árabe y la nueva perspectiva europea.

Europe (In Theory) tiene un final abierto, que permite al lector imaginar por sí mismo de qué modo las teorías eurocéntricas se han extendido hasta nuestra época. La obra de Dainotto contribuye a la literatura sobre la teorización de Europa. Si, a veces, parece demasiado ambicioso en su intento de hacer frente a la mayoría de las teorías del eurocentrismo de los siglos XVIII y XIX, el texto de Dainotto es penetrante e interesante, y propone una perspectiva que trata de dismantelar “la retórica inconsciente sobre qué es Europa”.

Tal vez una conclusión más amplia habría ayudado al lector a recapitular todos los aspectos del libro, elocuentemente anunciado en la introducción como “a pigs eye view of Europe”. En conjunto, es una lectura grata.

TRADUCCIÓN
Antonio Lastra



GROSSMAN, HUMANISTA

VASILII GROSSMAN
Vida y destino

(trad. de Marta-Ingrid Rebón Rodríguez, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2008).

Javier Alcoriza

Las masas quieren hacer lo que han hecho Hitler y Stalin
ISAAC BASHEVIS SINGER, *Shosha*

Las dos palabras del título de la novela de Vasili Grossman reaparecen sucesivamente a lo largo del libro. Son palabras que evocan el marco más amplio en el que podrían figurar, en todo caso, sus personajes, y son tan comprensivas que el lector se preguntará si el autor no debería haberlas omitido para darles pleno sentido donde ha querido colocarlas. Al no hacerlo así, al haberlas usado, al haber abusado de ellas, la historia de *Vida y destino* parece atrapada por los mismos términos que debía expresar. Como arte de la palabra, la literatura nos hace pensar equívocamente que todo habría de ser dicho, que ninguna parcela de la realidad quedará excluida de sus referencias reales o imaginarias. Pero las palabras no pueden cubrir o descubrir todo el terreno de la experiencia, y ni

siquiera lo logrará el uso y abuso de algunas, como “vida” y “destino”. Se diría que es cierto lo contrario: al acotar una parcela, al “cavarla” o cultivarla, por medio de la imaginación, hay libros que colonizan nuestra idea de toda experiencia y su expresión. El empeño es parcial, pero la consecuencia es mayor que el objetivo inicial. Un gran libro acaba por convertirse en la promesa de sí mismo. No hay que entender en absoluto esta observación de partida como una enmienda a la totalidad de *Vida y destino*. Sin duda, es una obra poderosa, una de las lecturas estremecedoras sobre la historia del siglo XX y sus crímenes masivos. Los escenarios y personajes de Grossman hallarán eco al menos en todo lector interesado en conocer ese periodo atroz. Quedará por saber si, como ocurre con *Guerra y paz*, la literatura de Grossman se alzaría por encima de su valor testimonial. A mi juicio, no será así, pero esto no restará ni un ápice de importancia a *Vida y destino* como introducción a la época en que vivió su autor y de la que, por desgracia, aún estamos tan cerca. La exigencia, incluso la comparación con Tolstói, podría sonar excesiva, pero el hado de un libro, por medio del lector, es ser juzgado por otro libro. Grossman lo sabía cuando hacía hablar a sus personajes sobre los principales autores de la literatura rusa (véase el capítulo 66 de la primera parte). Al margen de este ejercicio comparativo, que subrayaría la ansiedad de las influencias de Grossman, la recomendación de esta novela no es ajena a las cuestiones que ella misma suscita. El lector querría escuchar un juicio sincero sobre la vida y el destino, o que el autor le brinde la oportunidad de formularlo. ¿Habría de ser una oportunidad “histórica”? La contraposición del nazismo y el estalinismo atraparía irresistiblemente a los personajes de *Vida y destino*. El campo de concentración y la Lubianka son lugares cuya mención resulta ominosa por igual. Ni siquiera la victoria sobre los alemanes supondría, como apunta Grossman al referirse a Stalingrado tras la batalla homónima, la esperanza de la victoria (y menos aún la victoria de la esperanza). Stalin, después de Hitler, seguirá siendo una amenaza para

Shtrum, el héroe de la novela, en un sentido insospechado. Grossman parece suscribir entre líneas la premisa de que sólo la postulación de una sociedad libre nos permitirá concebir imparcialmente lo que significa trabajar y buscar la felicidad. La “vida”, sin embargo, se abre paso a través del avasallador “destino”. Entre otros, el episodio final, con la imagen de los campos nevados, no deja lugar a dudas sobre que el ciclo de la naturaleza, más allá de las desgracias civiles, es un trasfondo adecuado para reflexionar sobre los avatares humanos. La historia natural se corresponde, por así decirlo, con el credo humanista del autor. ¿Adónde puede llevarnos plantear esta otra cuestión? Grossman nos lo sugiere en un párrafo del capítulo 53 de la primera parte de *Vida y destino*. Al tratarse, como decimos, de una obra ambiciosa, híbrida, entre el documento y la ficción, con vocación histórica y pulso novelesco, a veces lírico, abierta en diversos frentes, con múltiples focos de atención, cuyo punto de fuga único e incommensurable es la guerra, que vuelve despiadadamente commensurables la “vida” y el “destino” a lo largo de sus páginas, sería aconsejable tener presente lo que el autor cree respecto a la magnitud de lo ocurrido. He aquí el pasaje: “Para conquistar ese derecho [a sentir, pensar y vivir cada uno a su manera], defenderlo o ampliarlo, la gente se une. Y de ahí nace un prejuicio horrible, pero poderoso: en aquella unión en nombre de la raza, de Dios, del Partido, del Estado se ve el sentido de la vida y no un medio. ¡No, no y no! Es en el hombre, en su modesta singularidad, en su derecho a esa particularidad donde reside el único, verdadero y eterno significado de la lucha por la vida”. Poco antes, Grossman había descrito los pensamientos de los soldados que iban a combatir, pensamientos que serían “la esencia” del riesgo que supondría la guerra; y aún antes, en alusión a esa “esencia”, mencionaba la “sencillísima verdad” de la que se olvidan los que “deberían tomarla como punto de partida” (de la reflexión, suponemos, en esos momentos críticos, sobre la vida y destino de los hombres). A continuación, el novelista entiende que allí debía hallarse “la respuesta a aquella vieja disputa:

¿vive el hombre para el sábado?”. Grossman, de origen judío, y uno de los testigos directos del horror vivido en los campos de concentración, lee los términos de la “vieja disputa” en sentido liberal y político, no en sentido piadoso y teológico. Para el judaísmo, desde luego, el hombre “vive para” el sábado, es decir, la Ley se antepone, en consideración a su origen, a la inteligencia con que el hombre se aplica a interpretarla. La Ley o el sábado serían previos a la humanidad que ha recibido la Torá de Dios, el cual, como los asideos, dedica aún tiempo a seguir estudiándola. La obediencia a la Ley, según ellos, es superior a todas las consideraciones que sobre su conveniencia. Así, el credo humanista de Grossman no sería, desde luego, el credo “judío”, ni, desde luego, el “credo” soviético o estalinista. No prejuzgamos el mérito de Grossman como novelista, aunque quedaría pendiente de resolver la cuestión de si es posible, y de qué modo, separar el “arte” del “credo” del escritor. El humanismo o individualismo de Grossman resultaría un producto derivado de su experiencia como miembro de la comunidad judía y de la nación soviética: le acredita, de hecho, como cronista de las vidas de personajes de la más variada índole. Tal vez aquí se halle el punto de unión entre su “credo” y su “arte”: Grossman nos hace creer lo que los personajes piensan y se atiene a esa particularidad como la “esencia” de la guerra que ha presenciado. Esa humanidad, común y propia, supondría la irreductible riqueza de su obra, la que convertiría *Vida y destino* en un libro para todos los lectores, para los sucesores de esa humanidad esperanzada o desesperanzada que ha sufrido los horrores de la primera mitad del siglo XX. Contado con esa perspectiva, el hecho de la persecución y exterminio de los judíos sería la consecuencia más devastadora de la victoria de la esclavitud sobre la libertad como eje del espíritu humano, aun cuando, como recuerda Grossman, los levantamientos contra los regímenes autoritarios demostrarían que la aspiración humana a la libertad es irrenunciable y funda una esperanza frente al recuerdo de los espantosos crímenes cometidos. El coherente humanismo de

Grossman, por tanto, se apoya en sí mismo para rescatar al ser humano de sus propias garras (pp. 1092-1093):

Y ahí estaba, una mujer vieja ahora; vive esperando el bien, cree, teme el mal, llena de angustia por los que viven y también por los que están muertos; ahí está, mirando las ruinas de su casa, admirando el cielo de primavera sin saber que lo está admirando, preguntándose por qué el futuro de los que ama es tan oscuro y sus vidas están tan llenas de errores, sin darse cuenta de que precisamente esa confusión, esa niebla y ese dolor aportan la respuesta, la claridad, la esperanza, sin darse cuenta de que en lo más profundo de su alma ya conoce el significado de la vida que le ha tocado vivir, a ella y a los suyos. Y aunque ninguno de ellos pueda decir qué les espera, aunque sepan que en una época tan terrible el ser humano no es ya forjador de su propia felicidad y que sólo el destino tiene el poder de indultar y castigar, de ensalzar en la gloria y hundir en la miseria, de convertir a un hombre en polvo de un campo penitenciario, sin embargo ni el destino ni la historia ni la ira del Estado ni la gloria o la infamia de la batalla tienen poder para transformar a los que llevan por nombre seres humanos. Fuera lo que fuese lo que les deparara el futuro —la fama por su trabajo o la soledad, la miseria y la desesperación, la muerte y la ejecución—, ellos vivirán como seres humanos y morirán como seres humanos, y lo mismo para aquellos que ya han muerto; y sólo en eso consiste la victoria amarga y eterna del hombre sobre las fuerzas grandiosas e inhumanas que hubo y habrá en el mundo.

Pero la creencia de Grossman, o la hipótesis que la sustenta, serían al menos controvertidas si consideráramos el Holocausto desde el punto de vista de los judíos, y la pregunta que habría que plantear al respecto sería la de si es “justo” —la cuestión de la justicia de la pregunta nos devuelve a la de la pregunta por la justicia— considerar el Holocausto desde otro punto de vista. En otras palabras, si hay que tener en cuenta la condición de las víctimas —profesar la fe en que el

hombre se hizo para el sábado, y no el sábado para el hombre—, entonces tal condición debería afectar sustancialmente a la interpretación que pueda hacerse de un acontecimiento tan “grandioso e inhumano” como el Holocausto. Paralelamente, la defensa de un régimen de convivencia cimentado en principios como “la libertad, la justicia, la igualdad y el pluralismo político” no debería implicar la sobreestimación, pero tampoco la obliteración de los principios sobre los que se habría asentado ese régimen. En *El penitente*, una de sus últimas novelas, descalificada precisamente por sus implicaciones antihumanistas por el crítico Harold Bloom, el también novelista judío Isaac Bashevis Singer hacía que su protagonista considerara igualmente perversos todos los productos de la llamada “civilización occidental” desde el origen de la época moderna. Con diversas coartadas, los hombres de esa época habrían perpetrado o tolerado las peores matanzas de la historia, y ninguna ideología podría salvar a la humanidad de su ingente e ingénita depravación. Sólo ateniéndose a los mandamientos de la fe, sólo regresando al judaísmo, habría una esperanza para el hombre (no para el individuo solo, sino para el ser humano como miembro de una comunidad que buscaría la redención). Como afirmaba el padre de Singer en *Un día de placer*: “Únicamente los judíos creemos en un solo Dios. Todos los demás rinden culto a árboles, serpientes, cocodrilos y a las cosas más raras que quepa imaginar... Son todos perversos. Incluso cuando dicen ‘Ofrece la otra mejilla’, siguen pecando y asesinandose los unos a los otros. ¿Y pretendes compararlos con nosotros?”. La “jeremiada” (según Bloom) de Singer no habría de leerse como la última palabra coherente sobre nuestra civilización, pero serviría para rebelarse contra la mera y complaciente apelación a la democracia como modelo inexpugnable de convivencia. La mejor defensa de la democracia, en efecto, habría sido realizada por sus críticos más fieles y severos. Esta doble actitud encontraría un punto de apoyo, sin duda, en la lectura contrastada de las páginas de Singer y Grossman. ¿Nos atreveremos entonces a recomen-

dar, por ejemplo, *La familia Moskat* antes que *Vida y destino* como el libro más orientador sobre la desorientación que los problemas de la civilización (por usar el eufemismo más suave de la guerra) han acarreado al espíritu humano? La objeción sería siempre que la suma de Grossman y Singer no restará nada al resultado final, pero la respuesta a la objeción sería preguntarnos, a su vez, qué especie de conocimiento o credo damos por supuesto y sancionamos al leer estos libros.



REVELACIONES DE UNA EXILIADA

MARÍA ZAMBRANO
Per abitare l'esilio.
Scritti italiani

(a cura di Francisco José Martín, Le Lettere, Firenze, 2006).

Jesús Pons Dominguis

La vida y la obra de María Zambrano están marcadas por una clara vocación de estilo en la que la literatura y la filosofía aparecen entrelazadas por los hilos de una razón poética encaminada a la claridad y comprensión de la “circunstancia” española, siguiendo en este punto, como en tantos otros, las enseñanzas de su maestro Ortega. Ahora bien, el problema es que el pensamiento de Zambrano, como en cierta manera el de

Grossman, por tanto, se apoya en sí mismo para rescatar al ser humano de sus propias garras (pp. 1092-1093):

Y ahí estaba, una mujer vieja ahora; vive esperando el bien, cree, teme el mal, llena de angustia por los que viven y también por los que están muertos; ahí está, mirando las ruinas de su casa, admirando el cielo de primavera sin saber que lo está admirando, preguntándose por qué el futuro de los que ama es tan oscuro y sus vidas están tan llenas de errores, sin darse cuenta de que precisamente esa confusión, esa niebla y ese dolor aportan la respuesta, la claridad, la esperanza, sin darse cuenta de que en lo más profundo de su alma ya conoce el significado de la vida que le ha tocado vivir, a ella y a los suyos. Y aunque ninguno de ellos pueda decir qué les espera, aunque sepan que en una época tan terrible el ser humano no es ya forjador de su propia felicidad y que sólo el destino tiene el poder de indultar y castigar, de ensalzar en la gloria y hundir en la miseria, de convertir a un hombre en polvo de un campo penitenciario, sin embargo ni el destino ni la historia ni la ira del Estado ni la gloria o la infamia de la batalla tienen poder para transformar a los que llevan por nombre seres humanos. Fuera lo que fuese lo que les deparara el futuro —la fama por su trabajo o la soledad, la miseria y la desesperación, la muerte y la ejecución—, ellos vivirán como seres humanos y morirán como seres humanos, y lo mismo para aquellos que ya han muerto; y sólo en eso consiste la victoria amarga y eterna del hombre sobre las fuerzas grandiosas e inhumanas que hubo y habrá en el mundo.

Pero la creencia de Grossman, o la hipótesis que la sustenta, serían al menos controvertidas si consideráramos el Holocausto desde el punto de vista de los judíos, y la pregunta que habría que plantear al respecto sería la de si es “justo” —la cuestión de la justicia de la pregunta nos devuelve a la de la pregunta por la justicia— considerar el Holocausto desde otro punto de vista. En otras palabras, si hay que tener en cuenta la condición de las víctimas —profesar la fe en que el

hombre se hizo para el sábado, y no el sábado para el hombre—, entonces tal condición debería afectar sustancialmente a la interpretación que pueda hacerse de un acontecimiento tan “grandioso e inhumano” como el Holocausto. Paralelamente, la defensa de un régimen de convivencia cimentado en principios como “la libertad, la justicia, la igualdad y el pluralismo político” no debería implicar la sobreestimación, pero tampoco la obliteración de los principios sobre los que se habría asentado ese régimen. En *El penitente*, una de sus últimas novelas, descalificada precisamente por sus implicaciones antihumanistas por el crítico Harold Bloom, el también novelista judío Isaac Bashevis Singer hacía que su protagonista considerara igualmente perversos todos los productos de la llamada “civilización occidental” desde el origen de la época moderna. Con diversas coartadas, los hombres de esa época habrían perpetrado o tolerado las peores matanzas de la historia, y ninguna ideología podría salvar a la humanidad de su ingente e ingénita depravación. Sólo ateniéndose a los mandamientos de la fe, sólo regresando al judaísmo, habría una esperanza para el hombre (no para el individuo solo, sino para el ser humano como miembro de una comunidad que buscaría la redención). Como afirmaba el padre de Singer en *Un día de placer*: “Únicamente los judíos creemos en un solo Dios. Todos los demás rinden culto a árboles, serpientes, cocodrilos y a las cosas más raras que quepa imaginar... Son todos perversos. Incluso cuando dicen ‘Ofrece la otra mejilla’, siguen pecando y asesinandose los unos a los otros. ¿Y pretendes compararlos con nosotros?”. La “jeremiada” (según Bloom) de Singer no habría de leerse como la última palabra coherente sobre nuestra civilización, pero serviría para rebelarse contra la mera y complaciente apelación a la democracia como modelo inexpugnable de convivencia. La mejor defensa de la democracia, en efecto, habría sido realizada por sus críticos más fieles y severos. Esta doble actitud encontraría un punto de apoyo, sin duda, en la lectura contrastada de las páginas de Singer y Grossman. ¿Nos atreveremos entonces a recomen-

dar, por ejemplo, *La familia Moskat* antes que *Vida y destino* como el libro más orientador sobre la desorientación que los problemas de la civilización (por usar el eufemismo más suave de la guerra) han acarreado al espíritu humano? La objeción sería siempre que la suma de Grossman y Singer no restará nada al resultado final, pero la respuesta a la objeción sería preguntarnos, a su vez, qué especie de conocimiento o credo damos por supuesto y sancionamos al leer estos libros.



REVELACIONES DE UNA EXILIADA

MARÍA ZAMBRANO
Per abitare l'esilio.
Scritti italiani

(a cura di Francisco José Martín, Le Lettere, Firenze, 2006).

Jesús Pons Dominguis

La vida y la obra de María Zambrano están marcadas por una clara vocación de estilo en la que la literatura y la filosofía aparecen entrelazadas por los hilos de una razón poética encaminada a la claridad y comprensión de la “circunstancia” española, siguiendo en este punto, como en tantos otros, las enseñanzas de su maestro Ortega. Ahora bien, el problema es que el pensamiento de Zambrano, como en cierta manera el de

Ortega, ha quedado trastocado por la experiencia del exilio, esto es, por la travesía que supone la necesidad de abrir caminos y senderos distintos de los ya transitados. El exilio supone un nuevo espacio ajeno y extraño en el que hay que aprender a moverse. Este libro, preparado por Francisco José Martín, nos muestra una parte de las andanzas de la autora malagueña en tierras extrañas —en este caso italianas—, que llegaron a ser parte esencial en la producción y en la vida la autora. El libro recoge algunos de los temas esenciales de su producción a través de una serie de artículos en los que se realiza principalmente una reflexión sobre las relaciones entre filosofía y literatura —núcleo del pensar zambrano—, pero enmarcadas dentro de la problemática del exilio y de sus consecuencias para el pensamiento de la autora, en la medida en que fueron escritos en la época en la que se encontraba exiliada en Roma. La unidad de dichos artículos reside en su temática fundamentalmente literaria-filosófica y en ellos se reflexiona sobre la obra de poetas como Lorca, Bergamín o Emilio Prados y filósofos como Unamuno u Ortega, al tiempo que analiza dos obras cumbre de la literatura española: *la Celestina* y *el Quijote*.

El propósito de estas líneas consiste en justificar el título de la obra; por tanto, nuestra intención inicial es reflexionar sobre el significado del exilio en el pensamiento de la autora para obtener una adecuada comprensión de unos artículos que tienen la vista puesta precisamente en la literatura y la filosofía española. En este sentido, el artículo titulado *Lo sguardo di Don Chisciotte* resulta ejemplar para captar el interés de Zambrano por el problema de España precisamente desde su exilio italiano. En un segundo momento, nuestro interés se centrará en el comentario de aquellos textos que hacen referencia a los dos aspectos centrales de su pensamiento: la “razón poética”, es decir, el vínculo entre literatura y filosofía por un lado, y el tema de la religión o de lo divino por el otro. En el primer caso, analizaremos el artículo titulado *Ortega y Gasset e la ragione vitale* y el texto sobre el *Quijote* mencionado. En el segundo

caso, analizaremos la reflexión realizada sobre Unamuno en torno al tema de la *religione poetica* en el autor de *Del sentimento trágico de la vida*. Pero antes, será preciso reflexionar sobre el sentido del título y realizar la siguiente pregunta: ¿qué significa habitar el exilio? Ante todo, el exilio supone una quiebra, la fractura de una vida que ha sido arrancada de raíz y trasplantada a la fuerza en otra tierra. El exilio es una forma de estar *desenraizado* sin otra alternativa que la de intentar anclarse al nuevo suelo para poder sobrevivir, es decir, para poder renacer nuevamente y con mayor fuerza. En eso mismo consiste habitar el exilio: en hacer habitable una nueva tierra y un nuevo espacio donde poder fructificar. La *soledad*, el *abandono* y fundamentalmente el *desamparo* son rasgos centrales de la figura del exiliado (véase de la autora *Los bienaventurados*). Pues bien, como decíamos, los frutos del exilio italiano de Zambrano han quedado recogidos en el libro que presentamos y, entre ellos, destacamos por su especial sabor un artículo titulado *Perché si scrive* en el que la autora malagueña reflexiona sobre el estilo en la escritura y en el pensamiento, es decir, en la vida misma. Dicho texto comienza con las siguientes palabras: “Escribir es defender la soledad en la que nos encontramos; es una acción que surge únicamente de un aislamiento efectivo, pero comunicable, en el cual, propiciado por la lejanía de todas las cosas concretas, se hace posible un descubrimiento de relaciones entre ellas” (p. 146).

A nuestro juicio, este fragmento expresa una serie de ideas centrales que merecen comentarse respecto a la común relación entre la escritura y la condición de exiliado. La primera de ellas es la soledad. En efecto, para María Zambrano la soledad es uno de los elementos constitutivos del exilio y, en este sentido, la escritura precisamente consiste en una defensa ante dicha soledad, por tanto, el acto de escribir se convierte en un *pharmakon* contra la soledad. Por otra parte, (y ésta sería la segunda idea clave) la escritura surgida de dicha soledad, como dice Zambrano, nos permite tomar cierta distancia respecto a las cosas, es decir, posibilita el des-

cubrimiento de nuevas relaciones entre las cosas concretas. Por tanto, la escritura también es un *pharmakon* contra la lejanía en la que nos sitúa la soledad, pues nos ayuda a suprimir los límites que separan unas cosas de otras y nos incita a realizar un ejercicio de *comprensión* de todo aquello que nos rodea. En última instancia, la soledad y la escritura permiten al exiliado mantener todavía un vínculo lo suficientemente fuerte para impedir el *desarraigo* y, de esta forma, terminar distanciado y alejado de todo lo vivido. Pues no puede olvidarse algo esencial, a saber: la pretensión del exiliado de regresar alguna vez a casa como si de un nuevo Odiseo se tratara, esa nostalgia y anhelo por recuperar el hogar perdido es una esperanza que permanece viva en todos aquellos que de una u otra manera han sufrido la experiencia de estar separados de su lugar de origen. Por lo menos, así es como sentía María Zambrano, a nuestro juicio, su condición de exiliada. De hecho, uno de los conceptos centrales en su pensamiento es precisamente la “nostalgia de la tierra” por seguir utilizando la comparación con la Odisea. Aunque conviene recordar que no es lo mismo para Zambrano los conceptos de “tierra” y “patria”. En el fondo, puede decirse que —como escribió Zambrano en *Los bienaventurados*— “el exilio es el lugar privilegiado para que la Patria se descubra, para que ella misma se descubra cuando ya el exiliado ha dejado de buscarla... Tiene la patria verdadera por virtud crear el exilio”. En efecto, la esperanza de volver a esa patria es la que en definitiva aparece escondida en cada texto que compone este libro cuyo título no podría ser otro que *Per abitare l'esilio*.

Una vez analizada la relevancia del exilio para Zambrano y la pertinencia del título del libro, ha llegado el momento de profundizar en el contenido. La tesis que pretendemos defender es la siguiente: la filosofía de María Zambrano se configura a partir del intento de comprender por un lado la “razón vital” en Ortega y que le llevará a postular la noción de *razón poética* como un complemento e incluso crítica a su maestro y por otra parte un intento de comprender el conflicto

religioso de Unamuno junto con la tensión entre filosofía y literatura. Precisamente los libros *Filosofía y poesía* o *El hombre y lo divino* darían cuenta de esta tensión y del temprano interés de la autora por dicha temática. Por tanto, lo analizado en estos artículos no hace más que incidir en la problemática suscitada por aquellos libros. Ahora bien, a nuestro juicio es en la obra de Cervantes donde tal vez pretenda encontrar Zambrano las claves para entender las divergencias entre Unamuno y Ortega no sólo respecto al Quijote sino también en relación a como conciben la actividad filosófica. Por otra parte, el pensamiento de Ortega le ayuda a asumir su condición de exiliada y a reflexionar sobre lo que significa la soledad. Veamos una serie de ejemplos que muestren claramente lo que pretendemos decir.

Para el pensador madrileño, el ser humano no tiene más remedio que “salvar su circunstancia” para poder salvarse él y para ello tendrá que convertir en *horizonte y paisaje* las “cosas mudas” que están a su alrededor. La vida es *resistencia*—dice Zambrano en el artículo sobre Ortega y comentando un punto decisivo que su maestro repite constantemente en sus obras— y esto es algo que Zambrano aplicará a su vida y a su obra, pues no podemos olvidar que ambas están perfectamente ensambladas y trabadas hasta el punto de no poder entender su obra sin apelar a su vida. Precisamente este rasgo unitario entre filosofía y vida es algo que caracterizaba también al pensamiento de Ortega como nos recuerda Zambrano en su comentario: “Entre la vida y la obra del filósofo (Ortega), entre su actividad pública y su individualidad como persona, suele darse una especie de unidad... Ortega ha subrayado constantemente que la razón vital no afronta la vida biológicamente; que la vida no es biología, sino biografía... La vida, en sentido estricto, es esta vida mía... La vida es siempre vida de cada uno, pertenece a un sujeto determinado, situado en un determinado contexto de lugar (espacio) y tiempo. Lugar y tiempo son la forma primordial de la circunstancia” (pp. 251, 253-4).

Como puede observarse, esta caracterización del pensamiento orteguiano podría atribuirse también a la vida y obra de María Zambrano, pues como hemos estado insistiendo, dicha obra está marcada por un afán de “salvar la circunstancia”. Esto se evidencia de múltiples maneras en lo que respecta a la relación con su maestro y a la distancia respecto a su pensamiento, pero también se refleja de manera evidente en otras dimensiones de su vida, como la del exilio y posiblemente en la esfera *religiosa*, ámbito posiblemente decisivo en el que confluye la distancia con el proceder orteguiano, la vinculación al pensar y sentir unamuniano y la experimentación del exilio precisamente como una *revelación*, es decir, algo próximo a lo *sagrado*.

Ahora ha llegado el momento de comentar la vertiente *religiosa* del pensamiento de María Zambrano que, a nuestro juicio, tiene una de sus inspiraciones en la obra de Unamuno y en la angustia que acompañó durante toda su vida al autor precisamente de *La angustia del cristianismo* en relación a la temática religiosa. A este respecto, resulta especialmente significativo el inicio mismo del texto sobre Unamuno cuyo título es *La religione poetica di Unamuno*: “Es difícil, si no imposible, adentrarse en la obra de un *autor* —uno que crea— sin sorprenderse al querer comprender su religión o, al menos, su actitud o comportamiento religioso” (p. 179).

Resulta evidente que estas mismas palabras nuevamente pueden servir para explicar la enorme relevancia que la *religión* tiene en la filosofía de Zambrano o por lo menos, determinada actitud frente a la dimensión sagrada de la existencia e incluso *mística*. En este sentido, conviene recordar la importancia del concepto de “revelación” en relación con el exilio. En el caso de Unamuno, dicha actitud frente a la religión se mantiene siempre en una tensión constante que llega incluso a convertirse en *crisis*. En cambio, la actitud de Zambrano frente a la religión es bien diferente en la medida en que no aparece esa angustia tan característica en la obra de Unamuno. Las alusiones a Dios en la obra de Zambrano son numerosas y eviden-

cian un interés por la religión y concretamente sobre la mística que influyen incluso en su escritura, es decir, su lenguaje queda afectado por dicha problemática adquiriendo de esta forma nuevos matices que lo enriquecen. No podemos olvidar la admiración que sentía por San Juan de la Cruz.

Otra vertiente esencial en el pensamiento zambraniano reside en la reflexión acerca de la relación entre filosofía y poesía. Desde esta perspectiva, el artículo sobre Unamuno también es significativo y aporta claridad respecto a este problema. Ahora bien, a nuestro juicio, es en el artículo *Lo sguardo di Don Chisciotte* donde se expresa de manera clara la vinculación entre filosofía y literatura por un lado y el intento de conectar el pensamiento de Unamuno y Ortega respecto al *Quijote*. En principio, podría resultar extraña la pretensión de encontrar puntos de contacto entre dos visiones contrapuestas del *Quijote*, no obstante, ambas miradas sobre el *Quijote* comparten un mismo interés, en opinión de María Zambrano: liberar la obra de su ambigüedad. Ahora bien, la manera de intentarlo es diferente en cada uno de los autores, pues como es sabido, Unamuno propone que nos identifiquemos con el héroe y Ortega se centra más bien en la figura de Cervantes como el enigma que hay que descifrar para realmente comprender tanto la obra como el *destino* de España (pp. 62-3). En definitiva, la intención de Zambrano en este artículo que comentamos no es otra que la de integrar mediante un acto de *comprensión* dos perspectivas tal vez complementarias sobre una obra en la que la *libertad* aparece retratada como la propiedad más preciada del ser humano y en la que su personaje decide un buen día caminar por las tierras de una España que Zambrano desde el exilio tan sólo podía recordar.



LAUTRÉAMONT (SANS) AUTRES RENSEIGNEMENTS

RUY CÂMARA Cantos de otoño. Novela de la vida de Lautréamont

(trad. de Basilio Losada, La Otra Orilla,
Barcelona, 2007).

Antonio Lastra

En la muy concisa nota que la *Enciclopedia Británica* dedicaba en 1990 a Lautréamont podía leerse que se trataba de una “extraña y enigmática figura de la literatura francesa, reconocida como una influencia importante en Rimbaud, Baudelaire y los surrealistas”, de cuya vida nada se sabe una vez llegó a París y de la que no hay retrato alguno. “Tomó el nombre de Lautréamont y su título del arrogante héroe de una novela de Eugène Sue.” Lautréamont —agrega la nota— murió en París en 1870, víctima posiblemente de la policía durante el asedio alemán de la ciudad. “Sans autres renseignements”, decía la aún más concisa nota que el forense puso sobre el cadáver del poeta.

El escritor brasileño Ruy Câmara ha escrito sus *Cantos de otoño*, una “novela de la vida de Lautréamont”, para contrarrestar,

con la verdad de la poesía, la falta de información y, en cierto modo, la desinformación de la historia. Su libro aparece al mismo tiempo y en la misma editorial que una nueva traducción al español de *Los cantos de Maldoror*, al cuidado de Manuel Serrat Crespo, que ya había traducido el texto de Lautréamont para la editorial Cátedra en 1988 y que, en esta ocasión, siguiendo las investigaciones del profesor de la Universidad de Montreal Guy Lafèche, ha enfatizado en su versión el hecho de que el español fuera la primera lengua del autor de *Los cantos de Maldoror*. (Las versiones de Serrat Crespo se unen a las de Aldo Pellegrini en Olañeta, Ana Alonso en Visor, Ángel Pariente en Renacimiento y Pre-Textos y Carlos R. Méndez en Gredos. Julio Gómez de la Serna fue el primer traductor de Lautréamont al castellano.) El propio Câmara es autor del prólogo a esta nueva traducción, un prólogo que puede servir de pauta para leer su novela.

Al escoger, en efecto, la forma ficticia de la novela en lugar del tono documental del ensayo, Câmara ha humanizado a Isidore Ducasse, el conde de Lautréamont para la literatura. No sólo ha aportado datos que —sean o no verificables— deshacen para siempre la extrañeza que el personaje causó desde el principio (Rubén Darío lo incluiría entre *Los raros*), sino que, en su tarea de corrección y reconstrucción, logra acercar al lector a una vida cotidiana en la que, a falta de grandes acontecimientos, el problema del mal adquiere su verdadera significación. Gaston Bachelard se esforzó por demostrar, en el libro más profundo de la bibliografía sobre el poeta y que señalaría una *rupture épistémologique* en su propia trayectoria, que podía sentirse una admiración sincera por Lautréamont sin caer en la idolatría surrealista, insistiendo precisamente en lo que llamaría “nuestra pertenencia al mundo de las imágenes”, y Câmara participa plenamente de esa admiración. Con esta perspectiva, las grandes fuerzas narrativas que dirigen su escritura, a las que Câmara denomina la “Mirada” y la “Voz”, no

son más importantes que la minuciosidad imaginaria con la que puebla la vida cotidiana del poeta, desde su infancia en Montevideo, marcada por el suicidio de la madre y el irreversible alejamiento del padre, hasta la adolescencia en el Liceo Imperial de Tarbes y su llegada a París, donde escribiría *Los cantos de Maldoror* y empezaría una serie de *Poesías* que quedarían inacabadas a su muerte. “Los conflictos reales de la vida —escribe Câmara— tienen la misma naturaleza de los problemas literarios” (p. 173). Lautréamont, o “el otro de Montevideo”, como lo interpreta Câmara, rebatiendo el supuesto préstamo de Sue, habría sentido durante toda su breve vida una nostalgia personal imbatible: ni el profesor Lataste, una figura pedagógica muy bien recreada por Câmara, ni después Baudelaire (obviamente influyente hasta la ansiedad en Lautréamont, y no al revés), lograrían suplantar las grandes figuras ausentes en la vida del poeta. El recurso a la cita y el plagio que Lautréamont preconizaría en los últimos meses de su vida tienen una sencilla explicación psicológica.

He dicho hace un instante que la vida cotidiana de Lautréamont careció de grandes acontecimientos y que esta ausencia define el problema del mal, cuya expresión en *Los cantos de Maldoror* ha fascinado desde su publicación a todos sus lectores, a pesar de que la lectura o la posibilidad de la lectura eran, en el mismo umbral del libro, la cuestión que había que resolver. “No es bueno —escribió Lautréamont en la primera estrofa o párrafo de su libro— que todo el mundo lea las páginas que siguen” (*Il n'est pas bon que tout le monde lise les pages qui vont suivre*). Câmara, sin embargo, no podría haber escrito su novela de la vida de Lautréamont si todo el mundo no pudiera leerla y, por tanto, si no hubiera resuelto la cuestión de la lectura de Lautréamont e, implícitamente, el problema del mal, al menos la relación del problema del mal con la literatura. Que la vida de Lautréamont sea novelable y susceptible, por tanto, de una ética literaria interesada por los peque-

1 Véase, con el fin de atestiguar tal dualidad, apuntes wittgensteinianos como el de sus *Vermischte Bemerkungen*, Blackwell, Oxford, 1980, § 70 y 320; la anotación correspondiente al 1-6-1936 en su 'The Language of Sense Data and Private Experience', en *Philosophical Investigations*, 7, 1984, pp. 1-45 y 101-140; el apartado I, 31-33 en *Wittgenstein's Lectures, Cambridge 1932-1935*, Blackwell, Oxford, 1979; las reflexiones de *Últimas conversaciones*, trad. de Miguel Ángel Quintana Paz, Sigüeme, Salamanca, pp. 80-81; y la afirmación que recoge R. MONK, *Wittgenstein: The Duty of a Genius*, Vintage, Londres, 1991, p. 338, en el sentido de que su método filosófico era "exactamente opuesto" al del ateniense, línea que prosigue L. PERISSINOTTO, 'Wittgenstein on Socrates and Philosophy', en *Wittgenstein: eine Neubewertung*, ed. de R. Haller y J. Brandl, Hölder-Pichler-Tempsky, Viena, 1990, pp. 228-239. Sin embargo, en sentido alternativo, véase F. KAMBARTEL, 'Versuch über das Verstehen', en *Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen*, ed. de B. F. McGuinness, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1991, pp. 121-137, concretamente p. 133.

2 Como prontuario de las diferentes facetas de nuestro autor que se han ido destacando a estos respectos durante los últimos casi 85 años de recepción wittgensteiniana, permítasenos mentar M. Á. QUINTANA PAZ, 'Wittgenstein 2006', en *Volubilis*, 13 (2006), pp. 90-118.

3 Véase N. MALCOLM, *Ludwig Wittgenstein*, trad. de M. García Aldonate, Mondadori, Madrid 1990, p. 68. En todo caso, lo cierto es que el anecdotario de Wittgenstein es tan jugoso como para dar pie incluso a diversas publicaciones, que oscilan desde el análisis pormenorizado de una peripecia en concreto (la que protagonizó ante Karl Popper cuando éste visitó Cambridge: D. J. EDMONDS y J. A. EIDINOW, *El atizador de Wittgenstein* (trad. de M. Morras, Peninsula, Barcelona, 2001), hasta una recreación novelesca del curioso avatar de que compartiese en su día escuela secundaria con su coetáneo y compatriota Adolf Hitler (K. CORNISH, *The Jew of Linz. Wittgenstein, Hitler and Their Secret Battle for the Mind*, Hutchinson, Londres, 1999). Ya en vida de Wittgenstein estas historietas habían propiciado la redacción de otro texto, rebozante de sarcasmo, por parte del aún estudiante, pero ya prometedor poeta, J. BELL, *An Epistle on the Subject of the Ethical and Aesthetical Belief of Herr Ludwig Wittgenstein [Doctor of Philosophy]*, en *Whips and Scorpions*, ed. de W. S. Vines Wishart, Londres, 1932, pp. 21-31.

ños acontecimientos, impide que sobre ella recaigan los procedimientos ideológicos que acabarían por hacer del mal durante el siglo XX un objeto banal. Cometeríamos el mismo error que Herman Melville —cuando anotó en su ejemplar de los *Ensayos* que Emerson desconocía la existencia del mal— si atribuyéramos a Lautréamont el desconocimiento del bien. Hay algo en Lautréamont que ya no está en Genet ni en Bataille, algo que en parte tiene que ver con la diferencia entre la ética de la literatura y la sociología, y que la novela de Cámara muestra en cada una de sus páginas.

La lectura de *Cantos de otoño* prepara, en mi opinión, una nueva lectura de Lautréamont o más bien de su otro, Isidore Ducasse. A diferencia de *Los cantos de Maldoror*, impresos desde 1869 pero que no llegarían a publicarse en vida del poeta —invirtiendo su precaución respecto a que no todo el mundo debía leer su libro, nadie lo leería entonces y su lectura sería póstuma—, las inacabadas *Poesías* se publicaron en vida del autor y con su nombre real. Al frente, cualquiera podía leer: "Je remplace la mélancolie par le courage, le doute par la certitude, le désespoir par l'espoir, la méchanceté par le bien, les plaintes par le devoir, le scepticisme par la foi, les sophismes para la froideur du calme et l'orgueil par la modestie". Las últimas cartas corroborarían que Lautréamont/Ducasse habría *changé de méthode*. Averiguar quién sería este nuevo autor —que no aparece del todo en las *Poesías*— podría ser objeto de una nueva novela. A veces se ha dicho que Lautréamont participó en la Comuna de París. Cámara deshace también ese equívoco, pero si algo podemos decir del siglo XX es que condenó a los escritores a vivir una vida políticamente espuria y superficialmente histórica hasta el extremo de vaciar de significado la vida cotidiana, en la que cada uno de los reemplazos que anunciaba Isidore Ducasse tuvo que enfrentarse a amenazas mucho más profundas que las del surrealismo. Gracias a Cámara, conocemos ahora mucho mejor a

Lautréamont y estamos en condiciones de leer a Isidore Ducasse. La novela de la vida de Lautréamont proporciona las *autres renseignements* que nos hacían falta.



WITTGENSTEIN INC.

LUDWIG WITTGENSTEIN
Luz y sombra. Una vivencia
(-sueño) nocturna y
un fragmento epistolar

(trad. de Isidoro Reguera, Pre-Textos, Valencia, 2006).

Miguel Ángel Quintana Paz

Con la muy probable excepción de Sócrates (ante quien, por cierto, nuestro autor nunca dejaría de mostrarse ambivalente),¹ poco arriesgado resulta apostar que Ludwig Wittgenstein sobresale hoy por hoy como el filósofo más "carismático" en los últimos dos mil cuatrocientos años de filosofía occidental. Y sin duda nos cabe en ello una gran fortuna, dado que aquí carisma y valía intelectual alcanzan cotas similares. Pocos pensadores están marcando como él nuestra comprensión contemporánea del lenguaje, de la sociología, de las matemáticas y de la lógica, de la antropología, de la política, de la psicología, de la religión, de la ética, de la estética.² Aunque, a decir verdad, el interés por la personalidad de Wittgenstein no hubo de esperar a que se constatará su relevancia en todos esos campos: ya en vida del filósofo abundaban las habladurías rocambolescas sobre su

1 Véase, con el fin de atestiguar tal dualidad, apuntes wittgensteinianos como el de sus *Vermischte Bemerkungen*, Blackwell, Oxford, 1980, § 70 y 320; la anotación correspondiente al 1-6-1936 en su 'The Language of Sense Data and Private Experience', en *Philosophical Investigations*, 7, 1984, pp. 1-45 y 101-140; el apartado I, 31-33 en *Wittgenstein's Lectures, Cambridge 1932-1935*, Blackwell, Oxford, 1979; las reflexiones de *Últimas conversaciones*, trad. de Miguel Ángel Quintana Paz, Sigüeme, Salamanca, pp. 80-81; y la afirmación que recoge R. MONK, *Wittgenstein: The Duty of a Genius*, Vintage, Londres, 1991, p. 338, en el sentido de que su método filosófico era "exactamente opuesto" al del ateniense, línea que prosigue L. PERISSINOTTO, 'Wittgenstein on Socrates and Philosophy', en *Wittgenstein: eine Neubewertung*, ed. de R. Haller y J. Brandl, Hölder-Pichler-Tempsky, Viena, 1990, pp. 228-239. Sin embargo, en sentido alternativo, véase F. KAMBARTEL, 'Versuch über das Verstehen', en *Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen*, ed. de B. F. McGuinness, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1991, pp. 121-137, concretamente p. 133.

2 Como prontuario de las diferentes facetas de nuestro autor que se han ido destacando a estos respectos durante los últimos casi 85 años de recepción wittgensteiniana, permítasenos mentar M. Á. QUINTANA PAZ, 'Wittgenstein 2006', en *Volubilis*, 13 (2006), pp. 90-118.

3 Véase N. MALCOLM, *Ludwig Wittgenstein*, trad. de M. García Aldonate, Mondadori, Madrid 1990, p. 68. En todo caso, lo cierto es que el anecdotario de Wittgenstein es tan jugoso como para dar pie incluso a diversas publicaciones, que oscilan desde el análisis pormenorizado de una peripecia en concreto (la que protagonizó ante Karl Popper cuando éste visitó Cambridge: D. J. EDMONDS y J. A. EIDINOW, *El atizador de Wittgenstein* (trad. de M. Morras, Peninsula, Barcelona, 2001), hasta una recreación novelesca del curioso avatar de que compartiese en su día escuela secundaria con su coetáneo y compatriota Adolf Hitler (K. CORNISH, *The Jew of Linz. Wittgenstein, Hitler and Their Secret Battle for the Mind*, Hutchinson, Londres, 1999). Ya en vida de Wittgenstein estas historietas habían propiciado la redacción de otro texto, rebozante de sarcasmo, por parte del aún estudiante, pero ya prometedor poeta, J. BELL, *An Epistle on the Subject of the Ethical and Aesthetical Belief of Herr Ludwig Wittgenstein [Doctor of Philosophy]*, en *Whips and Scorpions*, ed. de W. S. Vines Wishart, Londres, 1932, pp. 21-31.

ños acontecimientos, impide que sobre ella recaigan los procedimientos ideológicos que acabarían por hacer del mal durante el siglo XX un objeto banal. Cometeríamos el mismo error que Herman Melville —cuando anotó en su ejemplar de los *Ensayos* que Emerson desconocía la existencia del mal— si atribuyéramos a Lautréamont el desconocimiento del bien. Hay algo en Lautréamont que ya no está en Genet ni en Bataille, algo que en parte tiene que ver con la diferencia entre la ética de la literatura y la sociología, y que la novela de Cámara muestra en cada una de sus páginas.

La lectura de *Cantos de otoño* prepara, en mi opinión, una nueva lectura de Lautréamont o más bien de su otro, Isidore Ducasse. A diferencia de *Los cantos de Maldoror*, impresos desde 1869 pero que no llegarían a publicarse en vida del poeta —invirtiendo su precaución respecto a que no todo el mundo debía leer su libro, nadie lo leería entonces y su lectura sería póstuma—, las inacabadas *Poesías* se publicaron en vida del autor y con su nombre real. Al frente, cualquiera podía leer: "Je remplace la mélancolie par le courage, le doute par la certitude, le désespoir par l'espoir, la méchanceté par le bien, les plaintes par le devoir, le scepticisme par la foi, les sophismes para la froideur du calme et l'orgueil par la modestie". Las últimas cartas corroborarían que Lautréamont/Ducasse habría *changé de méthode*. Averiguar quién sería este nuevo autor —que no aparece del todo en las *Poesías*— podría ser objeto de una nueva novela. A veces se ha dicho que Lautréamont participó en la Comuna de París. Cámara deshace también ese equívoco, pero si algo podemos decir del siglo XX es que condenó a los escritores a vivir una vida políticamente espuria y superficialmente histórica hasta el extremo de vaciar de significado la vida cotidiana, en la que cada uno de los reemplazos que anunciaba Isidore Ducasse tuvo que enfrentarse a amenazas mucho más profundas que las del surrealismo. Gracias a Cámara, conocemos ahora mucho mejor a

Lautréamont y estamos en condiciones de leer a Isidore Ducasse. La novela de la vida de Lautréamont proporciona las *autres renseignements* que nos hacían falta.



WITTGENSTEIN INC.

LUDWIG WITTGENSTEIN
Luz y sombra. Una vivencia
(-sueño) nocturna y
un fragmento epistolar

(trad. de Isidoro Reguera, Pre-Textos, Valencia, 2006).

Miguel Ángel Quintana Paz

Con la muy probable excepción de Sócrates (ante quien, por cierto, nuestro autor nunca dejaría de mostrarse ambivalente),¹ poco arriesgado resulta apostar que Ludwig Wittgenstein sobresale hoy por hoy como el filósofo más "carismático" en los últimos dos mil cuatrocientos años de filosofía occidental. Y sin duda nos cabe en ello una gran fortuna, dado que aquí carisma y valía intelectual alcanzan cotas similares. Pocos pensadores están marcando como él nuestra comprensión contemporánea del lenguaje, de la sociología, de las matemáticas y de la lógica, de la antropología, de la política, de la psicología, de la religión, de la ética, de la estética.² Aunque, a decir verdad, el interés por la personalidad de Wittgenstein no hubo de esperar a que se constatará su relevancia en todos esos campos: ya en vida del filósofo abundaban las habladurías rocambolescas sobre su

personalidad (había quienes juraban que había sido pastor de ovejas en las llanuras turcas, o que impartía sus clases tumbado sobre el suelo).³

Aunque falsos, tales rumores dan cuenta de la fascinación que su figura ejercía en Cambridge, la universidad donde, de modo intermitente, ejerció como discente y docente entre 1912 y 1947 (año en el que dimitiría, cuatro años antes de su muerte). Sus decisivos aportes en el campo filosófico —imprimió dos potentes giros al curso de la filosofía occidental, primero con su *Tractatus logico-philosophicus*⁴ de 1921, y luego con su denominada “segunda filosofía” a partir de 1929, de la que nacieron entre otros textos sus *Investigaciones filosóficas*⁵ (1953)— explican sólo en parte tal atracción hacia su persona; la cual se aviva al recordar que asimismo sobresalió como arquitecto en su Viena natal; que se había retirado durante seis años a los Alpes austríacos, tras redactar el *Tractatus*, con el fin de enseñar a los niños de la escuela rural primaria; que ejerció también como soldado en la I Guerra Mundial o como jardinero en el monasterio de Klosterneuburg; que era hijo del más grande magnate del Imperio Austro-Húngaro y renunció a su inmensa herencia a favor del resto de sus hermanos (tres de ellos, muertos por suicidio a temprana edad); y que mezclaba en su docencia y en sus escritos el rigor lógico más despiadado con la inquietud espiritual más auténtica.

Precisamente desde tal inquietud espiritual brota el librito que aquí nos proponemos reseñar; pero antes ha sido preciso dedicar un par de párrafos a la *wittgensteinmanía* pues sólo desde ella cabe entender la tacha fundamental de ese volumen, sobre la que argüiremos en breve.

Demos cuenta primero de sus patentes valores. *Luz y sombra* es una muy cuidada edición de dos pequeños textos wittgensteinianos (en verdad tan pequeños que no superan juntos las seis páginas manuscritas): en primer lugar, uno redactado en 1922 y denominado *Ein nächtliches (Traum)*

Erlebnis —que el notable traductor al castellano, Isidoro Reguera, traduce algo forzosamente como “Vivencia (-sueño) nocturna”, pero que tal vez quedaría mucho más congruente con el genio del español si se vertiera como “Vivencia (soñada) nocturna”—; en segundo lugar, se nos ofrece el fragmento de una carta, presumiblemente escrita a su hermana Hermine hacia 1925. Ambos escritos, acomunados sólo por sus tribulaciones espiritual-religiosas antes aludidas, resultarían del todo insuficientes para publicar no ya un libro, sino posiblemente incluso un artículo científico, por lo que la editora, Ilse Somavilla, los circunda de gran cantidad de elementos que redundan en el cuidado (casi mimo) editorial al que también antes nos hemos referido: así, se puede gozar en este volumencito 1) de sendos facsímiles de los textos manuscritos originales; 2) de su transcripción literal al alemán; 3) de su traducción normalizada al español; 4) de diversas “aclaraciones” o notas que explican los términos o nombres aparecidos en ellos;⁶ 5) de un prólogo; 6) de una “nota editorial” que revela los avatares históricos de ambos pasajes; y 7) de unas largas “reflexiones”, que ocupan cerca de la mitad del libro, y que Somavilla alumbró en torno a ambas piezas. En suma, cabe aventurar que tal vez nunca seis paginitas fueron tratadas con tanto regalo y dedicación editoriales como las que les ha cabido a estas rápidas anotaciones wittgensteinianas.

Ahora bien, ¿resulta merecido todo este empeño? Quien suscribe esta reseña confiesa que participa del fervor teórico y sentimental por la vida y obra de Ludwig Wittgenstein, de modo que una parte de él contestaría con un entusiasta sí a tal pregunta. Al fin y al cabo, incluso contemplando el asunto desde un punto de vista meramente material, lo cierto es que no nos vendría nada mal que se prodigasen a partir de ahora las becas y subvenciones para ir editando, a la manera de Somavilla, todos los inéditos conservados de Wittgenstein, que ascienden a entre veinte mil⁷ y treinta mil⁸

documentos (conocidos habitualmente como el *Nachla*, o legado);⁹ basta pues una sencilla operación matemática para comprender que, a seis páginas por libro, si seguimos el procedimiento inaugurado por Somavilla, entonces nada menos que cinco mil libros esperarían golosos el ser editados por el gremio de los especialistas en el autor vienés; díjese una auténtica firma empresarial *Wittgenstein Inc.* quedaría así fundada para beneficio de nuestras siempre fatigadas economías. Ahora bien, ciertamente el apasionamiento no debería traspasar las lindes del fetichismo, al menos con el fin de no incurrir en el ridículo. De modo que habría que preguntarse si lanzarse a publicar esos cinco mil libros resulta en verdad cabal o proporcionado; y si (siguiendo incluso con una consideración meramente económica del asunto) esa táctica no acabaría por matar la gallina de los huevos de oro (o al menos los huevos de bronce) que es hoy el *Nachla*, wittgensteiniano para sus estudiosos. Dicho de otra forma: ¿realmente nos merece a todos la pena (siguiendo la tendencia que parece incoar esta edición de Somavilla) el publicar textitos de Wittgenstein en dosis tan minúsculas (por muy sustanciosas que sean éstas), y tan recargadas de anexos, aclaraciones, versiones y otros ringorrangos?

Sentada ya esa objeción al planteamiento general de esta edición, vamos ahora con unos cuantos comentarios acerca, en primer lugar, de los fragmentos wittgensteinianos en sí; en segundo lugar, sobre los discursos con que Ilse Somavilla los adereza; y, para terminar, en torno a la labor del traductor español, el siempre eficiente Isidoro Reguera.

Con todo, las tan traídas seis páginas wittgensteinianas en cuestión no resultan en absoluto insulsas. El primer texto, la *Vivencia (-sueño) nocturna*, narra en efecto un sueño —bastante simple: la hermana Hermine elogia a Ludwig y éste se alegra de la lisonja— junto con las meditaciones que tuvo nuestro filósofo al despertarse de él a medianoche (arremolinadas en torno a su sen-

4 Existen tres traducciones de este texto en español: la primera, y hoy ya claramente superada, es la que realizara Enrique Tierno Galván en 1957 para *Revista de Occidente*; la segunda, y más recomendable, es la que realizaron Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera en 1973 para Alianza Editorial, con múltiples reimpressiones posteriores; por último, en 2002 apareció en Tecnos una nueva edición, comentada, de Luis M. Valdés Villanueva (corregida luego en 2003). En lengua catalana contamos con la traducción de Josep Maria Terricabras en 1981 para Laia (reimpresa luego por Edicions 62), y con la de Joan Ordí en 2005 para la Societat Catalana de Filosofia; y en vascuence con la del terrorista José Luis Álvarez Santa Cristina (alias Txelis) para la UPV-EHU en 1990.

5 L. WITTEGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, trad. de A. García Suárez y U. Moulines, UNAM-Crítica, Barcelona, 1988. La edición catalana, antecesora en cinco años a ésta, fue realizada, como en el caso del *Tractatus*, también por Josep Maria Terricabras y también para la editorial Laia.

6 Fórmula ya seguida por esta misma editora en su edición de 1997 de los *Denkbewegungen. Tagebücher 1930-1932/1936-1937*, traducidos tres años después al castellano por el mismo Isidoro Reguera, y también en la valenciana editorial Pre-Textos, como *Movimientos del pensar: Diarios 1930-1932/1936-1937*; y fórmula claramente imitada después en nuestros lares por el editor y traductor del libro de la editorial Sígueme citado en la nota 1.

7 Según H. K. BANG, “Wittgenstein’s Posthumous Manuscripts given EU Status”, *Coimbra Group Newsletter*, 18, diciembre de 2001, p. 13; y según la página en red de la Oxford University Press, que ha editado el CD-ROM a que nos referiremos en la nota 9, y cuya dirección en red es <http://www.oup.co.uk/academic/humanities/philosophy/wittgenstein/>

8 Según la página en red del Springer Verlag (<http://www.springer.com/east/home/new+%26+forthcoming+titles+%28default%29?SGWID=5-40356-22-1524642-0>), que publica la *Wiener Ausgabe* de Michael Nedo a la que nos referiremos en la nota 9.

9 Conservado en su mayor parte en la Wren Library del Trinity College de Cambridge; otras instituciones que cuentan con originales dispersos del autor austriaco son los Bertrand Russell Archives, la Bodleian Library oxoniense y la Österreichische Nationalbibliothek. Este legado ya fue catalogado por G. H. VON WRIGHT, “The Wittgenstein Papers”, *Philosophical Review*, 78, 1969, pp. 483-503, pero su labor es hoy en día sumamente incompleta por cuanto, en los casi 40 años que han pasado desde entonces, han ido apareciendo numerosos textos cuya existencia Von Wright no pudo conocer. Una versión facsímil de tal legado se ha editado en CD-ROM por la Oxford University Press, en cuya página en red

(citada en la nota 7) puede consultarse un índice del mismo. El trabajo de recopilación de tales contenidos y el de elaborar una notación adecuada a las numerosas correcciones, anotaciones marginales e ilustraciones con que Wittgenstein configuraba sus escritos ha corrido a cargo, en primer lugar, del Norwegian Wittgenstein Project (desde 1981 hasta 1987), y, con posterioridad, desde 1990 hasta la actualidad, de la Universidad de Bergen, donde se nutre actualmente de la cooperación entre su Departamento de Filosofía y el Centro HIT (Programa de Investigación para la Tecnología de la Información en Humanidades). La edición en soporte no informático de este mismo legado, sin la mediación de editores (algo que no ocurre desde la fecha de fallecimiento de Wittgenstein, hace medio siglo) se ha ido realizando lentamente por Michael Nedo (a partir de 1993) en la denominada Wiener Ausgabe de la editorial vienesa-neoyorquina Springer Verlag. Esta edición no ha carecido de una polémica acerba —E. TOWNTON, 'The Wittgenstein Controversy', *The Atlantic Monthly*, vol. 279, 6, junio de 1997, pp. 28-41; D. G. STERN, 'Toward a Complete Edition of the Wittgenstein Papers: Prospects and Problems', en (eds.), *Philosophy and the Cognitive Sciences*, ed. de R. Casati, B. Smith y G. White, vol. 1., Hölder-Pichler-Tempsky, Viena, 1993, pp. 501-505—, durante la cual, entre los opositores a Nedo —como J. НИТКА, 'An Impatient Man and His Papers', *Synthese*, vol. 87, 2, mayo de 1991, pp. 183-201; o A. КЕНЫ, 'Wittgenstein's Troubled Legacy', *Times Higher Education Supplement*, 26 de agosto de 1994— se avanzó a veces la sospecha de si la formación exclusiva en zoología y física con que Nedo cuenta quizás no sea la más oportuna para este proyecto de edición.

10 Véase, por ejemplo, el plasmado en 1937 en una de las *Vermischte Bemerkungen*, op. cit., § 139: "El edificio de tu orgullo ha de ser desmantelado. Y esa es una tarea terriblemente difícil". Véase también *Últimas conversaciones*, pp. 27 y 58.

11 *Últimas conversaciones*, p. 89. Sobre el orgullo en general, resultan también provechosas, pp. 23-25.

12 R. MONK, *Wittgenstein: The Duty of a Genius*, p. 366.

13 Esto es lo que, al parecer, explica el título dado a este librito por Ilse Somavilla.

Ahora bien, teniendo en cuenta que el primero de los fragmentos wittgensteinianos no roza siquiera el asunto de la luz, ¿no es un tanto desacertado dar el título de *Luz y sombra* al volumen que contiene también ese primer pasaje? Y considerando que hay otro factor, como la hermana Hermine Wittgenstein, que en cambio sí que está presente tanto en una como en otra sección (en la primera, como interlocutora durante la ensoñación de Ludwig; en la segunda, como interlocutora epistolar), ¿se nos permitirá que arriesguemos la idea de que tal vez un título relacionado con esta hermana mayor habría resultado mucho más ajustado?

14 Un buen aprovechamiento de esta veta spengleriana en el modo de pensar wittgensteiniano es el que se ofrece en D. BLOOR, *Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge*, Macmillan, Londres, 1983, pp. 162-168.

15 El propio Wittgenstein (en *Vermischte Bemerkungen*, op. cit., § 101) reconoce su deuda ante este pensador alemán en uno de esos escasos consentimientos de deudas intelectuales a los que tan poco propicio era. Por su parte, G. VON WRIGHT, 'Wittgenstein in Relation to His Times', en *Wittgenstein and His Times*, ed. de B. McGuinness, Blackwell, Oxford, 1982, pp. 108-120, aquí p. 116, llegaría a afirmar de Wittgenstein que "él vivía la *Decadencia de Occidente*". En suma, para un estudio más perspicuo de la relación entre ambos pensadores, véanse R. HALLER, 'Die gemeinsame menschliche Handlungsweise', *Zeitschrift für philosophische Handlung*, 33, 1979, pp. 521-533; R. FERBER, 'Wittgenstein und Spengler', *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 73, 2, 1991, pp. 188-207.

16 Aunque, aún en 1995, aquí en España parecía que algunos no se habían dado por enterados de ello (véase J. SÁBADA, 'Prólogo', en L. WITTGENSTEIN, *Aforismos. Cultura y valor*, Espasa Calpe, Madrid, 1995, p. 11, donde se afirma no sin cierta alegre inconsciencia que "falta aún un estudio detallado del asunto [del judaísmo en Wittgenstein]").

17 M. O'CONNOR DRURY, 'Conversations with Wittgenstein', en *The Danger of Words and Writings on Wittgenstein*, Thoemmes Press, Bristol, 1996, pp. 97-215, aquí p. 161.

timiento de culpa por recrearse en la vanagloria, unido a la fuerte convicción de su inanidad ante el Todopoderoso). Todo el episodio no puede sino recordar el tenor de vicisitudes wittgensteinianas similares, en las que solía denostar el orgullo propio¹⁰ y el de los demás¹¹ como uno de los vicios más execrables; ahora bien, como matizó en su momento espléndidamente Monk,¹² estos empeños no deberíamos evaluarlos como un simple afán de puritanismo moral, sino sobre todo como una estrategia epistémica para poder pensar honestamente sobre sí y sobre el mundo sin lentes deformantes que lo confundan todo —la referencia a Sören Kierkegaard que el propio Wittgenstein hace al final de la *Vivencia (-sueño)*, así como la que Monk hace a San Agustín en el lugar citado, resultan grandemente ilustrativas a este respecto.

En cuanto al segundo texto original wittgensteiniano, se trata de una reflexión en la que Wittgenstein, mediante ciertas metáforas relacionadas con la luz,¹³ expone su convencimiento de que la cultura occidental ha alcanzado uno de sus límites durante el siglo XVIII y que por ello, desde el siglo XIX en adelante, no tiene ante sí sino tres opciones: la de ignorar este hecho; la de aceptarlo resignadamente y limitarse a laborar ora melancólica ora irónicamente sobre él; o la de procurar ir más allá de los límites de su propia cultura y hacerse "religioso" (p. 57). No puede decirse tampoco de este tipo de nociones que sean un *hapax legomenon* en la producción wittgensteiniana: sabida es la influencia que en él tuvieron las ideas de un Oswald Spengler sobre la decadencia de Occidente¹⁴ (hasta el punto de que uno de los términos más conocidos del pensar wittgensteiniano, el de "forma de vida", tiene una indudable raigambre spengleriana);¹⁵ además, de nuevo, en el "salto" hacia la religión que aquí se entrevé como solución (aunque el propio Wittgenstein no creyera haber optado personalmente por esta vía) resuena un eco kierkegaardiano insoslayable.

Es sobre estos materiales sobre los que elabora Ilse Somavilla todo el tinglado de anotaciones, reflexiones, notas y aclaraciones al que ya nos hemos referido. Se trata de apuntes por lo general correctos, aunque resulta un tanto ingenuo que uno de sus grandes descubrimientos se reduzca a constatar el hecho de que Wittgenstein emplee a menudo metáforas relacionadas con la luz: ¿Es que no ha caído en la cuenta Somavilla de que el vocabulario espiritual, no de Wittgenstein, sino de todo Occidente, se halla plagado de este tipo de imágenes? De hecho, la propia mujer ha de reconocer en cierto momento (p. 70) la obviedad de que ese tipo de tropo luminoso se encuentra incluso en el Siglo de las Luces (la *Aufklärung* alemana, el *Iluminismo* italiano...). Aun así, dedica diversas páginas a ir ensartando cuantas referencias a lo luminoso hay en la producción wittgensteiniana, y a hacer breves comentarios en torno a ellas (donde, por cierto, se echa de menos alguna deferencia hacia el papel de Dios como luz del conocimiento en un autor tan íntimamente ligado al vienés como Agustín de Hipona).

Mucho más originales resultan las relaciones entre Wittgenstein y su compatriota y casi contemporáneo Ferdinand Ebner, ligazones que Somavilla traza en las páginas 89-102; en efecto, resulta persuasiva su sugerencia de que ambos autores se estén enfrentando aquí a un mismo tipo de afanes y de que no sea del todo extraña la respuesta que uno y otro habrían dado a tales retos: por lo que se abre con ello un campo de investigación en el que Somavilla no deja de avanzar sustantivas pistas. También es de agradecer que Somavilla reincida en la importancia (p. 76) de una región de estudio que desde hace tiempo se ha hecho habitual en los estudios wittgensteinianos,¹⁶ la de los elementos judíos presentes en nuestro autor (algo en cierta manera inevitable desde que Drury nos trasladara aquella confesión de que su religiosidad era "ciento por ciento hebrea");¹⁷ ahora bien, defrauda un tanto

que, para ello, Somavilla se limite a recoger los elementos que, en un famoso trabajo, P. R. Shields¹⁸ atribuyó a las facetas protestantes de Wittgenstein, y cambie en ellas el adjetivo “protestante” por el de “judío” sin mayores elaboraciones. Por último, no deja de llamar la atención que dentro del extenso aparato editorial en que Somavilla nos explica pacientemente incluso quién fue Magallanes, se deje pasar por alto algo tan importante como aclarar quiénes fueron concretamente Rudolf Koder¹⁹ y Ludwig Hänsel,²⁰ que tienen que ser citados por fuerza por ser nada menos que los propietarios de los respectivos legados en que se hallaron uno y otro fragmento sobre los que se erige toda la construcción del volumen.

Para finalizar, algunas palabras amerita la traducción española de Isidoro Reguera. Se trata de una versión elegante, realizada por quizá el mejor conocedor hispano del pensamiento y contexto wittgensteinianos, y por uno de nuestros más hábiles traductores del alemán. Con excepción de algún que otro extranjerismo (“plafond” por “plafón”, p. 72; o el signo “&” inserto en medio de un texto en español, p. 102), de alguna errata (como la aparición en la bibliografía, pp. 105-107, de la palabra “Fránkfort” en lugar de “Fráncfort” o “Frankfurt”; o la errata que hace ininteligible la última frase de la nota 3 en las pp. 79-80; o la que inserta un punto final tras la palabra “Mucho” en la p. 30, siendo así que ese punto no existe en el original: se trata de una frase incompleta), y con la salvedad asimismo de algún que otro exceso de celo políticamente correcto (como el que traduce en la nota 2 de la p. 78 una cita del *Evangelio de Mateo* 12, 37, utilizando la expresión “seres humanos” en lugar del mucho más natural –y bíblico– hombres), lo cierto es que sólo merecen denotarse dos reparos de cierto calado a su labor. El primero tiene que ver con uno de los términos más fértiles de entre los diseñados por Wittgenstein (y luego aprovechado incansablemente por la pléyade de sus comentaristas): el *Bemerken eines Aspekts* que apa-

rece en el apartado XI de la segunda parte de las *Investigaciones filosóficas*, normalmente traducido al inglés como *aspect-seeing*, y que en español halla una buena versión en la expresión “ver según aspectos”.²¹ Desgraciadamente, Reguera opta por traducir este término como “ver en aspectos” (p. 67), lo que no sólo rompe con la tradición hispana a este respecto, sino que resulta mucho más oscuro que el término consagrado.

El segundo “pero” que cabe hacerle a nuestro traductor tiene que ver, curiosamente, con el trato que dispensa a otros traductores. En efecto, a lo largo de toda la obra, las referencias bibliográficas se dan en su versión original (normalmente alemana, incluso cuando el original al que se refieren es inglés), sin adjuntar jamás algo tan útil como hubiera sido la referencia y ubicación de las respectivas citas en los textos disponibles en español. Este defecto tiene a veces consecuencias que van más allá del simple facilitar al lector hispano la comprobación de una cita; por ejemplo, en la nota 1 de la página 89, la cuestionable traducción del *Clash of Civilizations* de Samuel P. Huntington al tudesco como *Kampf der Kulturen* (“Lucha de las culturas”) hace que en castellano se hable de “culturas” cuando la traducción correcta de Huntington sería “civilizaciones” (error que evidentemente no se habría cometido de haber citado la referencia inglesa o la española, entre cuyos lexemas *civilization*-civilización es patente la afinidad). La ausencia de las obras traducidas al castellano alcanza incluso a la bibliografía final, aunque allí al menos sí que se cita la versión hispana de (únicamente) las obras escritas por Wittgenstein; ahora bien, en tales citas brilla por su ausencia el nombre de los traductores implicados en ellas, con lo que persiste cierto descuido. Es patente que tales omisiones no se han hecho por desprecio del traductor hacia sus colegas hispanohablantes –de hecho, muchas de las traducciones o de los nombres de traductores elididos son... los del propio Isidoro Reguera, que ya hemos

dicho que no es la primera vez que se ve en estas lides de traducción wittgensteiniana-. Pero de poco servirá quejarse (como el mismo Reguera ha hecho en alguna ocasión) de “los menesterosos honorarios del traductor en España”,²² si luego no empezamos a ser los propios traductores españoles los que aprendamos a reconocer nuestro trabajo citándolo donde corresponda. Y es que, además, no en vano se trataría aquí de una cuestión de las que a Wittgenstein le hubieran ciertamente enardecido: una cuestión en la cual la corrección epistemológica (informar de quién traduce qué) se imbrica apretada con la corrección ética (dar a cada quien lo suyo).²³

18 P. R. SHIELDS, *Logic and Sin in the Writings of Ludwig Wittgenstein*, University of Chicago Press, Chicago, 1993.

19 Durante su período como maestro de primaria en un pueblecito de montaña de la Baja Austria llamado Puchberg, entre 1922 y 1924, apenas hubo una persona con la que Wittgenstein pudiera entablar cierta afinidad espiritual: y esa persona fue Rudolf Koder, no tanto porque a este le interesara la filosofía, sino más bien por su común pasión por la música (Koder era un notable pianista, y Wittgenstein acostumbraba acompañarle a menudo con su clarinete). La correspondencia entre ambos, editada por Martin Alber, se ha publicado en R.

KODER y L. WITTGENSTEIN, *Wittgenstein und die Musik*, Haymon Verlag, Innsbruck, 2000.

20 Hänsel conoció a nuestro filósofo durante la estancia de ambos en el campo de prisioneros en que fueron confinados al final de la I Guerra Mundial, y se convirtió en uno de sus principales amigos, especialmente durante los años 20, a lo que ayudó el hecho de que, como Wittgenstein en esos mismos años, ejerciera como maestro de educación primaria. Se ha publicado, por parte de Ilse Somavilla, la correspondencia entre ambos: *Ludwig Hänsel-Ludwig Wittgenstein: Eine Freundschaft*, Haymon Verlag, Innsbruck, 1994.

21 Con esta locución nos referiríamos, como el propio Wittgenstein expone, al hecho de que a veces podamos ver, verbigracia, el famoso “conejo de Jastrow” como un conejo, y a veces como un pato, pero nunca como las dos cosas a la vez. A partir de este fenómeno óptico, Wittgenstein extraería agudas conclusiones sobre “lo dado” y el rol de la interpretación en nuestro conocimiento. Véase, si se desea ampliar las reflexiones en torno a este motivo, M. Á. QUINTANA PAZ, ‘No-interpretación’, en *Claves de hermenéutica*, ed. de A. Ortiz-Osés y P. Lanceros, Universidad de Deusto, Bilbao, 2005, pp. 427-438.

22 I. REGUERA, ‘Dos matones intelectuales’, *Babelia*, 13 de octubre de 2001.

23 El mejor testimonio del aprecio de Wittgenstein por este entretreimiento entre ética y conocimiento acaso sea la cita de O. WEININGER, *Sexo y carácter*, trad. de Felipe Jiménez de Asúa, Península, Barcelona, 1985, p. 160, con que Ray Monk encabeza su biografía (p. ii): “Lógica y ética son fundamentalmente lo mismo: nomás que el deber hacia uno mismo”. Cabe ampliar esta hebra del pensamiento wittgensteiniano en M. Á. QUINTANA PAZ, ‘De las normas como compromisos prácticos, y de la locura como incumplimiento de tales compromisos’, *Isegoría*, 34, 2006, pp. 243-259.

Feijoo y los hombres-pep: Monstruos, nadadores, eruditos y otros pejes de las letras españolas

LUIS PÉREZ OCHANDO

Luis Pérez Ochando es licenciado en Comunicación Audiovisual por la Universitat de València. Fundador de la revista L'Atalante, es responsable del Aula de Cinema de la Universitat de València y prepara su tesis doctoral.

Para Malena

No tuvo Feijoo (1676-1764) duendes o fantasmas que le asustaran en la noche, pero tampoco delfines o nereidas que en su infancia le llevaran a torres y palacios sumergidos, a ínsulas extrañas y costas imaginarias. No tuvo Feijoo delfines o nereidas, pero en cambio, debió nadar con ellos en las páginas de Plinio y las historias de Pedro Mexía. Niño curioso y aplicado, creció rodeado de libros y tertulias eruditas en las que bien podía hablarse de los modernos descubrimientos o de los saberes antiguos. Tal vez en alguna de aquellas charlas escuchase lo que cuenta Plinio el Viejo, en su *Historia natural* (IX, 25), sobre las amistades de un delfín con un muchacho. En su camino a la escuela, el muchacho lanzaba migas al agua y exclamaba a grandes voces ¡Simo!, ¡Simo! (¡Chato!, ¡Chato!). El animal acudía presto, lo subía a su lomo y lo llevaba entonces, *a través del ancho mar*, hasta la escuela de Putéolos. Pero, según recoge Plinio, *muerto el niño de pronto por una enfermedad, merodeando una y otra vez por el lugar acostumbrado, triste y como abatido, él también murió de añoranza, cosa que nadie puso en duda.*

LARGAS TARDES EN SAMOS. No hubo en cambio delfines que acompañaran o lloraran al niño Feijoo cuando, tal como anota D. Joaquín Ibarra, uno de sus biógrafos, *renunció al siglo a los 14 años, pues en el de 1688 recibió la Cogulla de S. Benito en el Monasterio de S. Julián de Samos* (*Teatro*, I, reimpresión de 1778). Así fue como el pequeño Fray Benito, que nunca aprendió a nadar, se retiró al destierro de las celdas, al exilio de los claustros. Debieron ser largas las tardes de Samos, tardes de estudio y rezos. En la dedicatoria del tomo tercero del *Teatro*

Crítico Universal, Feijoo rememora aquellos días: *Tan recogido, tan estrecho, tan sepultado está ese Monasterio entre cuatro elevados montes, que por todas partes no sólo le cierran, mas le oprimen, que sólo es visto de las estrellas, cuando las logra verticales... porque cerrado por todas partes el Horizonte, faltan objetos donde se disipe el espíritu. Sólo hacia el Cielo tiene la vista desahogo; y así se lleva todas las atenciones el Cielo.*

Pero hay historias de sirenas que comienzan tierra adentro, lejos de las olas. Y acaso mienta u olvide el benedictino, cuando afirma que no tuvo más ventana que los libros ni más océano que el firmamento. Probablemente, ni el Cielo ni la metafísica se llevaran toda su atención; en cambio, debió fascinarle cada hoja, cada planta, cada hormiga, cada piedra. Lejos de los éxtasis barrocos y las místicas exaltaciones, Feijoo aprendió a admirar a Dios a través del estudio de su Obra, la Naturaleza: *Es así que en la más humilde planta, en el más vil insecto, en el peñasco más rudo se ven los rasgos de una mano omnipotente y de una sabiduría infinita.* (*Teatro*, V, XI, 34).

Aún así, debieron ser largas las tardes en Samos, largas como aburridas sus clases y sus discusiones escolásticas. Cercano a su vejez, recibe en su celda la visita de Don Juan de Elgar, anatómico francés, que realiza ante él la disección de un corazón de carnero. Deslumbrado ante tanta maravilla, el monje lamenta el atraso de la ciencia en España; mientras los extranjeros desentranan los secretos de la vida, Feijoo deplora que *nosotros, los que nos llamamos Aristotélicos, nos quebramos las cabezas, y hundimos a gritos las Aulas, sobre si el Ente es unívoco, o análogo; si trasciende las diferencias; si la relación se distingue del fundamento, &c* (*Cartas*, II, XVI, 14).

Por ello, desde joven, percatándose *del poco o ningún*

progreso que en el examen de las cosas naturales hizo la razón desasistida de la experiencia por el espacio de tantos siglos (Teatro, V, XI, 10), abrazó un método experimental al que siempre le sobró ingenuidad y le faltaron medios. Ya siendo estudiante, debió comenzar sus cándidos experimentos para refutar errores comunes y supersticiones. Así, por aquel entonces, escrutaba las líneas de la mano de sus compañeros para poder negar, años después, que en ellas se inscribe la impronta del destino.

Sin embargo, las palabras traicionan al monje; además de la ciencia, nunca dejaron de interesarle los prodigios: *en un Libro manuscrito, que trataba de estas boberías, leí un tiempo, que si la estrella está en la yema del pulgar, significa muerte de horca* (Teatro, II, III, 17). Sin duda, no bastaron al joven Fray Benito las plantas y hormigas para llenar las largas tardes de Samos. Y aparte de la angosta ventana de su celda —que en invierno se escarchaba por dentro—, a menudo debió asomarse a las misceláneas medievales y los pliegos volantineros. Monstruos, prodigios y peregrinos sucesos debieron espolear la imaginación del mismo joven que, después de tantos años, consagró su vida a exterminar tanta patraña y falsa milagrería. Porque, si bien jamás creyó en horóscopos y augurios, siempre tuvo claro su sino y su objetivo: *Mi destino es desterrar errores comunes (Justa repulsa de inicuas acusaciones)*.

Pero a Samos, aislado entre las peñas, apenas llegaba algo del eco de comadres, mercados y tabernas. Retirado del mundo y su alboroto, difícilmente podía Feijoo conocer otros errores que los leídos en los libros antiguos. De hecho, según Pérez-Rioja (1965: 116), a veces... *combatía supersticiones que sólo existían en libros, mas no en la realidad. Porque de muchas no tenía un conocimiento directo, sino puramente libresco*.

Fue por tanto Feijoo un Sísifo jardinero, que dedicó su juventud a plantar de maravillas un jardín secreto para hacerlo después pasto de las llamas. Pero en medio de este jardín secreto hubo también cuatro sirenas rescatadas de la hoguera. En medio del claustro de Samos se yergue una fuente con cuatro nereidas que, aún tan lejos del océano, siguen encantando a monjes y marinos de las letras. Según imagina Gregorio Marañón (1941: 244), fueron ellas quienes *debieron herir y obsesionar la mente del joven fraile en sus paseos por el claustro y crear en el fondo de su conciencia el mito de la mujer marina*. De este modo, hechizado por la sirena, no le tembló el pulso al escribir: *En los Tritones, y Nereidas hay poquísimos que purgar de fábula a la verdad. Cuales nos los pintan los antiguos poetas, tales se hallan en los mares*. (Teatro, VI, VII, 30).

EJÉRCITOS DEL ABISMO Y LAS MAREAS. Hoy las olas traen conchas y medusas, delfines y ballenas muertas; pero dice Plinio que con la bajamar y la tormenta embarrancan también elefantes y carneros... y, desde luego, muchas nereidas (Historia, IX, 10). Sucede raramente, pero también con la pleamar caen las sirenas en la red del pescador; desde ella, junto al barbo y el pez luna, tejen los mares de susurros y lamentos.

Son muchas las leyendas de sirenas capturadas y obligadas a vivir tierra adentro, lejos de las olas, y, a menudo, también a desposarse —dicen los cuentos que para ello basta con hurtarles el peine o el espejo. Incluso hubo una sirena, capturada en Irlanda del Norte en el año 558, que

sería canonizada como Santa Murgén. Dicen las crónicas que tuvo cola de salmón y ejecutó los milagros más diversos. Pero a Feijoo no le interesan el folclore o las leyendas; bucea, en cambio, por los pliegos y los libros a la caza de casos auténticos.

No debió fatigarse mucho en tal empeño, pues en aquella época redundaba la bibliografía en torno a las sirenas. De entre los muchos ejemplos, Feijoo selecciona los más recientes, por juzgar la novedad como un criterio irrefutable. Así, nos habla de un tritón avistado por dos franceses y cuatro negros en un islote cercano a la Martinica, en 1671: *Tenía desde la cintura arriba perfecta figura de hombre, la talla del tamaño de un muchacho de quince años..., la nariz muy roma: cara, cuello y cuerpo, medianamente blancos, y el cutis al parecer delicado. La parte inferior, que se veía entre dos aguas, era de pez, y terminaba en una cola ancha y henchida* (Teatro, VI, VII, 31).

Pero no todos los hombres marinos tienen cola de pescado. En Manar, cerca de Ceilán, fueron capturados de una redada siete hombres y nueve mujeres; sometidos a examen anatómico resultaron en todo semejantes al ser humano. Más notable, si cabe, es el caso *del hombre marino visto en Brest el año 1725: Era perfectamente proporcionado y sus manos en todo semejantes a los nuestros, salvo que entre los dedos de manos, y pies tenía una especie de aletas al modo de las ánades...viendo la figura, que había en la proa del bajel, que era imagen de una mujer hermosa, después de contemplarla, suspenso un rato, se abalanzó fuera del agua en ademán de querer asirla* (Teatro, VI, VII, 33). Y es que Feijoo —qué duda cabe— gozaba ofreciendo al lector los más peregrinos sucesos.

Pero hubo quien precedió a Feijoo en este placer por lo insólito, en esta pesquisa libresco. En su *Jardín de flores curiosas* (1570), Antonio de Torquemada dejó también un remanso para tritones y nereidas. Apenas sabemos de su vida más que de joven recorrió tierras hispanas e italianas, y que se retiró el resto de sus días como secretario del conde de Benavente. Debieron ser amenas las tardes en la finca —tardes de coloquios y lecturas—, tanto que entre libros extraños y paseos no le quedó tiempo para mantener correspondencia o relacionarse con la cultura de la época. En distintos pasajes, Torquemada sitúa sus coloquios en el apacible entorno del castillo del Conde, a la fresca orilla del arroyo, en las viñas verdes y enramadas o a la sombra de rosales y jazmines. La naturaleza es aquí jardín de deleite, recreo para los caballeros que la contemplan o aprenden sus ocultos secretos.

Pero si Feijoo pugna por iluminar las zonas en penumbra, Torquemada en cambio pertenece a un tiempo en que, según Giovanni Allegra (1982: 24), conforme se amplía el mapa del saber y se acota la *provincia de lo maravilloso, se acentúa en personalidades como las de Torquemada una curiosidad enamorada hacia un universo todavía desconocido y el interés en hacer resaltar precisamente los aspectos más llamativos e inusitados en él*. Así, Don Antonio recoge los casos más extraordinarios por el mero hecho de ser extraños y grotescos; y por su obra desfilan brujas y demonios, sátiros, centauros, sanadores, duendes, monstruos, gigantes y partos prodigiosos, de 366 hijos.

La Naturaleza toda está habitada de portentos, y a él le place regalarnos con ellos. Por esto, no le importa buscar en la Etiopía o en el fondo del océano para dar con las rarezas más descabelladas. Y es así como describe un

Con el tiempo, Francisco fue perdiendo las escamas de la espalda y el pecho, quedándole la piel muy áspera. Tras años de alta mar, el nadador tan sólo recordaba las voces pan, tabaco y vino, las cuales pronunciaba sin cuento y sin motivo.

mar profuso en peces monstruosos, pero también en tritones y nereidas. Según escribe, abunda el mar septentrional en cuadrillas de hombres marinos, tan curiosos por naturaleza que *ha acaecido entrar algunos de ellos en las naos, y estar tan embebecidos y descuidados mirando, que, algunas veces los han prendido; los cuales, en viéndose presos, dan gemidos dolorosos y grandes y unas voces mal formadas, y a la hora, se oyen una infinidad de otros gritos y voces de la misma manera que atruenan y ensordecen los oídos que los están escuchando* (Jardín, I, 150).

Para Don Antonio, erudito y curioso infatigable, también son los tritones seres inquisitivos, dados a indagar y preguntarse por los hombres y sus barcos, lo que le pone en sospecha de que acaso *tengan algún uso de razón más que los otros pescados* (Jardín, I, 151). Sin embargo, aunque peces antropomorfos, no dejan de ser peces, carentes de locución y, por tanto, también de espíritu. Es por ello por lo que, en el Río de Tachni, en el extremo del Imperio Rusiano, los pescadores devoran cuantos hombres-pez caen en sus redes sin más remordimiento que el de asarse un buen salmón. Tal lo asegura Pedro Petoivitz, quien añade que *la carne de estos animales es sumamente suave al gusto* (Teatro, VI, VII, adición, 2).

Sin embargo, para Feijoo —que añade esta última noticia para agradar a sus lectores— los tritones son algo más que meros pejes, participan de la naturaleza humana de la cual provienen. Como racionalista, habrá de buscar una explicación al mito que, al mismo tiempo, no contradiga el dogma de la Iglesia.

NOTICIA DE UN PEREGRINO SUCESO DE ESTOS TIEMPOS.
Extraño tropiezo el de Feijoo con las sirenas, extraño extravío el de quien, con suma perspicacia, supo dilucidar tantas supersticiones. En 1782, apenas dieciocho años tras su muerte, hallamos ya un pliego en que, con toda naturalidad, se da racional explicación a las sirenas. Con motivo del *phoca* capturado en Cullera, D. Joseph y Thomas de Orga comenta: *Esta es aquella bestia marina sobre cuyo modelo inventó la imaginación de los Poetas los Tritones, las Sirenas, y Dioses marinos con cabeza humana, cuerpo de cuadrúpedo, y cola de pez*. Aunque quizás, esta reflexión no sería posible si Feijoo no hubiera abierto antes un camino a la ciencia moderna en España.

Pero hubo en 1679 otra insólita captura en alta mar, esta vez en costas gaditanas. De no haber recibido cabal noticia de ella, posiblemente Fray Benito no hubiera afirmado con tanta certeza la existencia de sirenas. Sólo tras haber requerido y contrastado información de diversas fuentes, nos cuenta la historia del anfibio de Liérganes.

Hicieron falta redes y paciencia, pero al final, lanzando panes al agua, unos pescadores del mar de Cádiz consiguieron cazar al escurridizo nadante y conducirlo al convento de San Francisco. Exorcizado e interrogado en diversas lenguas, el anfibio permaneció mudo hasta que, inesperadamente, acertó a croar la palabra *Liérganes*, provincia de Cantabria. D. Domingo de Cantolla, Secretario de la Suprema Inquisición y natural de aquella tierra, inquirió entonces qué pudo haber sucedido en Liérganes

que lo relacionase con Cádiz. Pero lo único notable acaecido por aquellos lares había sido la desaparición, cinco años atrás, del muchacho liérganés Francisco de la Vega, a quien se perdió de vista mientras nadaba en la Ría de Bilbao, dejando olvidadas sus ropas en la orilla.

Andaba en aquel tiempo por el convento de San Francisco, un tal Fray Juan Rosende. Obedeciendo a una sospecha, el monje resolvió llevar consigo al joven hasta Liérganes. Allí, dejó que el anfibio lo guiase, éste se encaminó pronto hacia el domicilio de María del Casar, madre del desaparecido, *la que inmediatamente que le vio, le conoció, y abrazó, diciendo: Este es mi hijo Francisco, que perdí en Bilbao... pero el expresado Francisco ninguna novedad, ni demostración hizo más que si fuera un tronco* (Teatro, VI, VIII, 6).

Con el tiempo, Francisco fue perdiendo las escamas de la espalda y el pecho, quedándole la piel muy áspera. Tras años de alta mar, el nadador tan sólo recordaba las *voces pan, tabaco y vino*, las cuales pronunciaba sin cuento y sin motivo. Si le daban de comer, comía; si de fumar, fumaba; si de vestir, vestía; incluso obedecía a recados sencillos. El resto del tiempo permanecía absorto en su mutismo, acaso añorando los delfines y nereidas que en su infancia le llevaran a torres y palacios sumergidos, a ínsulas extrañas y costas imaginarias. Lástima que el nadante perdiera la razón, la voz y la memoria, pues *¡Cuántas cosas, ignoradas hasta ahora de todos los Naturalistas, pertenecientes a la errante República de los Peces, podríamos saber por él!* (Teatro, VI, VIII, 17).

Aún así, el caso del nadante sirve a Feijoo como palmaria prueba de la existencia de hombres marinos. A partir de él, racionaliza cuanto pueda haber de fantástico en la historia del anfibio. Según Mexía, para ser gran nadador bastaba con haber nacido bajo Piscis, o con tener pequeño el bazo (*Silva*, I, XXIII). En cambio, para el monje científico, todo es cuestión de persistencia: del cuerpo bajo el mar, de las olas sobre el cuerpo. Y basta la paciencia para vivir tan sólo de pescado; y basta, para poder vivir sin respirar, refrigerando la sangre sólo con el agua, sin ayuda de pulmones; y basta, para vivir sin sueño, a merced del oleaje, o acaso durmiendo en el lecho del océano. De todas estas dificultades, despliega Fray Benito mil causas, ejemplos y razones.

Años después, Marañón racionaliza de nuevo el caso del anfibio: *Sin duda el joven nadador, de inteligencia limitada...y de instintos errabundos, desapareció en Bilbao, no nadando, sino por los caminos de Dios o acaso a bordo de algún barco, yendo a parar a Cádiz, donde pudieron encontrarle bañándose los pescadores* (1941: 250). Una lesión en la tiroides le habría ocasionado ictiosis y cretinismo, causas, a su vez, de la piel escamosa y el retraso mental.

Pero en Fray Benito persiste un resquicio de fantasía, un remanso en que navegan tritones, nadantes y nereidas. Y sin embargo, el anfibio de *Liérganes* no pertenece al linaje de los tritones sino al de los nadadores, hombres capaces de contener la respiración durante horas o de adelantar a braza los más raudos bajeles.

Es ésta la condena por penetrar en el abismo, por cabalgar en las mareas, por desafiar a lo desconocido: perder el habla y trato humano, el nombre, el rostro y la vida misma en las fauces de las bestias acuátiles. Porque, más que hombre, Nicolao es nexa entre la tierra y el misterio.

EL MÁGICO ITINERARIO DEL PEJE NICOLAO. Fue también en costa gaditana, donde Plinio sitúa a *un hombre-peze con un parecido perfecto al hombre en todo su cuerpo; afirma que se subía a las naves a horas nocturnas e inmediatamente sobrecargaba de peso el lado en que se sentaba, y si permanecía mucho tiempo, incluso las hundía* (Historia, IX, 10). A pesar de su carácter taciturno y sobrenatural, el anfibio gaditano es directo antecedente de la estirpe de los nadantes. El más famoso de ellos es sin duda el Pesce Cola, o Pece Colán, o Peje Nicolao o Pez Nicolás, cuyas aventuras reaparecen aquí y allá, a lo largo del Mediterráneo; tanto es así que, según Pedro Mexía, *Desde que me sé acordar, siempre oí contar a viejas no sé qué cuentos y consejas de un peje Nicolao, que era hombre y andaba en el mar* (Silva, I, XXIII).

Pero la *Silva de varia lección* (1540), obra cumbre de Mexía, no es otro centón fabuloso que recoja maravillas y portentos. Aunque su autor reconoce que *no querría escribir cosas muy comunes, sino que sean curiosas y que no fácilmente se alcançassen por todos* (Silva, IV, V), la obra intenta instruir y entretener sin haber de recurrir a la invención de monstruos e increíbles aventuras. Mexía proyectó una miscelánea culta y erudita, compendio del saber moderno y antiguo; sin embargo, no logra evitar que en ella se cuele intrusos de la fantasía y otras quimeras que *si yo las oyera de hombres de poca autoridad las tendría por vanidad y mentira* (Silva, I, XXIII).

Del humanista Alexandro de Alexandro, toma Mexía la historia del nadador de Catania (Sicilia). Acostumbrado desde niño a andar siempre nadando, llegó Nicolao a tanto extremo, *quel día que no estava lo más dél en el agua, decía que sentía tanta pasión y tanta pena que no pensava poder vivir*. Así se convirtió en gran nadador, alcanzaba los barcos a nado y llevaba noticias de ellos a los puertos. Enterado de sus hazañas, el rey Alonso de Nápoles, organizó un concurso de buzos y nadantes: tras arrojar al abismo una copa de oro, la prometió como premio al primero que la rescatara. Pero Nicolao no volvió a la superficie: *Créese que él se entró en alguna concavidad de las peñas de aquella mar, que hay en el fondo dél, y fue tal que no pudo salir y murió allí* (Silva, I, XXIII).

Mexía, con sus 31 ediciones de la *Silva* en castellano, ayudó a difundir la fama del Pesce Cola. Sin embargo, el nadante es genuino producto del folclore popular. Julio Caro Baroja (1990) rastreó los fenómenos de actualización y relocalización de esta leyenda. En Italia, sobre todo la Italia meridional, ha habido la creencia en la existencia de un personaje humano que por circunstancias distintas abandona la familia, abandona la tierra, se sumerge en el mar y vive en forma de pez. *Este italiano se llama el Pesce Cola*. Según Caro Baroja, la primera noticia se remonta al reinado de Guillermo II de Sicilia (1166-1189) y posteriormente, reaparece vivo en el 1239, esta vez en Nápoles.

Sin embargo, bajo otros nombres y lugares, es posible hallar precedentes mucho más antiguos. Como afirma Mexía: *Los historiadores todos escriben maravillas de un nadador llamado Delio, tanto que se traía por refrán: Delio nadador* (Silva, I, XXIII). E incluso antes de la historia, en

la noche de los mitos, Anfítrite, diosa de los mares, ayudó a Teseo a recuperar el anillo que el rey Minos había arrojado a las profundidades. En la propia leyenda del Peje abundan elementos míticos: en el siglo XII, Walter Mapes le confiere el poder divinador de los tritones (aunque sólo sobre las tormentas) y Jovianus Pontanus, en el XV, apunta que *recibió el nombre de pez, porque no sólo había abandonado las costumbres de los hombres, sino casi también su rostro; era lívido, escamoso, horrible*.

Es ésta la condena por penetrar en el abismo, por cabalgar en las mareas, por desafiar a lo desconocido: perder el habla y trato humano, el nombre, el rostro y la vida misma en las fauces de las bestias acuátiles. Porque, más que hombre, Nicolao es nexa entre la tierra y el misterio. En su *Relación de cómo el peze Nicolao se ha aparecido de nuevo en el mar...* (Barcelona, 1608), Sebastián de Comellas refiere cómo el hombre-peze arriba a un mundo secreto, vedado a los mortales. Según este pliego, tras más de cien años explorando una gruta submarina en Rota, Nicolao descubre un mar nunca navegado que se extiende hasta orillas del Jordán; en él los peces no se devoran entre sí ni llegan nunca a envejecer. Pero este viaje iniciático conlleva el repudio de los hombres, la condena de los dioses. Así, según el mismo pliego, Nicolao —oriundo de Rota— quedó convertido en pescado espantoso a resultas de la maldición de su padre, harto de que el niño se bañase sin cesar.

Pero es la furia de los dioses más terrible que todas las maldiciones. Y así, en el torbellino de Caribdis, Fray Benito convierte al Ícaro del abismo en víctima de Neptuno; según la versión de Feijoo, Nicolao encuentra la muerte en un laberinto de cavernas habitado por monstruos abisales. Lo más extraño es que el erudito no se percatara de que el anfibio de Liérganes es en realidad una actualización del peje Nicolao, una prolongación de aquel itinerario mágico que lleva al hombre a fundirse con el océano inmenso, con el gran desconocido.

Hechizado por la sirena, pasó por alto el pequeño apunte que debió ponerle sobre aviso: Francisco de la Vega se tornó anfibio a causa de una maldición materna. Jesús Callejo (1995: 109-115) subraya esta circunstancia como motivo recurrente en las historias de sirenas cántabras y astures. Hasiada de ver a la hija jugando en la costa, la madre exclama: *Em peixe sejas tu feita...!*, y la muchacha trueca entonces sus piernas por cola de sirena. Del mismo modo, según Caro Baroja (1974: 133-144) el anfibio de Liérganes *debe proceder de un ciclo de narraciones en las que se quiere expresar cuán peligroso es exponerse a las maldiciones o el quebrantar una prohibición...* Pero no es sólo la madre quien maldice, sino también los dioses que nos prohíben tomar del árbol de la ciencia o beber de los mares de lo desconocido.

TRISTE SIRENA EN LAS REDES DEL FILÓSOFO. Todo cuento de sirenas es historia de amor y melancolía, es nostalgia de la inmensidad y amor por lo desconocido, por todo cuanto queda siempre más allá de la mirada. Desde su maldición de piedra, las nereidas del claustro siguen año

rando las olas y las mareas. Feijoo acerca el oído a su seno de piedra y oye latir dentro el canto del albatros, el rumor del oleaje, acaso también el lamento de la sirena varada en tierra. Recuerda Teodoro de Gaza —y a su vez Pedro Mexía (*Silva*, I, XXIV)— que *habiendo pasado una muy grande tormenta y tempestad estraña, la mar echó a la costa alguna cantidad de peces, y entre ellos vio un pece o nereida, de rostro perfectamente humano, de mujer muy hermosa, y así lo parecía hasta la cintura, y de ahí abajo fenecía en cola como de langosta... La cual estaba en la arena, viva y mostrando grande pena y tristeza en su gesto.*

Ni ésta, ni Santa Murgén, ni los tritones de Torquemada, perdieron nunca su añoranza de las aguas. Como tampoco la perdieron nunca las nereidas del claustro o el propio Fray Benito, amante siempre de lo desconocido, de los misterios que esconde cada hoja, cada piedra, cada ola del mar. Pero Feijoo es ya un anciano y ha quemado cuanto había en su jardín secreto, y ni siquiera cita a Mexía o Torquemada; de nada les sirvió a éstos llenar las largas tardes de Samos, también acabaron siendo índices de error y superchería.

Y sin embargo, después de tantos años, Feijoo sigue sabiendo que el amor es el origen de los pueblos del océano: *¿qué imposibilidad, ni aun qué inverosimilitud hay en que el amor loco de un hombre, y una mujer, a quienes era imposible lograr en la tierra el apetecido consorcio, los impeliese a procurarse perpetua compañía en la libre República de los peces?* (*Teatro*, VI, VIII, 56).

Por tanto, también las sirenas, con sus colas de pescado, no serían sino fruto del concubito de los hombres con los peces, puesto que Feijoo creyó siempre en la fecundidad del ayuntamiento del hombre con otras bestias. Para Torquemada, esto mismo resulta inconcebible, pues contraviene todo lo expuesto por médicos y filósofos (*Jardín*, I, 154); aún así, recoge la leyenda del linaje gallego de los Mariños, cuyo primer vástago fue engendrado por una muchacha, tras haber sido forzada por un hombre marino. Versiones posteriores domestican la leyenda, siendo un caballero quien atrapa y desposa a la sirena.

Sin embargo, en la leyenda original late la fuerza fálica y viril de lo salvaje. Porque todo monstruo habita allende los muros y los claustros, en los bosques y cavernas, con su madre furia y su hermana la tormenta. Desnudos de cultura y de grilletes, los monstruos fornican con el viento y toman para sí cuantas féminas atrapan. Feijoo, Mexía y Torquemada copian de Alejandro la historia de un hombre marino que solía acechar a las muchachas cuando éstas iban a la fuente. Según Torquemada, *cuando veía alguna ir sola, salía muy paso y escondido, y por detrás se abrazaba con ella, y llevándola por fuerza, la metía en la mar para tener acceso a ella* (*Jardín*, I, 147). Pero atrapado a través de lazos y acechanzas, el libidinoso tritón acabaría pereciendo a los pocos días fuera del agua.

Porque el Océano es deseo del tritón, pero también nostalgia de la sirena, añoranza de la nereida en su fuente de piedra. Y es tanta la melancolía del océano que, incluso aquellos rescatados de las olas, acaban regresando aun a sabiendas del castigo que les espera. Tras diez años en tierra, también el anfibio lierganés acabará desapareciendo, acaso para reunirse con los delfines y nereidas que en su infancia le llevarán a torres y palacios sumergidos, a insulas extrañas y costas imaginarias.

Algunos cuentos de sirenas comienzan lejos del océano, pero todos cuentan historias de amor y melancolía. Ésta empieza en Samos, donde las nereidas susurran los secretos de las olas a un muchacho que ya nunca aprenderá a nadar, que ya nunca tendrá delfines o nereidas que le lleven mar adentro. Cuenta Pedro Mexía que el delfín mató por accidente a su amado muchacho y que entonces *dio la vuelta hacia la tierra y, como castigándose de su delito, nadando con grande furor, dio consigo en seco fuera del agua y, trayendo lo mejor que pudo el moço que amava, muerto, murió él allí también.* (*Silva*, III, XIV). En algún lugar de aquella misma playa, quedaron también varados los sueños del pequeño Feijoo; sólo el hechizo de la sirena pudo, por un tiempo, volver a despertarlos.

BIBLIOGRAFÍA SUMERGIDA

- G. ALLEGRA, 'Introducción bibliográfica y crítica', en A. TORQUEMADA, *Jardín de flores curiosas*, Castalia, Madrid, 1982.
- J. CALLEJO, *Hadas. Guía de los seres mágicos de España*, Edaf, Madrid, 1995.
- J. CARO BAROJA, *Algunos mitos españoles*, Ediciones del Centro, Madrid, 1974.
- J. CARO BAROJA, 'Localización, personificación y personalización de las leyendas', en *Gaceta de Antropología*, 7, Granada, 1990.
- B. J. FEIJOO, *Obras completas*, <http://www.filosofia.org/bjf.htm>.
- G. GIL, *Formas de proyección y representación del conocimiento en los Siglos de Oro*, 2001. En <http://www.lacavernadeplaton.com/articulosbis/gonzaprod1.PDF>.
- G. MARAÑÓN, *Las ideas biológicas del P. Feijoo*, Espasa-Calpe, Madrid, 1941.
- P. MEXÍA, *Silva de varia lección*, ed. de A. Castro Díaz Catedra, Madrid, 2 Vols.
- J. y T. DE ORGA, *Noticia del Phoca, becerro marino, que salió en la playa de la villa de Cullera*, Valencia, 1782.
- J. A. PÉREZ-RIOJA, *Proyección y actualidad de Feijoo*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1965.
- PLINIO EL VIEJO, *Historia natural, Libros VII-XI*, Gredos, Madrid, 2003.
- G. STIFFONI, 'Introducción biográfica y crítica al *Teatro crítico universal*', en B. J. FEIJOO, *Teatro crítico universal*, Castalia, Madrid, 1986.
- A. TORQUEMADA, *Jardín de flores curiosas*, Bibliomanías, San Sebastián, 2000.
- VV. AA., *El P. Feijoo y su siglo. Ponencias y comunicaciones del simposio*, 2 Vols., Universidad de Oviedo, Oviedo, 1966.

El género “revista” es ingrato: lo que se publica se ve poco y tiene un eco modesto. Las revistas llegan por definición a un público limitado, lo que no impide que sean laboratorios irremplazables y útiles sin equivalente de trabajo en profundidad. Sus efectos se juzgan por la duración; son realmente poco perceptibles, pero determinantes.

Creo que es un instrumento más necesario que nunca... Las revistas proporcionan polos de identidad, referencias, medios de orientación.

Ésta es la razón por la que el trabajo intelectual no se resume en la producción intelectual que uno tiene ante sí; pasa además por el trabajo de poner en escena y dar forma a la vida intelectual.

Esto comienza desde la apariencia del objeto impreso, que cuenta en la manera como se va a inscribir en la circulación pública.

La prioridad de las prioridades en la hora del intelectual mediático es el mantenimiento de una tradición de calidad, de exigencia y de cultura... El verdadero compromiso político hoy es el compromiso con lo intelectual. Porque ya no resulta evidente que nuestras sociedades sean capaces de pensar. El diálogo de los modestos contrapoderes de la reflexión y el saber, frente a la pendiente de la denuncia y la demagogia generalizada, es un objetivo en sí mismo... Lo que se trata de salvaguardar como modelo es la presencia activa de las ideas en la vida pública. Poco importa que sea minoritario, mientras sea identificable...

Lo que nos interesa en la política es el análisis y la observación de las tendencias de fondo. Nuestra función propia es el laboratorio de ideas con una apertura enciclopédica más amplia. Nuestro ideal es abrazar todo lo que aparece de pertinente y nuevo en la producción especializada, ya se trate de ciencia, de arte, de sociología, de filosofía, de historia, de manera que sea inscrito en la cultura viva. Perseguimos la desclasificación de las disciplinas y ámbitos del saber al mejor nivel, al mismo tiempo que nos esforzamos por insertar la renovación intelectual en el debate público... Nuestra curiosidad no tiene en principio límites.

MARCEL GAUCHET, *La condición histórica*.
Conversaciones con François Azouvi y Sylvain Piron,
traducción y presentación de Esteban Molina,
Trotta, Madrid, 2007, pp. 120-121, 122, 126.



AJUNTAMENT DE L'ELIANA

www.latorredelvirrey.es
www.estudiosculturales.es
PVP 9 €



9 771885 735004