



LOPE MOLINA

Lope Molina Gómez es licenciado en Ciencias de la Información (especialidad de Ciencias de la Imagen) y Geografía e Historia (especialidad de Historia del Arte) por la Universidad Complutense de Madrid y desde hace años se dedica profesionalmente a la fotografía. Como fotógrafo independiente ha centrado su atención en el cultivo de los valores artísticos de la fotografía y llevado a cabo numerosas exposiciones de sus trabajos. También ha realizado fotografía publicitaria para diversos grupos musicales y ha colaborado en la Revista de Aeronáutica. A su trabajo artístico se unen sus inquietudes académicas, fruto de las cuales ha publicado varios libros, entre otros: El Estado de la verdad. Psicobiología del valor y del sentido (Libertarias, 1993), El fundamento del ser (Librosenred) y Certidumbres del exceso (Cultivos Literarios). Parte de su obra resulta accesible en la siguiente dirección web: <http://sauce.cnice.mecd.es/~lmg0006>.

DIRECTORES

Javier Alcoriza y Antonio Lastra

CONSEJO DE REDACCIÓN

Andrés Alonso Martos, Antonio Fernández Díez, Paco Fernández, Manuel González, José María Jiménez Caballero, José Miguel Martínez Castelló, David P. Montesinos, Carlos Valero Serra, Manuel Vela Rodríguez, Paz Villar Hernández (secretaria)

TRADUCTORES

Amparo Zacarés, María Bayarri, Juan Vicente Mayoral

CONSEJO ASESOR

Carlos X. Ardavin Trabanco (Trinity University, San Antonio, Texas)
José Beltrán (Universitat de València)
Ramón del Castillo (UNED, Madrid)
Michele Cometa (Università degli Studi di Palermo)
Rocco Mangieri (Universidad de Los Andes, Venezuela)
Francisco José Martín (Università di Siena)
Antonio Méndez Rubio (Universitat de València)
Raúl Miranda (Fordham University, New York)
Josep Monserrat Molas (Universitat de Barcelona)
Mario Piccinini (Università degli Studi di Padova)
Julián Sauquillo (Universidad Autónoma de Madrid)

www.latorredelvirrey.es
www.estudiosculturales.es
info@latorredelvirrey.es

DISEÑO GRÁFICO

Rebeca Romero Escrivá
Bemarnet · Management

IMPRESA

gràfiques vimar
Avinguda Sagrada Família, 11 · 46100 Sagrada Família · Valencia

Publicación semestral

EDITA: Ajuntament de L'Eliana
Plaza del País Valencià, 3
L'Eliana, 46183, Valencia (España)

DEPÓSITO LEGAL: V-5267-2005

ISSN: 1885-7353



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

› ÍNDICE

Estudios Culturales

John Hollander · <i>La poesía de la vida cotidiana</i>	3
Antonio Ferrer · <i>El carácter latente de la coacción en el derecho</i>	9
Antonio Méndez Rubio · <i>La caja de Pandora: dialogía y crítica a partir del Quijote</i>	14
Edoardo Micheli · <i>La elaboración del mito de Prometeo en la obra musical de Luigi Nono</i>	18
Sultana Wahnón · <i>Lenguas, culturas e imperios: reflexiones sobre el cosmopolitismo</i>	29
Martin D. Yaffe · <i>Interpretación de la Ética de Spinoza como un "sistema": las Horas Matinales de Moses Mendelssohn</i>	38

Representaciones del intelectual

Daniel Barreto González · <i>Jean-Luc Marion: miradas en cruz</i>	45
Antonio Velasco Zorrilla · <i>Maquiavelo</i>	47
Luis Ángel Lobato · <i>Ray Bradbury: crónicas de una inquietud</i>	55
Justo Serna y Anacleto Pons · <i>El archivo y el historiador: la mirada de Carlo Ginzburg</i>	57
Núria Sara Miras Boronat · <i>Máscara, lenguaje y el sueño imposible de ser: una lectura filosófica de Persona de Ingmar Bergman</i>	62

América Latina

Antonio Lastra · <i>Walter Mignolo y la idea de América Latina: un intercambio de opiniones</i>	68
Miguel Alvarado Borgoño · <i>La antropología literaria y su dilema por el sustrato empírico</i>	79
Gregory F. Pappas · <i>El desafío norteamericano: la tensión entre los valores del mundo anglosajón y del hispano</i>	88
Carmen Bernand · <i>Actualidad del Inca Garcilaso</i>	96
Josep Monserrat Molas · <i>Esos ñudos o quipus... Notas sobre la obra de Carmen Bernand</i>	100
María de las Nieves Rodríguez y Méndez · <i>Una aproximación a la estética posrevolucionaria en México: Tina Modotti y el muralismo mexicano</i>	102
Sandro Mezzadra · <i>El gigante dormido se despierta</i>	108
Javier Alcoriza · <i>La fuga de Pedro Henríquez Ureña</i>	110

Libros

Norman Bolz · <i>Comunicación mundial</i> , por Juan Diego González	114
Philippe Burrin · <i>Resentimiento y Apocalipsis</i> , por Alejandro Martínez	114
Manuel Sacristán · <i>Lecturas de filosofía contemporánea</i> , por José Miguel Martínez Castelló	117
Alex Honneth · <i>Reificación</i> , por José Félix Baselga	118
Giorgio Agamben · <i>El reino y la gloria</i> , por Jesús Pons	121
David P. Montesinos · <i>La juventud domesticada</i> , por Salvador Cardona	123
Richard Overly · <i>Dictadores</i> , por José Company	127

› ESTUDIOS CULTURALES



La poesía de la vida cotidiana

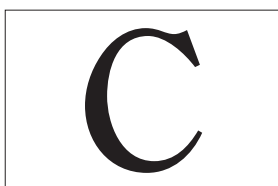
JOHN HOLLANDER

John Hollander (Nueva York, 1929) es poeta, prosista, editor, traductor y profesor de Literatura en la Universidad de Yale. Su obra es vasta y comprende prácticamente todos los géneros literarios. Discípulo de Mark Van Doren y de Lionel Trilling, amigo y colaborador de Harold Bloom —con quien editó el encantador *The Wind and the Rain* en 1961 y cuya obra resumió en *Poetics of Influence* en 1988—, Hollander representa la tradición de la crítica literaria. Inédita en español, presentamos al lector una pieza característica de su producción: ‘The Poetry of Everyday Life’ (La poesía de la vida cotidiana) que se publicó en el primer número de la revista *Raritan* en 1981 y dio nombre en 1998 a un volumen de antología de su obra como crítico, publicado por The University of Michigan Press. Como Hollander señala a propósito de la obra de Stanley Cavell, su escritura se dirige “tanto a los poetas como a los epistemólogos”, tanto al sentimiento (a la capacidad para las sensaciones que constituye la experiencia estética) como a la razón (a la capacidad de comprender y de dar significado a las cosas). El lector percibirá en este ensayo los ecos de Henry David Thoreau y Henry James. Hollander posee, tal vez como la corona de sus facultades, un inestimable sentido del humor, del que ha dejado constancia en su edición de *American Wits* (2003), y un poderoso “impulso magisterial”, como él mismo lo ha llamado y que se refleja no sólo en sus libros para niños, sino también en su concepción de la crítica literaria y la *scholarship*.

Tras la publicación de su *Selected Poetry* en 1993, han aparecido los siguientes libros de poesía: *Tesserae and Other Poems* (1993), *Figurehead and Other Poems* (1999), la segunda edición de *Reflections on Espionage: The Question of Cupcake* (1999) y *Picture Window: Poems* (2003). Su primer libro de crítica literaria, *The Untuning of the Sky: Ideas of Music on English Poetry 1500-1700*, se publicó en 1961, y le han seguido otros nueve, entre los que destacan *Vision and Resonance: Two Senses of Poetic Form* (1975) y *The Work of Poetry* (1997). En 2005 editó los *Selected Poems* of Emma Lazarus.

Parafraseando a James Merrill, de quien Hollander es uno de sus mejores lectores, confiamos en que no se haya perdido nada esencial en la primera traducción de su obra al español: *all is translation...*

La poesía más hermosa ha sido antes experiencia, pero el pensamiento ha sufrido una transformación desde que fuera experiencia.
Los hombres cultivados suelen alcanzar una notable habilidad para escribir versos, pero es fácil leer, en sus poemas, su historia personal: cualquiera que esté familiarizado con las partes podrá nombrar las figuras; éste es Andrew y aquella Raquel. El sentido es prosaico.
Es una oruga con alas, no una mariposa.
En la imaginación del poeta el hecho se ha incorporado al nuevo elemento del pensamiento y ha perdido todo cuanto le sobraba.
EMERSON, ‘Shakespeare o el poeta’



Confío en que mi título no sea demasiado confuso, lo cual quiere decir que por “la poesía de la vida cotidiana” no me refiero a los versos casuales del tipo que W. C.

Williams fijaba en la puerta

de la nevera para explicar por qué faltaban ciruelas. (La preocupación de la señora Williams quedaba disipada por un tropo sobre la fruta comida. La excusa del doctor Williams no podía florecer, en ese caso, como verdadera poesía, sino como literatura). El género es, de hecho, corriente y ninguna discusión de la poesía contemporánea podría dejar de tenerlo en cuenta. Esas discusiones críticas se centran en la poesía como literatura —corriente, recibida, de moda—, y confío en que a mi apreciación de la poesía no se le reproche despreciar la literatura como una institución que involucra a lectores, publicaciones, productores de mercancías impresas, estilos, modas, etc. Me abstendré aquí de discutir la vida cotidiana de la poesía en América, la religiosidad secular que ha superado la producción y recepción del verso trivial; la religiosidad con la que cualquier tirada con el margen sin justificar a la derecha se santifica como poesía; las modas —formal, ges-

tual, ideológica— en que recae la materia, no de la ficción o la poesía, sino del verso literario en la actualidad.

La “vida cotidiana” de mi título no se refiere a lo cotidiano contemporáneo, el mundo de la novedad y las noticias que lo comentan. Incluso el discurso podría, en ciertas circunstancias, mostrarse excitante y valioso. Me temo que no es el momento. “No parece impensable —escribe el filósofo americano Stanley Cavell en un libro que habría de dirigirse tanto a los poetas como a los epistemólogos— que el grueso de toda una cultura, la cultura que piensa en voz alta sobre sí misma y cree, por tanto, que lo que dice es filosofía, llegue a ser ingobernablemente inane. En ese caso no diríamos que el rey está desnudo, en parte porque lo que queríamos decir es que no hay rey y, sobre todo, porque en ningún caso nos entenderían”. Así que dejaré a un lado el mundo de los reyes y sujetos de esa clase. Lo que yo entiendo por “cotidiano” no es necesariamente “actual”, salvo como ejemplo.

Algunas de las cuestiones que la crítica tiene que solventar son “necesariamente actuales”. Lo que corresponde al día es periodismo, y buena parte de la literatura es eso nada más. La sociología del estilo —de lo que se llama “forma” en poesía— es en sí misma un interesante periodismo sobre el periodismo, y señalaré

más de una vez cómo la literatura, al hablar por sí misma, prefiere contestar a las preguntas de un columnista indiscreto que a las de un teórico de la política, por ejemplo. La indiscreción suele corresponder al sentimiento o a la forma, no al significado ni a la imaginación, ni al pensamiento o al tropo, y apenas tiene en cuenta —por *pudeur* y terror— la gran poesía del pasado, salvo que se haya menoscabado la representación, debilitada hasta el rumor.

Pero aunque la primavera esté avanzada y las hojas del pasado invierno aún no hayan sido rastrilladas en el patio, renunciaré a limpiar lo que queda del inane discurso de la estación pasada para excavar en una esquina de la cespедера hasta alcanzar el corazón del asunto. El análisis de las relaciones del periodismo, la religión, el papel del modernismo en la formación de los cánones literarios y los currículos universitarios, el auge y desarrollo del torpe verso libre como sustituto americano contemporáneo del torpe estribillo rimado (incluso cuando una sencilla y ruda ironía haya desplazado a la sentimentalidad previa), la política cultural de la vulgaridad general... Atenderé a todo esto después. (Debo hacerlo yo mismo: ya no hay estudiantes serios que contratar para que hagan este trabajo —ni siquiera a un coste oneroso—, pues no les han enseñado a conocer las hojas ni a manejar el rastrillo como es debido.) Por ahora, excavaré en la poesía misma.

“Los modales de los hombres —dice Hobbes—, no las causas naturales, son el asunto de un poema.” Pero el verso contemporáneo, a pesar de todos sus gestos mitológicos y figuras gastadas, trata precisamente de los modales de los hombres, y de las mujeres. Deberíamos replicar a Hobbes que lo que yace entre “los modales de los hombres” y las “causas naturales” —y los relaciona y media entre ellos y los transforma— es tanto el asunto como el objeto del poema. Todo lo demás es literatura, como afirmó Verlaine tras insistir en que la poesía es música antes que nada, una canción simbolista sobre la poesía que es, antes que nada, un tropo. En “la poesía de la vida cotidiana” podemos tomar “de” en el sentido de “que trata de” o “sobre el asunto de”, y el conjunto de la frase para denotar algo de esa literatura, reportaje, periodismo versificado. Pero la poesía es una cuestión de figuración, y mi “de” en “la poesía de la vida cotidiana” es genitivo y atributivo. En mi frase, denoto la poesía que la vida cotidiana es, en lugar de proporcionar pequeños tópicos y temas al respecto.

La literatura de la vida cotidiana se renueva eternamente. Pero la poesía es otra cosa, y la noción de una poesía libre de literatura —liberada de la servidumbre con la que ha recorrido la parte más ardua y larga del camino— es desconcertante a primera vista. Incluso una página de cuaderno es pública; el *samizdat* es una tradición periodística; la idea del teatro, como Francis Fergusson ha sido el primero en enseñarnos, es inherente en cada ejemplo de A ocupado en una rutina para B, incluso en una pieza doméstica. ¿Qué podría querer decir yo en particular —cuando es evidente que el texto me preocupa más que la hoja suelta— con lo que parece una poesía sin texto?

Si hubiera invocado la poesía de la vida nocturna, habríais entendido de inmediato que me refiero al sueño, al cual —en la que posiblemente sea la mayor pieza de crítica poética de nuestro tiempo— Freud redimió de la fantasía en aras de la imaginación y de la frivolidad y la insignificancia en aras de la verdad. Lo

hizo al tomarse los sueños tan en serio como si fueran poemas de importancia, con el resultado de que, entre otras cosas, podamos seguir comparando poemas y sueños sin ser necios y, por tanto, sin rehusar tomar en consideración seriamente todo cuanto en la poesía sea intencional y haya sido cuidadosamente edificado. La intención y la estructura eran los elementos que los sentidos más generales, prefreudianos, del *sueño*, una vez que el sentido común lo había purgado de la noción de profecía, habían pasado por alto.

Por otra parte, si empiezo a discutir ahora lo que solía llamarse “soñar despierto”, tendréis derecho a sentirnos estafados: sería una evasión de la dedicación a mi insistencia de que la materia de la poesía es el significado, tejido en una urdimbre de sentido, una trama de diseño.

De un modo más inmediato, para distinguir la literatura *sobre* la vida diaria de la poesía *de* la vida cotidiana, daré una serie de ejemplos de esta poesía y algunos procedimientos para discernirla, momentáneamente libre de su envoltorio habitual, de su caparazón, de su disfraz o de cualquier atuendo formal o casual.

Hablar a nuestros gatos. Es su independencia de nosotros, su mítica autosuficiencia, lo que los hace tan maleables, como el lenguaje. No tienen, sino que *son*, una especie de lenguaje, y siempre tomamos a los gatos figuradamente. Los interpretamos cuando nos dirigimos a ellos y respondemos a sus silencios, mientras que entendemos, sin necesidad de fábulas, modelos ni metáforas, a nuestros perros. A los gatos se les llama de una manera distinta que a los perros, no porque *Fido*, *Rags* o *Spot* sean inapropiados (hay gatos que se llaman así, gatos convertidos en bufones), sino porque los nombres felinos no son nunca un vocativo gramatical verdadero. Los gatos nunca responden a sus nombres *per se*, como los perros. Sus nombres son títulos de textos poéticos, nombres de tropos, en los que la vida inclasificable de cada gato particular parece crecer. Leemos al gato como un libro abierto, y nuestras glosas de sus expresiones invisibles son como la moraleja de un mito oscuro y fecundo. Nuestro discurso es, con una fábula que hemos inventado, si bien para explicar una de las presencias más abrumadoras, un espíritu doméstico. La respuesta que nos da, y nuestra respuesta, son partes de una parábola.

Las eternas y mutuas colisiones del clima y de nuestra conciencia del clima. Esa conciencia puede o no incluir el reconocimiento de los supuestos tradicionales, proverbiales, de tales colisiones, el arco de sauce del largo cabello de la niña que llora, la lluvia que cae en el corazón de la desconsolada ciudad. Leer el texto del libro de la vida diaria, en el que el clima, y la sensación definida de vivir en sus dominios, son grandes ficciones, de la persona tanto como del lugar, es como escribir un nuevo libro, lo que tal vez sea heroico, como cuando parece que somos súbditos del reino del clima y vivimos bajo el dominio de un rey sombrío, o, en una época tardía, pasamos a la república de nuestra luz del sol. La fuerza con la que un buen día confirma nuestra alegría o se burla de nuestra desesperación es la misma con la que una noche estrellada hace que incluso una mano acariciadora se estremezca o abre el pesado atlas del entendimiento. No hay fin a esta repetida lectura mutua, la nuestra del infinito emblema del clima, de nuestros misteriosos altibajos.

Revelaciones de la prioridad del significado. ¡Qué americano es esto! Nosotros, rodeados de las aguas del Leteo, que moramos en lugares que se desvanecen sin dejar rastro, sentiremos siempre que los orígenes son secundarios, derivados, y que lo que desciende de ellos es lo primario y, por tanto, prioritario. Nuestros antepasados arraigan en nosotros, se remontan a nosotros y florecen en nuestras crónicas como logradas flores artificiales. Nuestras palabras corrientes llegan originalmente al mundo como incorporaciones del uso que les damos; las fábulas tardías compuestas por los etimólogos son encantadoras y conmovedoras, pero llegaron al mundo mucho tiempo después del hecho de nuestra experiencia. *Bobo* significa “bobo”, como sabíamos en la infancia: afirmar que una vez significó “inocente” y antes de eso “bendito” y “afortunado” es una derivación, un epigrama irónico exagerado por algún poeta moderno para arrojar una sombra sobre nuestra sofisticación. Esto es lo que creemos saber al vivir en el mundo de nuestras palabras. Entonces somos traducidos.

Hace mucho tiempo, meditabundo en las orillas de la infancia, reparé en los nombres de mis amigos y compañeros; cuanto más los leía y oía, más me maravillaba de que tantas familias inglesas del pasado hubieran adquirido como apellido lo que de una manera tan obvia y original eran los nombres de los muchachos americanos: Herbert, Howard, Irving, Milton, Morris, Russell, Sydney, Wayne y Dwight. Parecían surgir nuevas prioridades. Lo que despuntaba no era sólo más luz, sino, cada mañana, unos cuantos grados más de horizonte que llegaban hasta mis oídos para que yo pudiera oír los ecos de la historia y aprender cómo, en cuestión de nombres, eran los nuevos descubrimientos lo que llegaba antes. Lo mismo sucedía con las demás palabras, además de los nombres propios. Lo mismo con el inacabado torneo de los dos campeones del significado “real” de una palabra. Lo Que Significa se estrechaba en un combate sombrío con Lo Que Una Vez Significó. *Claro y oscuro* luchaban con sus ancestros semánticos: radiante y tenebroso. Una vez que hayamos caminado sobre el pavimento del significado y aprendido su contienda mental, habremos cambiado para el mundo tanto como el mundo habrá cambiado para nosotros, y ninguno de los dos podrá seguir junto al otro de la misma manera.

El asombro, no del ser, sino de cómo las preguntas por el ser estallan en galaxias de otra materia. Es decir, se convierten en preguntas por este u otro ser; aquí y ahora, en un campo a medianoche de altos rastros que llegan hasta la oscuridad estrellada del cielo estival, o allí, entonces, a la luz artificial del figurado jardín de infancia, dibujando con toda seriedad una estrella de oro en papel azul. Ser en el mundo de multiplicidades de modos de mundanidad, que configuran los significados de “ser”, que hacen que el cielo y el papel se acerquen con las manos extendidas para intercambiar los dones del parecido.

El matrimonio de la mente Errante y la Atenta. La boda fue un secreto y ninguna lleva anillo. A la pareja se la conoce en general por separado y ambos son candidatos ordinarios a representantes en una cámara

¿Qué podría querer decir yo en particular con lo que parece una poesía sin texto?

Los gatos nunca responden a sus nombres per se, como los perros. Sus nombres son títulos de textos poéticos, nombres de tropos

legislativa no reconocida. ¿La Errante? Deja caer el estropajo de los dedos ociosos en la tetera enjabonada y dirige su mirada hacia acres de espacio virtual, como una poderosa irrelevancia de lejano deleite o pérdida cercana que vuelve a casa a través de los campos hacia él. O aparta sus dedos ocupados del teclado y deja vacante el lugar de trabajo para que haya espacio de vuelo. ¿La Atenta? Penetra en la vislumbre y toma partido en una fábrica de figuraciones que emplaza el mundo a su alrededor. O percibe la humildad matizada de las setas en sus sombreros y la enfoca con el toque de la frase. Hemos oído hablar mucho de ambas, pero es su matrimonio en nosotros lo que no solemos reconocer y puede abatirnos con sus momentos de domesticidad, cuando la Tarea y el Deseo, momentáneamente cansados de acosarse, de tirarse los trastos, caen en un amplio lecho, bajo un dosel de figuras proyectadas por las farolas a través de las persianas echadas.

Fijaos en el espacio que ocupáis cuando no podéis ver nada. Tumbaos al sol, suspendidos, preferiblemente, de una hamaca, para que ni la curvada dureza del suelo ni el roce de la hierba en vuestra espalda sean recuerdo demasiado punzante de todo cuanto la tierra, la horizontalidad de la muerte, la vulnerabilidad de nuestras superficies, han llegado a significar. Vivid por un tiempo en otra región de la experiencia corporal: dejad que el calor del sol en vuestros ojos cerrados y en vuestro hombro izquierdo se mezcle de la manera más pintoresca con la tenue, fresca brisa que proviene de la fila de árboles invisibles sobre vuestro hombro derecho. (Si anheláis colores, oled la tintura de la hierba segada en ellos). Ése es el aspecto comprobado del paraíso. No los cuadrados reglados de luz y oscuridad, a cada uno de los cuales acudimos en busca de alivio de la tiranía circunstancial del otro, sino la experiencia del calor y la sombra en sí mismos y como fases de algo mayor, que se encuentran en una zona de indeterminación en medio de vuestro pecho.

No hay sitio para el ojo ahí. El espacio de vuestro mundo está más cerrado que la abertura contingente en la que nuestros ojos encuentran agujeros en los que adentrarse. Ese espacio se extiende, por el contrario, frente a nosotros, configurado para colmar el delicado paisaje de nuestra propia curvatura, mientras que el compás preciso, pero sin imaginación, del ojo traza su círculo horizontal a nuestro alrededor con una constancia tan firme que confiamos en que haya acabado la tarea que siempre queda a nuestras espaldas. El resto del círculo siempre está ahí, y nosotros no sobresalimos de un trasfondo plano; el espacio no termina detrás de nosotros, sino que eso es sólo lo que llegamos a creer. El espacio del perro no es el de su ojo, y sólo ve apariencias proyectadas y distanciadas por su

escepticismo. Su olfato estimula y confirma lo que sabe, mientras que, para nosotros, el olor es una grieta en nuestras paredes, una hendidura abierta al rumor, a la insinuación y, por supuesto, a la memoria. El espacio de la conciencia del perro se extiende 360 grados a su alrededor, y oler es como ver a través de una serie de ojos que rodean toda su estructura. No es una cuestión de confianza para él, que habita en el centro de su estancia. Sabe que es así, mientras que nosotros sabemos mucho más de y sobre nosotros mismos en el mundo, aunque mucho más y mucho menos sobre conocerlo. Sabemos que no somos centros, sino epicentros triviales; que los círculos emersonianos que trazamos y habitamos ocupan el espacio disponible y, cortados y sobrepuestos como si fueran muchas líneas cruzadas, crean un cosmos lóbrego; que nuestros ojos son, al fin y al cabo, exigentes paisajistas, académicos en sus sistemas de ilusión, derivados y ansiosos en sus alusiones a diversas clases de pintura. Lo sabemos gracias a obras eruditas de la misma biblioteca sobre la inferencia cuya sala de referencia infantil confirma que nuestros 120 grados de arco visible se completan a nuestras espaldas.

Vuestros ojos se abren ahora a la pintura que tenéis delante. Verdes cercanos, amarillentos por la luz del sol y oscurecidos, se desplazan a estratos de distancia, bajo arcadas de oscuros pinos, hacia estratos más lejanos. El pintor ha teñido de azul los distantes abetos, y la acuarela a tus pies difumina las colinas más lejanas. Volvamos por un instante al cercano, pero lejano espacio esférico del calor y el frío: vuestro sudor y la brisa creciente han alterado el camino que os contiene, aunque siga siendo el mismo reino de conocimiento total de nuestro mundo. Si una abeja os picara ahora, u os punzara un dolor de espalda, mostraría qué superficial, qué frágil es ese reino. Pero sin desintegrarse, reina supremo el más profundo abrazo del espacio propio de la piel, y la perspectiva, la inferencia, la extrapolación, el asombro y la maravilla yacen aherrumbrados contra la tapia del jardín, como paseantes crecidos, columpios y toboganes, como sillas de ruedas, muletas y prótesis para tullidos que han sanado hace mucho tiempo.

El enigma de la esfinge. Es un error pensar que era una cuestión que se planteaba en la antigüedad a una serie finita de viajeros que terminaba con el que contestaba correctamente. No darse cuenta de que hemos de seguir tratando de contestar es el error que seguimos cometiendo. El enigma de la esfinge es la esfinge misma; su existencia histórica y formal aparente es una trampa; su continua presencia es como las pullas de una adivinanza, la alternativa que desechamos en la solución de un problema, sólo para lamentarnos y enredarnos cuando se nos señala a destiempo que era el camino adecuado que no habíamos tomado. Pues la esfinge siempre está aquí, ahora, con nosotros, acechando en desconcertantes y ambiguos reflejos sobre el agua o en las ventanas, inherente en fotografías o en zonas borradas en grabados incompletos.

Podemos verla incluso en representaciones aparentemente ambiguas, las únicas en las que podemos esperar habitar. Si una academia la pintara resplandeciente con la falta de autenticidad de todo su acabado, tratando en realidad de mostrarla en la escena original, allí estaría de hecho, al menos una vez, para cada uno de nosotros. Fijémonos en esa pintura: la famosa encrucijada, al borde de colinas bajas que ni siquiera se

transforman con el cielo, extrañamente blanquecino, pero sin sol, la clase de luz del día que le da al aire algo de la densidad de la noche, revelándolo todo momentáneamente, como si fuera a disiparse cualquier visión. La luz de la hora decisiva. Allí, espantosa en el vulgar espanto de su forma, debilitados como estamos en la violencia de su acción, convirtiendo en obscena nuestra astucia, se sienta en una mala pintura y plantea su enigma con la misma y vieja respuesta: “¿De qué son ejemplos lo Asombroso y lo Ordinario nauseabundo?”

Aprender a examinar las instantáneas de nuestra atención. La ilusión de nuestro movimiento sólo puede ocurrir si malinterpretamos los momentos discretos de visión en su aparente continuidad, con los consiguientes fraudes de lo cotidiano, sus mentiras de lo ordinario. Esas instantáneas no son las grotescas imágenes congeladas del cine, que nunca hemos visto (y que, sin embargo, como resulta asombroso observar, son parte de lo que hemos estado viendo). Esas instantáneas son las imágenes sin pose, no preparadas, que se han convertido en emblemas de nuestra conciencia. Por ejemplo:

Recorréis un pasillo, con un mensaje en la mano, llegáis a una habitación y veis a un lado a una joven, completamente desnuda, que se encuentra en un estrecho y rectangular ángulo de luz del sol, al que mira como si estuviera meditando, escorada hacia la derecha. Su piel tiene la palidez del invierno, su largo y oscuro cabello se agolpa en su espalda y su mano izquierda está extendida, ligeramente inclinada y con la palma hacia abajo. Inmediatamente captáis instantáneas de sorpresa y deseo, pero pronto les siguen otras imágenes, más amplias y complejas. Al fondo de la habitación, a vuestra derecha, está el artista, trabajando en su arcilla rojiza. Os dais cuenta de que no habéis “cogido” a la muchacha en un momento de meditación; es ella la que os ha cogido a vosotros en un momento de asombro extrapolado, y aunque vuestro corazón late con fuerza durante unos instantes de maravilla y calor, os quedáis de piedra cuando suena su obturador. No es una persona que sea ella misma, captada en un momento de contemplación de algo que va más allá de ella —el estanque de luz del sol reflejada en el suelo—, aunque sea ella misma. No: es una modelo que representa algo —como podríamos decir que “posa”— para el artista. Su pieza acabada la representará igualmente, pero en otro sentido, de modo que dará la vuelta a los significados, incluso a las prioridades, de objeto e imagen. Ella representa el modelo, que producirá una imagen que la representará. Sin embargo, incluso aquí los dos sentidos de la frase pueden revertirse: la imagen final representará el modelo de la mirada de la muchacha, la mirada de una modelo que representa su imagen.

Eso es lo que veis en las últimas instantáneas, las que toma el artista, con la figura modelo que gana en detalle tras fases sucesivas, los diversos rectángulos de la luz del sol en el suelo, que, sin embargo, no ilustrarán historias ajadas que podrían contarse de artistas y modelos, como la de la modelo que fue volviéndose de piedra conforme su figura completa iba adquiriendo gradualmente vida; o la de la modelo que sentía cada movimiento del pincel del pintor en la superficie de la figura aún no vista en el lienzo como una caricia tan apasionada que hubo de coger su cuerpo con sus manos y entregarse a su propio deseo, no el del pintor; o la de la modelo que se consumió literalmente confor-

me crecía su imagen, no poco a poco, dedos, pies, orejas que se disolvían en el crepúsculo, sino, en una recapitulación invertida del acto de posar, fue perdiendo detalle y especificidad, hundiéndose o elevándose a una forma general hasta convertirse en un abigarrado montón de tierra; o la de la modelo cuya propia obra de arte consistió en esta *séance*: ella en esta habitación con un artista (interpretado por un amigo), que simula representar algo suyo. Para estas historias necesitamos la mano ilustrativa de oscuras medias tintas y grabados ampulosos. La fábula que vuestras instantáneas captan —tal vez atestiguada en leyendas garabateadas en su espalda— es demasiado grande e incierta: la fábula que sigue, la historia que se interpreta a sí misma.

Conservadlas, pues lo que esas instantáneas hayan captado se desvanecerá, incluso las instantáneas mismas se desvanecerán como imágenes descongeladas de una película desenrollada. Toséis. El artista levanta la vista. La modelo se queja del frío e interrumpe su pose. Entráis en la habitación con el mensaje extendido en la mano y decís: “Ha llegado esto para usted”. Coge el papel, lo lee, lo entiende o no, según el caso, y hay consecuencias de esto. Pero son blanco y negro, como las cubiertas de un viejo álbum donde solían guardarse las instantáneas, y no dicen otra cosa sino que están cerradas.

Coged uno de los olvidados libros que se encuentran en el borde de la combada mesa, quitadle el polvo y leedlo. Muy bien, aquí está este viejo y polvoriento volumen, no tan viejo, en realidad, aunque desfasado. *El libro de los aeroplanos.* Leerlo es preguntarse: “¿Cuál es la parábola del avión y de nuestro vuelo?”. Volar es seguramente nuestra versión contemporánea del camino de los antiguos moralistas, El Camino. Bueno, podemos aprender del aeroplano

1. que las nubes oscuras resplandecen vistas desde arriba;
2. que el movimiento más rápido hacia delante en el aire es el menos memorable;
3. que, de un modo u otro, descenderemos.

Fijaos en el joven que se arrodilla sobre la laguna. (Miradlo, sí, sin un deseo particular, como tocar o saber o recordar u organizar el espacio visual disponible con la curva de su espalda, el rostro vuelto y oculto a la vista. Rendíos si queréis a algo de esto, decid un nombre, caminad abiertamente, halagad, daos la vuelta para mirar la tarde que cae en el lejano prado, sacad lápiz y cuaderno. Marchaos. Lo que quede de vosotros aquí se fijará en el joven arrodillado sobre la laguna.) Hay varias escuelas de atención, y es bueno conocerlas antes de entregarse uno mismo a las profundidades de la reflexión. Una de ellas sostiene que el joven está estudiando la laguna —la sesgada luz del sol en la superficie lejana, la agitación de las olas menudas, las distintas profundidades del agua, la roca y el fango y las algas que se agitan, los grandes y lentos peces y los diminutos que desaparecen— y que no sólo es una persona seria, sino que está siendo observado con seriedad.

Otra opinión es que no estudia nada salvo su imagen en el agua, sabiendo que sólo es una imagen y algo distinto de sí mismo, sabedor de antiguas fábulas, pero (o tal vez por eso) absorto en la semipresencia que está sobre el agua, o en ella, o donde esté. Esa opinión sos-

tiene que no hay nada más que ver en ninguna parte, y que si el joven adujera que está investigando la laguna mentiría o, con mayor probabilidad, sería torpemente frívolo. Tan frívolo, de hecho, como la primera escuela juzga a la segunda.

Pero nuestros cuentos provienen de la escuela y nuestras fábulas brotan de su propia antigüedad. Hemos llegado lo suficientemente tarde a este lugar como para darnos cuenta de que, si contempla la laguna —su superficie y su fondo, su espacio y los objetos que hay en él—, sólo puede hacerlo mirando hacia abajo a través de la sombra de su cabeza inmóvil y escrutadora. Sólo en los límites de la fría oscuridad de su sombra contemplativa no desafiará la superficie del agua ninguna mirada con la burla de las ondas, la risa de la luz del sol que vuelve y que con tanto encanto parodia la reflexión hasta desvanecerse. Sólo en la oscura estructura la roca, el pez, las algas y el sedimento ascenderán lentamente hasta ser perceptibles, como si el ojo, respirando profundamente, se apresurase lentamente.

Tal vez sea una lección suficiente, y quienes la hayan aprendido —o se hayan dado cuenta, al menos, de que ya la sabían— podrán irse. (Quedamos tan pocos que podría susurrar. La verdad es demasiado desconcertante y frágil para gritar o proclamarla). Muy bien. Fijaos de nuevo en el contemplador del agua: ve en y a través de y dentro de y entre las regiones del agua; lo hace, de hecho, por propia reflexión. Pero de este modo: ve su imagen, pero no, como en la interpretación anterior, a través de ella. Más bien, en las lóbre-gas, especulativas versiones de sus ojos que nadan el oscuro verde, contempla, magnificado en sus pupilas, todo el reino que yace debajo, más allá, de su imagen: oscuridades más claras y oscuras; formas, tipos, tranquilidades; algas y guijarros; un anzuelo perdido y oxidado que sigue una línea sutil, y, más hondo en la arcilla inferior, dos percas hundidas, aletas que apenas respiran en la lenta corriente. Todo esto es cierto aquí, pero gracias a la imagen del vidente, por medios muy distintos a los que ofrece el feliz accidente de la ciencia de la que hablábamos antes, que permite una reflexión para sostener una mano sombría y dilucidadora ante los ojos deslumbrados.

Será imposible explicárselo a las dos escuelas de pesca y Narciso.

Confundir al retórico. Tomad sus argumentos, sus distinciones, sus protestas respecto a que las glorias que vemos, los horrores que tememos, los placeres y las penas que nos tocan son meros tropos. Llevadlos con vosotros en vuestro paseo matutino por el campo y... No, no los arrojéis al primer abismo junto al que paséis ni en el vertedero municipal, pues entonces el retórico os habrá confundido: su tropo se habrá hecho realidad en vuestra basura y habrá ganado el combate que hayáis querido librar entre las tropas del sentido común y las del absurdo. No, llevadlos con vosotros, todas sus herramientas y juguetes, pero hacedlo en serio, con más seriedad, tal vez, que el retórico.

Sé lo que los anticuarios dirán: “Sí, sí: vosotros, no el retórico, encontraréis el verdadero lenguaje en los bosques, textos corridos en los ríos, sinécdoques en los árboles, midrás en el sotobosque, notas al pie de los sermones en las piedras y tropos en todo”. ¡Qué encantador y falsamente liberal! Pero el anticuario y el retórico, aunque riñan en público, se abrazan estrecha-

mente y sin aliento en privado, y seguir ese consejo, por sensato y venerable que parezca, es confirmar de nuevo todo el fastidio y la molestia, contribuir a realzar las figuras reales con los cebos del retórico, ese “que parece más ocupado de lo que está”.

No, no: confundidle a él y a los de su clase. Coged su precioso y ajado utensilio, por ejemplo, la distinción entre metáfora y sinécdoque. Es una distinción que ayuda a amontonar a un lado las partes por el todo, el todo por las partes, las etiquetas por los contenedores, las asas por los cofres, los primos por los hermanos, los opuestos por los opuestos, y una multitud semejante. A la luz —o más bien a la oscuridad— que proyecta, si, furioso, arrojo mi servilleta al retórico en lugar de la caldera, lo hago metafóricamente; pero si retiro el mantel, entonces es una metonimia. Tened en cuenta esta distinción en vuestro paseo. Subid hasta las colinas y encontrad el primer punto de perspectiva para contemplar todo el camino que habéis recorrido y las colinas más altas que os rodean y que están más allá. Mirad las colinas, fijaos en los grises y azules de la acuarela que estáis viendo, la disposición de tintas en capas sucesivas que se elevan. Volved la vista después al sendero que habéis tomado; observad a los tres caminantes minúsculos a diversos intervalos, atrás y por debajo de donde estáis, uno que se mueve como un insecto visto desde arriba, los otros trazos de un color móvil en la equidistancia.

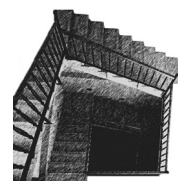
Ahora es el momento de tomar vuestro utensilio para cortar las apariencias en porciones de verdad. ¿Es el azul de las colinas una metáfora de la distancia? ¿O una metonimia? ¿Qué ocurre con las convenciones de la perspectiva que reducen a los viajeros que os siguen hasta convertirlos en un punto? Se alteran por un tropo, pero ¿cuál? Y la última pregunta que emerge de todas éstas, la pregunta que reina sobre todos los temas: ¿traza el mundo bidimensional del dibujo sus representaciones del espacio tridimensional por medio de la metonimia, de las dos o las tres? ¿O de la metáfora? El mundo del plano no puede imaginar, ni siquiera por analogía con su propia percepción de las relaciones de punto, línea y polígono que contiene, el paso, inevitable para nosotros, al espacio sólido. Para el plano sería el más salvaje de los saltos metafóricos. Entonces, ¿qué?

Tráete a casa la pregunta de tu paseo. La pregunta misma —preservada de la podredumbre de una respuesta fácil por tu cuidado botánico— será más fructífera que una docena de versos marchitos o una docena de marchitas deconstrucciones. Mantén esas preguntas: el poeta probará su dulzura mucho después de que se hayan marchitado. El retórico experimentará su amargura y su propia y severa indigestión.

Podemos exigir la verdad a las mentiras de la escritura. El escritorzuelo de versos dirá, por ejemplo, que “la mañana es una lista de compra”. Por esto, él o ella querrán decir que emplea un recurso ya señalado e intenso, el de la viuda que se lamenta en primavera cuando dice “la pena es mi patio”, ahora ajado en el impuro encanto de “la felicidad es un gato arrullador” o algo por el estilo. Para ese escritorzuelo, la mañana se reduce a algo breve, frágil, preceptivo y censurable, en una especie groseramente literal de contracción. Pero cuando nos libramos de la locura de la escritura, podemos despertar y aprovechar la mañana, cogerla con la mano como una lista de compra y leerla como una pro-

fecia cuya continuación es su propio cumplimiento. Es una lista en la que lo necesario y lo superfluo, los designios y los impulsos están incluidos; una lista en la que los verdaderos órdenes de prioridad, o de implícita ruta a través de las avenidas del día, incorporan otro orden de opción y azar. Algunas listas comprenden obras mezcladas sin ton ni son, una mezcla que constituye la mayor de las autoindulgencias en sí misma; otras empiezan o acaban con lo que compramos riendonos, otras con las tiendas que visitamos con dolor y lágrimas. Las listas representan las rarezas y repeticiones de cada nuevo día, de cada vieja mañana, una de las nuevas, más de las viejas. El “es” de la pequeña ofensa del mal escritor se convertirá en la noble tarea del tropo: yendo y viniendo hacia adelante y hacia atrás entre la identidad y la predicación, sin rozarlos, zumbando con la energía de sus hechos, el “es” los unirá realmente. La lista misma habrá sido escrita —incluso el temible recuerdo de una entrada remarcada— por vosotros y la necesidad juntos, para empezar, si no para acabar el día, mano con mano.

*Traducción de Raúl Miranda
y Antonio Lastra*



El carácter latente de la coacción en el derecho

ANTONIO FERRER

Antonio Ferrer es abogado. Prepara su tesis doctoral sobre la obra de Leo Strauss.

La coacción se convierte en un concepto indispensable para el conocimiento de la realidad jurídica, que carece de la cualidad de suspenderse en el vacío. El derecho contiene un deber reduplicado que se manifiesta en su doble carácter coactivo. La norma jurídica es medio de transmisión de la información que permite la socialización de los agentes. El autor plantea una aproximación de carácter fenomenológico a la coacción y expone el carácter coactivo del derecho como ingrediente propio de la determinación de lo jurídico.

The constraint turns into indispensable concept for the knowledge of juridical reality, which lacks the quality of being suspended in the emptiness. Right contains a reduplicated duty that it is shown in its double coercive character. The juridical norm is a conduit of the information that allows the socialization of the agents. The author raises a phenomenologic approximation to the constraint and exposes the coercive character of right as proper ingredient of the determination of the juridical.

Palabras clave:

- Coercibilidad
- Fuerza coactiva institucional
- Ilícito
- Norma jurídica

1.

No es infrecuente encontrar posturas contrarias a abordar abiertamente el problema de la violencia jurídica en sus distintas manifestaciones. Sánchez de la Torre recoge incluso cierta corriente doctrinal que apela a la más neutra denominación de *regla de derecho* para referirse a la norma jurídica.¹ De esta manera se intenta reducir el derecho a la constatación de que cierto hecho social es seguido forzosamente de cierto efecto social; esto evita tener que asumir que tal regla de derecho se caracterice por la existencia de sanción.² Reducir la cuestión a realidades en las que exclusivamente se dieran sistemas normativos simples, esto es, aquéllos orientadores o de control de la actividad social, obliga a retrotraerse a supuestos, igualmente simples, que no se corresponden con los sistemas complejos en los que necesariamente encuentra su campo de acción el derecho. La constatación de la ineficacia de esas reglas sólo orientadoras obliga a encarar abiertamente la necesidad de criterios más elaborados en apoyo de los problemas que se originan. Las sanciones jurídicas operan, en este sentido, con carácter dual, bien para restaurar una situación, en la medida en que ello es posible, bien para constatar la inaplicabilidad o el desuso de una determinada norma que debe ser expulsada del ordenamiento. Las mismas leyes, que serán a todos aplicables, obtienen así un reconocimiento, que es su carta de naturaleza. Pero esto no es más que el final de un largo proceso, que va desde la fase en que se produce la sanción formal por el órgano competente hasta el momento de la ejecución, bien por cumplimiento voluntario, bien por intervención de los órganos auxiliares en ausencia de aquél.

Mucho antes, la vida de la norma jurídica ha recorrido un trecho considerable. Su tarea esencial, de carácter divulgador, transmite la información que es necesaria para el agente. Vista así, se convierte en una unidad de medida.³ De alguna manera permite conjeturar el valor social que determinadas conductas tienen en la

comunidad política. Asimismo, actúa como derecho incluso antes de haber sido *puesta* en algún soporte físico. El derecho ira expresando esa conducta en términos de licitud o ilicitud, de deberes y derechos subjetivos. Incluso aquellas personas que cumplen la norma, aun estando en desacuerdo con lo que dicta, están tomando sus decisiones en función de la información que han obtenido de ella. En el mismo sentido, los que la incumplen — pese a una capacidad de doblamiento que, en algunos casos, les permite, a la vez, reconocer su legitimidad— también toman sus decisiones en virtud de esa misma información que la norma jurídica les aporta.

Miguel Reale recalcó el brillo y esplendor del derecho, en especial cuando es violado, precisamente para resaltar su carácter de salvaguarda y tutela.⁴ Mediante la sanción se añade a la norma una consecuencia encaminada a su cumplimiento, como medida tutelar. Reale considera que si la medida se reviste con expresión de fuerza física nos encontramos en presencia de la coacción jurídica de la que la sanción es portadora.⁵ Ello presupone la idea de toma de posición ante una serie de hechos, y, a su vez, la necesidad de comprender el valor que ha de ser realizado y la garantía que requiere para su ejercicio pacífico. Por ello Reale afirma que la “norma envuelve el hecho y, con ello, lo valora, lo mide en su significado, delimita su consecuencia y tutela su contenido”.⁶

La consideración del derecho como un subsistema dentro de un sistema mucho más complejo, en el que tiene lugar la convivencia social, permite situar en un contexto suficientemente amplio su capacidad de acción y, a la vez, rebajar las expectativas generadas por las corrientes positivistas, que le atribuyen carácter cerrado y completo. La coacción se convierte, para este propósito, en instituto indispensable para el conocimiento de una realidad jurídica que carece de la cualidad de suspenderse en el vacío. La línea que aquí se pretende seguir requiere explicar lo que Sánchez de la Torre ha llamado “el carácter reduplicado del deber” que contiene la norma jurídica.⁷ Este deber viene

Este escrito es deudor de las sesiones del Seminario de Filosofía del Derecho celebrado en la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación y dirigido por el profesor Ángel Sánchez de la Torre, así como de sus lecciones durante los cursos de doctorado.

1 A. SÁNCHEZ DE LA TORRE, *Sociología del Derecho*, Tecnos, Madrid, 1987², p. 109.

2 Véase CH. PERELMAN, *La règle de droit*, Presses Universitaires de Bruxelles, Bruxelles, 1971.

3 A. SÁNCHEZ DE LA TORRE, *Introducción al Derecho*, Facultad de Derecho, UCM, 1991², p. 251.

4 M. REALE, *Filosofía del Derecho*, Pirámide, Madrid, 1993¹⁰, p. 215.

5 M. REALE, *Filosofía del Derecho*, pp. 217-218.

6 M. REALE, *Filosofía del Derecho*, p. 218.

7 A. SÁNCHEZ DE LA TORRE, *Sociología del Derecho*, p. 111.

impuesto en forma de coacción. Y tiene dos fases. En un primer momento, el sujeto podrá llevar a cabo una conducta que se ajuste a la norma, pese a su desacuerdo con ella. No se habrá producido ningún ilícito. La fuerza coactiva institucional no habrá tenido que actuar. Ninguna contraparte tendrá que reclamar la restitución de un daño causado. Aparentemente, podrá decirse que el cumplimiento voluntario exime de la aplicación coactiva del derecho.⁸ Para comprender la segunda fase de la norma jurídica, tendríamos que colocar al sujeto ante el incumplimiento del precepto. Se desencadenaría una serie de situaciones tendentes a restituir las cosas a su estado originario, para lo cual sería necesaria la apelación a instituciones que pudiesen lograrlo por medio de la fuerza. Nadie duda, en este segundo momento, de que el carácter coactivo del derecho se ha mostrado eficazmente. Pongamos que un joven de aspecto rebelde entra en una cafetería situada en una zona de gran actividad profesional, pide un café y, mientras se lo toma, mira a su alrededor y contempla a una serie de altos ejecutivos de empresa, vestidos con sus caros trajes de paño inglés; desvía la mirada, reconfortado por saberse fuera de la rueda de un mundo que le parece despreciable y opresor. A continuación, introduce la mano en su bolsillo, paga su café y sale del local experimentando la dulce complacencia de sentirse más libre que nunca.⁹ Para el protagonista del ejemplo ninguna violencia, por parte del derecho, ha tenido lugar. No ha habido margen para el ejercicio de fuerza alguna. Ni siquiera experimentó menoscabo de su libertad. La regulación de los contratos, y el régimen jurídico de las obligaciones recíprocas, ampara el éxito de esta común transacción diaria.

La doctrina ha explicado, sobradamente, la relación y el deslinde que se establece entre la moral y el derecho. Uno de los puntos esenciales es el carácter intrínseco y extrínseco de una y otro. No cabe duda del carácter bilateral y por tanto externo del derecho; por tanto, tampoco de su naturaleza política. La cuestión suscitada al hilo del ejemplo de la cafetería tiene un contenido puramente jurídico. Ahora bien, habría que explicar si el cumplimiento tuvo lugar al margen del carácter coactivo del derecho. Ello permitiría entender si la coacción es o no supuesto propio de toda norma jurídica. Algunos juristas consideran que, a lo sumo, sería una de las notas del derecho, lo que la doctrina ha denominado coercibilidad, que es la mera posibilidad de que pueda ser aplicable la coacción en una segunda fase de la norma jurídica. Fase que se inauguraría, precisamente, a partir del momento en que se hubiese producido el impago de la deuda. Esta tesis tiene ilustres defensores, baste citar, por ejemplo, a Eduardo García Máynez.¹⁰ El derecho sería, pues, coercible; pero el carácter coactivo del derecho no podría exponerse como característica esencial, dado que no siempre tendría lugar. El joven rebelde de nuestro ejemplo no habría actuado en función de coacción alguna. Naturalmente, el orden moral carecería incluso de la nota de coercibilidad, pese a que tiene sus propias sanciones. Pero la coercibilidad, en el derecho, habría que entenderla como la posibilidad de que la obligación sea cumplida de manera no espontánea, es decir, que pueda ser impuesta por la fuerza. Ahora bien, el derecho no puede evitar la realidad consumada, ni tampoco puede anticiparse al momento previo a esa consumación para evitarla. Incluso podríamos ir más lejos: tampoco puede restablecer el orden de cosas al mismo

estado en que se encontraban antes del ilícito. Parece claro que ante un asesinato no se puede restituir la vida del fallecido, pero ni siquiera tratándose de bienes fungibles se repone del todo la situación previa, pese al adagio latino *tantumdem eiusdem*, porque aun sumando los intereses a la cantidad debida, para compensar la distancia entre el ilícito y el resarcimiento, siempre habrá un daño moral no restituible ni compensable con dinero. La única solución imaginable sería la posibilidad de viajar en el tiempo y volver al momento en que el acreedor sufrió la lesión de su derecho, pero con el estado de ánimo del momento del resarcimiento. Es decir, la función reparadora del derecho es, en sí misma, limitada.

Otra interpretación, respecto al momento en que la coacción se hace presente, es posible desde la visión social del derecho, que ya fue apuntada al inicio de este artículo. La explicación de la realidad jurídica desde sus aspectos sociológicos ha permitido profundizar en una idea de coacción de distinta naturaleza. Esta visión es necesariamente crítica con el desequilibrio producido en las sociedades modernas a favor del normativismo de corte puramente estatalista. La recuperación del papel activo de los ciudadanos los convierte en protagonistas del carácter sancionador de la norma; lo que los hace imprescindibles para conformar una realidad jurídico-social más estable y segura. Esto ocurre en contraposición a la perjudicial indiferencia colectiva en que se han visto sumidas las grandes comunidades industrializadas, en las que el sujeto queda sometido al derecho de un modo pasivo. En estos últimos casos se tendría la posibilidad de reclamar un interés legítimo dañado o se quedaría compelido al resarcimiento del daño causado, como obligación derivada de la consecuencia jurídica de la norma vulnerada. Pero nada más. La labor del sujeto en la tarea conformadora del derecho quedaría en el limbo jurídico.

Por el contrario, el estudio de los aspectos sociológicos del derecho ha permitido destacar una manera distinta de percibir la norma. Más allá de su carácter prescriptivo, la norma jurídica es medio de transmisión de la información que permite la socialización de los agentes, tanto individuales como colectivos. Y el carácter coactivo del derecho está fundado en su propia índole social.¹¹ A la recuperación de esa tarea empeñaron sus esfuerzos algunos juristas que consideraron la coacción como parte integrante, también, de la primera fase de la norma jurídica,¹² aquella en la que todavía no ha tenido lugar —y puede que nunca lo tenga— la intervención de la coacción institucional.

Considerable número de malas conciencias, o de *cuerpos bienpensantes* de la sociedad actual, asocian de manera ligera la idea de fuerza y violencia con aspectos unívocos de la realidad social. Por el contrario, siguiendo a Legaz: “Como es incontestable que la mayor parte de nuestras ideas y de nuestras tendencias no han sido elaboradas por nosotros, sino que nos vienen de fuera, es claro que no pueden penetrar en nosotros más que imponiéndose, y esto es todo lo que significa hablar de coacción”.¹³ De esta manera, los más simples procesos cotidianos de interacción, aceptar pagar un simple café en una cafetería, por ejemplo, están cargados de significación en nuestros complejos sistemas sociales. Adelantar el momento en que la coacción opera en el sujeto que participa en la relación jurídica evita el despliegue de una costosa consecuencia coactiva subsidiaria de carácter institucional. Además la información

⁸ La aplicación coactiva del derecho, no la aplicación del derecho mismo.

⁹ Debo este ejemplo al profesor Evaristo Palomar.

¹⁰ Véanse E. GARCÍA MÁYNEZ, *Introducción al estudio del Derecho*, Porrúa, México, 1955, pp. 21-22, 259-309, y *Filosofía del Derecho*, Porrúa, México, 1974, pp. 74-75.

¹¹ L. LEGAZ LACAMBRA, *Filosofía del Derecho*, Bosch, Barcelona, 1972, p. 398.

¹² A. SÁNCHEZ DE LA TORRE, ‘Estructura de la norma jurídica’, en *Sociología del Derecho*, pp. 158-184.

¹³ L. LEGAZ LACAMBRA, *Filosofía del Derecho*, p. 399.

que se condensa en el agente es de ida y vuelta. Por un lado, al pagar el café, el sujeto jurídico es sujeto pasivo de un volumen de información que le llega por la proyección de ciertos valores sociales que son de una solidez acrisolada, a la vez que cumple algunos de los preceptos jurídicos de mayor raigambre.¹⁴ Pero igualmente se ha convertido en sujeto activo que ha pasado a informar a los agentes futuros que entrarán en la relación jurídica, formando parte de la misma colectividad, que en cuanto a institución conforma el derecho. De alguna manera, esa misma colectividad se convierte en sujeto sancionador, operando de manera espontánea e incluso sin ser consciente de la función transmisora que está cumpliendo. Esto va más allá de la eficacia y efectividad de la norma jurídica, pues la convierte incluso en *eficiente* para la colectividad en la que está imbricada.

Antes hacía referencia a la ingenuidad que trasluce la consideración del carácter unívoco de la fuerza y la violencia. El clásico ejemplo de la educación de los niños puede dejar paso a otros de naturaleza más propiamente jurídica. Así, Legaz recoge el supuesto de un comerciante que pretendiese llevar a cabo su actividad siguiendo los usos de las plazas del siglo XVIII: la manera en que quedaría expulsado del mercado no sería ajena a la cuestión tratada. Especialmente curioso es el supuesto que recoge Sánchez de la Torre, como prueba de lo que se ha querido apuntar aquí: “Muchas veces se producen inferencias entre la significación que tiene dentro de una serie de sanciones institucionales, desde otros códigos que aquél en que se aplica determinada coacción. El ideológico ácrata deslegitima toda violencia ejercida desde el Estado —la simple detención de un delincuente común— porque desde su valoración el Estado carece de toda legitimidad para asumir función social alguna. Sin embargo, ese mismo ácrata puede formar parte de una manifestación en que grita: ‘ETA, ¡mátalos!’”, refiriéndose a los propios agentes de la autoridad pública”.¹⁵

2. En sentido contrario podrían recogerse algunas tesis. Por ejemplo, la de Geiger, para el que el derecho no sería la realización coactiva de unos mínimos socialmente transmitidos, ni sería posible lo que llama *conciencia jurídica general* como fundamento de un orden jurídico.¹⁶ Geiger cree más en la conciencia de grupo. Su carácter sectorial le llevaría a no reconocer nunca las reglas del grupo rival, pese a aceptar su vigencia. Por lo que, en última instancia, la repugnancia que provocarían tales reglas en la conciencia jurídica del propio grupo produciría una idea de realidad jurídica eternamente compartimentada. Radbruch aporta una visión mucho más alambicada. La coacción, en una primera fase de la norma, no estaría operando efectivamente, lo que permitiría deslindar la fuerza de la idea de derecho. Una decisión lícita tomada por el sujeto agente se justificaría por la transformación de la teoría de la fuerza en *teoría del reconocimiento* o aceptación.¹⁷ Para ello atribuye al derecho una función mucho más ambiciosa que la de mera *política del poder*. Si toda fuerza no descansa más que en el miedo del que está sometido a ella, el logro de la imposición deberá interpretarse como convencimiento, aunque sea inconsciente, del que cumple la norma.

La norma jurídica permite conjeturar el valor social que determinadas conductas tienen en la comunidad política

El estudio de los aspectos sociológicos del derecho ha permitido destacar una manera distinta de percibir la norma

Por lo que se ha interpretado que, según Radbruch, lo que en realidad existe es una autolimitación del poder que, en el fondo, está tratando de convencer al sujeto de que la conducta impuesta sea reconocida como justificada.¹⁸ Por eso, el mismo ladrón que roba un cuadro no está haciendo sino un reconocimiento de la institución jurídica de la propiedad, porque ése es, precisamente, el derecho que pretende adquirir sobre el mismo cuadro robado.¹⁹ Nos encontramos así con la idea de que una de las notas del poder sería la limitación de su mismo ejercicio a cambio de formación, lo que transformaría la coacción en reconocimiento y aceptación del obligado por vía de adoctrinamiento. Con lo que, finalmente, las prevenciones que se toman para rehuir el verdadero significado de ciertas palabras —de las que, en aras a un peculiar sentido de la corrección social, se pretende huir— derivan en posibilidades todavía más inquietantes.

Sin embargo, el carácter cerrado de la norma jurídica no evita que, durante su formación y aplicación, esté directamente relacionada y *contaminada* de todos los valores vigentes en la sociedad. La perspectiva sociológica apuntada permite entender que no es suficiente el rigor formalista para convertirla en *absolutamente categórica*, puesto que no podrá quedar de lado su proyección teleológica que, en palabras de Sánchez de la Torre, constituye *parcialmente su racionalidad concreta*.²⁰ Así, el derecho termina siendo algo más que una mera técnica de aplicación institucional.

3. También es posible una aproximación de carácter fenomenológico a la coacción. El desarrollo del grado de influencia de la coacción se puede rastrear fácilmente en la estructura misma de la norma jurídica. Ahora bien, respecto al derecho natural se requiere mayor elaboración para delimitar su acción. El proceso que sigue Sánchez de la Torre es gradual. Se inicia desde la realidad misma de las necesidades humanas —en cuyo campo de acción el grado de coacción es, inevitablemente, el máximo— y procede hasta el extremo contrario: aquello que resultara indiferente, que constituiría el supuesto de coacción mínima o incluso de inexistencia de coacción. Así, lo necesario se realiza desde supuestos dados irremisiblemente y, por tanto, el grado de coacción, en ese caso, se da indefectiblemente, sin grado alguno de libertad. Por eso, y en sentido contrario, los supuestos de indiferencia serán resueltos sin la influencia de la coacción, que no tiene que formar parte, ni es condicionante, de la decisión tomada. En medio de estos dos extremos hay tres etapas, que van desde la evaluación de la decisión a tomar hasta la asunción de las consecuencias de la decisión tomada. El paso intermedio entre estos dos últimos supuestos es la decisión misma, que especifica la elec-

¹⁴ Por ejemplo, los *Tria Iuris Praecepta de Ulpiano: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere*.

¹⁵ A. SÁNCHEZ DE LA TORRE, *Sociología del Derecho*, p. 106

¹⁶ T. GEIGER, *Moral y Derecho. Polémica con Uppsala*, trad. de E. Garzón Valdés, Alfa, Barcelona, 1982, p. 167.

¹⁷ G. RADBRUCH, *Filosofía del Derecho*, trad. de J. Medina Echevarría, Comares, Granada, 1999⁴, pp. 101-102.

¹⁸ E. DÍAZ ARCINIEGA, *La Coercitividad Jurídica. Prevención, ejecución, pena*, Porrúa, México, 1964, p. 92.

¹⁹ G. RADBRUCH, *Filosofía del Derecho*, p. 102.

²⁰ A. SÁNCHEZ DE LA TORRE, *Sociología del Derecho*, p. 178.

ción. Éste es el punto que hace de balanza en la determinación del grado de coacción. Se convierte en el momento en el que se manifiesta *una forma* de libertad. Es, por tanto, el momento en que tiene lugar el acto jurídico, es decir, aquél en que ha tenido lugar la manifestación de voluntad del sujeto agente. A la vez, han quedado eliminadas otras opciones, previamente deliberadas, y el individuo queda sometido, en virtud del principio de responsabilidad, a las consecuencias que su decisión pueda llevar consigo, dado que se manifiesta en la realidad social y es relevante para otros posibles sujetos afectados.

La incidencia de la coacción, en este sentido, se hace indispensable en la medida en que es un baremo que permite consolidar las consecuencias de las acciones, ya sea para desecharlas o para mantenerlas, por ser adecuadas o, al menos, admitidas por el acuerdo social. Por eso, en el derecho no cabe indiferencia, las pautas que regula convierten la acción en necesaria. Se dará por ello el mayor grado de coacción en su campo de acción. Distintas doctrinas extreman incluso su postura hasta el punto de no considerar su existencia desprovista de la coacción. La incidencia de la norma jurídica en la realidad social provoca un deslinde entre lo que puede ser la plena convicción del sujeto, en la conducta determinada que realiza y la decisión tomada, mientras entran en juego otras posibles consideraciones, ya sean la no querer separarse de la conducta que es hábito común o la de temer las consecuencias de la desobediencia de ese hábito. Si bien el hecho producido es el mismo, la explicación de las razones que llevan a cabo la toma de esa decisión se hace definitoria. No se trata tanto de entrar a considerar la concordancia entre el fuero interno y el externo, de la manera en que lo hace, por ejemplo, el derecho canónico para determinar la validez o nulidad del consentimiento, cuanto de dar por sentado que una determinada conducta lleva aparejada una consecuencia jurídica. El derecho, por tanto, no puede constreñir al sujeto a tomar una decisión concreta. Finalmente, la decisión pudiera convertirse en un supuesto antijurídico y, pese a ello, podría ser tomada. Cosa distinta será si lo ha sido desconsiderando si era ajustada o no a derecho. En cualquier caso, la misma vulneración de la norma por la conducta del agente no ha eliminado el grado de resistencia que la coacción ejerció en él. Si bien en un primer momento esa resistencia fue vencida, el hecho de que la conducta antijurídica haya tenido lugar —por ejemplo, se ha producido una conducta delictiva, se ha llevado a cabo un ilícito civil— no quiere decir que no haya existido grado alguno de coacción; sería más preciso decir que la decisión que el sujeto ha tomado se ha llevado a cabo venciendo la resistencia de la coacción, que toda norma jurídica contiene en una primera fase, y que es previa a la intervención pública. La misma superación de esa primera presencia de la coacción en el campo jurídico es la mayor prueba de su existencia.

La postura de los juristas no partidarios de la definición del carácter propiamente coactivo del derecho prescindiría de atribuir presencia a la coacción en esta etapa. Pero en ese caso se estaría presuponiendo que la conducta antijurídica habría tenido que ser tomada sin haber sopesado opciones, es decir, según la pura indiferencia y, por tanto, desde supuestos en los que no opera coacción alguna. Ello sería tanto como tener que

***La decisión misma,
que especifica la elección, es,
por tanto, el momento en que tiene lugar
el acto jurídico, aquél en que se ha
manifestado la voluntad del sujeto agente***

aceptar que la decisión quedara restringida a la convicción del fuero interno y a la conciencia de su pertenencia exclusiva al ámbito moral o de los usos y costumbres. Si así fuera, no se habría entrado todavía en la esfera del derecho, pese a que ante un incumplimiento —por ejemplo, nuestro joven rebelde decide no pagar el café porque necesita más el dinero que los dueños de la cafetería— se estaría entrando inevitablemente en la segunda fase de aplicación de la norma jurídica, la de la coacción institucional, momento en el que se daría la legítima compulsión sobre los sujetos que estuvieran fuera de los supuestos eximentes. Aquella amenaza latente que, de hecho, no tomo cuerpo o, al menos, no fue efectiva para reconducir una conducta que derivó ilícita, ahora se hace realidad explícita. Centrar en exclusiva su eficacia en esta fase de la norma jurídica supone despreciar numerosos supuestos en los que el ilícito no tuvo lugar. Y pudo no llevarse a cabo por diferentes factores, bien por la sólida convicción del sujeto plenamente consciente de que lo correcto es ajustarse a lo que la norma determinaba, bien porque, dudoso de la posibilidad de que los beneficios del incumplimiento fueran mayores que los de la conducta ajustada a norma, finalmente no se decidiera por la infracción. En el primero de los supuestos no se habría rebasado el territorio de la moral. El segundo entra plenamente en los supuestos de eficacia de la norma jurídica por su carácter coactivo. Esta nota, que para parte de la doctrina no es considerada de esencia, no es fácilmente despreciable si se toma en consideración, incluso, según criterios de eficacia, como ingrediente propio de la determinación de lo jurídico. El número de veces que opera no puede ser despreciable; considerar que todos los supuestos en que se manifiesta son atribuibles al terreno de la convicción moral del sujeto no pasa de ser voluntariosa convicción acerca de la bondad humana. *A lo heroico nadie está obligado*, reza el adagio; el territorio de las más altas posibilidades de la conducta humana no es un territorio frecuentemente transitado. Pero hay suficientemente número de conductas que no requieren de la heroicidad. Desconsiderar la posibilidad de que el derecho cumpla la función de transmitir información al sujeto agente no supondría tanto rebajar el campo de acción del propio derecho, cosa que incluso podría ser deseable, como renunciar a un instrumento sólido de asegurar los medios necesarios para una supervivencia necesaria.

Otra posible visión del carácter coactivo del derecho puede hacerse en positivo y en negativo. En el primero de los casos, el carácter coactivo tomaría cuerpo a favor del sujeto, de manera que asegurase las posibles consecuencias de una conducta lícita. Igualmente cumple, en este supuesto, la tarea que el ordenamiento jurídico establece en el artículo 9.3 de la Constitución de 1978, cuando eleva a principio informador la seguridad jurídica. La información social que transmite la norma encuentra así en la coacción su lado positivo. El rever-

so, el más evidente aspecto de la coacción, lo constituye el momento en que asegura, en este caso en contra del sujeto, las consecuencias de una conducta ilícita. El carácter bifronte del traslado de información, que lleva consigo la norma como institución social, toma cuerpo. Ésta es la manera en que se presentan las conductas sociales, como cuando el vaso nos muestra la cantidad de agua que contiene. Puede decirse que la norma jurídica no será tanto el contenido de la conducta lícita misma como su expresión. Así, las actuaciones de los sujetos jurídicos terminan consolidándose en las instituciones mismas, ya sean públicas o privadas. Naturalmente, queda al margen la cuestión de la legitimidad que sería un estadio distinto y sólo comprensible en función de los fines, lo que se convierte en un asunto de razón práctica, a la que el jurista está igualmente sometido.

Lo que, interpretando a Radbruch, podríamos llamar *poder de convicción*, para salvar así los posibles reparos que el término coacción ocasiona en algunos, equivale a su propia naturaleza psicosocial, que Sánchez de la Torre prefiere llamar simplemente coacción en una primera fase de aplicación de la norma jurídica. Otros sectores doctrinales prefieren refugiarse en el término coerción, como potencia de un posible acto de fuerza

no dado todavía, o que incluso no tiene por qué darse al fin.²¹ Se establece así la delgada línea en que se balancean la violencia y la coacción legítima. En cualquier caso, toda esta naturaleza puramente transmisora de información no queda fuera de la norma jurídica; la anuda a la realidad social misma: se convierte en vehículo óptimo de su efectividad y, finalmente, constituye una de las características de esencia del derecho.

Esa delgada línea de equilibrio al que obliga la idea de libertad, y que puede presenciarse en el protagonista de nuestro ejemplo de la cafetería, tiene lugar entre la fase de deliberación —que es previa—, en la que todavía se sopesan alternativas posibles, y la fase de la responsabilidad —que es posterior— que presupone que una opción, con incidencia sobre terceros, ha sido ya tomada, de modo que se queda ya sujeto a ella. El papel que juega la coacción en la decisión del joven rebelde del ejemplo tiene una incidencia distinta de la que él sospecha. Al tomar su café, está inmerso en una situación irreversible. Puede pagarlo o no pagarlo, pero no hay ninguna otra posibilidad; está irremisiblemente impelido a la acción. En un sentido u otro, la decisión que tome le convertirá en protagonista del derecho.



La caja de Pandora: dialogía y crítica a partir del Quijote

ANTONIO MÉNDEZ RUBIO

Una vez planteado que el pulso de la dialogía constituye la existencia y la práctica de todo lenguaje como territorio común entre hablante y oyente, el autor apela al Quijote, convertido en una suerte de antigénero autorreflexivo y plurilógico, para someter a crítica los postulados de la modernidad, atrapada entre la fantasmagoría que cumple en Frankenstein la función de una amenaza trágica y la afirmación de soberanía encarnada en Robinson Crusoe en virtud de su nueva definición universalista e individualista de la subjetividad.

Palabras clave:

- Dialogía
- Modernidad
- Fantasmagoría
- Nomadismo
- Sedentarismo

Once raised that the pulse of the dialogia constitutes the existence and the practice of any language as common territory between speaker and listener, the author appeals to the Quijote, turned into a luck of self-reflective and plurillogic antigenre, to submit to critique the approaches of the modernity, caught between the phantasmagoria that fulfills in Frankenstein the function of a tragic threat and the affirmation of sovereignty personified in Robinson Crusoe by virtue of his new universalistic and individualistic definition of subjectivity.



Se ha convertido en un tópico la idea de que la novela de Miguel de Cervantes *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha* (1605-1615) representa un anticipo o germen de la modernidad. Se habla incluso de “la primera novela moderna” para definir las aventuras de Don Quijote y su escudero Sancho Panza en un mundo que empezaba a mostrar los primeros síntomas de transición hacia una sociedad nueva, más dinámica, individualista y libre. Sin embargo, se ha insistido menos en una lectura del Quijote menos altisonante y menos adaptable a los consensos ideológicos e institucionales de la cultura contemporánea. Desde esta óptica crítica y autocrítica más bien podríamos encontrarnos no ya ante un primer esbozo de la modernidad canónica sino, al contrario, ante un intempestivo ejercicio de crítica de los presupuestos autoritarios de esa misma modernidad oficial. Hablaríamos entonces de una especie de caja de Pandora, en referencia mítica al origen de todos los males, pero también (en el primer significado griego) de “todos los dones”. Dicho con una imagen: no es posible retener en un recipiente seguro esos fantasmas y espectros terribles, no pueden quedarse dentro, se abalanzan y dispersan sin un orden previo, se proyectan siempre hacia un exterior inquietante, inestable, alborotan, vuelven, se van. Se salen sin remedio de sus casillas.

1. Por una ley básica de la percepción, aquello que está más cerca de los ojos no es necesariamente lo más disponible para ser reconocido por la vista: lo más evidente no es siempre lo más visible ni acaso pueda llegar a serlo nunca. Esto puede estar pasando por ejemplo con la cuestión de la dialogía como raíz

poética y política del Quijote. Si por Bajtín (1986) pudimos reconocer hasta qué punto el dialogismo está en la raíz del lenguaje narrativo, no es menos cierto que, como mínimo desde Voloshinov (1992), sabemos que el pulso de la dialogía constituye incluso la existencia y la práctica de todo lenguaje como territorio común entre hablante y oyente. El lenguaje, desde ahí, puede ser concebido como lugar donde el principio de propiedad no es pertinente. No extraña, en fin, que se haya insistido y recientemente se haya dejado escrito que el Quijote es un “foro dialogante” donde “un lenguaje ilumina a otro lenguaje. Nadie es dueño absoluto de las palabras”.¹

Desde el punto de vista de la tradición literaria, el Quijote no sólo recoge las primeras semillas de la novela dialogada en la Europa premoderna, sino que impulsa esa tendencia mediante la intensificación de un “diálogo activo” (según Claudio Guillén), intertextual e intergenérico, como se sabe asimismo, con las narrativas más vivas de aquel momento y su pasado reciente: fundamentalmente libros de caballerías, relatos pastorales y novela picaresca. De ahí el resultado: esa suerte de *antigénero autorreflexivo y plurilógico*, arraigado en lo popular de una forma que será difícilmente viable dos siglos después con la subordinación de la novela (del género narrativo) a las pautas pragmáticas de la institución de la Literatura. Así, una vez encapsulada la crisis en la categoría moderna de Literatura, sólo habría que dejar pasar el tiempo para poner en marcha, a gran escala, los mecanismos de nacionalización, cosificación y fetichización que impulsan los fastos estatales y comerciales del IV Centenario (2005). Esa situación de consenso público recurrente, en fin, no es seguro que neutralice de una vez por todas la táctica anticoagulante y disolvente (esto es, antipropagandística) de la escritura cervantina en los orígenes de una modernidad contradictoria y conflictiva.²

1 C. FUENTES, ‘Elogio de la incertidumbre’, EL PAÍS, *Babelia*, 23 de abril de 2005, pp. 10-11.

2 J. TALENS, *Through the Shattering Glass: Cervantes and the Dialogic World*, The University of Minnesota Press, Minneapolis, 1992.

Y de ahí también la labor de siembra desplegada por Cervantes, de Flaubert a Kafka o Faulkner, pasando por la novela de Dostoievski *El idiota* (1868-1869), donde la amenaza dialógica vuelve a implicar la descomposición del principio de realidad, de esa ingenua cordura, en virtud del principio utópico del deseo y lo imposible. Cervantes, Dostoievski, Bajtín: ahí aprendimos a repensar críticamente los no siempre visibles vínculos entre dialogía, carnaval, cultura popular y desestabilización utópica de lo real. Políticamente hablando, este reto ha sido recordado en numerosas ocasiones. Sin embargo, esta insistencia, en contradicción con la lógica del sistema institucional y del poder dominante, no ha supuesto necesariamente un avance en las formas de acción y de discurso más políticamente incisivas. La huella, no obstante, sigue activa en lugares no tan dispersos como a primera vista parecería: de los escritos del Subcomandante Marcos a la escenografía subversiva del *Mayday* o *Reclaim the Streets*, por poner sólo algunos casos ya capilarmente extendidos y hasta mundializados.

En este sentido, es razonable que esta reflexión (desde y hacia la práctica) siga latiendo en momentos distintos, pero abiertos, de la crítica actual. Así lo han visto sin ir más lejos Michael Hardt y Antonio Negri al señalar:

En la concepción polifónica del relato ya no existe un centro que dicte el sentido, sino que éste surge únicamente del intercambio entre todas las singularidades en diálogo. En otras palabras, la narración polifónica plantea en términos lingüísticos una noción de la producción de lo común en una estructura de red abierta y distribuida.³

El ensayo del que procede este pasaje lleva por título *Multitud: Guerra y democracia en la era del Imperio*. Sería de ayuda detenerse aquí un instante para subrayar el sintagma antagonista: “producción de lo común”.

2. Dialogía, intemperie del cuerpo. Hablar de metamorfosis descentradas, de articulación de singularidades fragmentarias, de crisis de realidad y de identidad, es hablar entonces, como hacen Hardt y Negri, de la invasión de los monstruos, del retorno de Frankenstein. Es recorrer de nuevo la trayectoria de epistemologías inter y antidisciplinarias, como ocurre en los momentos menos conformistas de los Estudios Culturales y la crítica de la cultura. Habría, cómo no, que situar aquí la potencia creativa y crítica del principio de montaje, como en el cine de vanguardia o en el más reciente film o rizoma dialógico de Wayne Wang y Paul Auster *Blue in the face* (1995). No en vano, por ese camino llega el Ingenioso Hidalgo hasta el desafiante *Don Quixot* (1957) de Grigori Kozintzev.

En otras palabras, la lengua quijotesca nos enseña todavía a hablar de concepciones del mundo no arbóreas, no jerárquicas, desplazadas, excéntricas, descentradas... Hablar, quizá, de antipoder. Pero ¿cómo? ¿En qué términos plantear un antidiscurso (aunque fuera invisiblemente) efectivo? Quizá haya que insistir aquí en la novela de Mary W. Shelley, *Frankenstein o el moderno Prometeo* (original de 1818): ¿no creó Zeus a la primera mujer, Pandora, como venganza después de que Prometeo le arrebatara el fuego divino para dárse-

Hablar de metamorfosis descentradas, de articulación de singularidades fragmentarias, es hablar del retorno de Frankenstein

El ensimismamiento del poder, del Estado y del mercado, del individuo-masa, de la propaganda masiva, podría ser hoy tal vez el enemigo de Don Quijote

lo a los humanos? ¿No comienza la historia del trágico doctor Frankenstein precisamente en Ginebra, ciudad donde la familia del narrador en primera persona venía mostrando una “incansable atención a los asuntos públicos”? ¿Cómo aborda la novela de Mary Shelley las más acuciantes cuestiones relativas a la modernidad de la *polis*? Una respuesta, un título inesperado podría ser éste: *Frankenstein o la necesidad de los vínculos*.

Veámoslo breve pero directamente. Medita el monstruo:

Si carezco de lazos y afectos viviré para el odio y el mal; en cambio, el amor de otro ser suprimirá toda causa de nuevos crímenes... Mis malas acciones son fruto de una forzosa soledad que aborrezco y cuando viva con un igual saldrán a relucir mis virtudes. Sentiré el amor de un ser y quedaré ligado a la cadena de vidas y de sucesos de que ahora me veo excluido.⁴

O en otro momento puede leerse: “¿No ves que estoy solo, miserablemente solo?”⁵ El monstruo lo sabe, se encuentra bajo la presión de un alejamiento “forzoso” de la sociedad, de modo que, como reconoce intempestivamente, necesita “comprender mi aislamiento”.⁶ Ese aislamiento lo conecta la novela desde el principio con la presencia/ausencia del espectro, con la experiencia límite de las “visiones fantasmagóricas” (se dice en el ‘Prefacio’). Y es lógico que así sea: ¿no es en los primeros años del siglo XIX cuando en Inglaterra se empiezan a desarrollar aquellas ilusiones ópticas producidas por linternas mágicas, llamadas desde el principio “fantasmagorías”?

Con todo, las ilusiones ópticas y su tecnoestética fantasmagórica, en la medida en que se trataba de una forma de entretenimiento masivo, funcionarían tendencialmente como una sutura de la crisis perceptiva y corporal que la expansión de la modernidad implica para la *politeia*. En Frankenstein, en cambio, la fantasmagoría cumple ante todo la función de una amenaza trágica, de un peligro que intentará ser neutralizado por el ilusionismo banalizado mediante la visualidad masiva. Y en Don Quijote, más aún, la crisis de la visión juega la baza del distanciamiento trágico, de una mirada abierta, en devenir, inconformista, insegura. Tal vez así se comprendan de manera crítica pasajes cervantinos tan comunes como éste: “...cuando vio don Quijote que por el camino que iban venía hacia ellos una grande y espesa polvareda; y en viéndola, se volvió a Sancho y le dijo: —¿Ves aquella polvareda que allí se levanta, Sancho?...” (I, XVIII).

³ M. HARDT Y A. NEGRI, *Multitud: Guerra y democracia en la era del Imperio*, trad. de J. A. Bravo, Debate, Madrid, 2004, p. 248.

⁴ M. W. SHELLEY, *Frankenstein o el moderno Prometeo*, trad. de I. Altés Yáñez, Eidocomunicación, Barcelona, 1994, p. 146.

⁵ M. W. SHELLEY, *Frankenstein o el moderno Prometeo*, p. 100.

⁶ M. W. SHELLEY, *Frankenstein o el moderno Prometeo*, p. 135.

En cualquier caso, la apelación al fenómeno de lo fantasmagórico no es arbitraria. La propagación de las fantasmagorías al espacio público, señalada con lucidez por Walter Benjamin, define por una tendencia *in crescendo* la experiencia del devenir urbano, como más tarde, ya en el último tercio del siglo XIX, el ambiente de las galerías comerciales o la visualidad espejeante de la publicidad, tan grata a la postmodernidad más complaciente. Desde luego, el sentido de la vista estaba especialmente privilegiado en el sensorio fantasmagórico de la modernidad, como se aprecia de modo germinal y autocrítico en el mundo alterado de Don Quijote. El afán por construir un ambiente total, el daño que esa voluntad causa y del que esa voluntad es el mejor síntoma, sería pronto enfrentado, encarnado por la vulnerabilidad de las vanguardias, estetizado por Wagner y masivizado por el fascismo, hasta ser un proyecto realizado a gran escala por la saturación tecnológica de la modernidad tardía (la “máquina de visión” de Paul Virilio). No en balde, Marx usaría el término *fantasmagoría* para describir el rastro desaparecido del trabajo en el mundo capitalista de las mercancías omnipresentes.

En efecto, con la articulación biopolítica de vapuleo tecnológico y vapuleo productivo (de explotación perceptiva/simbólica y laboral/económica) el siglo XIX, la modernidad que se autocumple y que se autocomplace en ese cumplimiento como “progreso civilizatorio universal”, la modernidad como proyecto sociohistórico de largo alcance, dispara su imparable marcha hacia la virtualidad, la abstracción y el simulacro. Así lo detectaba ya Marx en su ‘Fragmento sobre las máquinas’ de 1857. Así lo recordaba Paolo Virno en *Virtuosismo y revolución* (2003) al explicar cómo el saber abstracto llega a convertirse en la principal fuerza productiva de un régimen económico postfordista. Y así lo confirmaba Baudrillard en su ensayo *Cultura y simulacro* (1978), ensayo paralizante, más que discutido, y con razón, pero donde se incorporaba una premisa explicativa clave: me refiero a la productividad sistémica del aislamiento, a la relación entre simulacro y fin de lo social.

Para Susan Buck-Morss, siguiendo su ensayo ‘Estética y Anestésica: Una revisión del ensayo de Walter Benjamin sobre la obra de arte’ (1993), el síntoma constitutivo del fascismo radica en “la imagen narcisista del ego intacto, construido contra el pavor del cuerpo en pedazos”.⁷ Por eso “nos choca reconocer que el narcisismo que hemos desarrollado como adultos, y que funciona como táctica anestésica frente al *shock* de la vida moderna —y al que se recurre diariamente a través de la fantasmagoría de la cultura de masas— es el terreno desde el cual el fascismo puede de nuevo resurgir”.⁸ Indica asimismo Buck-Morss (siguiendo a Foster) que “el fascismo presenta el cuerpo físico como una clase de armadura contra la fragmentación y también contra el dolor”.⁹ “Una clase de armadura”. Pero, entonces, ¿tendría algo que decirnos sobre el fascismo contemporáneo tanto la heroicidad intimidatoria de Robocop como, del lado de la risa antiautoritaria, la antifigura de Don Quijote? Por otra parte, la ceguera del poder absoluto que la armadura materializa, ¿no resurge y prolifera hoy en el imaginario masivo gracias al atrezo de la guardia imperial de

Robinson se convierte así en más que un texto literario: en mito fundador de la modernidad europea en el período expansionista e industrializador del siglo XVIII

Darth Vader en la célebre saga *Star Wars*? ¿De qué forma es verdad que sólo un Jedi, un elegido, puede luchar contra los desmanes del imperio? ¿Cuál es la diferencia entre la armadura de la policía antidisturbios y la de los Monos Blancos o *Tute Bianche*?

Volvamos en este punto a lo leído en las primeras páginas del Quijote (I, I):

Y lo primero que hizo fue limpiar unas armas que habían sido de sus bisabuelos, que, tomadas de orín y llenas de mohos, luengos siglos había que estaban puestas y olvidadas en un rincón. Limpiólas y aderezólas lo mejor que pudo; pero vio que tenían una gran falta, y era que no tenían celada de encaje, sino morrión simple; mas a esto suplió su industria, porque de cartones hizo un modo de media celada, que, encajada con el morrión, hacían una apariencia de celada entera. Es verdad que para probar si era fuerte y podía estar al riesgo de una cuchillada, sacó su espada y le dio dos golpes, y con el primero y en un punto deshizo lo que había hecho en una semana; y no dejó de parecerle mal la facilidad con que la había hecho pedazos, y, por asegurarse deste peligro, la tornó a hacer de nuevo...

La celada, con el soporte del morrión, protegía la parte inferior de la cabeza. Una celada de cartones (aun malamente rehecha con “unas barras de hierro”), ¿cómo protege por ejemplo el cuello o la nuca? ¿De qué peligro podrá salvar al inseguro cuerpo del hidalgo? ¿Con qué clase de precariedad radical, intempestiva, sale Don Quijote al mundo? ¿Sería razonable entonces comprender sus aventuras, desde nuestra postmodernidad incierta, en la clave de un *nomadismo antidogmático y antifascista*?

3. Hay que seguir. Habíamos recordado no hace mucho que, para Hardt y Negri, la dialogía crítica es la forma práctica de una “multitud en movimiento que produce nuevas subjetividades y nuevos lenguajes”,¹⁰ que hace posible (o mejor, que reactiva la tensión urgente entre posible e imposible mediante) “la movilización de lo común”. Es decir, que crea nuevas condiciones para la explotación económica y política, pero también nuevas condiciones para la liberación social y la necesidad de insurrección.

El ensimismamiento del poder, del Estado y del mercado, del individuo-masa, de la propaganda masiva, podría ser hoy tal vez el enemigo de Don Quijote. Del mismo modo que, siguiendo entre otros a Zygmunt Bauman (1997), el fascismo y el holocausto no son episodios puntuales y localizados de la modernidad, sino manifestaciones descubiertas de tendencias autoritarias no siempre visibles pero sí inscritas en la corriente de fondo del sistema moderno, del mismo modo, en fin, el reto libertario del Quijote, su humilde y utópica forma de producir lo común, pueden también no ser un episodio novelesco del pasado, sino una cristalización inaugural de formas de resistencia que han cruzado el

⁷ S. BUCK-MORSS, ‘Estética y Anestésica: Una revisión del ensayo de Walter Benjamin sobre la obra de arte’, *La balsa de la Medusa*, 25, 1993, p. 95.

⁸ S. BUCK-MORSS, ‘Estética y Anestésica: Una revisión del ensayo de Walter Benjamin sobre la obra de arte’, p. 98.

⁹ S. BUCK-MORSS, ‘Estética y Anestésica: Una revisión del ensayo de Walter Benjamin sobre la obra de arte’, p. 93.

¹⁰ M. HARDT Y A. NEGRI, *Multitud: Guerra y democracia en la era del Imperio*, p. 248.

tiempo de la modernidad de manera sólo entrevista, sólo insegura.

Si el aislamiento es una premisa de todo totalitarismo, la liberación no se separa entonces del cuidado de esa fragilidad (no necesariamente ontológica) de los vínculos sociales. En la tragedia de Frankenstein, en las poéticas agujereadas de las vanguardias, en la fiesta popular, en la subalternidad en devenir de la (anti)música hip-hop..., la defensa crítica de los vínculos se opone así al panegírico de la desvinculación que es ese otro relato mítico, fundador de una modernidad expansiva, como es el *Robinson Crusoe* (1719) de Daniel Defoe, otro lector y conocedor de Don Quijote, pero cuya novela mantiene con la de Cervantes una relación de antagonismo.

La oposición entre Don Quijote y Robinson Crusoe llega a ser frontal. Donde Cervantes articula un reto de desposesión y precariedad, Defoe dibuja un personaje soberano, un individuo que “poseía ya todas las cosas de que podía disfrutar: yo era el señor del lugar... ya que todo estaba sometido a mi poder. Por dondequiera ejercía un imperio despótico; no tenía rival ni competidor que me disputase el mando o la soberanía”.¹¹ Robinson se convierte así en más que un texto literario: en mito fundador de la modernidad europea en el período expansionista e industrializador que fuera el siglo XVIII.¹² Y esto en virtud de su nueva definición universalista e individualista de una subjetividad identitaria en clave de coherencia, control y dominio, respondiendo así a la necesidad ideológica no de inventar caminos sino de construir cercas. Al lado de Robinson, Don Quijote es casi un payaso sin circo, un testigo del agotamiento de la sociedad imperial, de sus fisuras. Don Quijote no es nadie, pero este pulso anónimo no deja de testimoniar el fracaso que amenaza los imperios de ayer y de hoy: como la vieja armadura desvencijada del caballero andante, también fue vulnerable la Armada Invencible.

Un imperio vulnerable, una subjetividad vulnerable. El límite de las aventuras quijotescas es la guerra (el mar de Barcelona). Frente a la guerra, su vocación dialógica y andante contrasta así con el sedentarismo monológico de Robinson, en todo momento consciente éste de que “mi único recurso estaba en mí mismo”¹³ y que, por tanto, ha conseguido la meta ideal de apartar del sí-mismo toda alteridad, toda alteración, o someterla a su poder cuando, como pasa con Viernes, esa alteridad no puede dejar de estar presente. El descendiente natural de Robinson es el ya omnipresente clásico de E. R. Burroughs, *Tarzan de los monos* (1912). Frankenstein, entre otras, deja una huella a la vez rebelde y temblorosa en el relato breve *El gigante de hierro* (Ted Hughes, 1968; adaptado al cine de animación en 1999 por Brad Bird), mientras que el vaciado de la armadura como forma de autoridad y de violencia sería reformulado creativamente por el relato de Italo Calvino *Il cavaliere inesistente* (1959). Pero, por supuesto, estas menciones insinuarían pero no agotarían en modo alguno la energía desconcertante y seductora de la caja de Pandora.

Por lo demás, con la perspectiva del siglo XXI y la erosión o incluso el fin cercano de la modernidad, se vuelve cada vez más necesaria una poética y una política que se hagan cargo de la crisis de dichos vínculos y, por esa vía, del efecto devastador del autoritarismo moderno. Un lugar donde se activa ejemplarmente el reto de una *dialogía agujereada, descompuesta, imposi-*

ble, que atraviesa y es atravesada por el vacío de un mundo en el límite del sinsentido, un espacio (o mejor, un espaciamiento) de esa naturaleza es lo que atinó a plasmar Samuel Beckett en su pieza teatral *Fin de partida* (1957). Allí, en ese mundo sin mundo, sin aire, sin luz, la sabiduría sanchopanzesca del siervo, Clov, experimenta en su carne la imposibilidad de toda visión, de toda figura o imagen que diera cuerpo a una realidad estable o segura (“Veó mi luz que se extingue”): hay sólo la realidad de la desaparición. La derrota, el desencanto o la caída de la utopía, del principio esperanza, es al mismo tiempo un punto de llegada, un final de partida, y por eso mismo una precondition para que otra partida empiece, para seguir jugando, quizás ahora con nuevas reglas, o al menos con la conciencia del fracaso de las viejas.

No es raro, en fin, que en esa tensión, en ese hueco de silencio, escuchemos todavía este último y fugaz fragmento de diálogo:¹⁴

HAMM (*con angustia*): Pero, ¿qué ocurre, qué ocurre?

CLOV: Algo sigue su camino.

(Pausa.)

BIBLIOGRAFÍA

M. BAJTIN, *Problemas de la poética de Dostoievski*, trad. de T. Bubnova, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

Z. BAUMAN, *Modernidad y Holocausto*, trad. de Ana Mendoza, Sequitur, Madrid, 1997.

P. VIRNO, *Virtuosismo y revolución: La acción política en la era del desencanto*, trad. de R. Sánchez Cedillo, H. Romero y D. Gámez, Traficantes de Sueños, Madrid, 2003.

V. N. VOLOSHINOV, *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, trad. de T. Bubnova, Alianza, Madrid, 1992.

¹¹ D. DEFOE, *Robinson Crusoe*, trad. de Joaquín Gallardo, Orbis/Rizzoli, Barcelona, 1994, p. 101.

¹² G. COLAIZZI, 'La construcción del sujeto moderno', *Boletín Hispánico Helvético*, 3, 2004.

¹³ D. DEFOE, *Robinson Crusoe*, p. 126.

¹⁴ S. BECKETT, *Fin de partida*, trad. de J. Talens, Tusquets, Barcelona, 1997, p. 21.



Edoardo Micheli ha presentado este trabajo como Tesis de Laurea Triennale in Filosofia en la Facoltà di Lettere e Filosofia, Università di Verona.

La elaboración del mito de Prometeo en la obra musical de Luigi Nono

EDOARDO MICHELI

Este ensayo consiste sobre todo en observar el recorrido realizado por el arte, utilizando las categorías de Hans Blumenberg para interpretar la dinámica de la creación y la elaboración del mito en el devenir histórico. Este procedimiento será fundamental para comprender la obra de Nono, obra que en su primera impresión ofrece al oyente una opacidad impenetrable, y para señalar una posible dirección para la música del futuro.

This essay consists of observing especially the tour realized by the art, using Hans Blumenberg's categories to interpret the dynamics of the creation and the elaboration of the myth in the historic development. This procedure will be fundamental to understand Nono's work, which in its first impression offers an impenetrable opaqueness to the listener, and to indicate a possible direction for the music of the future.

Palabras clave:

- Mito fundamental
- Absolutismo de la realidad
- Dodecafonía
- Utopía
- Naufragio
- Retorno

Que tu viennes du ciel ou de l'enfer, qu'importe,
ô Beauté! Monstre énorme, effrayant, ingénu!
Si ton oeil, ton souris, ton pied, m'ouvrent la porte
d'un Infini que j'aime et n'ai jamais connu!

CHARLES BAUDELAIRE, *Les fleurs du mal*

E

ste estudio pretende valorar el lenguaje artístico de las vanguardias musicales del siglo XX, desde Arnold Schoenberg hasta Luigi Nono, para hacerle justicia por los ataques recibidos en el ámbito académico de los conservatorios y recuperarlo del olvido en el que parece encontrarse en la actualidad. Una de las obras que sufre esta situación es *Prometeo* de Luigi Nono, obra de gran complejidad y que requiere del oyente un esfuerzo notable. Analizándola a fondo se advierte que no se limita a ser un inútil juego musical meramente intelectual condenado a ser recordado como un experimento sin interés estético. Esta obra interpela al oyente continuamente y le plantea cuestiones vinculadas a la antropología, sociología y filosofía, cuestiones que sobrepasan el ámbito musical. ¿Por qué, por ejemplo, Nono elige el mito de Prometeo? ¿Qué conexiones se dan entre creación artística y mito? ¿De qué modo el arte reelabora el contenido mítico? ¿Qué diferencias existen, si es que existen, entre el lenguaje artístico y el lenguaje que utilizan las narraciones míticas? ¿Es todavía viable la tragedia en el mundo contemporáneo?

Estos interrogantes, a primera vista tan dispares, se encuentran a lo largo del trayecto que, a través del mito de Prometeo, recorre toda la historia hasta llegar a la obra de Luigi Nono. Mi intención es presentar una nueva perspectiva para contemplar la importancia del arte en la vida y en la sociedad. No intento construir una teoría completa, sino más bien dar una posible interpretación a la música del siglo XX a partir de las reflexiones de Nono y otros textos filosóficos.

Mi trabajo consistirá sobre todo en observar el recorrido realizado por el arte, utilizando las categorías de Hans Blumenberg para interpretar la dinámica de la creación y la elaboración del mito en el devenir histórico. Esto será fundamental para comprender la obra de Nono, obra que en su primera impresión ofrece al oyente una opacidad impenetrable. A pesar de ello intentaré desvelar las implicaciones filosóficas que contiene y la gran importancia que detenta en el panorama artístico. Me gustaría así contribuir a repensar el arte y, en particular, la música de manera adecuada a su esencia, sin buscar explicaciones globales ni exponer originalidades repitiendo cosas que ya se han dicho. Al final habré tratado la cuestión primordial de señalar una posible dirección para la música del futuro.

I. MITO Y ARTE

Estos nombres (apolíneo y dionisiaco) los hemos tomado prestados de los griegos, con ellos hacían perceptibles las profundas doctrinas secretas de su visión del arte, ciertamente no son conceptos, sino las figuras incisivamente claras del mundo de sus dioses.

FRIEDRICH NIETZSCHE, *El nacimiento de la tragedia*

En primer lugar es conveniente investigar qué tienen en común arte y mito, qué les une indisolublemente y en qué se diferencian respecto a otras formas de conocimiento. Con ello se aclarará qué relación existe entre la música de Nono y el mito de Prometeo, y también entre el arte y el proceso de elaboración del mito a lo largo de la historia. Se descubrirá así que no existe ninguna diferencia básica entre ambos y que ciertas épocas concentran su atención en determinados mitos que terminan constituyendo la base de sus creaciones estéticas.

I.1. LA PECULIARIDAD DEL LENGUAJE DE LOS MITOS. Según Blumenberg, el mito no es una primitiva e inadecuada respuesta a una serie de preguntas fundamentales que la humanidad se planteó en sus inicios.¹ Esta concepción típica ilustrada considera que el mito asume las mismas funciones que la razón y que, por tanto, constituye su primer balbuceante comienzo. De la misma manera, la teología racionalista considera que el mito fue superado por el dogma al concebirlo desde una dimensión exclusivamente religiosa. En otras palabras, cuando se compara el mito con otras formas de conocimiento tales como la razón o la religión, que se consideran perfectas según las leyes de la lógica y del dogmatismo, se revelan todas las carencias e imperfecciones que el mito posee con respecto a ellas. Pero nada más simple que clasificar al mito como un primer intento fallido de racionalidad o religiosidad. No subsiste, según esta tesis, una hipótesis evolutiva que defina al mito como el embrión del individuo adulto del que proviene: la metafísica occidental y las religiones modernas no deben nada a los desconcertantes sucesos de los mitos paganos. Los mitos, al no poder responder a las preguntas fundamentales de la existencia, fueron relegados al pasado de la historia de la humanidad. Por ello es importante captar las conexiones existentes entre estas tres formas de conocimiento pertenecientes al *logos*. Blumenberg, en *Trabajo sobre el mito*, lo describe de manera ejemplar ofreciéndonos una posible lectura de los sucesos mitológicos, hipótesis que asumo y de la que sólo me distanciaré un poco.

Por lo demás el mito presenta características no reductibles a otras formas de *logos* al poseer un lenguaje independiente a ellas. Sin duda, si construyésemos un tipo de metafísica racionalista tendríamos una metafísica bastante pobre y confusa. Por otra parte, si identificáramos el mito con un tipo de religión, obtendríamos una religión ingenua y poco creíble. Pero no es éste el significado de las vicisitudes de las que son protagonistas los dioses griegos. Es cierto que estos mitos tienen una dimensión religiosa, es decir, ritual, ya que lo importante es que cumplan sobre todo una función eminentemente mítica. En realidad se comete un error lingüístico: ocurre que, al utilizar dos personas los mismos vocablos, se llega a creer que ambas emplean las mismas convenciones lingüísticas; sin embargo, palabras idénticas tienen significados diversos al estar introducidas en un contexto sintáctico muy diferente.

I.2. LA LUCHA CONTRA EL ABSOLUTISMO DE LA REALIDAD. Un hecho antropológico evidente es la imposibilidad de remontarse a los orígenes del mito, por lo que nos vemos obligados a movernos en la historia de la elaboración del mismo. Pero también es verdad que podemos adelantar algunas hipótesis respecto a las funciones que el mito pudo tener al nacer. Precisamente Blumenberg ha situado como concepto límite de la condición originaria del hombre el “absolutismo de la realidad”. Tal concepto se explica desde una condición de la existencia que el ser humano no controla o que le resulta imposible controlar. Podemos resumir el “absolutismo de la realidad” con la fórmula esclarecedora: “el poder vigilante del Otro”. Antes de responder a cualquier pregunta, el hombre debió crearse para ello un mundo o, mejor aún, un horizonte de significado en el que, de inmediato, pudiera tener sentido el mismo hecho de hacerse preguntas y de darse respuestas.

Mito y arte han asumido esta función: la creación de sentido.

Lo que funda la fuerza de solicitar configuraciones míticas no es la seducción de antiguas respuestas a supuestos problemas eternos de la humanidad, sino más bien el carácter implícito de las preguntas que se descubren, plantean y articulan en el proceso de recepción y elaboración al que se someten los mitos.²

Se dice que a través del mito el hombre nombró al mundo. En realidad este nombrar no es una operación idealista de tipo platónico, sino más bien un hacer posible la nominabilidad y en consecuencia, cualquier discurso sobre la esencia de las cosas. De esta manera se nos induce a pensar que el mito, en su condición de acontecimiento prelógico, puede considerarse una fase ya superada por el advenimiento de dogmas, metafísicas racionalistas y ciencias exactas. Sin embargo, esto no explicaría la persistente permanencia de los mitos en el curso de la historia. No nos encontramos ante un supuesto arquetipo eterno, una entidad históricamente inamovible que el transcurrir del tiempo ha degradado o invalidado. Al mito le atañe una facultad humana que se activa siempre de manera libre y creativa cada vez que se reelabora el contenido mítico. Existe una renarrabilidad de todas las historias, un continuo recibir y producir, como si el hombre tuviera necesidad continua de mitos en contraposición a un “absolutismo de la realidad” siempre renaciente. Se trata de la irrenunciable necesidad de volver a la esencia misma del mito para contener todas las preguntas que pueden formularse sobre la existencia. El mito no es un momento puro y originario, no es la respuesta inicial a las primeras preguntas humanas, sino el primer paso renovado, reelaborado y perpetuado por el hombre en los territorios del *logos*. Y esto puede constatarse al observar la perdurabilidad del mito especialmente en el arte, ámbito donde prevalece su importancia en todas las culturas, a pesar de la pretendida singularidad de la *ratio* y *religio* como formas de conocimiento.

I.3. EL MITO ENTRE LA METAMORFOSIS Y LA SUBLIMACIÓN. ¿Cuáles son entonces las conexiones que se establecen entre mito y creación artística, una vez aceptado que el mito sobrevive desde sus orígenes a través de su continua reelaboración en el arte? Mito y arte juntos han sido las primeras acciones del hombre dirigidas a encontrar un horizonte ante las amenazas de una vida cruel desnuda de sentido (EM, 29-32). Fenómenos culturales tales como la religión, la filosofía y la magia son anteriores a esta apertura de sentido, que es de hecho una apertura de sentido estética. Dentro de este claro de luz surgieron los mecanismos de determinación de las estructuras del ser. Este proceso, llevado a cabo por el arte, está siempre produciéndose, a pesar de las cristalizaciones que la metafísica ha impuesto al ser. Precisamente con respecto al surgimiento de la magia, Blumenberg afirma que ella:

por primera vez creó la benéfica ilusión de que el hombre era capaz de hacer, respecto a las condiciones de su propia existencia, más de lo que sus habilidades podían efectivamente realizar. Pero antes de ello debían estar determinadas las direcciones de lo que podía considerarse beneficioso o dañino.³

El origen simultáneo del arte y del mito supuso su permanente compenetración mutua, pero lo que el arte

¹ H. BLUMENBERG, *Elaborazione del Mito*, trad. it. de B. Argenton, Il Mulino, Bolonia, 1991, pp. 761 (*Trabajo sobre el mito*, trad. de P. Madrigal, Paidós, Barcelona, 2003). (En adelante, EM y p. citada.)

² H. BLUMENBERG, ‘Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos’, en *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, hg. von M. Fuhrmann, Wilhelm Fink Verlag, Munich, 1971, p. 34.

³ S. KIERKEGAARD, *Enten-eller*, trad. it. de A. Cortese, Milan, ADELPHA, 1987, tomo 3, p. 125.

realizó desde sus orígenes hasta hoy no es sólo un proceso particular de elaboración del mito.

La elaboración del mito ha seguido dos directrices muy diferentes. La primera de ellas la describe muy bien Blumenberg empleando categorías nietzscheanas:

El *logos* presenta al mito no como su producto, no como su procedimiento auténtico, sino como algo que ha reunido y clasificado, como si ya existiese el museo, esa fase tardía de la presentación de aquello que el presente custodia con el fin de no serlo más, y en relación al cual goza siempre esta distancia. La mitología se convierte en una de las provincias del *logos*, cuando el *logos* detenta la realidad arcaica en el tiempo y la administra como un anticuario (EM, 422).

La otra dirección hacia la que se dirige la elaboración del mito es aquella que trata directamente las relaciones entre mito y arte. Dado que ambos poseen la misma función originaria, la elaboración de los mitos por el arte puede ser definida con un concepto tomado prestado de la terminología científica, puesto que se trata de un proceso de sublimación. Y al igual que sucede al pasar del estado sólido al estado gaseoso, aquí no se trata de una mutación en términos de sustancia (o de contenidos que permanecen idénticos) sino en términos de estructuras fundacionales. No se trata por tanto de una incorporación del mito por la *ratio*, para ordenar el material caótico e inestable de los mitos y apropiárselos a través de categorías científicas (EM, 422-423). En otras palabras, no nos encontramos ante el riesgo siempre presente de degeneración o de censura del material mítico, sino más bien ante un simple fenómeno de transliteración.

No debemos pensar sin embargo en esta operación como en la traducción en formas estéticas de un contenido mítico originario, inmutable y fijado de una vez por todas en el curso de la historia. Un mito así sería un mito de segunda mano, dogmatizado, desnaturalizado. El proceso de sublimación se instaura en un nivel inferior, en un nivel de simple y pura funcionalidad. Se trata de la sublimación en una forma estética, de un contenido huido e indefinido, que coincide con la función del mito mismo, con su capacidad para abrir permanentemente futuras posibilidades de determinación metafísica.⁴ Se trata de la traducción de un suceso que responde a una necesidad ineludible de la existencia, se trata de un acto originario más que de un concepto originario. El acto de narrar historias para abrir un horizonte posible de sentido se sublima en el acto de la creación artística. Este proceso es continuo en la historia de la cultura, corre paralelo a la explicación del mito en términos racionales y va unido a la existencia de una facultad poética presente en el ser humano. Aunque se trate de un concepto límite, queda clara la idea de una creatividad originaria que genera el mito y el arte, y que se haya presente en todas las etapas de la humanidad.

II. EL MITO DE DON JUAN Y LA MÚSICA DE MOZART

La felicidad de Mozart es la de haber encontrado una materia en sí misma absolutamente musical; si cualquier otro compositor quisiese competir con Mozart, no podría hacer otra cosa que componer de nuevo *Don Giovanni*.

SØREN KIERKEGAARD, *Enten-Eller*

II.1 EL ORIGEN DE DON JUAN EN EL ÁMBITO CRISTIANO. Para comprender cómo los procesos descritos actúan en la historia de la cultura bastará analizar uno de los

mayores ejemplos de elaboración artística del mito: el *Don Juan* de Mozart. La importancia de esta obra dentro del panorama artístico y cultural es bien conocida. En particular resulta interesante su analogía con el *Promèteo* de Nono. Nos hallamos ante un mismo trabajo de elaboración del mito, aunque en dos épocas muy diferentes. Entre ambos compositores existen importantes similitudes y divergencias a la hora de componer. Sin embargo, Mozart y Nono, atendiendo ambos al mismo impulso, alcanzaron éxitos formales aparentemente alejados entre sí.

Aquí entran en juego las fuerzas que deciden qué lenguaje estético pertenece a una época y cuál es el motivo por el que un artista vira hacia un lado más que otro. Se trata de comprobar que la aproximación a un determinado lenguaje artístico no es algo arbitrario o casual, sino establecido por pautas muy precisas. La elaboración del mito constituye una de éstas. En otras palabras, la legitimidad de un lenguaje artístico en una época determinada está influida directamente por el proceso de elaboración del mito (proceso que hemos denominado de sublimación), que, a su vez, debe cumplir en diferentes etapas históricas diversas necesidades, aunque todas ellas reconducidas a las funciones del mito descritas antes.

No se conocen los orígenes del mito de Don Juan. Algunos sostienen que nació en el ámbito cristiano y que fue recuperado en la Edad Media. En realidad, parece claro que Don Juan puede ser exclusivamente un mito creado por el cristianismo, y Kierkegaard es de esta idea. Según el filósofo danés, el cristianismo, al excluir la sensualidad del mundo, no ha hecho más que introducirla “como principio, como fuerza, como sistema en sí”. Y dado que Don Juan es la encarnación de la idea de la sensualidad, entonces también este mito procede del cristianismo. Además, Don Juan nunca habría podido ser un mito griego, porque en la época de los antiguos griegos la sensualidad existía pero “no determinada espiritualmente”:

Como principio, como fuerza, como sistema en sí, la sensualidad no apareció mas que con el cristianismo, y aún podría añadir algo más que expresa con la máxima energía mi pensamiento: bajo la determinación del espíritu, la sensualidad no aparece más que con el cristianismo.

Lo erótico, para los griegos, lo que daba fundamento a su sensualidad, no se colocaba como principio, sino que estaba “presente por todas partes en la belleza individual” Eros no era dominado porque no era considerado ni un enemigo al que subyugar ni una amenaza de la que protegerse, sino que se encontraba más bien libre y “franqueado por la vida y la alegría”. La sensualidad estaba determinada psíquica, pero no espiritualmente, y por ello Eros no puede considerarse la personificación del amor como principio. Precisamente una de las características de Eros es no haber estado nunca enamorado (salvo en una ocasión, episodio que para Kierkegaard constituye sólo una excepción) y el que ninguna de sus aventuras sean comparables a las de los otros dioses:

Si imagináramos un dios o una diosa del deseo, sería auténticamente griego mientras que todos aquellos que conocieron la dulce ansiedad o el dolor del deseo lo atribuyeron a aquel ser que de por sí no tuvo conciencia alguna del deseo.

⁴ M. HEIDEGGER, 'Lettera sull'Umanismo', en *Segnavia*, trad. it. de F. Volpi, Milán, Adelphi, 1987, pp. 266-315 (*Carta sobre el humanismo*, trad. de A. Leyte y H. Cortés, Alianza, Madrid, 2000). Para el filósofo alemán el lenguaje poético es “la casa del ser”. Los poetas custodian esta morada. El lenguaje poético no puede reducirse a un valor utilitario sino que reclama la verdad del ser. Tal concepción de la poesía y del lenguaje artístico, en general, se acerca a cuanto Blumenberg piensa de las funciones del mito.

Tal relación, según el filósofo danés, es lo contrario de una relación basada en la encarnación:

En la Encarnación, lo singular tiene en sí toda la plenitud de vida, y tal plenitud existe sólo para los otros individuos en cuanto la contemplan en el individuo encarnado. Para los griegos la relación es, sin embargo, la inversa. Lo que constituye la fuerza de la deidad no está en ella, sino en todos los otros individuos que se la atribuyen.⁵

Por tanto, según Kierkegaard, el mito de Don Juan y la sensualidad como principio fueron introducidos en la historia por el cristianismo.

II.2. LA CREACIÓN DE UNA REALIDAD ABSOLUTA COMO MEDIO DE SUPERVIVENCIA. Al respecto resulta útil establecer el paralelismo entre el nacimiento del mito de Don Juan, como piensa Kierkegaard, y las funciones del mito como las describe Blumenberg. De este modo quedará claro por qué Don Juan es el mito fundamen-

Blumenberg ha situado como concepto límite de la condición originaria del hombre el “absolutismo de la realidad”

El acto de narrar historias para abrir un horizonte posible de sentido se sublima en el acto de la creación artística

tal del clasicismo en música y por qué fue abandonado al inicio del mundo contemporáneo. Tal problema no puede zanjarse como un simple cambio de modas o gustos. Además, no debemos olvidar que las funciones básicas del mito permanecen siempre idénticas (se trata, en definitiva, de variaciones sobre el tema, metáfora que Blumenberg usa para describir el proceso de “elaboración del mito”).

Nada impide pensar que Don Juan sea la elaboración, bajo la influencia del cristianismo, de un mito más antiguo. Sin embargo esta hipótesis no la sostiene ninguna evidencia. Es más fácil pensar que esta figura se originó (*ex novo*) en una misma situación de “absolutismo de la realidad”. El concepto de “absolutismo de la realidad” es un concepto límite, no observable empíricamente en toda su pureza. El concepto anima a pensar en una irreplicable condición originaria que tuvo lugar en los inicios de la civilización y que debe considerarse superada. Pero si esto fuese así, no podría justificarse la “elaboración del mito” como sublimación, tal como aparece en la historia. Hay que considerar, por tanto, cómo se manifiesta “el absolutismo de la realidad” fuera de esa supuesta condición primitiva, en el curso de lo que se define historia de la cultura. En mi opinión, cuando Heidegger dice que

la metafísica funda una época en cuanto le dota, a través de una determinada interpretación de lo existente y de una determinada concepción de la verdad, del fundamento de su esencia. Este fundamento domina todos los fenómenos que definen esa época,

está hablando de un “absolutismo de la realidad”.⁶ Del mismo modo que Sigmund Freud, al hablar del

principio de realidad, está describiendo un tipo de “absolutismo de la realidad”. Nietzsche, en una de sus primeras obras, escribe:

En el ámbito de estos esquemas (es decir, de los esquemas conceptuales de la metafísica), sin embargo, es posible todo lo que no podrá triunfar nunca bajo el impulso de las intuiciones de las primeras impresiones, construir un orden piramidal por casta y por grados, crear un nuevo modo de leyes, de privilegios, de sometimientos, de delimitación de límites que se contraponen al otro mundo intuitivo de las primeras impresiones como algo más sólido, más general, más conocido, más humano y, por tanto, como un elemento regulador e imperativo.⁷

También en este caso el filósofo alemán está hablando del “absolutismo de la realidad”. Y aunque se trate de un uso diverso al utilizado por Blumenberg, es asimilable a él. Lo que se entiende con esta expresión es la condición de estar repreguntándose continuamente aún después de haber salido de aquella primitiva condición humana, condición que puede resumirse como la necesidad de un orden vinculante.

Después de la derrota de aquel primer “absolutismo de la realidad”, gracias a la apertura a un horizonte de sentido a través del mito y del arte, el hombre construyó estructuras más o menos duraderas para ordenar ese horizonte, es decir, se construyó una realidad útil a sus fines. Pero esta realidad es muy diferente a aquel ambiente primigenio, amenazante y extraño, al que se enfrentó el hombre nada más alcanzar la bipedestación. Aquí tenemos una realidad estructurada nominalmente, creada para afrontar la necesidad humana de orientarse en un ambiente hostil y caótico. La metafísica, las religiones, la comprensión científica del mundo y la técnica no han hecho más que asumir esta tarea: la de crear una realidad. Con el fin de facilitarle al ser humano recursos útiles para su supervivencia, lo real ha debido tener condiciones de estabilidad, de orden y de manipulación. La estabilidad o la permanencia en el tiempo permiten el cálculo de los efectos a partir del conocimiento de las causas; el orden, garantizado por la presencia de leyes inmutables, asegura la presencia de un sentido y, por tanto, la orientación de la existencia dentro de coordenadas precisas; la manipulación permite el dominio de las exigencias humanas sobre el ser y la posibilidad de someter la Naturaleza a los propios fines a través de una *τεχνη* (*techne*) y un lenguaje bien definido. Todo ello equivale a afirmar que el lenguaje de la metafísica corresponde a la voluntad del dominio humano sobre los recursos de la naturaleza. En otras palabras, estamos hablando del nacimiento de la civilidad.

El mecanismo que aquí se genera es el siguiente: el modelo de realidad creado tiende a convertirse en único y vinculante, es decir, en un sistema de referencias construido con el fin de satisfacer las necesidades humanas y orientarse en la vasta indefinición del ser, que, en su lucha por la supervivencia, deviene en el ser mismo. El principio de realidad se torna absoluto porque pretende estar desvinculado y ser independiente de todo, y también, en consecuencia, ser una unidad totalmente vinculante. He aquí por qué se puede hablar de un absolutismo de la realidad siempre renaciente. El concepto de orden no se considera ya relativo a las

⁵ Para ésta y las citas anteriores, véase S. KIERKEGAARD, *Enten-Eller*, pp. 125-126.

⁶ M. HEIDEGGER, ‘L’epoca dell’immagine del mondo’, en *Holzwege*, trad. it. de V. Cicero, Bompiani, Milán, 2002, p. 9 (*Caminos de bosque*, trad. de A. Leyte y H. Cortés, Alianza, Madrid, 1998).

⁷ F. NIETZSCHE, ‘Su verità e menzogna in senso extramurale’, en *Verità e menzogna*, trad. it. de S. Giametta, Rizzoli, Milán, 2006, p. 176 (*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. de L. M. Valdés Villanueva, Tecnos, Madrid, 1990).

exigencias de los seres humanos, sino que se convierte en orden absoluto. La verdad ($\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$) se torna certeza, la parte se transforma en el todo.

Tener un mundo es siempre “el resultado de un arte”, afirma Blumenberg. Esto es cierto, sin duda, si pensamos en cuanto hemos dicho en el punto anterior sobre la primigenia apertura a un horizonte de sentido a través del mito y del arte. Pero no estamos aún ante un mundo completamente formado por las características que describíamos antes (orden, estabilidad, manipulación). El lenguaje mítico y poético no puede llegar a tanto; el lenguaje racional de la metafísica servirá para realizar esta tarea (o bien el arte entendido como $\tau\epsilon\chi\eta\eta$). Este lenguaje se perfecciona al mismo tiempo que se perfeccionan las técnicas de control sobre la naturaleza. Además, Blumenberg añade que “aunque el mundo no pueda ser en ningún sentido una obra de arte total” (EM, 35), sin embargo, esto es lo que sucede, el mundo creado por el hombre se convierte en mundo.⁸

II.3. EL ROL DEL ARTE Y DEL MITO EN CONTRAPOSICIÓN AL PRINCIPIO DE REALIDAD. Frente a este tipo de “absolutismo de lo real”, el mito sublimado en la obra de arte posee la misma función que ya se ha mencionado, esto es, la apertura a un nuevo y mayor horizonte de sentido. Se trata de mantener viva la capacidad originaria de preguntarse sobrepasando el diminuto aro de luz que emana de la linterna de una supuesta realidad absoluta.

A primera vista, podría parecer que se le esté asignando un doble rol al mito y el arte en el curso de la historia. En realidad, estos asumen siempre las mismas funciones, y sólo cambian las condiciones en las que se encuentran. Al afrontar aquel horizonte primordial, ilimitado e indefinido, el lenguaje del mito actúa como un principio ordenante (en este sentido el mito forma parte siempre del *logos* humano). Pero no es un orden según los modos de la metafísica. Mientras esta última tiene como fin esencial dar respuesta a una serie de preguntas que se suponen originarias, el lenguaje mítico inaugura, no obstante, el preguntar mismo. En éste y solo en este sentido, arte y mito actúan también como principios ordenantes. Tienen fundamentalmente el mismo rol: inauguran un nuevo preguntar que fuerza los confines de toda interpretación del ser que tenga la pretensión de presentarse como absoluta, para reabrir nuevas posibilidades de significación no sometidas a la voluntad de dominio y de explotación del hombre sobre el ser.⁹

Esta voluntad de poder no cesa de existir. Una vez que se inaugura una nueva posibilidad de sentido, entonces vuelve a plasmarse un nuevo mundo de contornos nítidos, de utilidad práctica inmediata, caracterizado por la eficacia del dominio sobre la naturaleza a partir de la utilización de sus recursos. De hecho, éste es un mecanismo necesario para la supervivencia del ser humano. Nos encontramos delante de un conflicto dialéctico entre el principio de realidad originado por la voluntad de dominio y la facultad poética del hombre. El momento de síntesis consiste en el hecho de que, de la contraposición entre el caos representado por el mito sublimado y el principio de realidad, nace una nueva realidad capaz de englobar en sí estos dos elementos y constituir también su propia superación. En esta nueva realidad el arte se transforma en hecho de cultura y se reconduce por las redes de la ley. El

encuentro entre Don Juan y el “absolutismo teológico”, por ejemplo, está en la base del nacimiento de la modernidad, que es el resultado de la síntesis entre la metafísica escolástica y el acto subversivo e individualista de Don Juan, que termina confluyendo en una metafísica de la subjetividad. No existe por ello arte absoluto, independiente del transcurrir del tiempo, el arte está siempre concreta e históricamente determinado por el conflicto dialéctico descrito.

II.4. DON JUAN Y EL ABSOLUTISMO TEOLÓGICO. Volvamos de nuevo al mito de Don Juan y preguntémos: ¿en qué condición de “absolutismo de lo real” quedó plasmada esta figura después de que se revelase su importancia en el mundo de la estética? Hemos afirmado que nació con toda probabilidad en la Edad Media cristiana. Según Blumenberg, “aquello que retrospectivamente hizo aparecer oscura la Edad Media, después del acto fundacional de la Edad Moderna, fue el absolutismo teológico” (EM, 32).

Los modernos no sospechaban haber salido de un absolutismo teológico ni de haber caído en otro, es decir, en la tiranía de la metafísica fundada en la contraposición entre sujeto y objeto.¹⁰ Además, todo absolutismo, una vez superado, es visto como una época de impotencia del individuo, bien por estar sometido a determinadas fuerzas naturales, bien por detentar una visión del mundo que reprime la libertad de acción. La libertad del individuo queda dañada en cuanto se enfrenta a “fuerzas incontrolables e indomables”. Sólo creando otra realidad, es decir, sólo en la apertura a un nuevo horizonte de sentido que restituya al hombre la libertad para volver a nombrar lo ingobernable, puede restablecerse el dominio sobre el ser.

El “absolutismo teológico” medieval conlleva una visión religiosa (cristiana) del mundo. La penetración del orden religioso en el orden político es un claro ejemplo de ello. El dominio de la moral cristiana en la vida pública, en la privada y en las instituciones, es un elemento típico. Se trata de la preeminencia del Más Allá sobre el Más Acá, de cómo el Otro Mundo influye en el mundo. Se trata del absolutismo de lo trascendente sobre lo immanente. Al respecto resulta útil recuperar un texto de Ernst Kantorowicz. Este filósofo sostiene que la controvertida unidad medieval bajo el símbolo de la cruz de Cristo no ha existido nunca concretamente en el plano histórico:

La unidad del universo, que hoy es concebida solo con dificultad, era un a priori de la imaginación medieval. Cometeríamos por tanto un error si pensáramos la unidad del mundo medieval sin incluir la tierra o el cielo, porque una esfera remitía a la otra, reflejándose mutuamente y confluyendo continuamente uno en la otra.¹¹

La persistencia de esta visión del mundo en los testimonios escritos de la época es el símbolo más evidente de cómo actuaba el “absolutismo de la realidad” en la Edad Media. De ahí deriva además la compenetración entre religión y Estado que ha producido la sacralización de éste último.¹²

También hemos señalado que, a pesar de la reserva de Kierkegaard, el cristianismo situó la sensualidad como principio, puesto que “al absolutismo de la realidad opuso el absolutismo de los deseos”.

⁸ En términos freudianos, podemos decir que se está asistiendo al nacimiento del Super-Ego. El mundo estructurado en leyes es encarnado por el padre que impone su autoridad (el principio de realidad) sobre las pasiones y el universo perturbador y caótico que el hombre ha de afrontar. El nacimiento del Super-Ego es necesario para la supervivencia del hombre. Véase S. KOFMAN, ‘Un altro Mosè o la forza della legge’, en *Anarchia*, ed. di R. Panattoni y G. Solla, Génova-Milán, Marietti, 2006, pp. 103-121.

⁹ F. NIETZSCHE, ‘Su verità e menzogna in senso extramurale’, pp. 182-183: “El hombre busca entonces un nuevo campo de acción, otro cauce para su corriente, y encuentra todo esto en el mito y en el arte” y a través de ellos “confunde continuamente los registros y las categorías de los conceptos... Ahora lo que se ha agitado es el signo de la servidumbre”.

¹⁰ M. HEIDEGGER, ‘L’epoca dell’immagine del mondo’ p. 105: “Esta objetualización de lo existente se cumple en un re-presentar, en un proponer que trata de presentar frente a sí todo lo existente de tal modo que el hombre pueda estar seguro —es decir tener certeza— de lo existente”.

¹¹ E. H. KANTOROWICZ, ‘The Problem of Medieval World Unity’, en *Annual Report of the American Historical Association for 1942*, III, 1944, pp. 31-37 (‘L’unità del mondo medievale’, en *I misteri dello Stato*, ed. di G. Solla, trad. it. de D. Bovino, Génova-Milán, Marietti, 2005, pp. 165-174).

¹² E. H. KANTOROWICZ, ‘Mysteries of State. An Absolutist Concept and its late Medieval Origins’, en *The Harvard Theological Review*, XLVIII, 1995, pp. 65-91 (‘I misteri dello Stato’, en *I misteri dello Stato*, ed. di G. Solla, trad. it. de D. Bovino, Génova-Milán, Marietti, 2005, pp. 165-174).

Esto significa que todo principio de realidad incluye la facultad poética que trabaja de forma constante en su propia destrucción. Ya hemos afirmado que el concepto de “absolutismo de la realidad” es un concepto límite, un “tipo ideal” como diría Max Weber, al no encontrarse en estado puro en la realidad histórica. Esto es así porque ningún “absolutismo de la realidad” puede subsistir sin la facultad humana de crear historias y de inaugurar permanentemente nuevas posibilidades de sentido. El arte y el mito operan incesantemente en esa dirección y son el correlato del principio de placer. La sensualidad, esto es, el mito de Don Juan, contraponiéndose al absolutismo teológico, abrió las puertas a la modernidad. Si precisamente el mito de Don Juan es el mito fundamental del clasicismo en música, es porque hizo posible la aparición de la modernidad.

El arte, cuando nace, es siempre una fuerza revolucionaria y subversiva, y esto es así hasta que la elaboración del mito, después del impacto inicial, sea institucionalizada por las estructuras de la realidad que han sido posibles al abrirse nuevos horizontes. Este proceso transforma el mito en hecho cultural e inofensivo para el nuevo orden constituido. Don Juan, en las elaboraciones sucesivas a Mozart, aparece como un patético conquistador de poca monta que, al final, se convierte.¹³ El mismo libreto de Lorenzo da Ponte representa la traducción del mito a un lenguaje racional y moral. Sólo la música de Mozart ha devuelto a Don Juan la grandeza de una sensualidad que no puede expresarse en un discurso conceptual.

El mito de Prometeo, en sus versiones realizadas en la contemporaneidad, opone un “absolutismo de la realidad” sustancialmente diverso al de la sensualidad exuberante y vitalista (pero de igual modo trágica) de un Don Juan que plasma de modo perfecto el período clásico de la música y, en especial, el de la música de Mozart. Don Juan vive, de hecho, en la alegre afirmación de su sensualidad, en la continua repetición de la fugacidad de sus conquistas. Es un arte que sobre todo aspira a la plenitud de la vida, de una vida vigorosa y sensual. Y aunque en el fondo del seductor se esconda siempre la desesperación, éste no es totalmente consciente de ello, porque esa inconsciencia resulta natural al estado de ebriedad dionisiaca.

La música de Mozart es un arabesco trazado irregularmente entre zonas luminosas de pura sensualidad y otras de profunda oscuridad, de tal forma que la afirmación vitalista de sí casi no puede ser desligada de la percepción de una insensatez de fondo. Pero esta otra cara de la moneda está siempre transfigurada en la ebriedad del juego de Dionisos que mezcla alegrías y sufrimientos con la inocencia de un niño. Por otra parte, la desesperación en cuestión no puede ser pensada en términos cristianos o como “sentimiento de culpa” al reconocerse pecador. El mundo de la música y del arte en general no guarda relación con la moral y, por tanto, el vértigo sentido a la vista de la insensatez de la propia existencia es vivido como correlato natural a la afirmación erótica del individuo. Como se sabe, Don Juan no se arrepintió nunca, ni en su desesperación tuvo remordimientos que le hubieran podido redimir.

Arte y mito inauguran un nuevo preguntar que fuerza los confines de toda interpretación del ser que tenga la pretensión de presentarse como absoluta

La música de Mozart es un arabesco trazado irregularmente entre unas zonas luminosas de pura sensualidad y otras de profunda oscuridad

III. PROMETEO COMO MITO FUNDAMENTAL DE LA CONTEMPORANEIDAD

Quedó la inexplicable montaña de roca. La leyenda intentó explicar lo inexplicable. Y como ella nace de un fondo de verdad, por fuerza debe acabar con lo inexplicable.

FRANZ KAFKA, 'Prometeo'

III.1. ARNOLD SCHOENBERG Y EL INICIO DEL SIGLO XX MUSICAL. Hemos llegado al punto crucial de nuestro estudio. Después de describir el proceso de elaboración del mito, según Blumenberg, disponemos ya de los elementos conceptuales que nos permitirán analizar y comprender un poco más a fondo no sólo el *Prometeo* de Nono, sino también cómo y por qué nació y se desarrolló la música del siglo XX. Y todo esto para reflexionar sobre el camino que tomará la música en el futuro próximo y comprender la obra que ha llegado a considerarse la consumación del siglo XX musical.

En este siglo existe una continuidad desde el principio hasta el final; sus mayores representantes en el campo del arte comparten las mismas intenciones y las mismas aspiraciones y trabajan a la misma luz. Puede decirse que la contemporaneidad en música se inicia con las primeras obras dodecafónicas de Arnold Schoenberg (en particular, con *Pierrot Lunaire*, op. 21, de 1912). Aunque también es cierto que a partir de Richard Wagner comenzaron a encontrarse sonidos que pueden considerarse como los últimos episodios de la larga historia de la música tonal y, por tanto, todavía adscritos a la modernidad.¹⁴ Con Schoenberg, sin embargo, la distancia es lo más violenta y definitiva que puede darse. Con su música asistimos a la excavación de un foso, de una vorágine respecto a todo lo acontecido antes. En otras palabras, comienza una nueva era. Según Adorno, en las obras de Schoenberg “la música, congelada en el momento, es verdadera en cuanto triunfo de una experiencia negativa”.¹⁵

Minando los fundamentos de la obra de arte entendida como totalidad elaborada racionalmente, el músico vienés elimina una estructura fundamental de la realidad.¹⁶ El “absolutismo estético” de la organización tonal de los sonidos queda destruido y con ello se abre un novedoso e inmenso horizonte.

III.2. EL ABSOLUTISMO DE LA REALIDAD EN LA SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA. El mecanismo es el mismo que el anteriormente descrito para el mito de Don Juan, pero las condiciones históricas han cambiado, es decir, no existe ya el “absolutismo teológico” del que se hablaba

¹³ Véase, por ejemplo, *Ospite di pietra. L'invito a morti di Don Giovanni* de Pushkin de 1830, donde encontramos al protagonista cansado, atormentado y lleno de sentimientos de culpa porque no logra amar auténticamente a las mujeres. O en *Don Giovanni*, de Blaze de Bury, donde el héroe está totalmente irrecognocible: transformado además en ángel vuela al cielo para reunirse con su adorada Doña Ana, muerta para salvarle la vida.

¹⁴ Debussy y Ravel se situaron en el ámbito de la tonalidad, aunque se trate de un tipo de tonalidad al extremo de sus posibilidades, totalmente violentada, hasta resultar casi irrecognocible. Por lo demás la disolución del sistema tonal es una fuerza que actúa desde la obra Mozart.

¹⁵ T. W. ADORNO, *Filosofía de la música moderna*, trad. it. de G. Manzini, Turin, Einaudi, 1959 (*Filosofía de la nueva música*, trad. de A. Brotons Muñoz, Akal, Tres Cantos, 2003).

¹⁶ El sistema tonal logra garantizar la coherencia y la unidad de cada trozo, por mediocre que sea. Y esto ocurre no porque sea un hecho natural, sino por el acostumbamiento del oído del hombre occidental a una tiranía tonal potenciada durante muchos años y que resulta difícilmente modificable. Véase A. SCHONBERG, *Manuale di Armonia*, ed. di Luigi Rognoni, trad. it. de G. Manzini, Milán, Net, 2002, pp. 21-25 (*Funciones estructurales de la armonía*, trad. de J. L. Milán, Idea Books, Cornellà del Llobregat, 2002).

antes. En el siglo XX se ha impuesto un nuevo tipo de absolutismo: el de la sociedad de consumo. Pero no se trata aquí simplemente de la alienación del trabajador por parte del sistema de producción capitalista, como describió Marx. Estamos frente a un panorama más vasto e inquietante. Lo que aquí se impone es además un modelo global de felicidad que se explica por la posesión de los objetos producidos por el capitalismo. Los hombres están alienados porque ponen la esperanza de su propia felicidad en los objetos que poseen. Nos encontramos ante un absolutismo de la realidad perfectamente estructurado en un sistema de valores que se transmiten gracias al inmenso poder globalizador de los medios de comunicación de masas. Los valores que aquí se construyen son los de la propiedad, la acumulación de la riqueza y el culto a la apariencia. Respecto a este último, hay que mencionar que procede de la antigua metafísica del sujeto, derivada, a su vez, de la metafísica idealista de impronta platónica. Un hecho del que no cabe duda alguna es que las formas de pensar y relacionarse con la realidad en la sociedad actual se derivan de la metafísica que contraponen sujeto y objeto.

La música diseñada en el sistema tonal se ha impuesto en todos los circuitos musicales y resulta desclasada no solo como puro hecho cultural, sino, lo que es peor, como mercancía de cambio y objeto de consumo. Sin embargo la dodecafonía no es un bien comercial porque evidentemente no satisface los criterios mínimos de significatividad de los carriles obligatorios por los que debe moverse cualquier discurso posible y cualquier fenómeno cultural en la sociedad de consumo. Oponerse a la música tonal y trabajar en su deconstrucción quiere decir, como nos recuerda Adorno, oponerse a la sociedad burguesa que, condicionada por la metafísica del sujeto, ha hecho de la música tonal un valor estético y cultural fundamental. La obra tonal, con sus características de armonía y placidez, se ha transformado en un modo de producir riqueza y, por tanto, en un objeto que cualquiera puede poseer, para recaer así por completo en la metafísica de la subjetividad.¹⁷

Todo el arte de esta época trató de luchar contra la tiranía del sujeto absoluto y de la obra de arte transformada en valor de consumo. A Schoenberg, le cabe el mérito de haber sido el primero en abrir una brecha en el muro de este tipo de absolutismo de la realidad, a fin de que se pudiesen vislumbrar nuevos horizontes al componer música.

La obra de Nono permite madurar aquellos frutos que en Schoenberg encontramos todavía inmaduros. No se trata de que el compositor veneciano haya llevado al estado de perfección el sistema dodecafónico. Si fuera así, habría que situarlo entre aquellos académicos de los que depende la institucionalización del arte y que, por ello, no son considerados artistas (como mucho virtuosos y hábiles instrumentistas). Nono completa el trabajo iniciado por el vienés en tanto que mantiene vivo el primigenio acto revolucionario; lo hace explícito y consciente nombrando, al final del siglo XX, el mito que había constituido su nervadura: el mito de Prometeo. En Schoenberg persisten todavía algunos restos de la figuración de la música tonal y de la música típicamente tardorromántica, aunque de todos modos su obra queda

ligada a una forma de expresividad narrativa más bien extrema. Sin embargo su deber de iniciador no le permitió mirar con suficiente distancia y lucidez el curso de los acontecimientos.

Por el contrario, Luigi Nono, a finales del siglo XX, fue perfectamente consciente de ello y pudo por tanto escribir su *Prometeo*, pudo hacer evidente el mito que todos los artistas durante el siglo XX habían sublimado en obra de arte. No es que no hubiesen existido antes otras obras teatrales y musicales que estuviesen inspiradas en este mito, sino que sólo en la obra de Nono la

La obra de Nono permite madurar aquellos frutos que en Schoenberg encontramos todavía inmaduros

Ninguna utopía puede cumplirse sin correr el riesgo de desnaturalizarse, de convertirse en sistema o, peor aún, en ideología

correspondencia entre el contenido mítico y la elaboración estética es perfecta. Pero ¿por qué el mito de Prometeo debería constituir el mito central del siglo XX, e incluso ser el único posible?

III.3. LA ELABORACIÓN DEL MITO EN EL ARTE CONTEMPORÁNEO

III.3.1. LA UTOPIA ANARQUISTA DE PROMETEO. Don Juan fue el mito más importante para la música clásica porque está en las raíces de la modernidad y la música clásica es la música de la modernidad *par excellence*. Sin embargo, Prometeo es un mito de derivación griega. Según Nietzsche:

El mito de Prometeo es creación originaria de toda la comunidad aria y demuestra sus dotes de profundidad trágica; no sería falso decir que este mito posee precisamente por su naturaleza aria la misma importancia que el mito del pecado original tiene para la comunidad semita y que entre ambos mitos existe un grado de parentesco como el de hermano y hermana.¹⁸

Si sustituyésemos el término “pueblos arios” por “pueblos occidentales” (o “naturaleza aria” por “cultura occidental”), tendríamos la afirmación de la importancia del mito de Prometeo en nuestra cultura. El interés por este mito creció notablemente entre artistas y filósofos, sobre todo a partir del siglo XIX, y su centralidad en el arte fue en aumento a la vez que se reforzaba la oposición estética y filosófica al principio de individuación.¹⁹ Si tomásemos en cuenta las interpretaciones que Máximo Cacciari y Luigi Nono han realizado sobre el mito (especialmente de la manera en que lo trata Esquilo) antes de la elección de los textos y de los textos mismos que después constituyeron el “libreto de la ópera”,²⁰ se entenderá por qué Prometeo ha despertado tanto interés para los artistas. Antes de que Prometeo les diese el fuego a los hombres, éstos vivían al son del capricho y de la tiranía de los dioses. Como se lee en el texto de Esquilo

¹⁷ Recordemos que no siempre fue así. También el sistema tonal, en sus inicios, encontró muchas resistencias. Incluso era considerado no natural, demasiado artificioso y desagradable al oyente. Como puede verse, la historia se repite.

¹⁸ F. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia*, trad. it. de S. Giametta, Adelphi, Milán, 2006, p.68 (*El nacimiento de la tragedia o Helenismo y pesimismo*, trad. de G. Cano, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007).

¹⁹ Basta comprobar cuántos autores han trabajado sobre este mito. En literatura: Goethe, Shelley, Hoffmannsthal y Kafka. En música: Liszt y Scriabin, que son dos compositores fundamentales por lo que respecta a la disolución de la tonalidad y el inicio del uso de la atonalidad.

²⁰ No se trata de un auténtico libreto, sino más bien de ciertas consideraciones poéticas y filosóficas para orientar el trabajo del compositor, que éste puede utilizar con absoluta libertad.

que Cacciari inserta en el terceto de la 'Seconda Isola' (*Io, Promèteo e la Mitologia*):

NUME \ siempre violento \ φθονερον τε και παραχοδεξ \ desde que la aurora \ te lleva \ hacia tierras desconocidas \ donde sobre carros de junco \ van los escitas.²¹

Éstas son las palabras que Prometeo enuncia cuando le profetizan su desafortunado destino. El dios no se desvela, sino que más bien se esconde o muestra sólo con el fulgor incomprensible del rayo: "Es difícil de aplacar el corazón de Zeus dispensador de destinos". Gracias al fuego, el hombre se libra por fin de la tiranía de los dioses, puede ver en la oscuridad y puede trabajar. En la 'Prima Isola', Prometeo dice:

Viendo no veían \ oyendo no oían \ los hombres \ efimeras \ larvas de sueño \ habitaban bajo tierra \ como hormigas \ HASTA QUE YO \ les mostré la aurora y el atardecer.

Pero Prometeo no representa la liberación del hombre sólo por este motivo. En la tragedia de Esquilo se profetiza la muerte del mismo dios a manos de un hijo que habría nacido si Zeus hubiese yacido con Tetis. Su violencia, su envidia y, sobre todo, su insano deseo por compararse con el *Io* (personaje de gran importancia tanto en la obra de Esquilo como en la ópera de Nono), serán castigados y su poder caerá: "Esta liberación de un dios celoso y destructor es la gran, la imposible utopía del mito clásico y del pensamiento griego".²²

Por ello, Prometeo encarna la utopía de la liberación, que deberá cumplirse tras la profecía del hijo de Zeus, en el acto destructivo que constituye la muerte de la Ley representada en la muerte del padre.

El tema de la anarquía es importante en todo el siglo XX; gran parte de esta época vive de actos revolucionarios. Una instancia anómica invade todo el trabajo de los artistas, que se cumple con el desvanecimiento de las estructuras rígidas en un desordenado mundo orgánico palpitante de vida; piénsese en Miró, en Klee, en gran parte de la obra de Kandinsky. La creación de un mundo estético ajeno por completo a las leyes, convenciones y valores, más allá del principio de realidad, es la utopía fundamental de esta época. También la música de Arnold Schoenberg responde, en parte, a esta exigencia subversiva que después explotará con toda su fuerza en la obra de otros compositores, como John Cage.

Sin embargo, en el mito de Prometeo encontramos mucho más. Si es cierto cuanto dice Blumenberg, esto es, que el mito de Prometeo "no responde a ninguna pregunta del hombre, sino más bien parece contener todas las preguntas que se puedan plantear sobre él",²³ entonces esto significa que a través de sus diversas elaboraciones se da vía libre a todas las formas anteriores de concebir al hombre a fin de crear con libertad nuevos significados. Volver a formular las preguntas que el mito enuncia significa destruir las respuestas dadas antes por cualquier "absolutismo de la realidad". Pero en el acto subversivo de las vanguardias existe ya una trágica percepción de su fracaso. Fracaso, o bien naufragio, es el concepto clave que, junto al de la utopía anarquista, guía las diversas elaboraciones del mito y por tanto, toda la producción estética del siglo XX.

III.3.2. NAUFRAGIO DE LA UTOPIA. También en la historia del Titán asistimos al naufragio de las esperan-

zas humanas. En efecto, Prometeo revela a Zeus su secreto cortándoles toda esperanza a los mortales y convirtiendo el poder del padre de los dioses en algo fundado y no en algo incierto y precario, como ocurría en los inicios de su dominio. El hijo de Cronos, al ser consciente de la profecía, sabe su destino, de tal modo que hace que Tetis se case con el mortal Peleo. De esta unión nacerá Aquiles, que, al igual que Prometeo, representa la impotencia del hombre ante la risa de Zeus, siendo el héroe ausente que habría liberado a los hombres. Pero el verdadero momento trágico del mito es la fiesta de reconciliación entre Prometeo y los dioses, donde se establece la condena del hombre a vivir ya para siempre dentro de sus propios límites sin ninguna esperanza de redención.

Al fin \ es mi *nostos* \ Veo \ ruidosa \ la Ciudad divina \ Aquí maduraré \ el narciso \ y el lirio iridiscente \ Serán mis remos sobre el mar \ de mil velas azules \ Aquí desde el altar comunicaré \ fiesta y tragedia ('Isola Terza').

A Prometeo se le compara con Ulises, otro héroe griego que, como él, al reconciliarse con los dioses, emprende el retorno (*nostos*) a casa. Con la reconciliación entre Zeus y el hijo de Júpiter se inicia la existencia trágica de los hombres que se reduce a estar condenados a trabajar. De aquí surgirá el mundo de la πολις. El *nostos* conducirá a Prometeo a Atenas, a la ciudad fundada sobre sólidas instituciones. Allí la utopía será un mero recuerdo que permanecerá sólo en las figuras de Aquiles y Prometeo. Precisamente la grandeza trágica del mito reside por entero en la dolorosa conciencia por parte del hombre de sus propios límites y del naufragio de sus esperanzas.²⁴

No es extraño que gran parte de la filosofía del siglo XX haya reflexionado sobre la idea del naufragio. En la filosofía de Karl Jaspers, por ejemplo, el naufragio es un concepto de crucial importancia.²⁵ ¿Pero qué significa esto en relación con el tema que estamos tratando? Significa que la utopía solo puede sobrevivir como nostalgia después de su fracaso. Significa que ninguna utopía puede cumplirse completamente sin correr el riesgo de desnaturalizarse, de convertirse en sistema o, peor aún, en ideología. Su naufragio, su imposibilidad de salir triunfante, señala su incapacidad para convertirse en un símbolo asegurador, porque carece de sentido.

El arte contemporáneo es en esencia un arte que sufre porque sabe que ya no puede aspirar a la plenitud de la forma y del significado a la que aún podía aspirar el arte clásico. Éstas son metas inalcanzables para los artistas contemporáneos, metas que están condenadas al fracaso. Fracaso que es doble: se fracasa si se intenta restaurar en la obra de arte la belleza basada en la armonía y la plenitud de sentido, y se fracasa también si se intenta realizar la utopía subversiva que implica la destrucción de convenciones, leyes y valores.

III.3.3. RETORNO AL ORIGEN. Sin embargo, el mito que estamos analizando no acaba aquí. Nono y Cacciari subrayan otro aspecto importante. En efecto, no sólo los mortales han de aceptar la propia impotencia frente a los dioses, sino que también el mismo Zeus ve su poder limitado al no poder quitarles el fuego a los hombres ni, por tanto, extender su dominio sobre la τεχνη conquistada por ellos.

²¹ L. NONO, *Promèteo*, 'Isola Prima'; texto extraído de *Prometeo encadenado*, de Esquilo.

²² M. CACCIARI, *Dattiloscritto per il laboratorio teatrale de L. Ronconi*, Prato, 1977, foglio 51.02.02., Archivio Nono, Venecia.

²³ H. BLUMENBERG, 'Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mito', p. 34.

²⁴ M. CACCIARI, *Dattiloscritto per il laboratorio teatrale de L. Ronconi*, Prato, 1977, foglio 51.02.03., Archivio Nono, Venecia.

²⁵ K. JASPERS, *Filosofía*, ed. di H. Galimberti, Mursia, Milán, 1972-77, 3 vols.: "Si quiero aferrar el ser en cuanto ser, estoy irremediablemente condenado al naufragio".

Mitología	Prometeo
Y ningún dios podrá quitarte el fuego	Y ningún dios podrá quitarme el fuego (Isola Terza).

Ambos, mortales e inmortales, deben reconocerse parte de un todo originario que les sobrepasa y delimita. También Zeus se encuentra, por tanto, sometido a la luz de *Diké* y a la ley de *Ananké* (es decir, a la necesidad de no someterse a ninguna ley que no sea la propia).²⁶ Si, por un lado, la tragedia de Prometeo y de la humanidad queda sintetizada en los fragmentos de la tercera parte del 'Hyperions Schicksalslied' (Canto del destino de Hiperión), de Hölderlin, que Cacciari incluye en la 'Seconda Isola',²⁷ por otro, las palabras de Píndaro resumen el destino común de hombres y dioses: "Uno es el género de los hombres y de los dioses. De un mismo origen extraen ambos el aliento".²⁸ Hombres y dioses tienen el mismo origen porque pertenecen al continuo fluir del devenir, al mismo origen que reina sobre el mundo con la inmutabilidad de la necesidad. Por ello es inútil intentar detener el devenir en concreciones consistentes, como reveló Nietzsche en *La gaya ciencia*. El arte del siglo XX, de manera más explícita y consciente que el arte de otras épocas, trabaja sin cesar en la disolución de toda estructura sólida. Su deber es llevar a los dioses y a los hombres al seno de su origen común y recordarles que lo sacro y lo profano se plasman en la misma humilde arcilla.

Para demostrar esto, basta con pensar en los elementos ajenos a la acción humana que se introducen en las obras de esta época. Lo casual, lo aleatorio, la indeterminación de las obras de arte (en música, por ejemplo, se deja gran libertad a los intérpretes) son sintomáticas del fin de la omnipotencia del sujeto. Piénsese en la obra de Marcel Duchamp o en la música de John Cage. Estamos muy lejos del arte clásico, del mito de Don Juan que vive la entusiasta afirmación de su sensualidad: el arte del siglo XX no puede moverse en este sentido. Su juego nunca es inocente, sino amargamente consciente e insatisfecho. Puede decirse que asistimos a la negación sistemática de todo tipo de lucidez.²⁹

IV. EL MITO DE PROMETEO Y LA MÚSICA DE LUIGI NONO

Al diablo todas estas teorías, le sirven sólo para frenar la evolución del arte, y todo lo que tienen de positivo consiste, como máximo, en ayudar a aquéllos que de todas formas serían malos compositores a convertirse pronto en tales.

ARNOLD SCHOENBERG

IV.1. LA FRAGMENTACIÓN DE LA METAFÍSICA DEL SONIDO. Luigi Nono, a diferencia de los fundadores de las vanguardias, es consciente de la particularidad de la música del siglo XX con respecto a la de otros siglos. Y es consciente además del papel que el arte y el mito han jugado a lo largo de la historia. Para comprobarlo, resultará útil analizar una conversación mantenida en 1964 con Máximo Cacciari y recogida por Michele Berteggia. Cacciari le dice a Nono al principio de la conversación:

Me parece que tu esfuerzo reciente está orientado a producir una especie de *epoché*, de suspensión de juicio respecto a la situación aparentemente más obvia y dada por descontado, menos problemática, de la experiencia musical, que es precisamente la posición de escuchar.³⁰

La "suspensión de juicio respecto a la situación aparentemente más obvia y dada por descontado" no es otra cosa que el acto subversivo que atravesó todo el siglo XX. La suspensión de las certezas, la destrucción de cualquier sentido predeterminado, aparecen ya en los primeros trabajos de Nono. En sus *Variazioni canoniche sulla serie dell'op. 41 di Arnold Schoenberg* (obra de principios de los cincuenta), el compositor, evitando plegarse a los dictámenes de cualquier academia (incluso de la dodecafónica), utiliza sólo fragmentos en la serie, convirtiéndolos en islas autónomas de las que proliferan inesperadas figuras; es decir, los motivos principales sufren continuas modificaciones. Esta especie de sacrilegio de la serie stronbergiana escandalizó e indignó a parte de la crítica y del público. Pero las *Variazioni*, de todas maneras, resultaron ser una obra relativamente tradicional.³¹

Sin embargo en el *Prometeo*, es total el abandono de cualquier tipo de regla que confiera unidad, en sentido tradicional, al discurso musical. Nono describirá en una entrevista de esta manera las múltiples influencias que el mito de Prometeo ha introducido en el texto de la obra:

El hombre y la ley, el hombre y su continua búsqueda de lo desconocido, el hombre y la redacción de leyes con sus transgresiones. Prometeo es el hombre en su eterna sed de nuevas tierras y nuevas fronteras. Es la revuelta contra la restauración que impide el advenimiento de nuevos tiempos.

Hay una máxima que el compositor dice haber encontrado escrita en Toledo, en un claustro del siglo XIV, y que resume toda su poética: "Caminante no hay caminos, hay que caminar". Cualquier posible mapa para orientarse está destruido, toda posible vía cancelada, no queda nada más que caminar.³²

El acto revolucionario de Nono se dirige en dos direcciones. La primera es la fragmentación del espacio escénico, y la segunda, la disolución de todos los vínculos metafísicos que organizan el sonido en la sintaxis tonal. Por lo que respecta al primer punto, asistimos al desmantelamiento de la obra en sentido tradicional; aunque queden algunos restos dispersos, que constituyen las islas en las que la obra se articula por entero. Además, no existen autores en el sentido auténtico de la palabra; a veces los textos que reflejan las palabras de un único personaje son cantadas por voces diversas (el sujeto queda desmembrado),³³ o bien ni siquiera son cantadas, sino sólo escritas en la partitura. El mismo espacio escénico queda profundamente modificado y ocupado por una estructura en forma de arca envolvente y reverberante proyectada por Renzo Piano.

Al respecto, Máximo Cacciari, durante el debate, subraya (refiriéndose a Foucault) cómo, en cierto momento de la historia, han surgido heterotopías destinadas a escuchar música en las salas de concierto. En estos lugares la concentración y homogeneización del sonido, el encuentro estrechamente frontal entre el público y los músicos, ha impedido escuchar la multiplicidad de voces y sentidos contenidos. Lo que sucedía en lugares como la basílica de San Marcos o Nôtre Dame, esto es, el entrelazamiento de forma continua y desconcertante de las geometrías sonoras, ya no es posible.

La música se escuchaba a diferentes alturas, respondiendo a diferentes geometrías, que aparentemente turbaban la composición. Sin embargo, la composición era pensada, construida para y con aquellas geometrías ('Verso *Promèteo*', p. 255).

26 M. CACCIARI, *Dattiloscritto per il laboratorio teatrale de L. Ronconi*, Prato, 1977, foglio 51.02.03., Archivio Nono, Venecia.

27 F. HÖLDERLIN, 'Canto del destino di Iperone', en *Antologia della poesia tedesca*, ed. di R. Fertoní y E. Giobbo Crea, Milán, Mondadori, 1977, p. 233. (*Poemas*, trad. de F. Maristany, Hiperión, Madrid, 2004).

28 PÍNDARO, *Nemea*, VI, 1-3 (*Odas y fragmentos*, trad. de A. Ortega, Gredos, Madrid, 1995).

29 T. W. ADORNO, *Filosofía della musica moderna*, pp. 44-48.

30 'Verso *Promèteo*. Conversazione tra Luigi Nono e Máximo Cacciari raccolta da Michele Berteggia', en *Nono*, ed. di E. Restagno, EDT, Turín, 1987, pp. 253-269. (Las referencias entre paréntesis a 'Verso *Promèteo*' corresponden a esta edición.)

31 J. STENZI, 'Drammaturgia musicale', en *Nono*.

32 LUIGI NONO *et al.*, *Luigi Nono, caminante ejemplar*, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela, 1996.

33 La fragmentación de la unidad del sujeto es una de las características sobresalientes del siglo XX: baste pensar en Freud y en el psicoanálisis.

El oyente mismo, desplazándose, intervenía modificando el sistema de las geometrías sonoras, cosa evidentemente imposible en la inmovilidad de una sala de concierto.

Respecto al segundo punto, esto es, a la disolución de los sonidos de la sintaxis tonal, adquiere tres modalidades diferentes. Por una parte, tenemos la utilización de todas las frecuencia audibles posibles más allá de la antigua escala diatónica (que, por lo demás, todavía no se resigna a desaparecer), es decir, la introducción de microintervalos como los cuartos o los sextos de tono. Después tenemos la fragmentación del sonido en pequeñas unidades independientes unas de otras a fin de negar cualquier figuración expresiva de tipo tradicional (estamos ante el abandono más radical de la obra unitaria que jamás antes se había realizado en el siglo XX). El último aspecto es el de la destrucción del espacio escénico habitual y, con ello, el de la utilización de todas las posibilidades sonoras de un ambiente con la finalidad de no aprisionar el sonido en una dimensión exclusivamente formal.

IV.2. EL RETORNO DEL ESCUCHAR. Todo cuanto se ha dicho hasta ahora puede ser resumido en pocas palabras: la urgencia del retorno de la posición de escuchar. A partir de cierto punto de la evolución musical, la praxis de la audición de la música se habría transformado en una fe en escuchar.

¡Cierto! Una fe religiosa, o bien laica o naturalista, determinista o mecánica, o, en el peor de los casos, narrativa... Y alejada de una fenomenología de la música ('Verso *Prometeo*', p. 53).

Todo ello se debe al hecho de que, cada vez que una forma artística queda sometida al principio de realidad, se inscribe en un sistema teórico tendente a hacer al arte inofensivo, a transformarlo en un hábito de civilización o de costumbre. La música se basa en un lenguaje sustancialmente diferente al lenguaje racional de la metafísica; un arte que se articule en imágenes se enmarcará con mayor facilidad en esquemas racionales. El único modo para racionalizar la música es someter su peculiaridad lingüística a leyes absolutamente arbitrarias y dictadas además por la pereza de la costumbre. Las reglas así creadas convierten el discurso musical en un lenguaje inmutable en el tiempo, fácilmente codificable y asimilable al lenguaje conceptual, que se expresa en imágenes. En esta dimensión inauténtica, lo que escucha el oído se sustituye por la visión de una apariencia. Se ha creado una especie de metafísica de la audición que ha confinado el mundo de los sonidos dentro de la especulación occidental. El oído se ha trasmutado en ojo y, para ver imágenes de otra forma invisibles, ha tenido que implorar ese tipo de fe. La trama de una pieza musical ha debido traducirse a un lenguaje articulado en conceptos e imágenes, desnaturalizando la esencia auténtica de la música y de todo tipo de arte digno de ese nombre.

Todo lo descrito se acerca a lo que ya se decía al principio en relación a la apropiación de los mitos por parte de la especulación racional. Volver a escuchar significa, por ello, en esencia, sustraer la música del dominio de las leyes o bien realizar un acto subversivo que, en el *Prometeo* de Nono, se traduce en el *modus operandi* que describíamos antes. No es que este "no estar colocados ya en un dimensión mágica respecto al sonido"

sea culpa de los compositores que secundaron esta consumación, este desgaste de la audición musical: ellos, al contrario, se situaron siempre contracorriente. Sólo en el siglo XX los artistas adquirieron una precisa y completa conciencia de esta situación.

Nono con su navegar sin detenerse mucho tiempo en los puertos seguros de las academias (incluso de las academias de vanguardia) propone un pensamiento y una praxis que diga "escucha" en vez de "cree". Ésta es por tanto la gran utopía revolucionaria del compositor veneciano: el sonido liberado, percibido en el cuerpo sin ser transformado en nada más.

IV.3. LA POÉTICA DE LA NOSTALGIA. No puede existir, como dijimos antes, ninguna utopía que no vaya acompañada de su fracaso. Nono lo sabe y, sin embargo, la segunda parte del drama musical está destinada casi por completo a la traición de las esperanzas humanas por parte de Prometeo al revelar a Zeus el secreto que custodia. Esta traición se realiza en la fiesta de reconciliación entre el Titán y los dioses que lo ven regresar a Atenas cumpliendo el propio *nostos*. Aquí la música se hace siempre más extraña y fragmentaria (encontramos indicaciones dinámicas del tipo "siempre al límite de lo audible" o bien "lejana"). Los textos, en esta parte, se articulan en torno a dos polos distintos del *nostos* de Prometeo hacia Atenas y de la nostalgia por la muerte de la utopía encarnada en la figura de Aquiles, hijo de las esperanzas humanas. La nostalgia es aquí un elemento central, no sólo en Nono, sino en todo el siglo XX y en el mismo mito. Aunque el compositor veneciano no dijo nunca, como Arnold Schoenberg: "Yo nunca quise escribir esta música horrible, esta música que no gusta. Pero estoy obligado porque me lo ordena el supremo comandante y yo solo soy el altavoz de una idea".

En concreto, en esta parte de la obra de Nono se puede oír y leer en los textos "un vano deseo de la belleza antigua".³⁴ Vano porque está condenado al fracaso, a la imposibilidad de alcanzar el objeto de su deseo. Aquí los textos y la música no tienen nada de heroico, grandilocuente o triunfal, el mito se transfigura en un susurro suave, en un sollozo al borde del silencio. De la obra misma entendida en sentido tradicional sólo queda la carne despedazada, desnuda de todo posible significado, liberada de toda posible simbolización, y la nostalgia incurable de la misma. En su fracaso por ser obra plena de sentido y, por tanto, fácilmente comprensible, se sitúa su imposibilidad de ser fagocitada por la sociedad de consumo, que no sabe qué hacer con una música que no sirve para enriquecerse, con una música que no se reduce a un mero objeto de consumo. *Prometeo* vive totalmente suspendido entre la imposibilidad de quedar enmarcado por la Ley, la nostalgia de la Ley (que determina la belleza de una obra) y la imposibilidad de realizar la utopía.³⁵

IV.4. REPENSAR EL SILENCIO. Otra dimensión imprescindible de la poética de Nono es el intento de repensar el silencio:

Qué sea lo que se nos desvela / es repetida banalidad /
Qué sea lo que estalla y provoca el Fuego, / esto de por sí se comprende / PERO / que el fuego desvele y que el desvelarse se transforme en ley / esto es un MILAGRO ('Isola Quinta').

³⁴ G. CARDUCCI, 'Nella piazza di San Petronio', v. 20 (*Odas bárbaras*, trad. de A. Lázaro Ros, Orbis, Barcelona, 1998).

³⁵ G. SOLLA, 'L'inerme, l'anarchia della vita', en *Teologia politica 2*. *Anarchia*, ed. di R. Panattoni e G. Solla, Marietti, Génova-Milán, 2006, pp. 7-16.

Estas son las palabras que la Mitología le dice a Prometeo. Más allá de cualquier acto subversivo y de cualquier naufragio, el artista encuentra el inmutable rostro de la necesidad. Más allá de la fragmentación de los sonidos está la inmutable realidad del sonido. La recuperación de la dimensión del silencio es urgente y primordial para el compositor, porque “allí donde encuentras el silencio, comienzas a escuchar la naturaleza del sonido”. La civilización occidental, típicamente *eidética*, dificultó pensar esta dimensión originaria y esencial; el compositor debe reencontrar la naturaleza del sonido más allá de todo prejuicio conceptual y cultural.

Así como la metafísica, según Heidegger, impidió el pensamiento del ser, también la inflación sonora de la civilización contemporánea ha impedido pensar el silencio que constituye el sustrato imprescindible que hace posible todo sonido, aunque al mismo tiempo lo niegue continuamente. Cubrir el silencio con una producción incesante de sonidos significa enmascarar con diversos sentidos el originario sinsentido de la ineludible dimensión del silencio.

He aquí por qué en el *Prometeo* de Nono, que se compone solo de sonidos, éstos emergen como restos de la constante presencia del silencio que en todo momento de la obra interpela al oyente. El silencio sobrepasa todo sonido como el ser sobrepasa todo ente; aunque el silencio, al producirse, se desvanezca. Del mismo modo que el Destino permite en la tragedia griega las peripecias de los dioses y de los hombres, a la vez que los amenaza de forma incomprensible, así también el silencio hace posible las sucesivas alternancias de los sonidos.

Aquí, en el umbral del poder de *Ananké*, se encuentran Don Juan y Prometeo, reunidos al final en el mismo destino. Mientras uno contempla fascinado la insensata cercanía existente entre el bien y el mal, entre la ebriedad y la desesperación, que con sus juegos de seducción se entrecruzan, el otro, en el epílogo del mito, descubre parte de la eterna inmovilidad de la Necesidad en la que converge el destino de los dioses y de los hombres. En definitiva, todo arte no hace nada más que recordarle continuamente al hombre su pertenencia al fluir incesante del ser, su primitivo abandono y el hecho de que “el advenimiento del ente reposa en el destino del ser”.³⁶

CONCLUSIONES. Hemos llegado ya al final de nuestro camino. Es ahora cuando podemos afirmar que el arte del siglo XX fue sustancialmente prometeico, porque en este siglo los artistas trabajaron sobre todo en la elaboración de este mito; lo que constituye la base del arte de esta época es la articulación de tres momentos: la utopía anárquica, su fracaso y el retorno de todas las cosas al principio de todo. Sin embargo, este mito, que recorre todo el siglo de forma más o menos latente, sólo se torna explícito en la *opera magna* de Luigi Nono. Él intentó crear un nuevo Prometeo, diferente al griego, un “Prometeo de hoy”, que reuniera todos los Prometeos que han surgido en el siglo XX, en una síntesis perfecta entre el contenido del mito y su sublimación en términos artísticos. Así lo afirma en una entrevista concedida a Stoccarda en 1984:

El Prometeo sobre el que trabajo en este momento no es el hombre que lleva el fuego y la libertad. Prometeo es también un gran problema: si descubre algo nuevo, hete aquí

que las instituciones, de inmediato, tienen necesidad de fijarlo. Y si continua buscando, caminando como si fuera sobre el agua, sin caminos, se equivoca. Pero Prometeo ya no está para resolver los problemas que resuelve la técnica. Yo creo en la capacidad del pensamiento —que es mucho mayor de lo que imaginamos— para penetrar profundamente toda relación y para descubrir aún nuevos horizontes, otras tierras, otros abismos.

Nono, al final del siglo XX, mostró el mito que desde Schoenberg en adelante había impulsado a los artistas a componer un lenguaje esencialmente distinto de aquel “absolutismo de la realidad” que había encerrado la música en las salas de concierto y almacenado el arte en los museos, convirtiéndolo en algo inerte, en materia muerta. La época de Prometeo fue por ello una etapa necesaria en la historia del arte, un capítulo necesario e imprescindible.

He aquí por qué no se sostienen las acusaciones de los semiólogos, en particular de Nicolas Ruwet y de Claude Lévi-Strauss, al lenguaje musical de las vanguardias del siglo XX. Este último defendió que la dodecafonía y toda la música serial no reunían las condiciones mínimas para poder definirse como un lenguaje. Pero entonces al lenguaje artístico se le saca fuera de su elemento y se le considera como aquello que no es. El valor antropológico e histórico de la música y de todos los lenguajes artísticos no está en asumir las categorías del pensamiento de los diferentes “absolutismos de la realidad” que deciden de antemano qué es comprensible y qué no lo es, sino en oponerse a ellos de manera decisiva. Sólo así se cumple aquel proceso dialéctico del que hablábamos en capítulos precedentes. Es ahora cuando podemos afirmar, por cuanto hemos dicho, que el *Prometeo* de Luigi Nono fue el último intento, en el crepúsculo de un siglo, de revivir al coro de la tragedia griega. El espectador griego se preparaba para escuchar una tragedia, no para mirar un simple espectáculo. A través de esta experiencia, aprendía, en términos artísticos, algo de la naturaleza de la vida. Su contemplar tendía a la comprensión de una vida mucho más antigua que la suya, de una verdad siempre oculta, pero a la vez presente (según recuerda Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*). A través del espectáculo alcanzaba la liberación, porque era consciente de que aquello no era una simple ficción, como piensa hoy el espectador contemporáneo, para quien el arte se convierte en un bien de consumo, en una bella apariencia adaptada a entretenerlo y distraerlo.

Pero, en el arte, su capacidad para ocultar es una forma de desvelar, y su capacidad para distanciarse de la realidad es una forma de reconciliarse con una vida más profunda. A este ideal que podemos calificar de prometeico, que quiere devolver la tragedia al arte y el arte a la tragedia, aspira toda la música de Luigi Nono y, en particular, su *Prometeo*. En este sentido podemos hablar de la *Tragedia dell'ascolto*, que es el subtítulo de esta obra.

Los músicos hoy están llamados a meditar precisamente sobre esto: sobre el retorno de la música y del arte, en general, a su destino esencial. Luigi Nono ha trabajado en esta dirección, y su *Prometeo*, al fin liberado, representa el sonido libre que continuamente nos interpela en toda su desnudez, fragilidad e índole problemática.

*Traducción de Amparo Zacarés Pamblanco
y María Bayarri Roselló*

36 M. HEIDEGGER, ‘Lettera sull’Umanismo’, pp. 266-315.

Lenguas, culturas e imperios: reflexiones sobre el cosmopolitismo

SULTANA WAHNÓN

Sultana Wahnón Bensusan es catedrática de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada de la Universidad de Granada, y autora, entre otros libros, de *Introducción a la historia de las teorías literarias*, *Saber literario y hermenéutica*. En defensa de la interpretación, y Kafka y la tragedia judía.

El ideal cosmopolita puede desprenderse de las nociones lingüísticas de la Antigüedad. La Grecia clásica de Platón y Aristóteles fue poco amiga de los viajes y las lenguas extranjeras. Por el contrario, la actitud de los antiguos hebreos hacia la pluralidad cultural fue muy diferente. El judaísmo funda la moderna noción de una humanidad común. Así se produjo el primer gran encuentro entre las dos culturas y lenguas que más tarde, con Roma y el cristianismo, acabarían fundiéndose en la simbiosis occidental o judeocristiana. El panorama medieval cambia con los postulados de la cultura árabe sobre la superioridad lingüística.

Cosmopolitanism can part with the linguistic notions of the Antiquity. The classic Greece of Plato and Aristotle was no friend of trips and foreign languages. On the contrary, the attitude of the former Hebrews towards the cultural plurality was very different. The Judaism founds the modern notion of a common humanity. So the first great meeting took place between both cultures and languages that later, with Rome and Christianity, would finish fused in western or Judeo-Christian symbiosis. The medieval panorama changes with the postulates of the Arabic culture on linguistic superiority.

Palabras clave:

- Pluralidad lingüística
- Babel
- Lengua santa/perfecta
- Poliglota
- Ideal educativo /humanista



A pesar de ser ellos mismos viajeros y haber salido varias veces fuera de Atenas e incluso de Grecia, ni Platón ni Aristóteles dejaron traslucir en sus textos un excesivo interés por países

y lenguas extranjeras. Respecto a las últimas, ni siquiera en el *Cratilo*, donde se formuló por primera vez la tesis del carácter convencional de las lenguas, se encuentra referencia alguna a otra lengua que no sea la griega. A la hora de demostrar la arbitrariedad de los nombres y la no identidad entre palabra y cosa, el filósofo puso un ejemplo: el de una misma cosa designada por dos vocablos diferentes. Se trataba, pues, de un ejemplo del tipo que usaría hoy un lingüista que dijera que la idea de “mesa” podría expresarse igualmente con el español *mesa* o con el francés *table*. Sin embargo, en el *Cratilo* los dos vocablos seleccionados para ilustrar sobre la convencionalidad de los nombres pertenecen a la misma lengua, son meras variedades dialectales del griego: “Para expresar la misma noción nosotros —dice Sócrates, refiriéndose a los habitantes de Atenas— decimos *sklerotes* (dureza) y las gentes de Eretria dicen *skleroter*”.¹

Otro tanto ocurriría con Aristóteles. Al describir en la *Poética* el uso literario de la lengua, el filósofo se refirió a determinados recursos lingüísticos propios de la poesía, entre ellos los “nombres raros”, que eran —decía— “los que utilizan otros”. Sin embargo, esta aparente apertura a la pluralidad denominativa, al uso de convenciones lingüísticas diferentes a las propias, resulta ser también muy limitada en el caso de Aristóteles. Al igual que ocurría en el diálogo platónico, los “nombres raros” de la *Poética* proceden siempre de variedades dialectales del griego. El ejemplo que usó Aristóteles fue el del término *síguinon* (lanza), que era —escribió— “corriente para los chipriotas y raro para

nosotros”.² Los poetas podían, pues, hacer uso de algunos nombres venidos de fuera, pero sólo si procedían del tronco griego común. Tampoco Aristóteles alude, por lo tanto, a lo que hoy llamamos en sentido estricto lenguas extranjeras.³

Otro dato significativo. En ninguna de las reflexiones que Platón dedicó a temas pedagógicos, a la educación de los griegos, aparece recogida la necesidad de aprender otra lengua que la griega. Se sabe que los griegos tuvieron en muy alta estima el dominio de la lengua, la virtud de la elocuencia, la necesidad de expresarse y escribir bien, pero habría que añadir ahora que todo ello se refería única y exclusivamente al dominio de la lengua griega. Ni siquiera en la república ideal que Platón concibió en su más famoso diálogo se dice nada acerca de la necesidad de aprender otros idiomas. Claro que tampoco habría sido de demasiada utilidad, puesto que, tal como él los concibió, los ciudadanos ideales no debían viajar a regiones o países extranjeros. Al legislar en *Las leyes* sobre “la conducta que se debía seguir en lo tocante a los viajes a otras tierras y países”, Platón escribió, en efecto, que en la república con que él soñaba no se debía permitir a ningún griego menor de cuarenta años que viajase fuera del país, “bajo ningún pretexto y con ninguna finalidad en absoluto”, y que, una vez cumplida esa edad, sólo se le debía autorizar a hacerlo si su viaje era de carácter público e institucional, al servicio de la *polis*, nunca de carácter privado (*Las leyes*, 950 a/951 b). Lo sorprendente es que, ni siquiera para estos casos de nobles viajeros, diplomáticos u observadores, contempló el filósofo la posibilidad de que tuvieran que aprender la lengua del país que iban a visitar.

Aunque esto fue sólo un proyecto utópico de Platón, y en realidad las cosas debieron de ocurrir de otra manera, hay razones sobradas para pensar que la Grecia clásica, la de la *polis* ateniense, fue, al menos teóricamente, poco amiga de los viajes y las lenguas

¹ PLATÓN, *Cratilo*, o de la exactitud de las palabras, 433 e/ 434 e. Los diálogos platónicos se citarán siempre por *Obras Completas*, trad. de J. A. Míguez et al., Aguilar, Madrid, 1990.

² ARISTÓTELES, *Poética*, 1457 b, trad. de A. González Pérez, Editora Nacional, Madrid, 1982.

³ Ni la *Poética* ni la *Retórica* extraen sus paradigmas de otra lengua o literatura que no sea la griega. Se trataría, pues, de una teoría demasiado particularista. Aristóteles, indiscutible fundador de la estética y la teoría literaria, no habría sido, en modo alguno, el padre del comparatismo.



4 El término que usaban los griegos para referirse a las naciones extranjeras, *bárbaros* (hoy sinónimo de incivilizado), aludía precisamente al habla de los extranjeros, en la que se veía sólo un baba, un habla balbuciente, como la del niño desprovisto de razón. Véase U. Eco, *La búsqueda de la lengua perfecta*, trad. de M. Pons, Mondadori, Barcelona, 1994, pp. 21-22.

5 “Y dijo el Eterno: ‘He aquí un pueblo y una lengua para todos ellos. Esto ya lo han empezado a hacer. ¿Acaso nada les impedirá hacer cualquier cosa que proyecten? Bajemos entonces y confundamos su lengua, para que no puedan entenderse más entre sí’” (Génesis, 11:6-7; se cita según el texto de la Biblia hebrea de *La Biblia*, trad. de M. Katznelson, El Árbol de la Vida, Tel-Aviv, 1986).

6 El nombre de Babilonia procedía de la forma acadia *Bab-ili* (“Puerta de Dios”). Al llamarla Babel, porque “allí el Eterno creó confusión de lenguas en la tierra”, el texto bíblico estaba proponiendo su propia etimología, derivando el nombre de la ciudad del hebreo *balal* (“confundir”) (véase R.

GRAVES y R. PATAL, *Los mitos hebreos*, trad. de L. Echávarri, Alianza, Madrid, 1986, p. 114).

7 La tesis de que la pluralidad lingüística no sería sólo un castigo, sino también una bendición, es de origen humboldtiano, pero ha sido sólo en las últimas décadas cuando se ha empezado a obviar completamente la dimensión elegiaca del mito. Para este tipo de lectura celebratoria, véase: G. STEINER, *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción*, trad. de A. Castañón, Fondo de Cultura Económica, México, 1980, pp. 77 y ss., 139 y ss., y, sobre todo, el desmedido elogio de Babel en *La idea de Europa*, trad. de M. Cándor, Siruela, Madrid, 2005, pp. 71-73.

extranjeras. También parece probado que los griegos tuvieron en gran estima a su lengua y en poca a las demás.⁴ De ahí que, a medida que fueron extendiendo su dominio político y militar, fueran también imponiendo su lengua, primero sobre los pueblos —bárbaros o no— de Europa, y luego, tras las conquistas de Alejandro Magno y en el período helenístico, sobre remotas regiones del Asia como Egipto o Palestina, donde el griego primero y el latín después se convertirían en lenguas oficiales, sin que a griegos ni romanos se les pasase por las mentes la idea de que hubiera que respetar la diversidad lingüística ni preservar la riqueza y pluralidad lingüística de los pueblos y naciones conquistadas, y eso a pesar de que algunos de ellos eran pueblos con una lengua, tradición y cultura tan ricas como, por ejemplo, el hebreo.

Precisamente a esta pequeña nación, la hebrea, pertenecería el texto más emblemático de la cultura occidental en lo que respecta al tratamiento del fenómeno de la diversidad lingüística: el famoso relato bíblico de la torre de Babel. Como se sabe, la narración —que ha dado lugar a múltiples y contradictorias interpretaciones— se abre con la evocación de un tiempo mítico o tiempo de los orígenes en que la tierra toda era “de una sola lengua y de iguales palabras”. Luego, en un segundo momento, narra lo ocurrido dentro ya de un tiempo histórico, aunque legendario, en que se ve a un grupo anónimo de seres humanos llegados de Oriente tratando de preservar la situación idílica de los comienzos, es decir, la de un pueblo y una lengua, mediante el recurso de construir una ciudad y una torre famosas: “Edifiquemos una ciudad y una torre cuya cúpula llegue al cielo y nos haga famosos, para que no seamos dispersos sobre la faz de la tierra”. Tras la intervención de Dios, que se muestra en explícito desacuerdo con este proyecto,⁵ el relato se cierra con el fracaso de la empresa. Se produce así la confusión de las lenguas, y los protagonistas del relato acaban, contra su deseo, dispersos por la faz de la tierra y hablando lenguas diferentes (Génesis, 11:1-9).

Al final del relato se identifica la ciudad de la que se ha hablado: “Se llama Babel (*Bavel*), pues allí el Eterno creó confusión de lenguas en la tierra”. El narrador utiliza el presente de indicativo, puesto que Babel, que no era otra que la antigua Babilonia, existía todavía con ese nombre en el momento en que se escribió o recopiló el relato.⁶ Además, tal como lo habían soñado los hombres del relato, se trataba de una ciudad famosa; de hecho, y en tanto que había sido la capital de dos grandes imperios (el babilónico y el persa), la más famosa de aquella área geográfica. Lo de encarnar en ella el sueño fracasado de la unidad lingüística tenía

también pleno sentido, ya que había sido desde Babel desde donde se habían difundido por todo Oriente varias lenguas de cultura: el sumerio, el babilónico y, sobre todo, el arameo, que fue durante siglos la lengua franca del Medio Oriente, utilizada incluso por los propios hebreos. Por otro lado, y según describe también el relato, Babilonia había sido famosa por sus grandes edificaciones, las más espectaculares, si se exceptúan las pirámides de Egipto, de que se tuvo noticia en la Antigüedad: el templo de Babilonia, el palacio de Nabucodonosor, etc., todas ellas representadas en el relato por la soberbia torre de Babel, en la que habría que ver, pues, un símbolo de la grandeza imperial.

Todo esto permite, me parece, proponer una lectura política del final del relato. Aunque el texto no habla en ningún momento de castigo —se trataría, más bien, de un desacuerdo entre Dios y los hombres del relato—, de castigarse algo aquí, no sería desde luego la soberbia del hombre en general, sino en todo caso la soberbia del imperio. Se diría que lo que el Dios del relato no parece dispuesto a tolerar es que exista en la tierra un poder humano que trate de igualarse al suyo, dominando a todos los seres y pueblos de la tierra. Es así, al menos, como el texto parece explicar su decisión de impedir la ejecución del proyecto confundiendo las lenguas de los habitantes de Babel y obligándolos a dispersarse por toda la tierra.

La lectura política no agota, con todo, los sentidos del texto, que, en tanto que mítico y simbólico, sigue siendo fundamentalmente ambiguo. Construido como una torre de varios pisos, en él se superponen al menos dos sentidos diferentes, vinculados a los dos tiempos en que también se desarrolla la acción: el mítico y el histórico. Si nos situamos en el tiempo histórico, el del proyecto humano, el sentido del relato sería el ya mencionado, es decir, el de la victoria de Dios sobre el imperio y, por tanto, el texto tendría una evidente dimensión himnica o laudatoria. Pero si nos situamos al comienzo del relato, cuando el narrador evoca aquel tiempo (mítico) en que toda la tierra hablaba una sola lengua, el sentido sería también claramente elegiaco. Por más que al final se acepte o incluso se celebre la decisión divina de confundir las lenguas, con la que Dios triunfa sobre el Imperio, no por eso se deja de recordar con nostalgia aquella feliz situación lingüística originaria en que, de manera natural (no forzada por ningún poder imperial), todos habitaban un mismo espacio y hablaban una sola y misma lengua. Por consiguiente, el texto bíblico no sería ni sólo una celebración de la diversidad lingüística —como se pretende hoy en los llamados elogios de Babel—, ni sólo un lamento por ella, como se dijo durante siglos.

Hecho este necesario matiz a la desmesura de los actuales elogios de Babel, al estilo de los cultivados por George Steiner,⁷ puede ya subrayarse que la actitud de los antiguos hebreos hacia la pluralidad cultural y lingüística fue, desde luego, muy diferente a la de sus coetáneos griegos. Desde el punto de vista hebreo, la dispersión de los pueblos y la consiguiente división lingüística era —gustase o no— algo deseado por Dios, que, por tanto, había que respetar y aceptar. De ahí que el relato bíblico no estableciese ninguna jerarquía entre las diferentes lenguas, todas ellas dotadas en principio del mismo valor, en tanto que nacidas de un mismo y único origen: “El Eterno —se dice— creó confusión de lenguas en la tierra” (Génesis, 11:9). Es verdad que, tal como ha demostrado

Umberto Eco en *La búsqueda de la lengua perfecta*, a partir de la Edad Media y, sobre todo, en el Renacimiento, se especuló mucho con la idea de que la Biblia concedía una especie de anterioridad-superioridad a la lengua hebrea, identificada con la lengua originaria.⁸ Pero esta hipótesis, que nació por razones muy concretas que se verán después, no encuentra demasiado apoyo ni en el relato de la torre de Babel ni, menos aún, en el resto del Génesis en que el relato se enmarca. Por el contrario, si se leen los capítulos del Génesis que preceden y siguen al relato, puede inferirse más bien que la lengua originaria a partir de la cual se produjo la confusión de las lenguas tuvo que existir muchos siglos antes de que el pueblo hebreo y su lengua irrumpieran en la historia.

Como se recordará, el relato de la torre de Babel se inserta en el Génesis justo después de la narración del Diluvio. Éste había borrado de la tierra a toda la especie humana, salvo a la familia de Noé, a la que correspondió la misión de repoblar la tierra. Según el texto, a fin de cumplir esta misión, los descendientes de Noé se dispersaron por la tierra y fundaron países y ciudades, entre las que el Génesis cita precisamente la propia Babel, pero también Acad o Nínive, todas ellas capitales de grandes reinos e imperios de la Antigüedad. Además de ser los fundadores de estas grandes culturas antiguas, la progenie de Noé habría estado también en el origen de esos otros pueblos más pequeños a los que conocemos sobre todo por sus luchas con los hebreos: filisteos, cananeos, jebuseos, etc. (Génesis, 10:1-18). De acuerdo con esto, todas las naciones, grandes o pequeñas, de la tierra conocida por entonces habían surgido de la dispersión geográfica y lingüística del linaje de Noé: “De estos fueron pobladas —dice el texto, refiriéndose a los supervivientes del Diluvio— las costas de sus países, dividiéndose según sus lenguas y sus linajes” (Génesis, 10:5). Y algo más adelante insiste: “De allí salieron los pueblos que se dispersaron en la tierra después del diluvio” (Génesis, 10:32).

El hebreo habría sido sólo uno de los muchos pueblos descendientes de Noé, a quien no se representa en el Génesis como padre de los hebreos, sino de la humanidad toda, exactamente igual que antes del Diluvio ya lo había sido Adán, el primer hombre. Ahora bien, desde que ocurrió el Diluvio en tiempos de Noé hasta que el padre de la nación hebrea, es decir, Abraham, aparece en la historia,⁹ habían pasado, según las genealogías del Génesis, diez generaciones, es decir, más de un milenio. No parece verosímil, pues, que los autores del texto pretendieran identificar la lengua de los orígenes —fuese la de Adán o la de Noé— con la lengua hebrea, en la que seguramente verían sólo una de las muchas en que aquella se había dividido.

En realidad, nada más lejos de la intención de los autores del Génesis y, por consiguiente, del antiguo pensamiento judío que conceder al pueblo hebreo y su lengua una posición de anterioridad o superioridad étnica sobre las demás. Al hacer proceder a todos los pueblos de la tierra —acadios, sumerios, babilonios, hebreos, cananeos, filisteos— de un mismo y único hombre, primero Adán, y luego, tras el Diluvio, Noé, lo que el Génesis y, por tanto, el judaísmo hizo fue, al contrario, fundar la moderna noción de humanidad. Por muy separados que estuviesen los países donde vivie-

Lo que el Dios del relato bíblico no parece dispuesto a tolerar es que exista en la tierra un poder humano que trate de igualarse al suyo

Ni siquiera Platón, el menos pagano de los paganos clásicos, fue capaz de formular el ideal universalista, la idea de la unidad del género humano

ran y por diferentes que fuesen sus lenguas y linajes, incluso por muchas guerras que librarán entre sí, todos los seres humanos resultaban ser una sola y misma especie, procedente de un mismo y único linaje, el humano. Todos diferentes, con sus lenguas, sus costumbres, sus colores, incluso con sus religiones, pero todos también, al mismo tiempo, iguales, nacidos de un mismo hombre creado por un mismo Dios, el Dios único de los hebreos. En el Génesis se encuentra, pues, el germen del universalismo cristiano, así como de nuestro actual universalismo/cosmopolitismo. En su momento se trató de una idea novedosa y muy revolucionaria, puesto que la visión pagana o politeísta del mundo sostenía justamente lo contrario, es decir, que los dioses eran muchos y que cada uno de ellos estaba directa e indisolublemente vinculado a un pueblo o nación.

Prueba de lo que acabo de decir es el contenido de un mito platónico que guarda cierto parecido con el de la torre de Babel. El relato, que forma parte del diálogo sobre la Atlántida, contiene también una explicación mítica de la diversidad humana, sólo que ligeramente diferente a la hebrea. Según puede leerse aquí, si existían pueblos y naciones diferentes era porque “un día los dioses se repartieron la tierra entera por regiones” (*Critias*, 108 e/110 b). A decir de Critias, que es quien narra este mito, a este originario reparto se había debido que cada región del mundo e incluso de Grecia poseyera sus propias costumbres y ritos, instaurados por los propios y respectivos dioses. Se entiende, pues, que aun siendo partidario de guardar el debido respeto “al dios de los extranjeros” (*Las leyes*, 879 c/880 d), Platón abrigara tantas reservas no sólo hacia los viajes,¹⁰ sino incluso hacia la presencia de extranjeros en la ciudad: desde el punto de vista pagano, toda modificación o innovación en las costumbres locales era una traición al propio dios, una corrupción de la identidad propia en beneficio de la de otro pueblo y otro dios. Por eso, consciente de que “el comercio mutuo entre ciudades” llevaba consigo “la natural consecuencia de producir una mezcla de toda clase de costumbres”, Platón exigía que los magistrados de la ciudad cuidasen de que ninguno de los extranjeros residentes en ella introdujera “innovaciones” (*Las leyes*, 950 a y 952 c/953 d).

Como todo esto contradice el tópico, muy extendido, según el cual Platón habría sido monoteísta e incluso un predecesor del cristianismo, conviene hacer algunas precisiones al respecto. Es verdad que Platón concibió la idea de un Dios creador, de un Demiurgo, pero esta idea, tal como aparece expuesta

⁸ UMBERTO ECO, *La búsqueda de la lengua perfecta*, pp. 33-54.

⁹ Abraham era, según el Génesis, un lejano descendiente de Noé, del linaje de su hijo Sem. El nombre del patriarca comparte con el de la lengua hebrea, el *‘ivrit*, el grupo consonántico *br*, contenido igualmente en el nombre del pueblo hebreo y en el de la ciudad de Hebrón, la primera que compró y que dejó en heredad a sus descendientes. El origen de la lengua hebrea habría estado, pues, en lo que Herder llamó una “lengua de familia” (J. G. HERDER, ‘Ensayo sobre el origen del lenguaje’, trad. de P. Ribas, en *Obra selecta*, Alfaguara, Madrid, 1982, pp. 208-215).

¹⁰ Puesto a elegir entre emigrar o morir, Sócrates optaba por la muerte, que consideraba preferible al desarraigo: “Bonita vida sería la mía, saliendo a mis años de Atenas, yendo de ciudad en ciudad y arrojado de todas partes” (*Defensa de Sócrates*, 36 e/38 c).

en *Timeo, o de la Naturaleza*, no se correspondería del todo con la idea judía del Dios único. Al Dios de los hebreos —el Dios Padre del Cristianismo— se lo representa en el Génesis como Creador del mundo y también como directo Creador del hombre. En cambio, el Demiurgo de Platón aparece como creador sólo del mundo y de los dioses, encomendándoles luego a éstos, sus únicos hijos directos, la tarea de crear a los seres humanos, que, tal como se sostenía en el *Critias*, quedaban bajo la jurisdicción de los dioses nacionales, regionales o locales (*Timeo*, 40 c/41 d). Habría que concluir, pues, que ni siquiera Platón, el menos pagano de los paganos clásicos, fue capaz de formular el ideal universalista, la idea de la unidad del género humano.

Este ideal sería, pues, de procedencia hebrea. A pesar de su conocido anhelo por asentarse en una tierra, la famosa tierra prometida, nada más ajeno, en efecto, a la manera en que los antiguos judíos se representaron a ellos mismos —y, en general, a los seres humanos— que apegados a un territorio, a un dios, a unas costumbres, a unas tradiciones o, incluso, a una lengua. Todo lo contrario. El origen mismo de la historia se representa en la Biblia como un desplazamiento en el espacio: la salida del Paraíso, que sería, pues, el primer *éxodo* bíblico, aunque en este caso referido a la especie en su conjunto y no sólo al pueblo hebreo. A este primer movimiento global de la especie le siguen luego en el texto otros muchos, entre ellos la ya mencionada *diáspora* (dispersión) de los hijos de Noé, igualmente fundadora de humanidad. En cuanto al pueblo hebreo, también él tendría su más concreto origen nacional en un *éxodo*, el de Abraham cuando obedeció la voz de Dios que le dijo: “Vete de tu tierra y de tu familia y de la casa paterna a la tierra que te señalaré” (Génesis, 12:1).

La Biblia sería, por tanto, desde el comienzo, una historia de viajeros, de nómadas, de gentes que continuamente se desplazan de un sitio a otro, sobre todo a partir del momento en que el pueblo hebreo se convierte en el auténtico protagonista de la odisea bíblica. De hecho, lo que hizo de su historia una epopeya fue, precisamente, su voluntad de sobrevivir como nación diferenciada en medio de grandes y poderosos imperios que lo obligaban una y otra vez a abandonar su propia tierra e instalarse en tierra ajena. Antes aún que en Babilonia, fue ya en Egipto donde los antiguos hebreos pudieron conocer de primera mano la experiencia babélica de tener que levantar con sus propias manos grandes construcciones de ladrillo a la mayor gloria de un poder imperial.¹¹ Tras el fugaz período de calma que supuso la época de los reyes, vendrían luego todavía las dos grandes *diásporas*, la primera forzada por el imperio babilónico, cuya caída se celebra en el famoso relato de la torre, y la segunda, aún más trascendente, por el poder del nuevo imperio romano.

Puesto que los antiguos hebreos conocieron como nadie la experiencia de ser forastero en tierra extraña, se entiende que la legislación judía fuera de las más avanzadas de su tiempo en materia de extranjería y que los legisladores hebreos fueran bastante más lejos en esta materia que los grandes filósofos griegos, que no consideraban la esclavitud lícita para los griegos, pero sí para los extranjeros. En cambio, entre los 613 preceptos que, según el Éxodo, le dictó Dios a Moisés en el Desierto y que constituyeron la antigua Ley judía (el equivalente a las *Leyes* platónicas), se encontraban

éstos: “No engañarás ni oprimirás al extranjero porque extranjeros fuisteis en la tierra de Egipto” (Éxodo, 22:20); “No oprimirás al extranjero, porque vosotros conocéis el alma del extranjero, ya que lo fuisteis en tierra de Egipto” (Éxodo, 23:9); y, sobre todo, ése del Levítico que decreta la igualdad del extranjero ante la Ley, fundamentada precisamente en la idea de que todos serían hijos del mismo Dios: “Tendrás una misma ley para el extranjero y para el nativo, porque yo soy Adonai vuestro Dios” (Levítico, 24:17-24).

No debe pensarse, con todo, que este antiguo universalismo hebreo conllevara el desprecio por las diferencias al que hoy se da el nombre de etnocentrismo. Que los extranjeros tuvieran igualdad de derechos y que, por tanto, no pudieran ser reducidos a esclavitud, no significaba que debieran convertirse al judaísmo, ni tan siquiera renunciar a sus propios usos y costumbres, que podían conservar y practicar con libertad, tal como, hay que decirlo, sigue ocurriendo en el actual Israel. Las antiguas leyes hebreas estipulaban, eso sí, que debían hacerlo sin mezclarse con los judíos, pero estas medidas de separación estaban orientadas no tanto a discriminar cuanto a preservar el *derecho*, tanto del extranjero como del nativo, a *la diferencia*. Se trataría, pues, de algo muy similar a lo que hoy llamamos multiculturalismo, con grupos religiosos y culturalmente separados dentro del país, pero sujetos, desde el punto de vista jurídico, a las mismas leyes, con los mismos derechos y deberes que los nativos.

Y si la antigua nación hebrea no trató nunca de imponer su religión y sus costumbres a nadie, menos aún lo hizo con su lengua. Puesto que Israel fue siempre una pequeña nación que jamás pudo abrigar ambiciones imperiales, sino que estuvo sometida a diferentes y sucesivos imperios, fueron más bien los hebreos los que tuvieron que hablar las lenguas de otros, convirtiéndose así en bilingües a la fuerza o, incluso cuando la dominación duraba mucho tiempo, en hablantes monolingües de la lengua extranjera. Así ocurrió, por ejemplo, entre los siglos VI al IV a.C., en tiempos del imperio persa, cuando el hebreo se convirtió en una lengua casi muerta, conocida sólo por los sacerdotes, en tanto que la mayoría de los hebreos hablaba sólo arameo. Y así volvería a ocurrir poco después con el griego, aunque no en Palestina —que, en esta ocasión, resistió y siguió hablando hebreo—, sino en las ciudades griegas de Oriente, sobre todo en la famosa Alejandría, la Babel de ese período, donde las comunidades judías acabaron prácticamente hablando sólo griego. Fue por eso aquí, en Alejandría, y a causa de la específica situación de los judíos como pueblo diferenciado religiosa, pero no lingüísticamente, de los griegos, donde se produjo el primer gran acontecimiento de la historia de la traducción en Occidente: la famosa Versión de los Setenta, cuyos legendarios autores, los setenta sabios que le dieron nombre, fueran o no setenta, tuvieron que ser con toda seguridad sabios hebreos. Fue, pues, por iniciativa hebrea, no griega, como se produjo el primer gran encuentro entre las dos culturas y lenguas que más tarde, por mediación de Roma y el cristianismo, acabarían fundiéndose en la simbiosis occidental o judeocristiana.

Y fue también gracias a este primer encuentro como el universalismo hebreo se fue incorporando, muy tímidamente al principio, al pensamiento griego. Mucho tuvo que ver en ello el más conocido de los sabios hebreos de aquel período, Filón de Alejandría, cuya

¹¹ “Y los egipcios hacían servir a los hijos de Israel con todo rigor, amargándoles la vida con pesados trabajos (de construcción), con barro y con ladrillos y con duras faenas en el campo” (Éxodo, 1:13-14).

obra filosófica, escrita en griego, estaba destinada, entre otras cosas, a hacer que el mundo griego comprendiera la validez universal de la ley de Moisés, identificada con la ley moral de toda la humanidad y no sólo del pueblo hebreo. Filón, que dominaba las dos lenguas, el griego y el hebreo, y que desde el punto de vista cultural se sentía tan griego como judío, fue también uno de los primeros, si no el primero, en usar el término griego *kosmopolítēs* con el significado de “ciudadano del mundo” y siempre a partir de su convicción de que la Ley de Moisés, convenientemente traducida al lenguaje filosófico, podía elevarse a la categoría de derecho natural y legalidad universal para todos los seres y pueblos de la tierra.¹² Las ideas universalistas de Filón encontrarían pronto cierta continuidad teórica en el pensamiento romano, aunque sólo entre los estoicos, con autores que, como Epicteto, Marco Aurelio y Séneca, creyeron ya en los primeros siglos de la era cristiana en la unidad del “género humano”¹³ y fueron capaces incluso de concebir el ideal de la doble lealtad: a Roma y al mundo al mismo tiempo.¹⁴

Si las tesis del hebreo Filón pudieron pasar a la filosofía romana fue, por supuesto, porque antes ya se había producido el otro gran encuentro cultural de la época entre griegos y romanos. Pero tampoco en este caso la iniciativa fue griega. De hecho, no fueron demasiados los griegos que aprendieron latín —aunque algunos hubo, como el historiador Polibio— y, en cambio, sí muchos los romanos que aprendieron griego. Como sucesora de su imperio y como admiradora y custodia de su cultura, Roma se sintió obligada a conocer el griego y, por ello, tuvo ya entre los requisitos de la buena educación el de conocer otra lengua además de la latina: la griega, por supuesto. Como ejemplo pueden citarse las palabras de Séneca en la *Consolación a Polibio*, donde invitaba a mantener “la fuerza de la lengua latina” junto a “la gracia de la griega”.¹⁵ El propio Cicerón, prototipo del perfecto romano y encarnación de las virtudes del ideal educativo de Roma, conoció perfectamente el latín y el griego, y él mismo fue el traductor al latín de los diálogos platónicos *Protágoras* y *Timeo*, entre otras obras importantes de la cultura griega.

La lengua hebrea se incorporó a la educación romana de forma aislada y sólo a partir del momento en que se produjeron las primeras conversiones de paganos cultos al cristianismo, ya que sólo el conocimiento de esta lengua garantizaba el acceso directo a la literalidad del antiguo texto sagrado, el llamado Viejo Testamento. Fue, pues, únicamente por el propio peso específico del texto bíblico y por mediación del cristianismo como el hebreo —la lengua de una pequeña nación que nunca conoció una expansión imperial— pudo convertirse en lengua de cultura de obligado conocimiento en la que conocemos como civilización occidental. Apareció así, pues, esa figura del intelectual cristiano que tan frecuente llegó a ser en el Humanismo renacentista, es decir, la del políglota que dominaba las tres lenguas de cultura: latín, griego y hebreo. El paradigma de esta clase de cristiano antiguo, precursor del moderno políglota, habría sido por supuesto San Jerónimo, el autor de la segunda gran traducción de la Biblia, la Vulgata latina, que pudo realizar todavía confrontando las versiones hebrea y griega. En cambio, muy poco después, en la primera mitad del siglo V, el más importante pensador cristiano, Agustín de Hipona, sólo conocía ya, además del latín, un poco de griego, simbolizando así el punto de arranque de lo

que, a partir de ese momento, se iba a conocer como la cristiandad, es decir, de esa parte de Europa que desde la Antigüedad tardía hasta el siglo XVI estuvo vinculada por la común religión cristiana, pero también por el uso de una lengua única, la lengua común heredada del Imperio Romano: el latín.

Mientras que esto ocurría y el latín se convertía en la lengua hablada y escrita de la Europa cristiana, otro tanto estaba sucediendo con la lengua árabe en países y regiones del mundo tan alejados entre sí como Siria, Palestina o Al-Andalus. Al igual que habían hecho ya griegos y romanos, por donde quiera que extendieron su brazo militar, los habitantes de la Península Arábiga fueron imponiendo, siempre que fue necesario, su religión y, siempre y en todo caso, su lengua. Tampoco ellos debieron de tener en mucho aprecio a las lenguas y naciones extranjeras, como lo prueba que llamaran bárbaros, en árabe *bereberes*, a los pueblos que se iban encontrando en su avance militar, en especial a los que más se les resistieron, como los del norte de África, que todavía hoy llevan ese nombre. Sin embargo, el caso de las regiones conquistadas en Asia fue algo diferente, pues éstas, lejos de ser, como la mayoría de las norteafricanas, naciones bárbaras desprovistas de cultura escrita, eran provincias orientales del antiguo Imperio romano, de civilización y habla predominantemente griegas. Por lo mismo, y aunque también aquí se impuso el árabe a las poblaciones nativas (como lo prueba el que hoy las consideremos a todas naciones árabes), se produjo también un movimiento en dirección contraria: del árabe hacia el griego. Ocurrió, sobre todo, entre la minoría culta árabe, que, al igual que antes la romana, se sintió impelida a aprender griego a fin de traducir las grandes obras de su cultura, sobre todo de la científica, lo que haría que, hacia el siglo IX, como es bien sabido, Aristóteles fuera ya más conocido en la civilización musulmana de habla árabe que en la cristiana de habla latina.¹⁶

Pero, además, el azar quiso que en las tierras conquistadas por los árabes, tanto orientales como europeas y africanas, se encontraran viviendo desde antiguo comunidades judías procedentes de las diásporas de Palestina. Así, una buena parte de la diáspora hebrea tuvo de nuevo que hablar una lengua que no era la suya y que, sin embargo, acabó haciendo suya al usarla durante siglos no sólo en la comunicación cotidiana, sino en la científica y filosófica, “incluso —en palabras de Nehemías Alony— en el propio campo de la Biblia y del Talmud, de la religión y la lingüística”.¹⁷ De ahí la paradoja de que la *Guía de perplejos*, de Maimónides, la obra clave de la teología judía medieval, se escribiera originalmente en árabe. Sin embargo, en esta ocasión, a diferencia de lo que había ocurrido en el periodo alejandrino —cuando la mayoría de los judíos helenizados olvidó por completo el hebreo—, las comunidades judías, relativamente arabizadas en lo cultural, lograron conservar su lengua, y no sólo, como había sido habitual hasta entonces, para el uso religioso, sino también —y esto fue lo realmente nuevo— para el uso literario. Los filósofos hebreos medievales escribirían en árabe, pero los grandes líricos hebreos del periodo —Yehudá ha-Levi, Moshe Ibn Gabirol, Moshe Ibn ‘Ezra—, lo hicieron siempre en hebreo y, por consiguiente, para lectores hebreos. Se produjo así lo que se conoce como el resurgimiento de la lengua hebrea, al que contribuyeron no sólo los poetas, sino también la importante generación de gramáticos judíos

¹² FILÓN, *De ofificio mundi*, 3. Véase *Les oeuvres de Philon d’Alexandrie*, éd. de R. Arnaldez, C. Mondésert y J. Pouilloux, Cerf, Paris, 1961, vol. I.

¹³ “Ama el género humano”, escribió, por ejemplo, el emperador Marco Aurelio. A él pertenecen también estas palabras, representativas de la cosmovisión estoica: “De la misma forma que una sola tierra es para todos los terrestres, vemos con una sola luz y respiramos un solo aire todos cuantos pueden ver y son animados” (MARCO AURELIO, *Meditaciones*, 7.31 y 9.8, trad. de F. Cortés y M. J. Rodríguez, Cátedra, Madrid, 2001).

¹⁴ Me refiero a la famosa máxima de Marco Aurelio: “Mi ciudad y mi patria, como Antonino, es Roma. Como hombre, es el universo. Por tanto, las que son beneficiosas para esas ciudades, sólo ésas considero que son buenas” (MARCO AURELIO, *Meditaciones*, 6.44).

¹⁵ SÉNECA, ‘Consolación a Polibio’, en *Diálogos*, Gredos, trad. de I. Maríné, Madrid, 1996, p. 129.

¹⁶ Lo mismo hicieron con las obras escritas en siríaco, persa y latín. Los árabes fueron, pues, grandes traductores. De ahí que, en el contexto de la controversia entre las tres culturas, se les acusase de dominar sólo las técnicas de la palabra y de no haber tenido parte alguna en el nacimiento del saber científico y filosófico, incautado mediante el plagio y la traducción (véase MOSHE IBN ‘EZRA, *Kitab al-Muhadara wal-Mudakara*, ed. y trad. de M. Abumalham, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1986 Vol. II, 21; en adelante: KM y p. citada).

¹⁷ N. ALONY, *El resurgimiento de la lengua hebrea en Al-Andalus*, trad. de A. Peral y C. del Valle, Aben Ezra, Madrid, 1995, p. 13 (en adelante: RL y pasaje citado).

que, entre los siglos X al XII, se dedicó a fijar los fundamentos de la lengua hebrea, siguiendo los métodos y procedimientos de la gramática árabe.¹⁸

El renovado interés de los hebreos por el estudio de su lengua surgió, pues, en buena parte, del deseo de emular a los árabes en las disciplinas en que estos sobresalían. Pero también fue un modo de enfrentarse y oponerse a ellos dentro de lo que por entonces era la habitual y continua “disputa de las culturas” (RL, 12), la versión medieval y, por tanto, genuina de lo que ahora se llama choque de civilizaciones. Hay que tener en cuenta que, a fin de justificar su dominio político, religioso, cultural y lingüístico sobre las naciones conquistadas, los árabes habían elaborado un discurso legitimador, conocido como *‘arabiya*, cuyo principio central era el de la superioridad de la nación árabe sobre todas las demás, en especial en cuatro aspectos: superioridad del linaje árabe sobre el de los demás pueblos, musulmanes o no; superioridad del Corán sobre los demás libros sagrados; superioridad de la poesía árabe; y superioridad de la lengua árabe (RL, 17-26). A la hora de defender esta última tesis, la de la superioridad de la lengua árabe, los portavoces de la *‘arabiya* manejaron argumentos religiosos —el árabe era la “lengua santa”, la lengua del Corán, la lengua en que Dios habló al Profeta, la lengua de los ángeles, etc.—, junto con otros más puramente gramaticales, como el de que era la lengua más rica léxicamente hablando (por la gran abundancia de sinónimos con que contaba), la más copiosa en metáforas, la más bella fonéticamente y, por último, la que tenía una estructura más lógica.¹⁹ Es muy posible, pues, que fuera de toda esta argumentación sobre las excelencias del árabe de donde se derivó el motivo de la “lengua perfecta” sobre el que versa el famoso libro de Umberto Eco, ya que, mucho antes que los cabalistas hebreos, los árabes ya habían especulado ampliamente con la idea de que existía una lengua perfecta desde el punto de vista gramatical, que coincidía, además, con la lengua santa.²⁰

De hecho, según Nehemías Alony, fue sólo en respuesta a estas especulaciones árabes y en el contexto de la disputa entre las culturas, como hizo acto de presencia, en el seno del judaísmo, un discurso paralelo sobre las excelencias de la lengua hebrea. A partir del siglo X se hizo frecuente que los autores hebreos hicieran continuas referencias a la santidad de la lengua hebrea, no ya sólo como lengua del libro sagrado, sino como lengua elegida por Dios para hablar a Adán y Noé, y con la que se comunicaban los ángeles. Aunque la idea no era del todo nueva y tenía, desde luego, algún que otro precedente en la literatura rabínica, sólo ahora —en el período de convivencia con los árabes— se convirtió en un argumento cardinal dentro del pensamiento hebreo. Según escribió por entonces el gramático andalusí Menahem Ben Saruq, la lengua hebrea no era sólo la lengua santa, sino también “la lengua bella, la más selecta de entre todas las lenguas y la primera de todas las hablas”.²¹ Más trascendencia tendrían, con todo, las ideas del gran lírico Yehudá ha-Leví, según el cual aquella lengua única que se habló en toda la tierra antes de la catástrofe babilónica no era otra que la hebrea. En palabras, más bellas que ciertas, del poeta: “La lengua hebrea fue la primera de las len-

Las medidas de separación hebreas estaban orientadas a preservar el derecho, tanto del extranjero como del nativo, a la diferencia

Mucho antes de los cabalistas hebreos, habían sido los árabes quienes habían especulado largamente con la idea de que existía una lengua perfecta

guas, la única lengua que imperó hasta la generación de la separación (de las gentes) cuando tuvo lugar la confusión de las lenguas” (RL, 142).

Otra respuesta también hebrea, pero más racional, a la concepción árabe de la lengua perfecta fue la del también poeta y ensayista Moshe Ibn ‘Ezra. Contenida en su tratado de poética *Kitab al-Muhadara wal-Mudakara*, el autor la redactó a comienzos del siglo XII cuando deambulaba por tierras de Castilla huyendo de los nuevos invasores almorávides.²² Este poeta granadino, perfecto conocedor del hebreo y el árabe y muy versado en la ciencia griega (adquirida seguramente a través de las traducciones y comentarios árabes), también se opuso radicalmente a la *‘arabiya*, pero lo hizo sin entrar en especulaciones sobre cuál podía ser la lengua perfecta. Se limitó, pues, a realizar un detenido análisis de los recursos retóricos usados en la Biblia, a partir del cual se sintió autorizado a sostener que la lengua hebrea había sido, en el período de esplendor de la nación (en tiempos bíblicos), una lengua dotada de grandes riquezas y bellezas y, por lo mismo, perfectamente comparable a la árabe. Al igual que otros autores de la época, Ibn ‘Ezra explicaba que la única causa del descuido y abandono en que había caído la otrora brillante lengua hebrea había sido el prolongado exilio y la consiguiente dispersión de sus hablantes: “Desde que se desmembró nuestro reino y se dividió nuestra diáspora, adoptamos nacionalidades e imitamos a las sectas, nos sometimos a sus modos y seguimos su conducta, nos hicimos a sus caracteres y hablamos en sus lenguas y adoptamos en las más de las circunstancias sus métodos” (KM, 28 y 25 v). Sin ocultar sus intenciones, el autor hizo explícito que, si había hecho este estudio retórico-estilístico de los textos sagrados, había sido “para que no se piense de nosotros que estamos en inferioridad total frente a ellos y que sólo la lengua de los árabes se distingue por estas gracias y está exenta de imperfecciones, mientras que nuestra lengua carece de ellas” (KM, 116 v).

Sin embargo, a pesar de esta viva implicación en la disputa de las culturas, Moshe Ibn ‘Ezra evitó cuidadosamente referirse al hebreo como lengua “santa”, adjetivo que aplicó sólo al propio pueblo judío, al referirse a él como “la nación santa”. Se mantuvo así más cerca que Yehudá ha-Leví de la textualidad bíblica, para la cual lo que había de santo en la nación santa o pueblo elegido era el contenido de la Ley, no la lengua en que este contenido se había transmitido. Por otro lado, tampoco entró en la polémica acerca de si el hebreo era o

18 La filología árabe había nacido en el siglo VIII en Basora, Kufa y Bagdad, y fue a mediados del siglo X cuando se extendió a Al-Andalus. En cuanto a la hebrea, la figura decisiva fue la del gaón Sa’adia, nacido en Egipto y “cabeza indiscutible del judaísmo de Babilonia durante la primera mitad del siglo X” (Á. SÁENZ-BADILLOS y J. TARGARONA BORRÁS, *Gramáticos hebreos de Al-Andalus (Siglos X-XII)*, El Almendro, Córdoba, 1988, p. 12).

19 Para un resumen más completo de los argumentos ideológicos sobre la perfección de la lengua árabe, véase N. ALONY, *El resurgimiento de la lengua hebrea en Al-Andalus*, pp. 22-24.

20 Cf. con U. ECO, *La búsqueda de la lengua perfecta*, pp. 33-39. El autor no dice aquí que el motivo fuese de origen hebreo, pero como su búsqueda de la lengua perfecta en Europa arranca en el Renacimiento y omite el papel de los ideólogos árabes, parece atribuir la idea a los cabalistas hebreos.

21 MENAHEM BEN SARUQ, ‘Mahberet’, trad. de C. del Valle Rodríguez, en *La escuela hebrea de Córdoba. Los orígenes de la Escuela filológica hebrea de Córdoba*, Editora Nacional, Madrid, 1981, pp. 378 y ss.

22 Moshe Ibn ‘Ezra nació en una época desfavorable para la comunidad judía de la Granada árabe. Durante su infancia, en 1066, tuvo lugar el asesinato de su correligionario y primer visir Yosef Ibn Nagrella, hijo del aún más famoso visir y poeta Shemuel Ibn Nagrella. Tras el que fue el más importante pogromo de la historia de la Granada árabe, con casi cuatro mil víctimas, su familia se trasladó a Lucena. Ya en la edad adulta, el autor tuvo que huir a tierras cristianas a consecuencia de la invasión almorávide, también adversa a los judíos (D. GONZALO MAESO, *Garnata al-Yahud. Granada en la historia del judaísmo español*, ed. de M. E. Varela Moreno, Universidad de Granada, Granada, 1963, p. 74).

no la lengua del Paraíso o la que se habló antes de la caída de Babel. Desde su punto de vista, lo único importante era que el hebreo era la lengua en que se había escrito el texto sagrado. Por lo mismo, había desde luego que esforzarse en conservarla y preservarla, tal como se estaba haciendo ahora en Al-Andalus. Pero, más allá del respeto que se le debía por ser la lengua del Libro y de los ancestros, la opinión de este pensador medieval fue que, al igual que cualquier otra, la lengua hebrea era sólo un sistema imperfecto de convenciones humanas, no algo perfecto y santo, dado directamente por Dios. En apoyo de esta tesis sobre la convencionalidad de las lenguas, Moshe Ibn 'Ezra cita un texto de Galeno, traducido al árabe con el título de *Afdal al-Haya'at* (Los mejores aspectos), que decía: "La discrepancia de las gentes al dar nombre es cosa que no se puede reprochar, ya que cada uno llama a las cosas como quiere. Pero lo que más hay que considerar son los conceptos de que hablamos, no los nombres en sí" (KM, 23 v y 24).

De las dos posiciones hebreas, la ideológica de Yehudá ha-Levi y la racional de Moshe Ibn 'Ezra, la que más fortuna tuvo en un primer momento fue la primera, que, tal como ha evidenciado Umberto Eco, fue la preferida por el misticismo cabalista y ejerció gran influencia en la especulación del humanismo cristiano sobre el hebreo como lengua originaria.²³ No obstante, habría que recordar que la difusión de la Cábala no fue ni mucho menos lo único que motivó que el Occidente cristiano volviera a interesarse por el hebreo en el Renacimiento tras siglos de abandono. Otros factores históricos debieron de contribuir igualmente al resurgimiento de la lengua hebrea en el ámbito de la cristiandad. Por ejemplo, sin el trabajo previamente realizado por los gramáticos andalusíes, habría sido mucho más difícil que la lengua hebrea hubiera podido convertirse en materia de aprendizaje. Además, estaba el papel que el hebreo había desempeñado en la propia renovación cultural de Occidente, al servir de lengua mediadora en las escuelas medievales de traductores. Con todo, lo más importante debió de ser la irrupción del espíritu de la Reforma, que, al propugnar la lectura directa de la Biblia, hizo otra vez imprescindible el conocimiento de la lengua en que fue escrita originariamente.

Una figura que puede representar perfectamente el momento de este trascendental reencuentro cultural y lingüístico entre hebreos y cristianos es, por eso, la de fray Luis de León. No en balde fue una verdadera "lucha de las lenguas" —por decirlo con palabras de Colin P. Thompson— lo que acabó llevando a fray Luis a la cárcel tras un largo proceso inquisitorial. Para entonces, tras la recuperación del hebreo como lengua de cultura de Occidente, las universidades cristianas de Europa contaban ya con cátedras de las tres lenguas antiguas: griego, latín y hebreo. Sin embargo, no todos eran partidarios de este innovador poliglotismo. En tanto que principal hebraísta del período, fray Luis tuvo, pues, que sufrir las consecuencias de la resistencia al nuevo espíritu humanista, encarnada en este caso por el catedrático de griego, León de Castro, partidario de que la Biblia se siguiera leyendo sólo en la Versión griega de los Setenta y, por tanto, radicalmente opuesto a que se leyera en el original hebreo.²⁴ Poeta en castellano y conocedor de las tres grandes lenguas de cultura, fray Luis no era todavía lo que luego se llamaría un cos-

mopolita, pero sí era ya un políglota al estilo del Renacimiento, esto es, un humanista que sabía latín, griego y hebreo. De este uso concreto del término políglota da testimonio la llamada *Biblia Políglota o de Amberes*, que, obra del gran humanista español Arias Montano, era una edición multilingüe de la Biblia, con versiones en hebreo, latín y griego, además de algunos fragmentos en arameo.

No obstante, aunque no se tratara todavía de un cosmopolita al estilo de Goethe ni de un políglota moderno como Humboldt, la figura del políglota humanista fue bastante novedosa y rompedora para su tiempo. Para valorarla en su justa medida, basta con recordar en qué había consistido, hasta hacía muy poco, el método de traducción de las escuelas medievales, donde lo habitual era que, para traducir del árabe al latín, tuvieran que trabajar en cooperación dos traductores: uno judío, que traducía del árabe al romance, y otro cristiano, que traducía del romance al latín. Los mejores traductores medievales dominaban, pues, en el caso de los cristianos, dos lenguas, la materna y el latín, y en el caso de los hebreos tres o, como mucho, cuatro: la romance, la hebrea y la árabe (y/o, en el caso de los afincados en tierras cristianas, el latín). En cambio, en el Renacimiento, los grandes humanistas cristianos, como fray Luis, Vives o Arias Montano, y también los hebreos, como Spinoza, manejaban ya, como mínimo, cuatro lenguas: la materna, que todavía no se estudiaba, y las tres grandes lenguas de cultura en que consistía la formación lingüística de la época.

Fue precisamente Juan Luis Vives el que dio plasmación teórica a este plan renacentista de enseñanza de las lenguas, que incluía ya necesariamente el griego y el hebreo, pero que en su propuesta personal incluía también opcionalmente el árabe. Las razones que, según Vives, justificaban el estudio de estas cuatro lenguas eran muy diferentes en cada caso. El griego había que saberlo para conocer mejor el latín y la cultura latina, puesto que ésta procedía por entero de los textos griegos. El hebreo, porque era la "lengua sagrada", es decir, aquella en que estaba escrito el Viejo Testamento: el autor desaconsejaba, en cambio, la lectura de otros textos igualmente escritos en hebreo, cuyos contenidos podían ser peligrosos para la fe cristiana.²⁵ En cuanto al árabe, que era la única de las cuatro que seguía siendo una lengua viva, si Vives recomendó su estudio no fue en tanto lengua de cultura ni porque la considerara necesaria para acceder a algún texto imprescindible —el Corán no lo era para el cristiano—, sino sólo para llevar a cabo una importante misión evangelizadora destinada a convertir a los musulmanes a la fe católica.²⁶



²³ U. Eco, *La búsqueda de la lengua perfecta*, p. 33.

²⁴ Véase C. P. THOMPSON, *La lucha de las lenguas. Fray Luis de León y el Siglo de Oro en España*, Consejería de Educación y Cultura, Junta de Castilla y León, 1995.

²⁵ J. L. VIVES, *De la verdad de la fe cristiana* ("Libro tercero: Contra los judíos: Jesucristo es el Mesías"), en *Obras Completas*, Aguilar, Madrid, 1948, pp. 1515 y ss.

²⁶ Transcribo el pasaje en que Vives argumentó la conveniencia de estudiar árabe: "Para la propagación de la fe es de incalculable utilidad que los hombres se entiendan mutuamente. Pluguiera al Cielo que los musulmanes y nosotros tuviéramos una lengua común. Yo me atrevería a esperar que en un espacio de tiempo relativamente breve muchos de ellos se acogerían a nuestro símbolo... Por esto mi gran deseo sería que se establecieran en la mayoría de nuestras ciudades colegios de lenguas, no solamente de las tres consabidas: latina, griega y hebrea, sino también de la arábica..." (J. L. VIVES, *Las disciplinas*, en *Obras Completas*, p. 574; en adelante: LD y p. citada).

El programa no incluía, en cambio, ninguna de las lenguas vivas del Occidente cristiano, puesto que, desde el punto de vista de Vives, férreo defensor del latín, éstas debían considerarse sólo lenguas vulgares, destinadas únicamente a la comunicación cotidiana y que, por lo mismo, no hacía falta estudiar. Para comunicarse con ellas, bastaba con aprenderlas en la práctica, oyendo hablar a la gente: “Por lo que toca al lenguaje que anda en boca del vulgo, ninguna necesidad hay de formular reglas ni técnica alguna. Mejor y más rápidamente se aprenderá del mismo pueblo” (LD, 576). El humanista se limitaba, pues, a aconsejar que se eligiera bien a las nodrizas y ayos que debían educar a los niños, para que en el trato con ellos no contrajeran vicios de pronunciación y se expresasen correctamente. (LD, 573)

La decisión de excluir las lenguas vulgares de las materias de aprendizaje tenía mucho que ver con la apuesta personal de Vives a favor de la preservación del latín como lengua común europea. Escrita ella misma en latín, su reflexión sobre la enseñanza de las lenguas puede considerarse, pues, el canto de cisne de la unidad medieval cristiano-latina, que en el momento en que él escribía estaba ya muy amenazada por el imparable ascenso de las lenguas vernáculas. A diferencia de Dante y Petrarca, de Juan de Valdés y hasta de algún discípulo suyo como Huarte de San Juan — todos ellos partidarios de usar y estudiar la lengua romance—, Vives se opuso al ascenso de las lenguas vernáculas a lenguas de cultura y defendió, por el contrario, que el latín se mantuviera como la única lengua de escritura de las nuevas naciones europeas. Aunque a simple vista parecería una actitud meramente reaccionaria, lo cierto es que en este preciso instante, cuando la flamante y todavía algo frágil unidad europea ha hecho que vuelva a discutirse la necesidad de una lengua común europea (a esto y no a otra cosa estaría destinado el tantas veces citado libro de Eco, *La búsqueda de la lengua perfecta*), resulta posible quizás hacer una lectura algo más benévola del heroico y fracasado empeño de Vives por preservar la unidad europea en torno al latín.

Como ya dejaba ver su argumentación sobre lo conveniente que habría sido que musulmanes y cristianos hubiesen hablado una misma lengua, Vives estaba convencido de que lo mejor para los seres humanos era entenderse entre sí y de que el único medio con que contaban para esto era el lenguaje, concebido como “tesoro de la erudición” e “instrumento y enlace de la sociedad humana”. De ahí que no dudara siquiera en enmendarle la plana al Dios Padre, al afirmar que “lo ideal” habría sido que “una sola fuese la lengua del linaje humano”. Completamente ajeno al doble sentido del relato bíblico, que presentaba la confusión de las lenguas como algo directamente derivado de la voluntad de Dios (en desacuerdo con los hombres al respecto), Vives hacía una lectura típicamente cristiana y, por tanto, muy negativa de la situación post-babélica: “La pluralidad de las lenguas —sentenció— es consecuencia y castigo del pecado”. Ahora bien, dado que en su opinión el pecado existió y puesto que la lengua común originaria se había perdido irremediablemente, el autor creía aconsejable que “al menos” existiera una lengua que pudiera usar “la mayoría de pueblos y naciones”. Desde su punto de vista, nada más lógico, además, que optar porque esa lengua común

o vehicular fuese, precisamente, “la de los cristianos”, es decir, el latín, sobre cuyas excelencias y ventajas disertó, hay que decirlo, bastante razonablemente: “Esta lengua tiene la ventaja de estar difundida por muchas gentes y naciones, y de que apenas hay arte o ciencia que no tenga en ella sus monumentos literarios. Allende de esto, es rica porque está muy cultivada, pulida y bruñida por el ingenio de toda una pléyade de escritores; suena con blandura, tiene una gravedad no hurraña” (LD, 573-574). Vives rechazó explícitamente, en cambio, la posibilidad de considerarla “perfecta”, porque reservaba este calificativo a la lengua de Adán en el Paraíso (caso de que ésta hubiese sido, como algunos decían, una lengua motivada).

Pese a lo fundamentado de sus argumentos a favor del latín, esta lengua tenía el no pequeño inconveniente de ser ya en ese momento sólo una lengua de escritura, cuyo conocimiento estaba en realidad reservado a los sabios y los hombres cultos de Europa. La más importante ventaja que le encontraba Vives, es decir, la de “estar difundida por muchas gentes y naciones” era, pues, una verdad a medias. Además, en el momento en que él escribía, las lenguas vernáculas le estaban ya disputando al latín su privilegiado puesto como lengua de cultura y escritura de toda la cristiandad, lo que explica precisamente el contenido de la severa advertencia que el humanista dirigió a sus lectores en relación precisamente con el descuido de la lengua latina: “Pecado fuera no cultivarla ni conservarla”. En opinión de Vives, las élites europeas no debían ceder a la tentación de usar las lenguas vernáculas más allá de la comunicación cotidiana. Si el latín desaparecía como lengua común de la cristiandad, la sociedad europea se vería conducida a una nueva y mucho más desastrosa *confusio linguarum* que la vivida por los antiguos hebreos: “Su pérdida —vaticinó— ocasionaría una confusión caótica en todas las disciplinas y un disturbio y desconcierto enormes en la sociedad, por la ignorancia de las lenguas” (LD, 574).

Tal como Vives pronosticó, el ascenso de las lenguas vernáculas hizo que las élites europeas dejaran de entenderse entre sí y, por lo mismo, supuso el punto de partida para el proceso de *nacionalización cultural*, de resultados del cual Europa acabaría convertida en lo que es hoy, es decir, un mosaico de lenguas y culturas diferenciadas. En el siglo XVIII sería ya muy frecuente encontrarse con que los cultivadores de una disciplina conocieran de ella sólo lo que se producía en su propio país y lengua. Pero fue también en este siglo cuando se produjeron las primeras reacciones al cada vez más evidente aislamiento cultural de las naciones y se fue generando, así, el moderno ideal cosmopolita. La diferencia con el antiguo residía en que, mientras que Filón había sido, en verdad, ciudadano de todo un *mundo* (el del Imperio), el nuevo cosmopolita europeo lo era sólo de una nación. Ahora bien, abrazar este ideal implicaba precisamente la convicción de que, aun perteneciendo a una nación determinada y hablando una lengua nacional, se podía escapar a la fatalidad del particularismo mediante el recurso de adentrarse, a través de viajes o estudios, en otras lenguas y culturas europeas o del mundo. Por ello, desde que autores como Wilhelm von Humboldt o Goethe formularon sus respectivas propuestas de comparatismo lin-



güístico y literario, la pluralidad de las lenguas y culturas se dejó de ver sólo en términos de castigo, para empezar a entenderse también como un fenómeno positivo, signo evidente de *multiplicidad y riqueza*. Pero también se empezó a pensar que el intelectual podía y debía adueñarse de esas riquezas, para lo cual debía trascender las fronteras de su cultura y lengua propias y abrirse a las otras, llevando la mirada más allá de su entorno inmediato. De ahí que la vieja y denostada figura del judío errante —que en la teología católica medieval representaba al eterno desterrado, condenado a vagar por su pecado— dejara de ser vista en términos meramente negativos, para convertirse, en cambio, sobre todo a partir del siglo XX, en modelo positivo y prototipo del moderno cosmopolita.

En realidad, las razones por las que la mayoría de los judíos centroeuropeos hablaba más de una lengua seguían teniendo mucho más que ver con su condición de eternos desterrados (o de modernos desplazados) que con el anhelo de convertirse en ciudadanos del mundo. Pero esto no ha sido óbice para que la figura del judío desarraigado y políglota haya desempeñado un papel decisivo en el imaginario europeo de las últimas décadas y contribuido, así, a crear la actual imagen positiva de esa Europa multilingüe y pluricultural que, haciendo de la necesidad virtud, celebra entusiastamente su diversidad y hasta, como ocurre en el caso de Steiner, la erige en el ingrediente *esencial* de su identidad, definida por oposición a la presunta uniformidad angloamericana.

Interpretación de la *Ética* de Spinoza como un “sistema”: las *Horas Matinales* de Moses Mendelssohn

MARTIN D. YAFFE

El autor procura aclarar las diferencias entre Altmann y Strauss, quienes están en desacuerdo acerca del spinozismo de Lessing desvelado póstumamente, y el tratamiento que Mendelssohn le otorga. Altmann toma a Mendelssohn al pie de la letra en la Lección XV de las Horas Matinales, donde Mendelssohn (o su personaje en el diálogo) afirma que ha conocido, y ha guardado reserva, acerca de lo que él denomina un spinozismo “purificado” desde hacía mucho tiempo. Strauss, por otra parte, lee entre líneas en el texto de Mendelssohn (o de su personaje). Al encontrar en Horas Matinales no sólo una incoherencia literaria, sino también una incoherencia sistemática, Strauss muestra cómo la repentina toma de conciencia de Mendelssohn sobre el spinozismo de Lessing lo acercó más que nunca a reflexionar sobre sus presuposiciones subyacentes.

The author tries to clarify the differences between Altmann and Strauss, who disagree about Lessing’s posthumously exposed covert Spinozism and what Mendelssohn makes of it. Altmann takes Mendelssohn at his word in the XVth Lecture of Morgenstunden, when he (or his character in the dialogue) says that he has known of and respected what he calls Lessing’s “purified” Spinozism for a long time. Strauss, on the other hand, has second-thoughts about Mendelssohn’s (or his persona’s) word. Finding in the literary incoherence of Morgenstunden a systematic incoherence as well, Strauss shows how Mendelssohn’s sudden awareness of Lessing’s Spinozism brought him closer than ever before to reflecting on his underlying presuppositions.

Es en la crítica del spinozismo “purificado” de Lessing, cuyo argumento esencial es igualmente aplicable al auténtico spinozismo, y no en la crítica del auténtico spinozismo, donde Mendelssohn se acerca más que en cualquiera de sus otras reflexiones al conocimiento de sus propias presuposiciones.¹

Palabras clave:

- Spinozismo
- Sustancia
- Panteísmo
- Sistema

1 LEO STRAUSS, ‘Einleitung zu Mendelssohns *Morgenstunden* und *An die Freunde Lessings*’, en *Moses Mendelssohn Gesammelte Schriften Jubiläumsausgabe*, Friedrich Frommann Verlag / Günther Holzboog, Stuttgart, 1971 y ss, 27 vols., en 35, III.2, pp. xi-xcv; véase la p. LXXI (En adelante se remite a esta edición como JA y, por orden, número de volumen, parte, página y línea; así, JA, III.2 104.14-15, remite a *Moses Mendelssohn Gesammelte Schriften Jubiläumsausgabe*, volumen III, segunda parte, página 104, líneas 14-15; cuando se trata de *Horas Matinales*, se antepone la cifra romana del número de la lección).

2 Estas tres lecciones, junto con *An die Freunde Lessings*, de Mendelssohn, han sido reeditadas en *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, hg. H. Scholz, Reuther & Reuther, Berlín 1916 (Hartmut Spenner, Waltrop, 2004²), pp. 1-44 y pp. 283-326, respectivamente.

I.

Moses Mendelssohn (1729-86), fundador filosófico del pensamiento judío moderno, presta atención a la *Ética* de Spinoza de forma bastante sugerente en dos lugares relevantes de entre

sus escritos filosóficos. Los interlocutores ficticios de su primer libro, *Diálogos Filosóficos* (1755), defienden a Spinoza, a quien toman por ateo, al considerar que Leibniz, su propia autoridad filosófica, extrae su doctrina clave de la armonía preestablecida del “sistema” de Spinoza. En su último libro, o par de libros, *Horas Matinales* (1785) (JA, III.2, pp. 1-175), junto a su secuela *A los amigos de Lessing* (1786) (JA, III.2, pp. 177-218), Mendelssohn —un leibniziano inveterado— escribe una crítica radical del “sistema” de Spinoza, identifica esta vez como panteísmo. ¿Resultan ambas afirmaciones separadas coherentes entre sí? ¿Son, en cualquier caso, coherentes con Spinoza? Estas preguntas están entrelazadas en la complicada génesis y el propósito general de *Horas Matinales*. Prestarles atención pone de relieve, ciertamente, la fisura en los fundamentos de la síntesis de Mendelssohn del judaísmo con el pensamiento filosófico moderno.

A primera vista, la crítica de Mendelssohn a Spinoza en *Horas Matinales* parece esencial para su objetivo general. La mayor parte de los diecisiete capítulos del libro encajan bien con el subtítulo: *Lecciones sobre la existencia de Dios*. De acuerdo con el prefacio de

Mendelssohn, las lecciones fueron pronunciadas ante su hijo adolescente y otros dos jóvenes en casa como educación matinal. Pero las lecciones XIII a XV cambian de tema de forma acusada.² La lección XIII ofrece una general y, por lo que parece, poco original refutación del “sistema” de Spinoza. La lección XIV versa sobre una versión “refinada” o “purificada” de tal “sistema”, ahora concebido como panteísmo, versión que Mendelssohn divulga como suscrita en secreto por su amigo y alma gemela Gotthold Ephraim Lessing (1729-81), el conocido dramaturgo filosófico, crítico y polemista teológico, considerado por lo general hasta ahora como leibniziano. Finalmente, la lección XV ofrece una defensa moral del spinozismo “purificado” de Lessing, debido a su compatibilidad con las enseñanzas prácticas de la religión. Tanto el carácter repentino y autosuficiente de las lecciones XIII a XV, como el mencionado motivo privado de sus lecciones, apuntan hacia la probabilidad de que este libro podría no haber visto la luz sin la necesidad acuciante de aislar el legado filosófico de Lessing de la ofensiva formidable contra el spinozismo teórico, entendido como ateísmo.

Horas Matinales apuntaría así, entonces, no sólo a Spinoza y Leibniz, también a Lessing, y en cierta manera, a Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819), el primero que se enfrentó a Mendelssohn acerca de las tendencias spinozistas y no leibnizianas de Lessing, en la que se conoce como la controversia panteísta. Jacobi afirmó haber descubierto el spinozismo de Lessing en conversaciones mantenidas cara a cara durante el vera-

no que precedió a su muerte. Jacobi las acabó publicando en *Sobre la doctrina de Spinoza, en Cartas a Moses Mendelssohn* (1785), las cuales, junto a su posterior *Contra las Acusaciones de Mendelssohn a propósito de su "A los amigos de Lessing"* (1786),³ fueron consideradas como un correctivo polémico a las afirmaciones de Mendelssohn en *Horas Matinales* y su volumen complementario. Por cierto, el correctivo de Jacobi no debe ser tomado como algo sin vuelta, ya que, entre otras cosas, no está libre de un intento de usurpar a Mendelssohn el puesto de portavoz y heredero filosófico de Jacobi.

El enfrentamiento tuvo un comienzo privado, de una forma inteligentemente indirecta, mediante cartas a una tercera persona de confianza, quien actuó, como bien había previsto Jacobi, de correveidile. La tercera persona era Elise Reimarus, hija del extinto Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), el notorio autor anónimo de los llamados "Fragmentos de Wolfenbüttel" (de 1774 y años siguientes). Estos fragmentos póstumos fueron extraídos de la inédita *Apología o Defensa de los adoradores racionales de Dios*,⁴ una crítica de la cristiandad creyente en la revelación marcadamente racionalista, o deísta, de la que su hija fue albacea literaria. Lessing ordenó los fragmentos como "Fragmentos de un anónimo" y les añadió comentarios provocadores de su propia cosecha, como director de la Librería Ducal de Wolfenbüttel, en Braunschweig, en la cual, según dijo, habían aparecido. En la lección XV de *Horas Matinales*, escrita como la narración de un diálogo, Mendelssohn introduce un interlocutor ficticio, caracterizado como amigo y admirador de Lessing,⁵ quien, mientras niega que Lessing hubiese sido alguna vez un spinozista, relaciona su abandono de la teología leibniziana con su trato editorial con el "Fragmentista".⁶ Con la inserción de su aseveración última en un más amplio panegírico, que mantiene que el abandono de Lessing fue, sin embargo, compatible con una devoción ejemplar a la moralidad cristiana, el interlocutor se anticipa a la fuerza de la inminente exposición pública que va a hacer Jacobi de Lessing como un spinozista consumado, es decir, un ateo, y la logra amortiguar. Aun así, Mendelssohn completa la lección XV corrigiendo amistosamente a su interlocutor (e indirectamente a Jacobi) acerca de un detalle biográfico pertinente. Mendelssohn, o más bien su personaje, cita extensamente pasajes de su obra inédita de juventud 'El cristianismo racional' (1753)⁷ de Lessing, como testimonio de que Lessing había estado defendiendo un spinozismo "purificado" desde mucho antes de involucrarse con el "Fragmentista".

En la actualidad, los dos grandes estudiosos de Mendelssohn, Alexander Altmann⁸ y Leo Strauss,⁹ están en desacuerdo acerca del mencionado spinozismo de Lessing y lo que Mendelssohn afirma de él. Altmann toma a Mendelssohn al pie de la letra en la lección XV, cuando afirma que había conocido y respetado la defensa de Lessing de un spinozismo "purificado" desde bastante tiempo atrás. Strauss, sin embargo, desconfía de la palabra de Mendelssohn, o su personaje. Strauss considera la incoherencia literaria de *Horas Matinales* como una incoherencia sistemática —el resultado, indica Strauss, de la incapacidad recurrente de Mendelssohn de reflexionar sobre sus presuposiciones subyacentes—, revelando cómo, aun así, la repentina e intensa presión de las alegaciones de Jacobi sobre el spinozismo de Lessing llevaron a

Mendelssohn a reflexionar sobre estas presuposiciones mejor que nunca. En mis siguientes comentarios sobre las lecciones XIII a XV de *Horas Matinales* aclararé mejor las diferencias entre las posturas de Altmann y Strauss.

II. La lección XIII no dice nada acerca de si el spinozismo debe ser entendido como ateísmo o panteísmo, si bien su cabecera menciona más bien el panteísmo. La refutación misma se resume en tres argumentos: el primero apunta a la incongruencia de la noción básica de sustancia de Spinoza; los otros dos apuntan a las incongruencias que resultan incluso, o especialmente, si se acepta la noción básica de sustancia de Spinoza. Las tres críticas, de hecho, parecen aplicarse por igual al spinozismo como panteísmo y al spinozismo como ateísmo.

En primer lugar, se dice que los spinozistas afirman que "nosotros mismos" y el mundo exterior del que nos damos cuenta a través de nuestros sentidos no son cosas existentes por sí mismas, sino modificaciones de una sola cosa autosubsistente, o sustancia, infinita tanto en extensión corporal (*extensio*) como en poder de pensamiento (*cogitatio*). La sustancia única es también lo mismo que Dios. Todo es, en suma, una cosa (*Alles ist Eins*); y esta única cosa es, a la inversa, todo (*Eins ist Alles*) (XIII, JA, III.2 104.14-15).¹⁰ Mendelssohn objeta, sin embargo, que esta noción de sustancia es un punto de partida dudoso según el sentido común, una afirmación arbitraria. Spinoza confundiría la capacidad de autosubsistencia de la sustancia, su individualidad frente a cualquier otra cosa, con su autosuficiencia, o falta de dependencia de alguna otra cosa. Jugaría así con una ambigüedad semántica. "Sustancia", en su significado común, como autosubsistente, permite la posibilidad de una pluralidad indefinida de sustancias. Sólo "sustancia" en su significado hiperbólico spinozista —como aquello que es en sí mismo y... cuyo concepto no necesita el concepto de otra cosa desde el cual se haya de formar"—¹¹ conduce a la visión, definitivamente insostenible, de que sólo puede haber una sustancia capaz de incluirlo todo.

En segundo lugar, se dice que Spinoza sigue a Descartes al concebir el atributo corporal de la única sustancia simplemente como extensión. Mendelssohn objeta que la extensión, incluso cuando se le añade el concepto de impenetrabilidad, no puede dar cuenta de nada más que el material común a todos los cuerpos. No puede dar cuenta de la forma de tal o cual cuerpo organizado, el patrón de su movimiento intencional o su conducta reglada *qua* organismo individual. La extensión como tal ni mueve ni engendra movimiento.

En tercer lugar, Mendelssohn objeta también que el mero poder del pensamiento, aunque infinito, no puede dar cuenta de "la bondad y perfección, placer y disgusto, dolor y gratificación, y en general, todo lo que pertenece a nuestra facultad de aprobar y desear" (XIII, JA III.2 108.25-27). El pensamiento como tal ni aprueba ni desea, ni engendra aprobación o deseo.

Tanto Altmann como Strauss mencionan el comentario despectivo de Kant de lo que llama la "máxima" o "artificio" que permea la crítica de Mendelssohn a Spinoza, esto es, la inclinación de Mendelssohn "a explicar toda dificultad entre escuelas filosóficas como meras querellas semánticas, o al menos situar su origen en querellas semánticas" (XIII, JA III.2 104.30-33).

3 F. H. JACOBI, *Über die Lehre des Spinozas in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn y Wider Mendelssohns Beschuldigungen in dessen "An die Freunde Lessings"*, reimpreso en *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, pp. 45-282 y 327-64.

4 H. S. REIMARUS, *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftiger Verehrer Gottes*. Véase la nota editorial de Strauss a JA, III.2 125.27-126.2 (en JA, III.2, p. 304).

5 El interlocutor se parece al hermano de Elise Reimarus, J. A. H. Reimarus, autor de *Über die Gründe der menschlichen Erkenntniß und der natürlichen Religion* (Sobre las bases de la cognición humana y de la religión natural) (Hamburgo, 1787). Cf. A. ALTMANN, *Moses Mendelssohn: A Biographical Study*, University of Alabama Press, Alabama, 1973, p. 695 (citado en adelante: MMBS y p. citada).

6 "Con la defensa del Fragmentista, Lessing parece haber adoptado su mismo parecer" (XV, JA, III.2 125.35-126.2; *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, p. 30).

7 G. E. LESSING, 'Das Christenthum der Vernunft', *Sämtliche Schriften*, hg. K. Lachmann y F. Muncker, Stuttgart, 1886-1924, 23 vols., vol. XIV, pp. 175-78 (*Escritos filosóficos y teológicos*, trad. de A. Andreu, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1990); véase JA III.2, pp. 133-36.

8 Además de la obra citada de Altmann, véase, en general, A. ALTMANN, *Moses Mendelssohns Frühschriften zur Metaphysik*, J.C.B. Mohr / Paul Siebeck, Tübingen, 1969; 'Moses Mendelssohn on Leibniz and Spinoza' y 'Lessing und Jacobi: Das Gespräch über den Spinozismus', en A. ALTMANN, *Die tröstvolle Aufklärung: Studien zur Metaphysik und politischen Theorie Moses Mendelssohns*, Friedrich Frommann Verlag / Günther Holzboog, Stuttgart 1982.

9 Además del citado 'Einleitung zu Mendelssohns *Morgenstunden* und *An die Freunde Lessings*', véanse, en general, las extensas notas editoriales de Strauss a los textos de *Morgenstunden* y *An die Freunde Lessings*, JA, III.2, pp. 275-334.

10 La formulación de Mendelssohn se debe a Christian Wolff; véanse las notas editoriales de Strauss a JA, III.2 104.5 ss. (en JA, III.2, pp. 294 y ss.).

11 SPINOZA, *Ethica*, parte I, definición 3, en SPINOZA, *Opera*, hg. C. Gebhardt, Carl

Kant opone incisivamente que

en los asuntos sobre los que se ha disputado durante cierto tiempo, y particularmente en filosofía, nunca se encuentra una querrela semántica en el fondo, sino siempre una querrela genuina sobre las cosas.¹²

Altmann defiende a Mendelssohn frente a Kant citando un pasaje de la *Ética* de Spinoza, usado también por Mendelssohn en la lección XIV (JA III.2 121.8-12), el cual presenta la opinión de que muchas disputas no llegan a ser más que verbales:

muchas controversias se originan... porque los seres humanos no explican adecuadamente su propio pensamiento, o porque interpretan mal el pensamiento de otros. Ciertamente, cuanto más se contradicen entre ellos o bien están pensando lo mismo, o bien en cosas diferentes, imputando al otro errores y absurdos que no se encuentran allí.¹³

Strauss, por el contrario, cita de nuevo a Kant, sobre el intento mendelssohniano de reducir una controversia filosófica a una verbal: de acuerdo con Kant, “es como si Mendelssohn quisiera detener un maremoto con una brizna de paja”.¹⁴ Lo que discuten aquí Altmann y Strauss es si Mendelssohn puede contestar como se merece al desafío de Jacobi en virtud de su autoentendimiento como leibniziano profeso. A Altmann no le parece que Mendelssohn tenga mucha dificultad en hacerlo, pero a Strauss sí. Éste sugiere que el recurso de Mendelssohn a la semántica o, de forma más general, al sentido común, es un signo de su reconocimiento implícito del fracaso de la argumentación sistemática *per se* al enfrentarse a los desafíos presentados por desacuerdos teológicos en general, y por el spinozismo en particular, los cuales son, después de todo, desafíos prácticos a la vez que teóricos.

III. La lección XIV consiste en un diálogo imaginario entre Mendelssohn y Lessing, basado en la suposición ficticia de que Lessing hubiese estado presente durante la refutación de Spinoza de la lección XIII y hablase ahora en su propia defensa como spinozista. Lo que sigue, pues, es la rehabilitación o “purificación” del spinozismo por Lessing y la posterior réplica de Mendelssohn. El Lessing ficticio (en adelante, “Lessing”) concede los puntos segundo y tercero de la crítica, pero no el primero. Esto es, “Lessing” asume, con Mendelssohn, una pluralidad indefinida de cosas en acto, siendo cada una de ellas fuente de su propio movimiento intencional. También mantiene que cada cosa en acto tiene la capacidad de ejercer aprobación, o elección de lo mejor, junto al mero “pensamiento” o conciencia inserta en uno u otro grado en ella. Mantiene incluso que estos dos puntos no requieren de Lessing el abandono del restante, la negación de Spinoza de la existencia “objetiva” de las cosas, es decir, de su sustancialidad separada de su “representación” o concepto en Dios (XIV, JA III.2 116.7). “El argumento de Lessing parece aquí traído del fragmento de juventud del Lessing real ‘De la existencia de las cosas fuera de Dios’,¹⁵ que plantea la cuestión de si se puede o no decir que Dios tiene un concepto de las cosas existentes en acto fuera de su entendimiento, dado que estas cosas en acto pudieran corresponderse comple-

En su último libro, Mendelssohn escribe una crítica radical del “sistema” de Spinoza, identificado esta vez como panteísmo

Lo que discuten aquí Altmann y Strauss es si Mendelssohn puede contestar como se merece al desafío de Jacobi en virtud de su autoentendimiento como leibniziano profeso

tamente con los conceptos verdaderos y adecuados. Los tiene de cualquier forma. En el lenguaje de Lessing (y de “Lessing”) los conceptos de Dios son los “arquetipos” de las cosas en acto. Esto es, antes de su actualización, las cosas existen en el entendimiento divino como posibilidades aún sin realizar, cuya realización en conformidad con las leyes de la naturaleza es, aun así, totalmente clara para Dios. La cuestión que “Lessing” plantea es, entonces: ¿Cuál es la base para afirmar que las cosas actualizadas, así entendidas, están “fuera” de Dios? ¿No deberían todas las características o “predicados” (XIV, JA III.2 117.20 y 24) de tales cosas, en tanto podemos en principio concebirlas o representarlas —junto a “las series infinitas de sus sucesivas sucesiones y variaciones” (XIV, III.2 117.13-15)—, estar presentes de antemano en Dios? ¿Y no habría de incluir todo esto, naturalmente, todo aquello que constituya la diferencia entre cosas *qua* meramente posibles y aquellas mismas cosas *qua* en acto —aquello que el Lessing real llama “el complemento de [su] posibilidad”?¹⁶ Si esto es así, ¿No sería incoherente y redundante decir que las cosas en acto, así entendidas, están también “fuera” de Dios?

La respuesta de Mendelssohn es que hay “signos inequívocos que me distinguen a mí como objeto de a mí como representación de Dios, a mí como arquetipo de a mí como imagen del entendimiento divino” (XIV, JA III.2 117.36-118.16). El signo “más elocuente” de “mi sustancialidad fuera de Dios, mi arquetípica existencia”, es mi propia e individual “conciencia de mí mismo, combinada con la ignorancia completa de todo lo que no caiga dentro del círculo de mi pensamiento”. Dado que Dios es el ser más perfecto, de cualquier forma, se sigue que “el pensamiento de Dios... que tiene un ser limitado como no puede tenerlo su objeto, en Dios, llega a cualquier conciencia individualizada, una arrancada de su contexto, como si fuera [*keinen eigenen, gleichsam abgerissenen Bewußtseyn*]” (XIV, JA III.2 120.21-34).¹⁷ Mendelssohn ofrece también aquí, como en la lección XIII, una refutación por el sentido común al argumento sistemático atribuido al Spinoza de “Lessing”: cada conciencia existencial de la propia ignorancia que tiene cada individuo es a la vez innegable e irreducible a cualquier otra cosa, es decir, en palabras de Mendelssohn, es “arquetípica”. Altmann defiende esta refutación de Mendelssohn, combinando como se sigue su apelación al sentido común con la sistemática leibniziana (MMBS, 693 ss): las cosas se actualizan como resultado, no sólo del conocimiento y

Winters
Universitätsbuchhandlung,
Heidelberg 1925, 4 vols., vol.
II, 45 (*Ética demostrada
según el orden geométrico*,
trad. de V. Peña, Alianza,
Madrid, 2002).

¹² *Einige Bemerkungen zu
Ludwig Heinrich Jakobs
Prüfung der
Mendelssohn'schen
Morgenstunden*, en
Immanuel Kants Werke, hg.
E. Cassirer, Bruno Cassirer,
Berlín, 1921-23, 10 vols., vol.
IV, pp. 481-85; la observa-
ción citada está en la p. 482.
Véase L. STRAUSS, JA, III.2,
p. LXX.

¹³ SPINOZA, *Ethica*, parte II,
proposición 47, escolio, en
Opera, vol. II, p. 129.

¹⁴ Citado en M.
MENDELSSOHN, ‘Über
Freiheit und
Nothwendigkeit’, JA, III.1,
pp. 343-350.

¹⁵ G. E. LESSING, ‘Über die
Wirklichkeit der Dinge
außer Gott’, *Sämtliche
Schriften*, vol. XIV, pp. 292
ss.; citado por completo en
las notas editoriales de
Strauss a JA, III.2 116.6-15 y
117.8-118.18 (en JA, III.2, p.
302, y pp. 302 ss).

¹⁶ La expresión es de
Christian Wolff. Véase H.
ALLISON, *Lessing and the
Enlightenment*, University of
Michigan Press, Ann Arbor,
Michigan, 1966, pp. 69-71.

¹⁷ Véanse los anteriores
pasajes mendelssohnianos
citados por Strauss en
JA, III.2, pp. LXXI ss.



pensamiento de Dios sobre ellas, sino también de su elección y aprobación. La panoplia completa de las cosas en acto es así elegida por Dios como la mejor de entre todos los mundos posibles. Mas este mejor de todos los mundos posibles incluye también cosas que son elegidas por ser las mejores de forma relativa, esto es, mejores que otras cosas posibles, siendo estas últimas conscientemente rechazadas por Dios; el mejor conjunto de cosas en términos absolutos, visto sin discriminación, o al por mayor, incluye algunas cosas de segunda clase cuando se las observa de forma individual, es decir, al detalle. Las cosas elegidas por ser mejores de forma relativa, pues, en tanto conocidas y aprobadas por Dios, de ningún modo podrían ser parte de Dios, en quien sólo lo mejor en términos absolutos puede existir. Por tanto, concluye Altmann, lo relativamente mejor sólo puede existir “fuera” de Dios.

Strauss, sin embargo, advierte en la refutación de Mendelssohn una incoherencia radical, en la cual Mendelssohn parece no reparar. En los últimos pasajes citados, Mendelssohn, de forma inadvertida,¹⁸ cambia la localización de arquetipos de Dios al ser humano individual. De pronto, el yo no es una “imagen” de la cual el concepto de Dios es el arquetipo, sino viceversa: El concepto divino de cada yo individual se convierte ahora en la imagen de la cual ese yo es el arquetipo. Que este cambio ocurra sin aviso, y que permanezca injustificado de forma sistemática, indica una presunción no examinada, o una presuposición ocultada por parte de Mendelssohn. Como mínimo, la presuposición sería que Dios y el individuo humano son iguales con respecto a ser el lugar de los arquetipos. Hablando teológicamente, esta igualdad se apoya en, o al menos es coherente con, la concepción de Mendelssohn de Dios como algo más que un ser consumadamente intelectual, como un ser irremediablemente bueno, quien crea y provee para los seres humanos solamente en orden a la felicidad de estos *qua* individuos racionales en esta vida y en la siguiente, más que, digamos, por su propia gloria y rectitud eternas. Añadiría que, con res-

pecto a la doctrina de la benevolencia irremediable de Dios, Mendelssohn mantiene una diferencia con su autoridad filosófica, Leibniz, así como con su buen amigo Lessing, quienes defienden la doctrina teológica tradicional del eterno castigo en el infierno, es decir, de la ineludible justicia o venganza punitiva como consecuencia de la justa ira de Dios contra los individuos humanos.¹⁹ Sea como fuere, Strauss añade que el presupuesto oculto de Mendelssohn sobre la igualdad entre Dios y el individuo humano también se expresa en aseveraciones sin examinar de libros anteriores a éste, sobre el tema de que los “derechos [de Dios] nunca pueden colisionar o enfrentarse a los nuestros”,²⁰ o que cada individuo humano es, en palabras de Mendelssohn, un “ciudadano del Estado de Dios”, con, por así decirlo, derechos constitucionales en oposición a Dios.²¹ En estas afirmaciones, Mendelssohn está, ciertamente, en deuda con Leibniz, quien también habla de los individuos humanos como ciudadanos de la Ciudad de Dios,²² aunque dada la nada desdeñable diferencia teológica entre ambos autores sobre la cuestión de los castigos eternos,²³ la deuda es menos estrictamente teológica que político-filosófica. Por acortar una larga historia, Strauss concluye de todo esto que el esfuerzo aparentemente metafísico de Mendelssohn para asegurar la sustancialidad de las cosas en general fuera de Dios resulta descansar en la presuposición no examinada de la autonomía de cada individuo humano, en particular, fuera de Dios. La diferencia entre Altmann y Strauss sobre este punto tiene que ver con si la confrontación de Mendelssohn con el spinozismo vicario de Lessing puede ser descrita de forma más o menos adecuada en términos de argumentación metafísica (Altmann), o si más bien cae en un individualismo teológico-político (Strauss). Asimismo, la diferencia se amplía a cómo debemos entender la vindicación práctica del spinozismo de la lección XV de *Horas Matinales*.

IV. Mendelssohn defiende el spinozismo *qua* panteísmo al mantener que difiere del teísmo leibniziano sólo en una “sutileza” metafísica sin consecuencias en la práctica moral. Dicho esto, me dispongo a considerar esta defensa a la luz de la diferencia entre Altmann y Strauss sobre la integridad de la metafísica tal como la entiende Mendelssohn. La postura de Altmann, como podemos encontrar en su conocido estudio biográfico de Mendelssohn, puede ser resumida en cuatro puntos. Será tras mencionarlos cuando procederé a compararla con la postura de Strauss, también brevemente. Tengo el siguiente motivo para proceder así: Altmann, como editor final del extenso ensayo y aparato editorial de Strauss sobre *Horas Matinales* y *A los amigos de Lessing*, en la ahora canónica edición jubilar de las obras completas de Mendelssohn, goza de la ventaja de haberse familiarizado con los argumentos de Strauss en la preparación de la mencionada biografía y otros ensayos sobre Mendelssohn. Mientras que Strauss leyó la biografía escrita por Altmann en su cama de hospital, sólo unas seis semanas antes de morir. Escribió a Altmann:

Si no estuviese enfermo, es *concebible* que hubiera cambiado mi juicio final sobre la controversia a la luz de lo que has dicho..., pero, tal como están las cosas, debo dejarlo más o menos como lo escribí en 1936-37.²⁴

18 Altmann defiende así la aparente inadvertencia de Mendelssohn (MMBS, 867, n. 35): “Mientras que Lessing aplica el término *Urbild* [arquetipo] al concepto de una cosa en la mente divina, Mendelssohn, que quiere diferenciar entre la existencia intradivina y extradivina de objetos, llama a la cosa real y extradivina *Urbild*, y a su existencia ideal en el intelecto de Dios, *Bild* [imagen]. Invierte así la terminología tradicional sin pretender negar, no obstante, que el concepto intradivino de un objeto es de hecho el arquetipo del objeto real. Su terminología heterodoxa está claramente diseñada para rebatir el argumento de Lessing, y no ha de considerarse cualquier otro propósito”.

19 G. E. LESSING, ‘Leibniz auf den ewigen Strafen’, *Sämtliche Schriften*, vol. XI, pp. 461-87.

20 M. MENDELSSOHN, *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*, JA, vol. VII, p. 127.

21 Véase, por ejemplo, M. MENDELSSOHN, *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele in drei Gesprächen*, JA, III.1, pp. 112 ss (*Fedón o sobre la inmortalidad del alma*, trad. de J. Monter, MuVIM, Valencia, 2006); *Sache Gottes*, §60, JA, III.2 240.20.

22 Véase, por ejemplo, G. W. LEIBNIZ, *Système nouveau de la nature*, §8, in, *Philosophische Schriften*, hg. C. Gerhart, Olms, Hildesheim, 1960 y ss, 7 vols., vol. IV, pp. 479 ss (*Sistema nuevo de la naturaleza*, trad. de E. Pareja, Aguilar, Buenos Aires, 1963).

23 Véase también L. STRAUSS, ‘Einleitung zu Mendelssohns *Sache Gottes oder die gerettete Vorsehung*’ JA, III.2, pp. xcvi-cx; primera edición en *Einsichten: Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1962, pp. 361-75.

24 Cartas de Strauss a Altmann de 28 de mayo de 1971 (en alemán), y 9 y 15 de septiembre de 1973 (en inglés); pueden encontrarse en A. ALTMANN, *Vorbemerkung*, JA, III.2, pp. vii-ix. La frase citada es de la carta de 9 de septiembre de 1973.

25 Véase, por ejemplo, la nota 27.

El comentario de Strauss es particularmente magnánimo porque Altmann más de una vez parece estar anotando a Strauss o discutiéndolo, sin mencionarlo mucho de forma directa.²⁵ Presentando como conclusión una lista de comparaciones entre Altmann y Strauss, no pretendo nada más (aunque quizás nada menos) que apuntar a los temas más profundos conectados con el pensamiento judío moderno, a la luz de una controversia intelectual sin resolver de herencia más reciente.

Así pues, en primer lugar, de acuerdo con Altmann,

Sólo la presión del escrito de Jacobi forzó a Mendelssohn a dar relevancia a las veleidades spinozistas que Lessing parecía haber abandonado (MMBS, 649).

Altmann, en otras palabras, duda de que Mendelssohn tomase demasiado en serio las veleidades spinozistas de Lessing, excepto por los asuntos prácticos relacionados con ello. Strauss, por el contrario, pone bastante cuidado en no separar demasiado pronto los asuntos prácticos de los asuntos filosóficos serios. A causa de esto, Strauss no está exactamente de acuerdo con Altmann en los objetivos y límites de los asuntos prácticos. Las consecuencias prácticas de la inminente acusación pública de Jacobi sobre el spinozismo secreto de Lessing no sólo causarían la satisfacción de los enemigos teológicos de Lessing, debido a su exposición como ateo, sino también la humillación pública de Mendelssohn como resultado de la insinuación documentada de Jacobi de que, pese a sus años de íntima amistad, Lessing hubiese sido deliberadamente reticente al conversar con él sobre cuestiones filosóficas sensibles. Cómo entendamos estas consecuencias, según Strauss, influye en la pregunta sobre quién, Mendelssohn o Jacobi, entendió mejor a Lessing, y por supuesto, a Spinoza. Por decirlo de otro modo, Strauss mantiene que los asuntos prácticos están ligados con una valoración de los méritos estrictamente filosóficos de Mendelssohn como el fundador filosófico del pensamiento judeoalemán. Éste último es un tema recurrente en toda la investigación de Strauss de la controversia panteísta, cosa que no se encuentra en Altmann. Éste se inclina más a ver la controversia de forma anticuarria. Para Strauss, es un asunto teológico-político vivo cuyo efecto en cascada se extiende, por ejemplo, a su propia *Sitz-im-Leben*, como exiliado judío (o expatriado, o fugado) de la Alemania de mediados de la década de 1930,²⁶ donde la vida judía y la asimilación a la vida alemana había sido radicalmente moldeada por la *oeuvre* de Mendelssohn. Es parte de lo que Strauss tiene en mente cuando se describe autobiográficamente como “un joven judío nacido y crecido en Alemania que se encontró en las garras del aprieto teológico-político”.²⁷

En segundo lugar, Altmann dice que el interlocutor de Mendelssohn en la lección XV

es presentado como el portavoz de una visión de Lessing con la cual Mendelssohn habría deseado identificarse, y con la cual se había identificado antes de que Jacobi entrara en escena (MMBS, 695).

Esto es, tras el informe de Jacobi sobre el ateísmo spinozista de Lessing, el propio Mendelssohn apenas podría estar de

acuerdo con el interlocutor ficticio de la lección XV cuando éste presenta a Lessing como un seguidor del racionalismo religioso, como el del Fragmentista, moralmente admirable, si bien querría proyectar esta imagen para salvar la reputación pública de Lessing. Strauss está de acuerdo aquí con Altmann, pero sobre una base diferente. Altmann toma la apelación de Mendelssohn al juvenil ‘El cristianismo racional’ de Lessing como un documento claramente spinozista, incluso cuando, como apunta Strauss, no hay nada explícitamente spinozista en él. Parece ser una ristra de aforismos más o menos leibnizianos. El aforismo que se acerca más al pensamiento de Spinoza²⁸ sería éste:

Concebir [*Vorstellen*], querer y crear son lo mismo [*eins*] en el caso de Dios. Se puede decir que todo lo que Dios concibe, también lo crea (XV, JA III.2 133.32-33).

Que el pensamiento de Lessing aquí —la identidad de pensar, querer y crear en Dios— sea leibniziano o spinozista, al menos en el significado original o ateo del término, dependería de si a Dios se le ha de entender como un ser inteligente o bien como meramente la sustancia omnicomprendiva y originaria, pues hablar de “concebir” y “crear” se presta a equívoco, al menos desde el punto de vista del sentido común. El spinozismo purificado —la visión que Mendelssohn discierne en el aforismo, de acuerdo con Altmann, o que le añade, según Strauss— consiste en la elisión de estas dos alternativas: el “creador” inteligente de todo de hecho nunca se desprende de nada. Altmann argumenta que Mendelssohn tiene razón al atribuir esta visión a ‘El cristianismo racional’ y considerarla un tipo de spinozismo. Strauss, por el contrario, encuentra esta atribución dudosa: Mendelssohn se las arregla con los limitados recursos a su disposición como pensador sistemático para proyectar una versión modificada de su propio leibnizismo en Lessing.

En tercer lugar, Altmann, como Strauss, considera necesario dar cuenta de la prominencia retórica que Mendelssohn da a su interlocutor ficticio en la lección XV, quien promulga una imagen de Lessing como racionalista religioso pre-jacobiana y moralmente saludable, pero no completamente fiel. Para Altmann, esta imagen, distinta de la que el propio Mendelssohn promulga al final de la lección XV, donde Lessing defiende un spinozismo “purificado”, sirve, sin embargo, como una base adecuada para contextualizar la defensa de Lessing. ‘El cristianismo racional’, el documento que Mendelssohn cita en apoyo de la defensa de Lessing, pertenece a una larga lista de escritos lessingianos que defienden categóricamente escritos injustamente vilipendiados. La lista incluye, además del poema dramático *Natán el sabio*, (1779) una defensa de la providencia ante el antileibnizismo propuesto por el *Cándido* de Voltaire, el fragmento teológico ‘La educación de la

Strauss mantiene que los asuntos prácticos están ligados con una valoración de los méritos estrictamente filosóficos de Mendelssohn

²⁶ Cf. El prefacio contemporáneo de Strauss (1937) a su libro inacabado sobre Lessing (L. STRAUSS, *Gesammelte Schriften, Band II: Philosophie und Gesetz—Frühe Schriften*, hg. Heinrich Meier, J. B. Metzler Verlag, Stuttgart 1997, pp. 607-608), con su carta a Altmann de 28 de mayo de 1971 (JA, III.2, p. VIII): “Im Jahre 1937 hatte ich die Absicht, entweder in einem Schlußteil der Einleitung oder in einer selbständigen Schrift (unter dem Titel ‘Abschied von Deutschland’) das Zentrum von Lessings Gedanken de Deo et mundo darzustellen. Die entscheidenden Punkte sind mir heute noch so klar wie damals. Aber ‘Pläne machen mehrmals...’ [En 1937, quería presentar, bien en la conclusión a la Introducción, bien mediante un artículo separado (bajo el título ‘Despedida de Alemania’), el centro de los pensamientos de Lessing de *Deo et mundo*. Los puntos importantes me parecen ahora tan claros como entonces. Pero entre tantos planes...].

²⁷ L. STRAUSS, *Spinoza’s Critique of Religion*, Schocken, New York, 1965, p. 1; cf. Con las referencias de Strauss a Mendelssohn en las pp. 13 ss.

²⁸ L. Strauss, JA, III.2 XCI, cita la *Ethica*, parte I, proposición 17, escolio, en SPINOZA, *Opera*, vol. II, pp. 61-63, sobre la identidad del entendimiento, poder y deseo de Dios.

²⁹ G. E. LESSING, *Sämtliche Schriften*, vol. XIII, pp. 413-36.

³⁰ Cf. F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*, sec. 28

raza humana' (1780),²⁹ la defensa de una religión revelada en la estela de la crítica histórico de la revelación bíblica que realizó el Fragmentista, así como la defensa editorial de los "Fragmentos de Wolfenbüttel" mismos. En resumen, Altmann entiende el tratamiento de Mendelssohn de la defensa de Lessing del spinozismo purificado como la enumeración de un ejemplo más de la "gallardía" (MMBS, 696 ss, y 577 ss), o altruismo moral, que Lessing mantuvo toda su vida. Strauss está, hasta aquí, de acuerdo. Pero para una comprensión mejor de lo que Mendelssohn atribuye o deja de atribuir al altruismo de Lessing, Strauss ve la necesidad de investigar también la dimensión estrictamente filosófica del último en sus propios términos, cosa que no hace Mendelssohn. A la luz de lo precedente, el Lessing de Strauss se convierte en lo que se puede llamar provisionalmente, a falta de un término mejor, un filósofo histriónico, más que uno puramente sistemático, como supone Mendelssohn.³⁰

Finalmente, Altmann comenta que Mendelssohn

rehusó obstinadamente reconocer el valor de 'La educación de la raza humana' para abrir nuevos horizontes más allá del concepto de religión natural, en el cual la historia no tiene un lugar (MMBS, 698).

Es decir, Mendelssohn retiró su aprobación a todo aquello de Lessing que no encajase con su propio sistema filosófico. Aquí también están de acuerdo Altmann y Strauss, con la excepción de que el primero atribuye un fondo moral al defecto de Mendelssohn —esto es, el "obstinado rechazo" a reconocer algo nuevo y posiblemente mejor—, mientras que el segundo lo ve con un cariz filosófico, esto es, la presuposición de Mendelssohn de que la filosofía es necesariamente sistemática. Strauss pone énfasis en que Mendelssohn debe su presuposición a Leibniz, quien advierte que los filósofos premodernos no piensan en la filosofía como demostraciones, o sistema, mientras habla de su propia filosofía como "mi sistema".³¹ Podríamos decir, pues, que Mendelssohn debe a Leibniz el hecho de que habla de Spinoza, y piensa en él, completamente en términos del "sistema" de éste, algo que Spinoza nunca dice tener. Aunque deberíamos añadir inmediatamente que este término está hasta cierto punto implícito en la forma de argumentar de la *Ética*, y Strauss mismo sugiere que también lo está en las *Meditaciones* de Descartes, como documento fundador de la filosofía racionalista.³² En el caso de Mendelssohn, sin embargo, la noción de filosofía como demostración está sujeta a una tensión ineludible que acompaña a sus múltiples intentos de unir el "sistema" de Leibniz con el judaísmo. Por una parte, Mendelssohn sigue a Leibniz *et al.* al mantener que la así llamada prueba ontológica de Dios elimina la necesidad, o incluso la posibilidad, de verdades reveladas. De acuerdo con Mendelssohn, esto es deseable, pues las verdades reveladas putativamente no son cognoscibles de manera clara y distinta, lo cual las hace endebles como base teológica para la Torá y el culto judío, al mismo tiempo que invitan a la superstición. Por otra parte, sin embargo, la enseñanza de la Torá no es demostrativa *per se*, no es un "sistema". Esta tensión es lo que antes he llamado la imperfección en los fundamentos del pensamiento judío de Mendelssohn. En *Horas Matinales* y *A los amigos de Lessing*, Mendelssohn trata de superarla

apelando al sentido común, es decir, subordinando u orientando la filosofía al sentido común.³³ Pero su fracaso en este objetivo revela otros, en el tratamiento "sistemático" del pensamiento de Lessing, por una parte, y de Spinoza, por otra. Toda la obra de Strauss sobre Mendelssohn parece estar dedicada a apuntar esto. Altmann, por el contrario, parece conformarse con entender el pensamiento judío de Mendelssohn aproximadamente dentro del horizonte en que Mendelssohn mismo nos lo legó.

*Traducción de Manuel Vela Rodríguez
(revisada por Francisca Massardo y Ricardo Rozzi)*

(*Más allá del bien y del mal*, trad. de A. Sánchez Pascual, Orbis, Madrid, 1983).

31 Véase G. W. LEIBNIZ, *Théodicée*, 'Prefacio', hacia el final (Ger VI, pp. 40-45 *passim*) (*Escritos filosóficos*, trad. de R. Torretti *et al.*, Charcas, Buenos Aires, 1982); L. STRAUSS, JA, III.2, p. LXVI.

32 L. STRAUSS, JA, III.2, p. LXIII.

33 Por ejemplo:

"Dondequiera que la razón se aleje del buen sentido común, o se desvíe de él y esté en peligro de ir por el mal camino, el filósofo [*Weltweise*] mismo no creará a su razón, contradiciendo al sentido común, sino que preferirá acallarla cuando no triunfe en el intento de conducirla al sendero marcado y alcanzar el buen sentido común. Debemos intentar, por tanto, ayudar a la razón tanto como... podamos" (IX, JA, III.2 79.38-80.9); "[S]ólo tras la relación [de Lessing] con el Fragmentista se puede observar en sus escritos, en el conjunto de ensayos que escribió para defender[lo], la misma convicción tranquila que fue su emblema, la misma distancia imparcial de cualquier escepticismo, la misma franqueza de buen sentido común respecto a las verdades de la religión de la razón" (XV, JA, III.2 125.27-126.11); "El judaísmo únicamente consiste en las leyes reveladas de la adoración divina, y presupone la convicción natural y racional sobre las verdades de la religión, sin las cuales no puede tener lugar ninguna legislación divina. Al hablar de convicción racional, sin embargo, y no tengo duda alguna al pretender presuponerla en el judaísmo, no me refiero a la discusión sobre argumentaciones metafísicas tal como solemos desarrollarla en los libros, ni a demostraciones pedantes a prueba del escepticismo más sutil, sino a las afirmaciones y juicios de un sentido común sencillo y bien fundado que contempla correctamente las cosas y reflexiona con calma" (M. MENDELSSOHN, *An die Freunde Lessings*, JA, III.2 197. 33, 10-21).



› REPRESENTACIONES DEL INTELECTUAL



Jean-Luc Marion: miradas en cruz

DANIEL BARRETO GONZÁLEZ

Daniel Barreto González es licenciado en Filosofía, traductor y profesor en la Enseñanza Secundaria.

E

l filósofo Jean-Luc Marion sabe como pocos mostrar que la noción de lo “visible”, el hecho de que algo sea visto, es incomprensible sin una mención a lo “invisible”; y ello por principio, no como un axioma de afirmación espiritual, sino como una consecuencia lógica de atenernos, con una radicalidad mayor que la de cualquier positivista, a los fenómenos. Hay lo que se nos da en lo visible, el fenómeno, lo que aparece. Pero puedo identificarlo como tal porque mantengo una relación con lo que no se manifiesta.

Estudiar esa relación es el propósito de Marion en el extraordinario *El cruce de lo visible*, libro de 1991 que pertenece a la etapa de gestación que culmina en *Étant donné* (1998),¹ a saber, una alternativa filosófica que permita salir de las ruinas de la metafísica en su versión presente, el nihilismo. El paso más allá a partir del que comenzar a pensar de nuevo supone la apertura al carácter de donación de lo que se muestra. Exigencia mayor que todo positivismo, atenerse radicalmente a lo dado señala el camino del pensamiento nuevo.

Hay, para empezar, la invisibilidad de lo que en pintura llamamos “perspectiva”. Para que algo se organice como visible necesita adquirir un relieve, una profundidad, una separación estructural con respecto a mi visión. Esto no es equivalente al espacio, también el espacio lo percibimos en función de la perspectiva. No es posible un orden en lo visible sin las pautas que mi perspectiva proporciona a los datos percibidos. Se cumple a rajatabla la afirmación de Nietzsche: “Como si pudiera haber mundo, si elimináramos el perspectivismo”. Y hay que entender por mundo ahí un ámbito de sentido en el que sé lo que veo, identifico, reconozco y programo. Pues bien, esa perspectiva, condición de lo que aparece, es completamente *invisible*.

En lenguaje fenomenológico hablaríamos de acto significativo, de significado. En efecto, jamás veo juntos todos los lados de un cubo, por ejemplo, el cubo como tal es enteramente invisible. Las partes que veo adquieren identidad reconocible gracias al significado con el que organizo las intuiciones. Para comprender la identidad del objeto en tanto tal, por tanto, necesito un significado invisible que permita su visión.

Perspectiva y significado, la pintura y la filosofía, enseñan con precisión que lo visible necesita lógicamente lo invisible para aparecer como tal. Pero esto no es ni mucho menos el final de la investigación. Marion tiene la hipótesis de que podemos vivir a través de lo visible, en su límite, relaciones con un invisible que no es el de la perspectiva o el del significado. ¿Cómo es eso? La historia reciente de la pintura y del arte en general nos da algunas pistas. El impresionismo y el *suprematismo* de Malevitch marcan dos tendencias contrapuestas, extremas, que buscan la dislocación del orden que impone lo invisible (el significado, la perspectiva) sobre lo visible. El impresionismo abre todas las puertas a la intuición, deja que el exceso de lo intuitivo disuelva las líneas organizadoras de la perspectiva.

El contorno identificable de los objetos tiende a borrarse, la perspectiva ve debilitarse el poder de pautar la profundidad de la imagen. Y en lo que respecta a Malevitch, sobre todo los escandalosos cuadros, negro sobre fondo blanco (1915) y luego blanco sobre fondo blanco (1918), admiten tan ínfimo grado de intuición para el ojo que la perspectiva, el significado enloquece: no hay nada que domeñar en el orden de los objetos, del sentido común del mundo. La comprensión previsible de lo conocido y programable queda subvertida. La pobreza de la intuición trata de quebrar la autoridad del significado a favor de otro invisible que no sirva para distribuir lo visible como visible.

La otra relación con lo invisible también la encuentra Marion anunciada en el icono religioso (no por casualidad lo evoca el *suprematismo* de Malevitch). No se trata de una elección arbitraria. El icono enseña unas características que instruyen sobre un invisible distinto de la perspectiva. Para empezar, justamente, está la tendencia del icono a prescindir de los realismos y profundidades inteligibles de la perspectiva; y, sobre todo, el encuentro en el icono de otra mirada que se dirige a nosotros: el cruce de dos miradas. Como debe saber bien la filosofía después de Levinas, el rostro y sobre todo las pupilas del otro no son un objeto que veo entre otros objetos, una cosa que ordeno en el mundo de lo visible.² Su mirada también constituye, me mira. Esa condición no es visible para mí, no entra en ninguna perspectiva ni en ningún significado, es invisible, pero de otra manera que la relación normal de lo visible con la perspectiva.

La novedad del icono frente a otros cuadros es la venida de una mirada que me mira y me interpela como sujeto paciente, pasivo.³ La relación del orante con el icono no es la de un ídolo, justamente por eso, porque no ve una proyección de sí mismo, sino otra mirada que remite al exterior invisible del cuadro. Además de la pérdida de perspectiva y el cruce de miradas que se abre paso a través del icono, la materialidad misma del cuadro se empobrece, su visibilidad mundana se debilita y despoja de todo poder. Ese descenso a la materialidad y la pobreza se expresa para Marion de modo paradigmático en los cantos del Siervo de Yahvéh (Isaías, 52) y en la Cruz del Mesías sufriente, “icono visible del Dios invisible”, según san Pablo.

Lo invisible recibido desde el icono pertenece a los márgenes de la sociedad del espectáculo y la industria cultural. La doctrina que imperialmente domina lo visible es la que dicta universalmente la televisión. Y el tercer capítulo del libro lo dedica precisamente Marion a una crítica fenomenológica de la ideologización televisiva.

La televisión cumple a la perfección el caso contrario de la relación con el icono, plantea una relación idólatra modélica, ordena, controla y encierra lo visible según la medida del goce del espectador. La *libido videndi* enclaustra lo visible en una pantalla de manera que el espectador pueda disponer del mundo sin ser visto. “Ver sin ser visto”, controlar y saber morbosa-

¹ Según Emmanuel Falque (“Phénoménologie de l’extraordinaire”, en *Philosophie*, 78, Les Éditions de Minuit, París, junio 2003, pp. 52-76), el pensamiento filosófico-teológico desplegado en la tríada de las primeras grandes obras de Marion, *El ídolo y la distancia* [1977] (trad. de S. M. Pascual y N. Latrille, Sigüeme, Salamanca, 1999), *Dieu sans l’être* (Fayard, París, 1982) y *Prolegómenos a la caridad* [1986] (trad. de C. Díaz, Caparrós, Madrid, 1993), recibe su transcripción fenomenológica en el conjunto formado por *Réduction et donation* (PUF, París, 1989), *El cruce de lo visible* [1991] (trad. de J. Bassas-Vila y J. Massó, Ellago, Castellón de la Plana, 2006) y la obra central, *Étant donné* (PUF, París, 1998).

² Véase ‘La intencionalidad del amor. En homenaje a Emmanuel Levinas’, en *Prolegómenos a la caridad*, pp. 87-116. Sin duda, la proximidad y la distancia que mantienen la fidelidad del pensamiento de Marion al de Levinas merecería más de un libro.

³ Véase, por ejemplo, *El ídolo y la distancia*, p. 21, o *Dieu sans l’être*, p. 32-33.

mente sin comprometerse a ser puesto en cuestión, reduce lo visible a su mera disponibilidad. Es el control manual propio del *fetiché*, una entidad que hemos producido nosotros mismos, pero que cobra la apariencia engañosa de vida propia, se personifica con sus máscaras y nos convierte en cosas, nos cosifica.⁴

La televisión, al contrario que el teatro o el cine, aspira a estar encendida sin interrupción, a ser “como la vida misma”. Destruye así el espacio y el tiempo. El espacio, porque yuxtapone las imágenes de los lugares en un conglomerado sin referencia, la mera sucesión y amalgama de cualquier lugar sustituye los espacios reales por espacios que solo existen en la pantalla. Y destruye la experiencia del tiempo porque aspira a no apagarse nunca, en ella no hay comienzo ni final, sino sustitución de la vida. Sólo existe quien es visto por los espectadores. Ser es ser percibido. Por eso se desencadena la turba de imitadores de los personajes televisivos, para existir debo ser quien veo en televisión: ser como mis ídolos, ser mis ídolos. El cierre se ha consumado. Aunque Marion no pone ejemplos concretos, es evidente, según su análisis, que programas como *Gran hermano* (donde curiosamente se proscribiera cualquier fraternidad) no son uno más, sino que expresan algo así como la esencia de la televisión: el morbo de controlar sin ser visto la vida de otras personas de forma ininterrumpida hasta el punto de que esas imágenes se confundan con mi propia vida, mis conversaciones, mis

emociones. Lo mismo valdría para la variante videomusical de esos programas, el ardid ideológico consiste en hacer creer que “cualquier persona normal, cualquier espectador podría ser el triunfador”, es decir, el ídolo eres tú, tú eres la imagen y, por tanto, también la mercancía. La novedad es que ahora el proceso de producción del ídolo musical, proceso antes oculto, también se vende como espectáculo adorado.

Ante este análisis de la pérdida de la experiencia en la televisión propone Marion volver la vista a otro lado, a la mirada invisible e interpelante de cualquier otro y buscar inspiración en la historia del arte religioso que, sorprendentemente, está mucho más próximo a algunas propuestas artísticas recientes de lo que se cree, especialmente aquellas que se orientan a un “empobrecimiento sistemático del espectáculo que la obra ofrece a la mirada”: el arte minimalista, el *arte povera*, el *ready-made*, etc.

Las señales del arte cristiano,⁵ a través del compromiso de las miradas, la extraña relación con la perspectiva y la indeterminada combinación de luces y sombras en el límite del cuadro, llevan a Marion a recuperar la relación entre el icono y lo que san Basilio llamó el “prototipo”. Sólo una teología del icono, por tanto, que tenga su centro en el cruce de las miradas o las miradas en cruz, puede resistir la mercantilización totalitaria de lo visible y recibir lo que vemos como si fuese la primera vez.



⁴ Véase E. DUSSEL, *Las metáforas teológicas de Marx*, Verbo Divino, Pamplona, 1993.

⁵ Relacionado con esta temática, pero según la teología de los sacramentos, véase el extraordinario trabajo de N. REALI, *Fino all'abbandono. L'eucaristia nella fenomenologia di Jean-Luc Marion*, Città Nuova, Roma, 2001.

Maquiavelo

ANTONIO VELASCO ZORRILLA

Antonio Velasco Zorrilla es licenciado en Filosofía y profesor de Filosofía en la Enseñanza Secundaria.

1.

INTRODUCCIÓN. Como tantos pensadores políticos, desde Platón en adelante, Maquiavelo concebía a los hombres en general como egoístas, ingratos y volubles.¹ Según Maquiavelo la naturaleza

malvada del hombre es una realidad indiscutible puesta de relieve por la experiencia histórica y la investigación sobre la vida política.² Este pesimismo antropológico, la aceptación de esta realidad, es la base sobre la que todo legislador deberá edificar el orden político, la organización de la convivencia humana. Pero, a diferencia de Platón y Aristóteles, antes que él, y de Hobbes y Locke, después, Maquiavelo no cree que exista un principio fijo o dado de organización (la división del trabajo o los derechos naturales del individuo, por ejemplo), y que la tarea de gobierno consista en articularlo y apoyarlo: para Maquiavelo no existe un sistema natural o dado por Dios para ordenar la vida política, más bien la tarea de la política consiste en crear el orden en el mundo. Para actuar de este modo debemos partir del orden real de las cosas, de la aceptación de la realidad tal cual es, sin confundirla con nuestras ilusiones y buenas intenciones. Este análisis nos enseñará, entonces, lo que Maquiavelo presenta como el eje argumental de su teoría política: los principios que rigen el comportamiento humano (la naturaleza del hombre) para nada coinciden con lo que la teoría moral nos describe como actuación ajustada y correcta, ni tampoco con aquellas leyes básicas que gobiernan el movimiento real del mundo político (la *fortuna*).

Dos son, pues, los supuestos básicos sobre los que Maquiavelo construye su visión de la política: en primer lugar, la inmutabilidad a través del tiempo de una naturaleza humana indigna de toda confianza, y, en segundo lugar, la participación de la *fortuna* en los asuntos humanos. *Fortuna* es una diosa caprichosa y cruel, hace y deshace a su antojo, sin piedad, mientras denigra a unos hombres, a otros les concede los máximos honores sin ley o razón alguna. En estas condiciones la fuerza que gobierna nuestras vidas se convierte en amenazante, y “si queremos sobrevivir no hay otra solución que oponer a la fuerza devastadora de la *fortuna* otra fuerza que, por ser tan extraordinaria como aquélla, sea capaz de aplacar su ímpetu: la *virtú*” (EP, 178-179).

Esta dicotomía entre *virtú* y *fortuna*, famosa en la obra de Maquiavelo, hará surgir las tensiones fundamentales entre *virtud moral* y *virtud política*, así como también aquella contradicción entre ética y política que tanto ha preocupado a sus intérpretes y que poco después de la muerte de Maquiavelo dio origen al maquiavelismo y al antimachiavelismo. La antítesis *virtud-fortuna* la introduce Maquiavelo en el capítulo 6 de *El Príncipe*, al tratar sobre los principados completamente nuevos, y en torno a ella pivota el argumento del libro. De cómo resuelve Maquiavelo esta relación dicotómica debe gran parte su fama *El Príncipe* y el naci-

miento del antimachiavelismo, sobre todo porque implica que una de las principales cualidades de un príncipe debe ser su flexibilidad moral, el no considerarse siempre como racional el ser moral, lo que establece un absoluto contraste con el monarca cristiano y moralmente intachable publicitado por la Contrarreforma. *Virtud* y *fortuna* volverán a jugar un papel decisivo en los *Discursos*, que los estudios contemporáneos ensalzan como la obra de teoría política más ambiciosa y la mayor contribución de Maquiavelo, y de cuyo estudio vemos surgir una original y convincente postura que dista mucho de la lectura distorsionada de sus primeros y furibundos críticos.³

Así, pues, dependiendo de dónde se haya puesto mayor énfasis, el pensamiento político de Maquiavelo ha sido considerado tanto un ejemplo de absolutismo como de republicanismo de corte democrático. En palabras de Rafael del Águila, nos encontramos con dos modelos alternativos para comprender su teoría de la acción política: el modelo individualista de la estrategia y el modelo republicano de las acciones colectivas.⁴ En este ensayo voy a intentar defender la segunda interpretación y, siguiendo los trabajos de Skinner y los de Chantal Mouffe sobre ciudadanía, pluralismo y democracia radical, también intentaré en última instancia indicar la importancia del sujeto de vida virtuosa diseñado por Maquiavelo para pensar políticamente hoy en día.

2. LA HERENCIA CLÁSICA DEL HUMANISMO RENACENTISTA. Solemos denominar humanistas a un tipo de intelectuales que vivieron y escribieron en la Florencia del siglo XV. Estos autores no compartieron un único cuerpo de doctrina, por lo que no son, propiamente hablando, una tendencia filosófica. Todos ellos se dedicaron al estudio de la retórica y de la gramática, pero en esto se mostraron herederos de las tradiciones de los maestros medievales. Más bien lo que los identifica como movimiento es haber agregado a tales tradiciones la insistencia en el estudio de los grandes autores latinos y, sobre todo, asociar este estudio a una reivindicación muy particular del compromiso político, la vida activa y las virtudes republicanas. Este especial interés por la moral y la política (que en un periodo de tiempo relativamente corto suscitó una anormal concentración de teorías sociales y políticas) de los humanistas se explica primordialmente por las especiales condiciones históricas de la ciudad de Florencia, cuyas luchas contra la tiranía y los *signori* encontrarían aquí su respuesta teórica.

A principios del siglo XV Florencia era la última fortaleza de las libertades italianas en una península en la que triunfaba la tiranía. Pero estas libertades y la independencia de la propia ciudad estaban amenazadas por la estrategia de guerra abierta de los Visconti, duques de Milán. Frente al peligro de verse gobernados por una autoridad despótica impuesta por otra ciudad o incluso como efecto de salvaguarda por una nueva *balía* (una dictadura temporal que los defendiese equi-

1 MAQUIAVELO, *El Príncipe*, trad. de Á. Cardona, Bruguera, Barcelona, 1975, p. 148. (En adelante: EP y p. citada.)

2 MAQUIAVELO, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, trad. A. Martínez Arancón, Alianza, Madrid, 1987, p. 37.

3 F. GILBERT, *Machiavelli and Guicciardini: Politics and History in Sixteenth-Century Florence*, Princeton University Press, Princeton, 1965; J. G. A. Pocock, *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, trad. de M. Vázquez-Pimentel y E. García López, Tecnos, Madrid, 2002; Q. SKINNER, *Maquiavelo*, trad. de M. Benavides, Alianza, Madrid, 1984.

4 R. DEL ÁGUILA, 'Modelos y estrategias del poder en Maquiavelo', en *La herencia de Maquiavelo. Modernidad y voluntad de poder*, ed. de R. Rodríguez Aramayo y J. L. Villacañas Berlanga, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1999, p. 209.

parando su poder al del enemigo), los humanistas reaccionarán divulgando una idea de libertad basada en la independencia y el autogobierno. Esta defensa sin paliativos de las libertades republicanas necesitaba un compromiso político cuyo crédito sólo era posible en la medida en que al hombre le estuviera dado alcanzar la más alta excelencia en la vida terrenal. Al respecto la retórica medieval era un impedimento, puesto que estaba presa, por una parte, de la idea agustiniana según la cual el verdadero cristiano no debe centrarse en los problemas temporales, y, por otra, de la concepción escolástica de que el ideal de todo ser humano es una vida de contemplación, de la que queda fuera la aplicación práctica del conocimiento y la reflexión sobre el comportamiento humano. De ahí que los humanistas volvieran su mirada hacia los moralistas romanos, fundamentalmente hacia Cicerón y su concepto de *virtus*. Por otro lado, este compromiso político, basado en la posibilidad de alcanzar una excelencia y dignidad mundana, también necesitaba de un mayor acento en la libertad de la voluntad, contrarrestada hasta ese momento por la sensación de que la libertad del hombre era atenazada por la fuerza inexorable de la *fortuna*. También en este caso (por lo demás, estrechamente relacionado con el estudio de la *virtus*) volverán los humanistas a los historiadores y moralistas romanos para proveerse de un autorizado análisis de las circunstancias que rodean a la intervención de la *fortuna*.

Según los maestros latinos, el más señalado bien del hombre es la consecución de honor personal y gloria. Pero, para ello, necesitamos en gran medida ser afortunados, pues si la diosa *Fortuna* no nos sonríe, ni la mayor suma de esfuerzos humanos podría hacer que alcanzásemos nuestros más altos propósitos. Para atraernos la mirada favorable de la diosa, cuya fuerza no es necesariamente maligna ni ajena a toda influencia, necesitamos ser audaces, pero, como dirán los autores clásicos, la cualidad que más atrae sus favores será la *virtus*, compendio de atributos del hombre verdaderamente viril. El concepto de *virtú* engloba así el conjunto de cualidades capaces de hacer frente a los vaivenes de la *fortuna*, de atraer el favor de la diosa y garantizarnos de este modo el logro del honor, la gloria y la fama.⁵ Esta idea es asumida sin alteración por los humanistas renacentistas, en oposición a la idea agustiniana que negaba la capacidad del ser humano para alcanzar por sus propios medios la virtud. Surge de esta manera una visión del individuo como ser dinámico y capaz de realizar sus propias cualidades, de la consecución de sus propósitos y la formación de su destino, si es un hombre de virtud verdadera.

No obstante, como señala Rafael del Águila, esto en ningún caso supuso “el que estos autores abdicaran de la moral cristiana de su época, sino simplemente que eran opuestos a una visión agustiniana del hombre y que consideraban a éste como digno de honor, gloria y fama en este mundo terreno”.⁶ De hecho, su única contribución al completo análisis que los moralistas romanos hicieron del grupo de cualidades encerradas en el concepto de *virtú* fue introducir una específica objeción cristiana para impedir cualquier divorcio entre la conveniencia y el reino de la moral: insistían en que, aunque en esta vida podamos defender por encima de todo nuestros intereses, incluso a costa de cometer injusticias, en el juicio final esas ventajas serán anuladas por un justo castigo.⁷

3. LA REVOLUCIÓN DE MAQUIAVELO. Cuando Maquiavelo aborda en el capítulo XXV de *El Príncipe*, “Cuánto dominio tiene la fortuna en las cosas humanas, y de qué modo podemos resistirla”, parece que se nos revela como un típico representante humanista; y lo digo así para introducir una matización al análisis de Skinner, que afirma que la postura de Maquiavelo en este capítulo se corresponde con la visión propiamente humanista.⁸ Aunque es verdad, como Skinner pone de relieve, que la mayoría de las afirmaciones del capítulo son de inspiración clásica, ya acogidas por los humanistas, no es menos cierto que en ningún momento Maquiavelo deja asomar la idea de benignidad en las acciones de la diosa *Fortuna*, como era usual en el mundo romano y también en la reconciliación que hace Boecio de la *fortuna* con la providencia, al reconducir a aquella como agente de la benevolente providencia de Dios. Para Maquiavelo, en cambio, su reino es siempre violento. Éste es un hecho que Skinner no resalta suficientemente y que condena al libro a estructurarse en dos partes con análisis diferenciados, la que corresponde al análisis de *El Príncipe* y la que se ocupa de los *Discursos*, pero sin hacerse cargo en ningún momento de la tensión entre las dos obras. No quiero decir con esto que Skinner no sea consciente de esa tensión o que no tenga su propia interpretación y posición. Es evidente que esta obra general sobre Maquiavelo, de innegable valor, no pretende hacerse cargo de las decenas de notables teorías sobre cómo interpretar *El Príncipe* y los *Discursos*.⁹ Pero el dato resulta de capital importancia para la posición que voy a mantener sobre la actitud política de Maquiavelo y sus posibles consecuencias contemporáneas.

Esta contradicción interna a la obra de Maquiavelo ha sido puesta de relieve desde antiguo por la investigación especializada: mientras que en *El Príncipe* parece mostrarse como un mero técnico al servicio del poder, en los *Discursos* excede esta mirada de una técnica de la política, al identificarse con los valores republicanos. La investigación ha decidido resolver esta tensión “identificando *El Príncipe* con la autonomía de la esfera de acción de la ciencia, en tanto discurso meramente técnico, que no debe cejar en la descripción de los fenómenos de la realidad por mucha que sea la presión de los valores religiosos ajenos a la objetividad”,¹⁰ y apuntándose, por tanto, a la comprensión de Maquiavelo como organizador de una visión puramente estratégica de la acción política. Pero, entonces, ¿qué hacemos, o mejor, qué son los *Discursos*?

Para Maquiavelo la *fortuna* es la totalidad de lo que acaece, como señala en el capítulo XXV de *El Príncipe*. ¿Y qué es la totalidad de lo que acaece? ¿O cuál es el tiempo presente de Maquiavelo? El momento histórico de Maquiavelo es el de la ruptura del orden medieval y en tránsito hacia la formación del Estado político moderno. Un tiempo de crisis, caótico, una época de decadencia y corrupción de la que emerge Maquiavelo como testigo fiel y dotado de una genial intuición de las reales fuerzas históricas que se están configurando. Así, si los tiempos se definen por su malignidad, la *fortuna* es, pues, una fuerza violenta y maligna: “El deber del hombre bueno es enseñar a otros el bien que no ha podido poner en práctica por la malignidad de los tiempos o la fortuna”.¹¹

El mismo Maquiavelo se siente víctima del tiempo que le ha tocado vivir, por eso afirma que ha sido humillado y humillado por la grande y constante malevolen-

5 Q. SKINNER, *Maquiavelo*, p. 39.

6 R. DEL ÁGUILA, ‘Maquiavelo y la teoría política renacentista’, en *Historia de la teoría política*, ed. de F. Vallespín, Alianza, Madrid, 1990, vol. 2, p. 73.

7 Q. SKINNER, *Maquiavelo*, p. 51.

8 Q. SKINNER, *Maquiavelo*, p. 40 ss.

9 Isaiah Berlin, en su artículo ‘La originalidad de Maquiavelo’, dedica doce páginas a citar las más conocidas interpretaciones rivales (con una media de cuatro líneas cada una) acerca de las opiniones políticas de Maquiavelo, lo que nos da una idea de la dimensión de la controversia. I. BERLIN, *Contra la corriente*, trad. H. Rodríguez Toro, Fondo de Cultura Económica, México, 1983, pp. 87 ss.

10 J. L. VILLACAÑAS, ‘Príncipe nuevo y vivere político’, en *La herencia de Maquiavelo. Modernidad y voluntad de poder*, p. 17.

11 MAQUIAVELO, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, p. 180.

cia de la *fortuna* (EP, 90). Si a esta imagen que Maquiavelo tiene de la *fortuna*, es decir, de la desintegración de su tiempo, añadimos que para él no podemos confiar en la bondad de la naturaleza humana para modificar los comportamientos políticos, sino más bien todo lo contrario, que la fijación o establecimiento de estos últimos deben partir de que cualquier situación y época histórica nos demuestran que la condición humana es malvada, nos encontramos, entonces, en condiciones de abordar su visión de la necesidad de una nueva moralidad capaz de construir el futuro, así como de explicarnos que *El Príncipe* y los *Discursos* no son tan contradictorios.

Para ello es necesario que nos preguntemos por la moralidad que quiere cambiar Maquiavelo, la moralidad del Renacimiento. En el apartado anterior decíamos que el compromiso político que los humanistas reivindicaban para salvaguardar las libertades republicanas necesitaba dejar bien clara la libertad de la voluntad, lo que chocaba con la idea de que nuestro destino cae enteramente bajo el peso de la *fortuna*. Para solucionar este conflicto y articular una idea de libertad por la que el fracaso de nuestros esfuerzos recayese en nuestros actos y no en lo que está escrito en las estrellas, los humanistas reconstruyen la imagen de los clásicos romanos sobre el papel de la *fortuna* en los asuntos humanos. Como también dijimos, según esta imagen, la intervención de la *fortuna* puede ser contrarrestada por un conjunto de cualidades que los antiguos llamaban *virtus*. Éstas deberán ser, pues, las cualidades que den contenido al compromiso político y que deberán cultivar tanto el gobernante como sus súbditos. Pero ¿cuáles son esas características específicas que debemos cultivar? Los moralistas romanos nos han legado un detallado análisis de las mismas. Según Skinner, estos entendieron que el verdadero *vir* “está dotado en primer lugar, de las cuatro virtudes *cardinales*: prudencia, justicia, fortaleza y templanza... Pero le atribuían también una serie adicional de cualidades que más tarde habían de ser consideradas como específicamente principescas”: honestidad, magnanimidad y liberalidad. “Finalmente, se decía del verdadero *vir* que debía caracterizarse por el decidido reconocimiento del hecho de que, si queremos alcanzar el honor y la gloria, debemos estar seguros de que nos comportaremos lo más virtuosamente que podamos”, entendiéndose con ello la actuación ajustada a principios morales: “Este análisis fue adoptado de nuevo en su integridad por los escritores de libros de consejos para príncipes del Renacimiento. Ellos hicieron que fuera un supuesto del ejercicio de su gobierno que el concepto general de *virtus* debe referirse a una lista completa de virtudes cardinales y principescas... Seguidamente y sin vacilar respaldan la postura de que el rumbo racional de la actuación del príncipe debe ser únicamente el moral, argumentando a favor de ello con tal fuerza que al fin lograron que se convirtiera en proverbio la expresión *la honradez es la mejor política*”.¹² Por fin, contribuyeron a ello con la antes mencionada específica objeción cristiana a cualquier tipo de divorcio entre la conveniencia y el reino de la moral.

Esta es la moralidad humanística, una moralidad que, sin abdicar de la moral cristiana, quería restablecer el carácter prometeico que el medievo le había prohibido. Será precisamente esta conciliación de *virtus* y virtudes cristianas lo que Maquiavelo someterá a una crítica devastadora:

Siendo mi intención escribir una cosa útil para quien la comprende, me ha parecido más conveniente seguir la verdad real de la materia, que los desvaríos de la imaginación en lo concerniente a ella. Muchos han imaginado Repúblicas y principados que nunca vieron ni existieron en realidad. Hay tanta distancia de cómo se vive a cómo se debería vivir, que el que deja el estudio de lo que se hace para estudiar lo que se debería hacer aprende más bien lo que debe obrar su ruina que lo que debe preservarle de ella: porque un hombre que en todas las cosas quiera hacer profesión de bueno, entre tantos que no lo son, no puede llegar más que al desastre. Por ello es necesario que un príncipe que quiere mantenerse aprenda a poder no ser bueno, y a servirse de ello o no servirse según las circunstancias (EP, 193).

La crítica es simple: para alcanzar los más altos propósitos del gobierno no siempre se debe considerar racional el ser moral. Pero la novedad era tan radical y chocante que la llama inquisitorial que encendió todavía no ha llegado a extinguirse. Se inicia con la expresión de un tremendo horror: Maquiavelo es Satán, un príncipe de las tinieblas empeñado en socavar las bases morales de la vida política, y llega hasta nuestros días asociando su nombre a la mala fe política. Evidentemente, esta corriente antimachiavélica no surge de una forma desinteresada, sino que surge ligada a la Contrarreforma que la Iglesia emprenderá con posterioridad y que la obligaba a fijar sus posiciones políticas, por lo que encontró en la claridad y aparente *inmoralidad* de ciertas afirmaciones de la obra de Maquiavelo el enemigo perfecto.

Pero ¿implica verdaderamente este texto, y otros en la misma línea, que Maquiavelo defiende la inmoralidad porque su pervertida mente sólo está interesada en buscar los medios más eficaces para el mantenimiento y engrandecimiento del poder político? La contestación clara y rotunda es no. Maquiavelo no es un cínico. Maquiavelo se mantiene en el ideal humanista de lograr seguridad y autonomía, y esto es para él lo que todo sujeto político digno de tal nombre ha de reivindicar. Como buen humanista, su intención final es dotar al hombre de resortes que le permitan incrementar su poder sobre el mundo. Y esto se logra, primero, comprendiéndonos a nosotros mismos, y luego, captando la naturaleza real de nuestro mundo, huyendo de toda posición idealista y utópica que confunde nuestros deseos con la realidad. Nuestro método ha de basarse en la experiencia y la historia, en la observación sagaz de la realidad contemporánea junto a cualquier sabiduría que podamos recoger del pasado.

El realismo es una necesidad, por eso quienes no lo practican nunca podrán hacerse cargo de lo peligroso de los tiempos, es más, ayudan a su descomposición y nos sumergen a todos en el caos. Soderini y Savonarola, reformadores honrados y de valiosos ideales, fracasaron, y la ciudad con ellos, porque sustituyeron lo que son las cosas por lo que deberían ser. En cambio, el análisis realista, la descripción fría y detallada de los hechos, nos habla de un mundo de inseguridad y alto riesgo, un mundo en descomposición que, desprovisto de los viejos códigos de referencia, todavía no ha descubierto otros nuevos con los que estructurar la acción. El conocimiento que así adquirimos nos prepara para intervenir en el curso de los acontecimientos, para adecuar nuestras acciones al tiempo y exigencias de esta realidad. Con las cosas del Estado pasa como con la ciencia médica, que cuando se conoce el fallo

¹² Q. SKINNER, *Maquiavelo*, pp. 50-51.

“los males que nacen de él se curan rápidamente, pero cuando, por no haberlos conocido, dejamos que crezcan, porque nadie se ha hecho cargo de ellos, no existe ya el menor remedio” (EP, 97). Y si volvemos nuestra mirada sobre los maestros de la antigüedad, como el método nos indica, nos daremos cuenta de que ése fue el comportamiento de los romanos, que “viendo con anterioridad los inconvenientes, los remediaban siempre” (EP, 97-98).

Ocurre lo mismo si abordamos las cosas en términos estrictamente morales. La moralidad humanística, recurriendo a planteamientos abstractos, apoyándose en presupuestos teológicos y metafísicos, nos ha confinado en la impotencia política, nos ha hundido en la debilidad, convertido en presa de hombres poderosos y ambiciosos, inteligentes, pero absolutamente corruptos. Si los seres humanos fueran diferentes de lo que son, tal vez podrían crear una sociedad cristiana ideal. Pero como éste no es el caso, defender medidas ideales, adecuadas sólo a los ángeles, es visionario e irresponsable, sólo conduce a la ruina.

Maquiavelo no se opone a la religión sin más. Al contrario, para él la religión debe ser promovida si es capaz de conservar la solidaridad social. Su concepción de la religión queda claramente expuesta en los capítulos XI-XV del primer libro de los *Discursos*. Allí “queda constituida como un ordenamiento del Estado, como un *ordine* político en el lenguaje de Maquiavelo, que se traduce en magistraturas, instituciones, ceremonias, culto, festividad, educación, creencias. Utilizando un lenguaje más actual, diríamos que para Maquiavelo la religión es un aparato del Estado: necesario, inevitable, de cuya salud y bondad, de cuyo asentamiento en las conciencias y en la vida pública depende en gran medida la salud del Estado”.¹³ Pero si la historia y las ideas de los sabios antiguos, ratificadas como han sido en la práctica, nos han de guiar, rápidamente caemos en la cuenta de la imposibilidad de combinar las virtudes cristianas con una sociedad estatal vigorosa y fuerte. El texto siguiente es meridiano al respecto:

Pensando de dónde puede provenir el que en aquella época los hombres fueran más amantes de la libertad que en ésta, creo que procede de la misma causa por la que los hombres actuales son menos fuertes, o sea, de la diferencia entre nuestra educación y la de los antiguos, que está fundada en la diversidad de ambas religiones. Pues como nuestra religión muestra la verdad y el camino verdadero, esto hace estimar menos los honores mundanos, mientras que los antiguos, estimándolos mucho y teniéndolos por el sumo bien, eran más arrojados en sus actos... La religión antigua, además, no beatificaba más que a hombres llenos de gloria mundana, como los capitanes de los ejércitos o los jefes de las repúblicas. Nuestra religión ha glorificado más a los hombres contemplativos que a los activos. A esto se añade que ha puesto el mayor bien en la humildad, la abyección y el desprecio de las cosas humanas, mientras que la otra lo ponía en la grandeza de ánimo, en la fortaleza corporal y en todas las cosas adecuadas para hacer fuertes a los hombres. Y cuando nuestra religión te pide que tengas fortaleza, quiere decir que seas capaz de soportar, no de hacer, un acto de fuerza. Este modo de vivir parece que ha debilitado al mundo, convirtiéndolo en presa de los hombres malvados, los cuales lo pueden manejar con plena seguridad, viendo que la totalidad de los hombres, con tal de ir al paraíso, prefieren soportar sus opresiones que vengarse de ellas.¹⁴

Con esto hemos llegado al núcleo de la problemática sobre la relación que hay que establecer, pues, entre

ética y política en la obra de Maquiavelo, y si es resoluble o no la tensión entre *El Príncipe* y los *Discursos*. Salvada ya la interpretación que hacía de Maquiavelo un cínico, las interpretaciones contemporáneas de mayor rango se han articulado alrededor de tres tesis.

La primera de ellas es la defendida por Benedetto Croce. Rafael del Águila dice que, para esta corriente interpretativa,

las tensiones que entre ética y política aparecen en Maquiavelo son el resultado de un hallazgo fundamental: lo que Benedetto Croce llamó la autonomía de la política. En otras palabras, la independencia de las leyes que rigen el mundo de la política respecto de aquellas normas morales aplicables al campo de la ética. En este sentido, su obra debería ser interpretada no desde la perspectiva de lo moral, sino desde el punto de vista estrictamente técnico... Según esta lectura, la razón neutral jugaría un papel primordial en la teoría política maquiaveliana, que habría roto definitivamente con las consideraciones morales que caracterizaron al pensar político del humanismo renacentista. En ella la separación entre lo que debe ser y lo que es estaría definitivamente incorporada y de esta forma la razón moderna haría su aparición. El frío técnico de la política sería el creador de una nueva disciplina a la que se supone axiológicamente neutral: la ciencia política.¹⁵

La segunda tesis es la defendida por Jacob Burkhardt y Friederich Meinecke, C. J. Friedrich y Charles Singleton, que “sostienen que Maquiavelo tiene una desarrollada concepción del estado como obra de arte; los grandes hombres que han fundado o mantenido asociaciones humanas son concebidos como análogos a los artistas cuya meta es la belleza, y cuya cualidad esencial es la comprensión de su material”.¹⁶ Esta posición no está distante de la de Croce, en tanto que también atribuye a Maquiavelo el divorcio entre política y ética, pero incidiendo en que el abandono ético de la política invita a acercarse al de la estética, a la región del arte, que se concibe como amoral. Ambas tesis coincidirían en que Maquiavelo da el espaldarazo definitivo a la constitución de la política como ciencia, lo que hoy denominaríamos el arte de la política.

Isaiah Berlin critica ambas tesis oponiéndoles la suya propia. Esta postura, dice Berlin, podría ser defendible sólo en el caso de que concibamos la ética como algo indisociablemente unido a la conciencia individual, pero si concebimos la ética como la concebían los griegos, de la que Aristóteles es su más claro exponente, entonces la vida en comunidad (porque el hombre es un ser sociable por naturaleza) define y conforma los valores últimos, por lo que el código de conducta o el ideal individual viene determinado por la identificación con esos valores: “La ética concebida así... no puede ser conocida salvo por la comprensión del propósito y carácter de su polis: todavía menos capaz de divorciarse de ella, ni siquiera de pensamiento. Esta es la clase de moralidad precristiana que Maquiavelo da por sentada... Si Aristóteles y Maquiavelo tienen razón acerca de lo que los hombres son... la actividad política es intrínseca a la naturaleza humana... y la vida comunal determina los deberes morales de sus miembros. De ahí que al oponer las leyes de la política a *el bien y el mal*, Maquiavelo no contrasta dos esferas autónomas de acción, la política y la moral: contrasta su propia ética política con otra concepción de ética”.¹⁷ En otras palabras, el conflicto es entre dos moralidades, entre dos ideales de vida incompatibles: el cristiano y el paga-

¹³ M. Á. GRANADA, ‘Maquiavelo y Giordano Bruno’, en *La herencia de Maquiavelo. Modernidad y voluntad de poder*, p. 157.

¹⁴ MAQUIAVELO, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, p. 199.

¹⁵ R. DEL ÁGUILA, *Maquiavelo y la teoría política renacentista*, pp. 94-95.

¹⁶ I. BERLIN, *Contra la corriente*, p. 94.

¹⁷ I. BERLIN, *Contra la corriente*, pp. 114-115.

no. Mientras el primero impone un individualismo pendiente de su propia salvación, el segundo puede atentar contra ese ideal, pero a cambio tiene la potencia para configurar una comunidad humana satisfactoria.

Según la interpretación contenida en las dos primeras tesis y el desarrollo posterior de los comentaristas que las siguen, Maquiavelo habría realizado una profunda transformación del saber político a través del desarrollo de un modelo científico y táctico de la acción, preocupado exclusivamente por diseñar estrategias lógicas capaces de producir resultados políticos, al margen o indiferente al ulterior fin que se persiguiese con esos resultados, lo que en todo caso debería ser discutido en otra esfera separada, la moral, que es la del discurso exclusivo de los fines. Esta interpretación habría decidido, como ya avanzamos, resolver la tensión entre *El Príncipe* y los *Discursos* identificando toda la obra de Maquiavelo como el intento de elevar la política a disciplina científica, y sería en *El Príncipe* donde los principios de esta nueva ciencia se aplicaban por primera vez a una situación concreta.

Esta interpretación, que tiene una larga tradición, choca, no obstante, con la lectura que hace Maquiavelo de los clásicos, pieza clave de su método, como ya analizamos. Como señala Rafael del Águila, el modelo estratégico meramente vinculado a la técnica de medios-fines sin consideración alguna a aspectos normativos, está ligado “a tres reducciones paralelas: primero, la reducción del individuo a mónada; segundo, la reducción de la política a poder, y, tercero, la reducción del poder a las estrategias de consecución de obediencia”.¹⁸ No obstante, estos elementos quedan rotos por otras concepciones básicas que podemos descubrir en Maquiavelo, sobre todo en los *Discursos*. Sigue en pie, pues, la cuestión de cómo entender los *Discursos* según esta interpretación.

Por lo que se refiere a la posición de Berlin, aunque se distingue con fortuna de las interpretaciones más comunes, no está libre de problemas. Si partimos de afirmar que el concepto de lo político en Maquiavelo es aristotélico, tenemos serios problemas a la hora de interpretar *El Príncipe*, pues Aristóteles no está allí presente. Berlin tiene razón al afirmar que la ética de los *Discursos* es una ética pagana, pero el *ethos* político del paganismo casa mal con la modernidad técnica de *El Príncipe*. En este sentido, la contradicción entre los *Discursos* y *El Príncipe* no se puede resolver mediante la adscripción de Maquiavelo a la ética política del paganismo sin más.¹⁹ Además, toda la teoría del conflicto que Maquiavelo defiende en los *Discursos* se contradice con la unidad de la idea del bien, que es la base del aristotelismo.

La interpretación de José Luis Villacañas parece más acertada, y está en la línea de la importancia que aquí hemos dado a la dimensión de Maquiavelo como testigo privilegiado de un momento histórico de transición, de una época caracterizada por el estado de excepción del orden europeo medieval, antes de construir el orden propiamente moderno. Para Villacañas es la excepcionalidad de los tiempos modernos como época de corrupción lo que determina la excepcionalidad técnica de *El Príncipe*: “Sólo un momento de radical decadencia puede confiar en la potencia sublimada de la técnica. Pero lejos de proyectar sobre Maquiavelo la concepción moderna de la técnica como mero medio, deberíamos más bien invocar la imagen casi mágica de una técnica como medio indisolublemente unido a un

fin”.²⁰ Mientras que en los *Discursos* el saber del Estado sigue al servicio del viejo sueño republicano, capaz de reconstruir la Italia romana, en *El Príncipe* este saber del Estado “se pone selectivamente al servicio de una figura que, por sí misma, denuncia el oportunismo de las épocas de transición: al servicio del príncipe nuevo capaz de construir en Italia un Estado moderno como el francés. En esta contradicción se espera, y se espera desesperadamente, que lo que no pudo realizar una ciudad que jamás logró ser una república potente, pueda lograrlo la figura, asistida por el antiguo saber, de un príncipe nuevo”.²¹ Así que el príncipe nuevo puede fundar un Estado, pero esto todavía no es fundar una *civitas*, un *vivere civile e libero*:

Lo primero puede hacerse de múltiples formas, y tener múltiples maneras, con gobiernos autoritarios, como el Estado turco, o con gobiernos civiles, como el nuevo reino de Francia. En sí mismo, el Estado no tiene normatividad interna. La *civitas* por su parte no puede vivir sin ella. El plus de bondad y de saber que debe incorporar el príncipe nuevo para fundar una *civitas* es lo que secretamente vincula los *Discursos* con *El Príncipe*. Por eso entre estas dos obras no hay ninguna contradicción. En todo caso, lo que denota la propuesta de Maquiavelo es la íntima convicción de que ha pasado la hora de las repúblicas puras como motor expansivo de la construcción de órdenes civiles. La excepcionalidad de los tiempos impone la concentración de la virtud no en el pueblo entero, sino en el príncipe.²²

No hemos de olvidar que, aunque Maquiavelo se mueve en la órbita del humanismo renacentista, es un autor verdaderamente original. Intenta pensar un método que incorpore la capacidad de realización efectiva del ideal humanista de seguridad y autonomía. Este método, basado en el realismo, debe dotarse de todos los instrumentos a su alcance para hacer frente a la *fortuna*, la totalidad de lo que acaece, y reducir al mínimo posible el margen de contingencia que inevitablemente afecta a la vida humana, lo que es posible cuando la comunidad se autoforma en la *virtú*, en la voluntad de afrontar los hechos buscando soluciones para un ordenamiento correcto de la vida en la sociedad. La *virtú* vertebrata la comunidad, construye una *civitas*, y su ausencia identifica el comportamiento político típico de las sociedades corruptas. Es en este contexto específico de corrupción, el contexto en el que las conductas y acciones de los sujetos buscan la defensa de intereses privados por encima del bien de la comunidad, el contexto en el que el cuerpo colectivo es incapaz de autoformarse en la *virtú* necesaria a la vida pública, cuando se requiere una figura individual, el Fundador, cuyas estrategias pondrán fin paradójicamente al individualismo egoísta y ayudarán a dotar de fundamento a un *vivere político* definido por la pluralidad, el autocontrol, el conflicto y la interacción.

Así, la virtud política interacciona con la virtud moral proponiéndole sus fines y medios propios, teniendo razón Berlin en que esto no se puede establecer en términos de diferencia entre la moral y la política, sino que genera una esfera de acción completa en sí misma, con su propio sistema cerrado de valores. Un sistema de valores que, como ahora veremos, conforman un modelo republicano de acciones colectivas cuya discusión alcanza incluso a la moderna teoría política.

4. EL CIUDADANO REPUBLICANO Y LAS ACCIONES COLECTIVAS. En momentos de máxima corrupción de las esen-

¹⁸ R. DEL ÁGUILA, ‘Modelos y estrategias del poder en Maquiavelo’, p. 211.

¹⁹ J. L. VILLACAÑAS, ‘Príncipe nuevo y *vivere político*’, p. 19.

²⁰ J. L. VILLACAÑAS, ‘Príncipe nuevo y *vivere político*’, p. 23.

²¹ J. L. VILLACAÑAS, ‘Príncipe nuevo y *vivere político*’, p. 21.

²² J. L. VILLACAÑAS, ‘Príncipe nuevo y *vivere político*’, pp. 25-26.



cias de la ciudad se necesita de una figura, el Fundador, con capacidades extraordinarias. Su misión es introducir nueva materia a la ciudad, pero de tal calibre que pueda permanecer como *ordine* (instituciones) y *vivere civil e libero* (libertad), más allá incluso de la muerte del propio Fundador, lo que es posible porque su *virtú* es tan sobresaliente que es capaz de generar *virtú* en los demás y construir, gracias a ello, un orden político duradero. La excepcionalidad de este momento fundacional del *ordine*, o de introducirlo allí donde había desaparecido, es lo que obliga a este príncipe civil nuevo fundamentalmente a saber no ser bueno, pues su tarea es de tal magnitud y persigue un fin tan alto que hasta el recurso a la violencia puede estar justificado. La inmoralidad en Maquiavelo siempre es de un tipo especial; en su obra la crueldad nunca es gratuita, cuando aparece siempre se relaciona con un fin más alto. Es también la excepcionalidad del momento fundacional, la excepcionalidad de la acción política transformadora que inicia el camino hacia la seguridad y autonomía, la que obliga a la concentración del poder político en un líder. Pero esos espacios, tanto el uso de la violencia como el de la concentración absoluta de poder, deben quedar clausurados en la excepcionalidad de la fundación del Estado. Una vez creado el marco histórico-institucional, una vez creada la ayuda externa que el pueblo requería para movilizarse en busca de la *virtú* perdida, el papel político de la comunidad vuelve a ser activo y preponderante.

El retorno a una comunidad de sujetos virtuosos encuentra su posibilidad gracias al aprendizaje de la *virtú*, cuyo medio es el poder formativo de los hábitos de vida libre y la obediencia a leyes no corruptas. El poder coercitivo de las buenas leyes, es decir, de aquellas leyes que nos obligan a colocar el bien de la comunidad por encima de nuestros propios intereses, tiene por resultado la libertad. Éste es un punto clave en la teoría de Maquiavelo. La libertad aparece como resultado de la obediencia a las buenas leyes porque esta obediencia no obliga sin más a un sujeto pasivo y mero súbdito, sino que, por el contrario, el sujeto, a través de la obediencia, aprende a disciplinar sus propios apetitos, a contrarrestar sus pasiones, no a anularlas. Maquiavelo no propone que las inclinaciones de los sujetos sean aplastadas, sino que su idea es aprovechar esas ambiciones de forma que, sometidas a leyes, generen un espacio de esfera pública basado en la participación:

En una sociedad no corrupta los individuos tratan de evitar la servidumbre y la dependencia actuando como fieles servidores del bien público. La exigencia, entonces, es de par-

ticipación activa y disciplinada en defensa del bien común y de la comunidad de los virtuosos. La unidad de la ciudad no se consigue mediante una tiranía que reduzca todos los puntos de vista a uno exclusivo y que corrompa los usos participativos y los convierta en obediencia ciega. Tal unidad se renueva una y otra vez en la interacción cotidiana de individuos libres protegidos por las leyes republicanas, pues sólo ellas garantizarían suficientemente ese contexto interactivo.²³

En esta misma línea hay que entender también la reivindicación del *conflicto* como creador de *virtú*, otra de las ideas más originales de Maquiavelo y en la que también se opone a la tradición humanística. Esta última pensaba que todo desacuerdo era índice de faccionalismo, y la división interna en facciones constituía un peligro mortal para la libertad cívica. Para Maquiavelo, en cambio, la disensión no sólo no es peligrosa, sino que refuerza y vitaliza a la comunidad. Si la clave de una comunidad virtuosa está en que mantiene la libertad gracias a la interacción de individuos que dan salida a sus ambiciones a través de la participación en la esfera pública, entonces la canalización de la expresión de la pluralidad y el conflicto son esenciales para la seguridad y la autonomía de la comunidad. De hecho, las sociedades que cabe entender como *bien ordenadas* son aquellas cuya constitución y leyes están pensadas para dar salida institucional a las distintas luchas, conflictos y tensiones que la existencia de la pluralidad conlleva, de forma que produzca un equilibrio en el que todas las partes se vean comprometidas en los negocios del gobierno y cada una vigile a la otra: “Al vigilar celosamente los grupos rivales cualquier signo de intento de hacerse con el poder supremo, la resolución de las tensiones así engendradas significará que sólo se aprobarán aquellas leyes e instituciones que conducen a la libertad cívica. Aunque movidas íntegramente por sus propios intereses, las facciones se verán llevadas como por una mano invisible a promover el interés público en todos sus actos legislativos”.²⁴

Para Maquiavelo la destrucción de la pluralidad es la destrucción de la política misma, pues en él la política no es otra cosa que la lucha de opuestos, el equilibrio de tensiones, el reajuste de fuerzas en oposición.²⁵ Este contexto de pluralidad de opinión que interacciona en un medio público ordenado por leyes que se autodisciplinan en el bien común, garantiza la unidad de la ciudad y una vida en libertad sin dependencia ni servidumbre, sin inseguridad ni tiranía. Es así como eliminamos la amenaza constante de la contingencia a la que la *fortuna* nos aboca, y cuyo caldo de cultivo son los comportamientos egoístas que sólo buscan la defensa de los intereses privados. Nada más lejos de la concentración de poder en manos de un líder a quien se le debe obediencia absoluta y automática; nada más lejos del individuo egoísta y racional cuyos intereses son el punto de referencia para la acción pública; nada más lejos, en definitiva, de la interpretación de Maquiavelo como ejemplo de absolutismo o como paradigma de individualismo estratégico.

5. ACTUALIDAD DE MAQUIAVELO. En la discusión política contemporánea, la controversia entre comunitarismo y liberalismo ha ocupado prácticamente el escenario del debate. En particular, los comunitaristas hacen responsable al individualismo metodológico liberal de la destrucción de los valores de la comunidad y del continuo deterioro de la vida pública. Esta crítica, de

²³ R. DEL ÁGUILA, ‘Modelos y estrategias del poder en Maquiavelo’, p. 225.

²⁴ Q. SKINNER, *Maquiavelo*, p. 85.

origen norteamericano, opera en el redescubrimiento de la tradición política del republicano cívico, que habría llegado a los Estados Unidos a través de la influencia del pensamiento político de la Florencia del siglo XV en la obra de James Harrington. Esta tradición, que afirma en su discurso político que la verdadera realización humana sólo es posible cuando se actúa como ciudadano de una comunidad política libre y con autogobierno, realiza en su lenguaje político una síntesis de elementos aristotélicos y maquiavelianos, adquiriendo especial relevancia las nociones de *bien común*, *virtud cívica* y *corrupción*. En la revitalización de estas nociones clave del republicano cívico ven los comunitaristas la solución de lo que ellos entienden como la enfermedad de las sociedades contemporáneas: la destrucción del vínculo social por la promoción exclusiva de un individuo que sólo está preocupado por sus intereses particulares y el rechazo de cualquier tipo de obligación que pueda mermar su libertad. El origen de las dificultades del sistema de la democracia liberal está, pues, en “la desaparición de la virtud cívica y del reconocimiento de una comunidad política en la que la ciudadanía no sólo implica derechos, sino también deberes fundamentales. Esto último es consecuencia de la creciente privatización de la vida social y de la desaparición del espacio público, a lo que se puede poner remedio mediante la restauración del valor de la participación política”.²⁶

El problema de este planteamiento reside en la ambigüedad de la noción de *republicano cívico* que han ido elaborando distintos autores. La propia mezcla de elementos aristotélicos y maquiavelianos ha dado origen a interpretaciones muy dispares, según se acepte con Aristóteles la unidad del bien o, de acuerdo con Maquiavelo, se insista en el papel central del conflicto en la preservación de la libertad. Michael Sandel y Alasdair McIntyre, cuyas críticas al liberalismo operan dentro de una problemática fundamentalmente aristotélica, creen, por ejemplo, que para gobernar en términos de bien común es necesario estimular una visión moral única y rechazar el pluralismo liberal. Para Michael Walzer, en cambio, si es importante volver a plantearse las preguntas por el bien común y por la virtud cívica, es preciso hacerlo de manera moderna, sin postular un bien moral único; en este sentido, habríamos de valorar ciertas conquistas del liberalismo como la noción de derechos y la defensa del pluralismo.

Para Chantal Mouffe esta ambigüedad en la elaboración de un modelo republicano adecuado a las democracias modernas puede tener consecuencias peligrosas para todos los que defienden la extensión de los derechos y las prácticas democráticas. Por eso, para ella

es fundamental distinguir entre *conciencia cívica* (esto es, los requisitos propios de todos los ciudadanos de un régimen democrático liberal en el que los criterios de justicia son los de libertad e igualdad) y un bien común sustancial postulado que impondría a todos una concepción singular de *eudaimonía*. La concepción cívica no implica necesariamente el consenso, y el ideal republicano no requiere la eliminación de la diversidad a favor de la unidad. Una concepción republicana que se inspire en Maquiavelo, pero también en Montesquieu, Tocqueville y Mill, puede dar cabida a lo fundamental de la contribución del liberalismo. Pero esto requiere que se piense la ciudadanía de una manera democrática, esto es, sin renunciar a la libertad individual. Esa tarea sólo es posible si nos esforzamos en

entender por libertad otra cosa que la defensa de los derechos individuales contra el Estado, aunque con cuidado de no sacrificar el individuo en aras del ciudadano.²⁷

Y para este proyecto resulta particularmente provechoso el camino que nos remonta a Maquiavelo. Mostrarlo ha sido mérito de Skinner, que se ha enfrentado al problema que plantea hoy la relación entre libertad individual y libertad política desde la discusión con Isaiah Berlin. Berlin, en su famoso artículo “Dos conceptos de libertad”, establece que hay que distinguir dos concepciones distintas de libertad: la *libertad negativa* (conocida como la mera ausencia de coerción y que requiere que una parte de la existencia humana se mantenga independiente de la esfera de control social) y la *libertad positiva* (que surge del deseo real del individuo de ser dueño de sí mismo e implica la idea de una vida que se rige de acuerdo con principios racionales): “La libertad que consiste en ser dueño de sí mismo y la libertad que consiste en que otros hombres no me impidan decidir como quiera, pueden parecer a primera vista conceptos que lógicamente no distan mucho uno del otro y que no son más que las formas negativa y positiva de decir la misma cosa. Sin embargo, las ideas positiva y negativa de libertad se desarrollaron históricamente en direcciones divergentes... hasta que al final entraron en conflicto directo la una con la otra”.²⁸ La primera, la libertad positiva, al incidir en el sentido de la autorrealización, requiere que se postule una noción objetiva de vida buena para el hombre. Así ocurre en el mundo clásico, pero también en la vertiente democrática del mundo moderno, pues Rousseau y sus herederos no entienden por libertad la mera falta de coerción, sino la posibilidad real de que todos puedan participar en el poder público, el cual tiene ahora (una vez fundamentado en la soberanía popular) el derecho a interferir en todos los aspectos de la vida de los ciudadanos persiguiendo los fines más altos del hombre: la felicidad, la sabiduría, la justicia y la emancipación. En la teoría política racionalista ya estaba implícito desde sus orígenes griegos que sólo puede haber una forma correcta de vivir, aquella que conduce a una verdadera realización de la naturaleza humana. Será precisamente contra esta concepción positiva de la libertad contra la que reaccionen los liberales, pues estos entendieron que este sentido positivo podía destruir sin dificultad demasiadas libertades negativas que ellos consideraban sagradas, e hicieron hincapié en que la soberanía del pueblo podía destruir fácilmente la de los individuos.²⁹ Benjamín Constant, al comparar la libertad de los modernos con la de los antiguos, afirmó que tener igual derecho a interferir en la vida de los demás no es equivalente a ser libre, admitiéndose a partir de entonces “que la libertad de los modernos consiste en el goce pacífico de la independencia privada y que eso implica la renuncia a la libertad de los antiguos, o sea, la participación activa en el poder colectivo, porque eso lleva a una subordinación del individuo respecto de la comunidad”.³⁰ Por eso, para Berlin, que está reformulando esta misma tesis, la única idea auténticamente moderna de libertad es la libertad negativa, siendo la libertad positiva antimoderna, puesto que para la modernidad la auténtica sociedad libre es aquella que está gobernada por dos principios: primero, solamente los derechos y no el poder político pueden ser considerados absolutos (lo contrario conduce a la tiranía, sea del tipo que sea) y,

²⁵ R. DEL ÁGUILA, ‘Maquiavelo y la teoría política renacentista’, p. 110.

²⁶ C. MOUFFE, ‘Liberalismo norteamericano y su crítica comunitaria’, en *El retorno de lo político: comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, trad. de M. A. Galmarini, Paidós, Barcelona, 1999, p. 46.

²⁷ C. MOUFFE, ‘Liberalismo norteamericano y su crítica comunitaria’, p. 60.

²⁸ I. BERLIN, ‘Dos conceptos de libertad’, en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, trad. J. Bayón, Alianza, Madrid, 1998, p. 232.

²⁹ I. BERLIN, ‘Dos conceptos de libertad’ en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, p. 269.

³⁰ C. MOUFFE, ‘Liberalismo norteamericano y su crítica comunitaria’, p. 62.



segundo, el sujeto de derechos es el individuo y no la colectividad, por lo que hay fronteras dentro de las cuales los hombres deben ser inviolables.

De esta suerte todos los que defienden la concepción republicana de la libertad, según la cual sólo es posible asegurar la libertad en una comunidad que se autogubierne, aparecen como adversarios de la modernidad:

Skinner rechaza esta tesis e intenta probar que en la tradición cívica republicana, y más en particular en la obra de Maquiavelo, se puede encontrar una concepción de libertad que, aunque negativa (pues no implica la noción objetiva de *eudaimonía*), incluye los ideales de participación política y virtud cívica. Así, en los *Discorsi* Maquiavelo propone una concepción de libertad como capacidad de los hombres para perseguir sus propios objetivos, sus *humori*, mientras al mismo tiempo afirma que para asegurar las condiciones que eviten la coerción y la servidumbre, que harían imposible el ejercicio de esta libertad individual, es indispensable que los hombres satisfagan ciertas funciones públicas y cultiven las virtudes requeridas. Así, pues, si para Maquiavelo es necesario practicar la virtud cívica y servir al bien común, lo es con el fin de garantizar el grado de libertad personal que nos permita perseguir nuestros fines.³¹

Es evidente que en la articulación de libertad individual y libertad política se juega hoy la tarea de la filosofía política moderna, pues aquí hunde sus raíces la cuestión del pluralismo y la ciudadanía democrática. Si Skinner tiene razón, y la lectura que hemos hecho aquí no va desencaminada, la senda que nos remonta a Maquiavelo se vuelve punto de referencia para pensar esta articulación hoy en día, así como resulta importante volver nuestra mirada hacia la tradición del republicanismo cívico. Renovar esa tradición sólo resultará esencial para una democracia más radical si esa tradición viene presidida por Maquiavelo.

³¹ C. MOUFFE, 'Liberalismo norteamericano y su crítica comunitaria', pp. 62-63.

Ray Bradbury: crónicas de una inquietud

LUIS ÁNGEL LOBATO

Luis Ángel Lobato es licenciado en Filología Hispánica y ha publicado, entre otros, los libros de poemas *Galería de la Fiebre* (1984-1990), *Pabellones de Invierno* (1991-1995) y *Regreso al Tiempo* (1996-2000).

¿Qué ha hecho este hombre de Illinois, me pregunto, al cerrar las páginas de su libro, para que episodios de la conquista de otros planetas me llenen de terror y de soledad?

JORGE LUIS BORGES

I.

Para leer *Crónicas marcianas* (*The Martian Chronicles*), de Ray Bradbury, se necesita un crepúsculo y una casa grande —que diría Borges— con amplias habitaciones casi vacías.

En una de esas habitaciones, la del ala oeste, una ventana abierta a la vastedad de una llanura de hierba roja, al perfil lejano de unas colinas. Ante la ventana, una mesa antigua de madera noble y un sillón de terciopelo verde con algún brillo en el respaldo. Sobre la mesa, aproximadamente en su centro, un jarrón de vidrio con agua turbia y violetas vencidas; en su esquina izquierda, un globo marciano de Lowell, con su alucinante red de canales. Ha de ser finales de septiembre y nos tiene que poblar el peso masoquista de la fiebre o el cansancio.

Después, en esa luz natural que aún hace daño a los ojos, mientras presentimos la inflamada densidad de una tormenta, se puede iniciar la elegía: “Un minuto antes era invierno en Ohio; las puertas y las ventanas estaban cerradas, la escarcha empañaba los vidrios, el hielo adornaba los bordes de los techos, los niños esquiaban en las laderas; las mujeres, envueltas en abrigo de piel, caminaban torpemente por las calles heladas, como grandes osos negros”.

II. El itinerario que recorrió Bradbury hasta alcanzar la publicación en 1950 de *Crónicas marcianas* fue sincero.

Raymond Douglas Bradbury había nacido un probablemente tedioso domingo 22 de agosto de 1920 en Waukegan, Illinois. Fueron sus padres Leonard Spaulding Bradbury —su familia era editora y vendedora de diarios y revistas— y Esther Moberg Bradbury, quien leía al pequeño Ray historias de Edgar Allan Poe cada noche, ya en la cama, antes de dormirse. Mientras, la imaginación de Bradbury se iba desbordando, a la vez que sus muchos ratos libres eran absorbidos por sus aficiones preferidas del momento: el mundo de la magia y el cine de terror.

En 1932 parte con su familia —padre, madre y su hermano Leonard, ya que una hermana y otro hermano habían muerto siendo muy niños, hecho que siempre marcaría sus obsesiones— hacia Arizona. Instalado allí, comienza a simpatizar con la lectura de revistas de aquella todavía ingenua ciencia ficción de los años 30. Esas aventuras bullen en su cerebro y se decide él mismo a continuarlas o escribirlas.

Unos dos años más tarde, la familia se traslada a California —corren los tiempos de la Depresión— para afianzarse en Los Ángeles. En la revista del instituto donde estudia se publican sus primeros relatos y poe-

mas. Poco a poco va descubriendo nuevos escritores de los que aprender: Hemingway y Thomas Wolf ocupan firmemente sus lecturas.

Pasan unos años, y en 1937 asiste allí, en Los Ángeles, a una convención de ciencia ficción: ese encuentro cambiará su vida. Desde entonces escribe compulsivamente cuentos que hará llegar a los distintos autores que durante ese evento ha conocido.

Al concluir sus estudios secundarios se coloca —tradicción que acoge a muchos genios estadounidenses, siguiendo remotos impulsos familiares— de vendedor de periódicos. Nos encontramos en 1938.

El joven Bradbury sigue escribiendo presurosamente y crea, para conseguir publicar sus escritos, su propio y efímero *fanzine*, en el que colaboran autores tan celebrados como Robert Heinlein, Henry Kuttner o Damon Knight. Pero, paradójicamente, consigue cierta notoriedad en una importante revista con un relato de otro género y recibe elogios de conocidos escritores ajenos a la ciencia ficción. A partir de entonces sus historias aparecen con asiduidad en acreditadas publicaciones de corte fantástico. Hacia 1942 decide abandonar su trabajo de vendedor para convertirse en escritor profesional.

Lentamente, este caballero afable y bromista, va separándose de los temas fantásticos y policiales en los que andaba inmerso para centrarse en la pura ciencia ficción, si bien entendida a su manera: desviada de la dura tecnología y atendiendo a la psicología de unos personajes solitarios, a sus temores y esperanzas.

Por fin, en torno a 1948, tras su primer libro publicado —una colección de cuentos abierta a climas de fantasmas y pesadillas titulada *Dark Carnival*—, se anima a escribir una serie de invenciones sobre el planeta Marte. Serán relatos sueltos que hablen de la soledad, del miedo y de los sueños, de la vida de los marcianos y de su extinción, de sus conquistadores y verdugos: los terrícolas.

En 1950, el trabajo adquiere formato de libro y se publica. El resultado, basado principalmente —así lo estimo— en la estructura del memorable *Winesburg, Ohio*, de Sherwood Anderson, en su mezcla de historias y personajes, es un glorioso montaje (*fix-up*) de cuentos de ciencia ficción (aunque esa adscripción quede superada en la práctica) titulado *The Martian Chronicles*, que se leen como si se tratase de capítulos de una novela.

Desde entonces se irán agregando evocadores títulos como *The Illustrated Man* (1951), *The Golden Apples of the Sun* (1953), *Fahrenheit 451* (1953), *A Medicine for Melancholy* (1959) o *The Machineries of Joy* (1964). Lo demás, es de sobra familiar: llega a ser considerado por la crítica uno de los escritores con más talento de la narrativa estadounidense del siglo XX.

Es notorio: Ray Bradbury sobrepasa, gracias a la calidad de su prosa, el marco de la ciencia ficción, y es conocido y ensalzado por la crítica mundial. Se habla de su voz de poeta, de su desusada prosa poética en el ámbito del mencionado género literario.

Pero Bradbury no sólo cultiva este tipo de literatura. En su producción, principalmente en una primera etapa, nos encontramos con relatos de pura fantasía; de terror, aunque el gusto por el pánico se aloja en la mayoría de sus cuentos; policiales; y de la denominada literatura general, muchos de estos últimos ambientados en Irlanda y con una factura muy cercana a la de los postulados estéticos de la Generación Perdida.

Novelas, relatos, poemas, obras teatrales, guiones cinematográficos (como el de *Moby Dick*, de John Huston) y televisivos rellenan el exuberante estuche de su inspiración. Pero centrémonos, ahora, en su ciencia ficción. Ésta es concebida como una literatura de ideas, especulativa, donde su genio puede conducirnos a visitar nuevos tiempos y mundos alternativos, a mostrarnos extraños ritos sociales e insólitas consumaciones culturales.

Su labor literaria se articula en el seno de una ciencia ficción donde prevalece lo antropológico, sociológico y psicológico sobre las bases tecnológicas y físicas, y cronológicamente encajaría en la “época clásica” de la ciencia ficción, que abarcaría, acogiendo las estimaciones más amplias, desde finales de los 40 hasta principios de los 60 del siglo XX, con nombres, entre otros, como Arthur C. Clark, Isaac Asimov, Paul Anderson, Henry Kuttner –su maestro–, Frank Herbert, Richard Matheson, Walter M. Miller Jr., Theodore Sturgeon e, incluso, el recordado Philip K. Dick.

Las influencias más notables que presiden la totalidad de sus obras habría que buscarlas, a mi juicio, en Lewis Carroll, Edgar Allan Poe, Bram Stoker, Nathaniel Hawthorne, R. L. Stevenson, H. G. Wells, Franz Kafka, Lord Dunsany, H. P. Lovecraft, August Derleth y el incomparable M. R. James. Se incorporarían también cinco gigantes de la novela negra americana como Cornell Woolrich, Dashiell Hammett, Raymond Chandler, Ross Macdonald y James M. Cain, hasta alcanzar a autores del género como Fredric Brown, Henry Kuttner o Leigh Brackett, para concluir con el magnífico Sherwood Anderson y las narraciones breves de Ernest Hemingway.

¿Qué temas e intenciones desea revelarnos Ray Bradbury en sus narraciones de ciencia ficción y, en particular, en *Crónicas marcianas*? Bradbury es un escritor “social”, un “moralista” del porvenir, entendiendo con estos términos que utiliza la ciencia ficción como un vehículo para mostrarnos, con pretensiones de denuncia, la condición de la sociedad norteamericana de finales de la década de 1940, que recrea ejemplares parábolas y elegías futuras bajo una esforzada dimensión de romanticismo.

Bradbury también nos insinúa que antes de explorar lejanos mundos, los hombres deben aprender a no autodestruirse. Existe en sus *Crónicas* una ferviente preocupación por la esencia de lo humano: el hombre es un ser dual que opone una energía idealista, que le permite alcanzar las estrellas, a un ánimo destructivo, que le atrae hacia el holocausto nuclear.

Existe, así, un humanismo en la postura de Ray Bradbury en sus *Crónicas marcianas*, un humanismo que se ve dilatado ante la manifiesta discriminación racial de los negros e hispanos por parte de los ciu-

dadanos de primer orden: los americanos de ascendencia anglosajona. Es un hispano, precisamente, quien establece un excepcional contacto, en el célebre capítulo titulado ‘Encuentro nocturno’, con un marciano, cuando esta estirpe ya ha desaparecido, mediante un casual pliegue de ondas temporales, en dos presentes distintos.

Al fin, los miedos a la muerte, a la soledad y a los terrores infantiles pueblan estos episodios, y en nuestros ojos perdura, al volver la última página, una sensación de íntima inquietud.

III. *Crónicas marcianas* comienza en enero de 1999 y concluye en octubre de 2026.

Desde “Un minuto antes era invierno en Ohio” hasta “Los marcianos les devolvieron una larga mirada silenciosa desde el agua ondulada...” han transcurrido casi treinta años, tiempo suficiente para consumir una conquista; también la desolación.

Con tintes crepusculares, argumentos inquietantes, metafísicos y un hermoso tono poético –en cada capítulo del libro yace una especie de vaporosa elegía–, Bradbury nos muestra un Marte decadente, de campos arrasados y mares fósiles. Sus pocos habitantes –pasivos, telépatas, algo místicos– reaccionan con el arma del absurdo, después de la violencia física y psíquica, ante unos singulares invasores ¿nosotros? perplejos y ofendidos ante tanta indiferencia.

Pero el esperado choque entre las dos especies no se produce: la forzosa convivencia o la guerra incuestionable son innecesarias. Otros invasores, esta vez invisibles, son capaces de resolver el problema: los virus terrestres aniquilan a toda una marchita raza. Se inicia entonces la conquista de un planeta desamparado, casi estéril, el desprecio por su cultura, la implantación de los prejuicios.

Todos, allá en la Tierra, anhelan una oportunidad: caravanas de naves celestes parten hacia una nueva vida; buscadores de oro, agricultores, comerciantes, aventureros, se disputan un trozo de planeta de arena rojiza.

Más tarde llega el asentamiento, los nombres a las cosas, la comodidad, la sociedad americana triunfante: *Coca-cola*, pastel de carne, gasolineras perdidas, bares con azulados neones intermitentes en sus fachadas...

Todavía algún inesperado superviviente realiza pequeñas fechorías en la establecida comunidad. Luego, de nuevo, la calma.

Pero de pronto cambian los papeles. Llegan noticias estremecedoras de la Tierra: guerras nucleares asolan los campos de labranza y los mares verdes. Y una vez más, la nostalgia de lo irrecuperable impone el regreso, tal vez la retirada.

Marte es un mundo abandonado, plagado por las ruinas de un verano. Los cohetes se alejan con la última esperanza en sus bodegas. Pero quién sabe...

Marte, octubre de 2026: una resistente familia de terrestres mira sus rostros reflejados en el agua de un canal: “Los marcianos les devolvieron una larga mirada silenciosa desde el agua ondulada...”.

El archivo y el historiador: la mirada de Carlo Ginzburg

JUSTO SERNA Y ANACLET PONS

Justo Serna y Anacleto Pons son profesores de Historia Contemporánea de la Universitat de València.

“Non bisogna portare la cucina a tavola” ammoniva da qualche parte Lord Acton. Abbiamo cercato de trasgredire il più possibile questo precepto d’etichetta storiografica. Anziché un pollo arrosto con contorno di patate fritte il lettore si troverà sul piatto un pollo vivo e starnazzante, provvisto di penne e barbigli; fuor di metafora, non una recerca rifinita e compiuta ma gli andirivieni della ricerca, le false piste seguite e scartate prima di arrivare al risultato ritenuto accettabile. Ci auguriamo che tutto ciò no risulti “indigesto”.

CARLO GINZBURG Y ADRIANO PROSPERI, *Giochi di pazienza* (1975)

1.

Aquí y allá, en éste o en aquel país, hay un sinfín de historiadores. De entre todos ellos, algunos han alcanzado celebridad e incluso la gloria académica. Han destacado por su erudi-

ción documental, por su escritura correcta, por su aportación informativa, por sus análisis circunstanciados. La comunidad de los historiadores tiene, en efecto, a representantes significados de los que los lectores se sirven como referencia y como modelo. Esos investigadores serían el ejemplo a seguir, aquellos que mejor aplican y ejecutan las normas y la deontología de la profesión. Para decirlo rápidamente, son quienes con mayor fidelidad expresan los paradigmas dominantes: aquellos que saben hacer excelentemente la *ciencia normal* más allá del genio personal, de su estilo o de su capacidad evocadora, por emplear palabras de Thomas S. Kuhn. En efecto, el *historiador normal* no es un literato o un creador: es algo así como un científico que sabe evitar los excesos de la intuición, un experto que realiza investigaciones iguales a las que cualquier otro colega puede realizar si se atiene a las reglas de la profesión. Entre nosotros, los historiadores, lo común no es el genio de la escritura histórica, sino el sacrificio profesional dedicado con rendimiento y respeto a su tarea. Eso hace que muchas monografías sean previsibles, que su prosa sea transparente, que sus objetos sean identificables, que sus métodos sean comunes. El respeto de las normas es el lema de los investigadores. ¿Algo condenable? No necesariamente. Una absoluta libertad en los temas, en la escritura y en los procedimientos es un riesgo que algunos aprovechan para recrear fantasmiosa y fraudulentamente el pasado, para negar el esfuerzo y los avances de la profesión, para mezclar la historia con la propaganda, con la ficción y con la invención.

Sin embargo, esos adelantos de la profesión no sólo se logran con el trabajo bien hecho del historiador común. También se consiguen con investigadores irrepetibles que, conociendo las reglas y sabiendo aplicarlas, las rebasan: se valen para ello de su genio particular, de su erudición, de su prosa persuasiva. Por decirlo con Roland Barthes, el historiador común sería un *escribiente*, mientras que el historiador irrepetible sería un *escritor*. O, en otros términos, el primero hace lo que la profesión espera de él, *metódicamente*; el segundo hace lo que su intuición educada le dicta, *inspiradamente*. Este último historiador sigue un curso *revolu-*

cionario, incluso solitario, que quiebra el sentido común de sus colegas al formular nuevas preguntas, nuevos modos expresivos, nuevos modelos de composición... Como en historiografía no hay un único paradigma, la *ciencia normal* no puede ni llega a excluir a esos inspirados que hacen avanzar el conocimiento a golpe de intuición y de genio y nunca llegan a ser completamente aceptados por el común de los investigadores. Tal es su particularidad irrepetible, insólita. Ahora bien, todos los colegas les reconocerán su influencia, su capacidad para incomodar y alterar el orden de lo previsible y normativo. Un autor o un historiador son influyentes no sólo por la cantidad y la calidad de sus seguidores, sino también por la resistencia que estimulan, por las respuestas que provocan. Aunque sean para negarlos... Entre quienes mejor encarnan ese papel está, sin duda, Carlo Ginzburg.

2. Se le conoce sobre todo por *El queso y los gusanos*, la obra que dedicara a analizar la cosmogonía de Menocchio, un molinero del siglo XVI, un campesino lector, un vecino que transitaba por su comarca (la de Montereale, en el Friuli) tocando instrumentos musicales, hablando, comentando, tratando de cosas sagradas y profanas. Como consecuencia de esa actividad, sería encausado por la Inquisición: hasta tal punto eran raras y audaces sus andanzas, sus palabras imaginativas y metafóricas; hasta tal punto eran heréticas sus imágenes de un mundo sin Dios, sin origen providencial. Este caso es, ciertamente, irrepetible y al historiador le sirvió para reconstruir con intriga y detalle la persecución y la exclusión, pero también la capacidad creativa, materialista y atea de la cultura popular. Publicado originariamente en 1976, *Il formaggio e i vermi* provocó grandes efectos en el curso de la historiografía. Quizá lo más atractivo del libro sea su condición de relato erudito y conjetural: ¿por qué Menocchio decía lo que decía?, ¿qué sentido le daba a sus imágenes campesinas del mundo, las del mundo precisamente como un queso?, ¿de dónde procedían sus metáforas? En un contexto de historia social, de historia anónima y colectiva, de historia serial, la vicisitud del molinero podría parecer inclasificable. En cambio, conforme a una práctica microhistórica, se podía presentar el estudio de un caso como algo que si bien no serviría para generalizar, diría mucho y significativo sobre el pasado campesino y milenar. Ése era el modo en el que Ginzburg exhumaba a Menocchio y, desde entonces, el nombre de este molinero ha cobra-



do una celebridad inaudita que sobrepasa el ámbito académico. Por su parte, el apellido del historiador italiano se ha convertido en revelador y exponente de los avances *revolucionarios* de una nueva historia cultural.

En efecto, Ginzburg es un historiador *revolucionario* (en el sentido de Kuhn), un investigador que cada vez más se ha dejado llevar por su genio, por su intuición, por la manera de disponer la trama de sus narraciones, por el sentido de la intriga y del *suspense*. Desde antiguo, desde que empezara a estudiar el pasado, este autor italiano concibe la historia como una pesquisa en la que el dato es información y cifra, en la que el documento es presencia y ausencia. Los archivos son, idealmente, el lugar de un pasado inerte que el investigador actualiza y revive con su maña, con su discernimiento, con su erudición. O, mejor, el modo de obrar de Carlo Ginzburg se asemeja a la escena psicoanalítica. No es una arbitrariedad nuestra compararlo: el propio historiador reivindica a Sigmund Freud como ejemplo sobresaliente de la investigación abductiva, conjetural. Lo dijo en su ensayo *Indicios*, pero su diálogo con el austriaco ha sido constante, aunque no siempre explícito. Veamos esa analogía entre el psicoanálisis y la historia. Planteada con prudencia, quizá sirva para entender mejor qué hace Carlo Ginzburg.

El paciente habla, se expresa, por *asociación libre*, dejándose llevar por las chiripas del azar y el contagio verbal, por la vecindad de los temas. Una cosa lleva a la otra y al final de la sesión se obtiene una especie de archivo caótico, un repertorio de materiales heteróclitos que al parecer se suman sin congruencia. Cada dato, cada *lapsus*, cada silencio significa algo, algo que no es evidente ni inmediato para quien se expresa o calla. En efecto, la sesión es un muestrario de documentos abundantes y escasos a la vez, documentos que no siempre tienen coherencia y cuyo sentido en oca-

siones es indescifrable a simple vista, de primeras. Pero, en ese lugar, aparte del paciente, hay alguien más: está el analista que escucha y toma nota. Sería un error pensar en él como la figura del saber, como aquél que teniendo conocimientos que el analizado no tiene revelará el significado preciso de cada palabra o silencio, el sentido de lo concreto y de lo general. El analista tiene experiencia clínica, pero cada dato, cada relato, cada paciente forman un caso que en parte se aclara a la vez que se enuncia. Por tanto, el observador, en su labor de escucha, *reelabora* y *resignifica* de acuerdo con una secuencia cronológica, de acuerdo con una morfología documental y de acuerdo con las resonancias que cada registro provoca. Hay en el analista disciplina y audacia, pues no puede decir lo que se le antoja: ha de dejar hablar, callando lo que de buenas a primeras podría decir, y ha de ser sensible a las intuiciones que ese material le provoque, también de buenas a primeras. Sabe que todo se conecta con todo, pero debe trazar una relación osada y sensata a la vez...

3. Conforme ha ido desarrollando sus investigaciones y conforme ha ido asentando su influencia intelectual, Carlo Ginzburg se ha ido expresando con mayor libertad, saltándose ciertas barreras académicas. Como un observador audaz, sabe que el pasado nos llega mediante documentos que son presencia y ausencia. Por un lado, pregonan hechos que ya sucedieron y de los que no hay vestigio abundante o sobrante, hechos cuyo significado se nos resiste: significado oscuro, limitado o parcial. Por otro, esos documentos nos llegan en un soporte cuyas reglas de funcionamiento hay que aclarar, cuya retórica hay que detallar y cuyo género expresivo hay que precisar. En principio, el mundo siempre es el espacio de lo fragmentario y hermético, como lo es un archivo o una biblioteca inagotables. Es allí, en esos recintos que son metáfora del universo, en donde el historiador experimenta una dicha auténtica, justamente cuando halla documentos confusos, sesgados, o libros ilegibles que, a la postre, consigue descifrar. Un legajo lleva a otro legajo, un libro lleva a otro libro, y esos materiales acaban siempre contagiándose y fertilizándose: gracias a esos testimonios de otro tiempo reconstruimos una parte infinitesimal de un entero cuya totalidad ignoramos. Por tanto, más que un detalle de lo conocido, los documentos históricos son fragmentos o trozos de un conjunto que conjeturamos. Así obra Carlo Ginzburg y así lo ha admitido en sus últimos libros.

En efecto, tal vez, el mejor ejemplo de lo que decimos se refleje en sus volúmenes, propiamente de ensayos, recopilaciones de sus estudios breves, fragmentarios. No se trata sólo de reunir textos cortos, esas piezas efímeras que se publicaron en ésta o aquella revista, sino de darles coherencia, de imaginar retrospectivamente qué tenían en común estudios diferentes, estudios que arrojan luz sobre una parte siempre escasa. Imaginar retrospectivamente una coherencia no significa inventar o fantasear: quiere decir tantear un significado global a partir de la autoría, ensayar un hilo conductor que tenga que ver con ese historiador preocupado básicamente por los mismos temas, por los mismos enigmas históricos, por las mismas ignorancias. Uno puede cambiar de asunto o de cronología, pero el acicate suele repetirse y perdurar: aquello que se desconoce y que con obstinación tratamos de abordar y quizá de aclarar.

Ginzburg parte siempre de una certidumbre presuntamente trivial: la realidad es vasta, plural, multiforme y a ella se puede acceder a través de distintas vías. Insistimos: esa realidad es en sí misma algo cifrado o, al menos, algo cuyo significado no está dado de antemano. En los pliegues de dicha realidad —es decir, en sus manifestaciones materiales e intelectuales— no sólo hay algo bien visible, un acto que se materializa o produce, sino también esos ecos e influencias que tal vez fueron perceptibles para aquellos antepasados, pero que ya no lo son para nosotros. Esto significa que lo real siempre es enigmático en este sentido: en el sentido de que los contemporáneos, leemos o escuchamos superficialmente, limitadamente, con escasez informativa, con tosquedad significativa. El observador —es decir, el historiador o aquel analista...— reconoce, pues, la distancia que le separa del pasado, aventurándose en un mundo del que sólo quedan vestigios, y lo hace con una mirada sintomática, semiótica, detectivesca: explora los restos, los materiales, para trazar entre ellos una relación. Por supuesto, parte de una pregunta, pero esa inquisición necesita documentos que puedan relacionarse entre sí. La correspondencia que el historiador predique es una presunción intrépida y prudente a un tiempo: un observador atento, bien entrenado, bien informado, con múltiples referencias, es una especie de sensor. Insistimos: una cosa lleva a la otra, unas palabras recuerdan a otras, una forma reproduce parcial o totalmente otra. El historiador no es un tipo rutinario que aplica normativamente las reglas de la profesión: Ginzburg no obra así. En realidad, el investigador sería como un científico que aceptara la posibilidad de la *serendipia*, de la casualidad afortunada a partir de la cual es factible averiguar cosas insospechadas, inauditas. Más aún, un historiador agudo sería como un detective entrenado que percibiera con una sutileza mayor que la que otros colegas demuestran. No se conforma, no se consiente: un dato material es un fenómeno que convoca todo tipo de hipótesis y que provoca múltiples relaciones posibles.

3. Tomemos un libro de Carlo Ginzburg, uno de los más extraños o menos previsibles. Nos referimos a *Occhiacci di legno* (1998), el primero de una serie en la que, además, se incluyen *Rapporti de forza* (2001), *Nessuna isola è un'isola* (2002), y *Il filo e le tracce* (2006). El primero y más difundido, un volumen que rinde homenaje a Pinocho, de cuyo relato propone un exergo: 'Occhiacci di legno, perchè mi guardate?' En *Occhiacci* podremos ver esas características que enunciábamos más arriba y que sintetizan dicho modo de ver la historia: podremos ver en qué se separa de los historiadores comunes y "metódicos". Imaginemos la escena. De repente, un ávido lector que deambula entre las novedades de una librería, repara en *Occhiacci*. Al hurgar entre los anaqueles en los que se yuxtaponen y multiplican los libros, no sería extraño que se interesara por un volumen de título tan ambiguo e inaudito: *Ojazos de madera. Nueve reflexiones sobre la distancia*. Colocado entre las obras catalogadas como de "no ficción", el curioso no acierta a entender el objeto y su razón. Quizá el subtítulo, quizá la contracubierta, quizá el índice le permitan averiguar que, en efecto, no es un texto común, que es una obra difícil de clasificar, una obra que exige de los libreros imaginación, competencia y experiencia para poder identificarla y etiquetarla. Para unos podría formar parte de la sec-

ción de historia, pues reconocerían en Ginzburg a un autor distinguido de esa disciplina; otros podrían incluirla en la de antropología, dado que su tema, el de la distancia, parece aludir al problema de la comunicación entre culturas y al de la comprensión del otro; y, en fin, habría quien podría tomar *Ojazos* por un texto de estética, atendiendo a algunos de los conceptos clave que allí se tratan, propios de la crítica literaria o del arte.

Probablemente —concluiría el librero avisado—, la mejor solución sea la de depositarlo en ese apartado inespecífico que denominamos ensayo y que recoge aquellos volúmenes incómodos y variopintos que rebasan los límites de las distintas disciplinas, aquellos volúmenes ambiguos que interpelan a especialistas de diversos géneros. Mayor razón para esta conclusión si, además, ese librero hipotético averigua que la traducción al castellano viene precedida por el dato trivial pero incontestable de haber sido una obra galardonada en Italia con dos célebres premios literarios en el apartado de ensayo. Como se sabe, este género permite un tratamiento más libre de ciertos temas y objetos de conocimiento, tanto por ser variados los referentes que se emplean, procedentes de disciplinas diversas, como por dejar el ensayista su impronta, una marca de subjetividad, que hace manifiesta de una manera explícita, sin cancelar su yo o al menos la expresión transfigurada de su yo. Así lo admitió Theodor W. Adorno y así lo repite expresamente Ginzburg en *Il filo e le tracce*.

Sin embargo, la peculiaridad de *Ojazos*, el dato que lo hace un ensayo *peculiar* —como sucede con otros del propio autor—, es la heterogeneidad de los asuntos tratados y la sutil coherencia retrospectiva que los hilvana. En realidad, el volumen es una recopilación de investigaciones, de las cuales tres son inéditas, escritas entre 1991 y 1996: artículos que tratan objetos tan dispares como los mitos, los símbolos, las imágenes, la iconografía cristiana; o artículos que abordan conceptos tales como los de extrañamiento o estilo. Cada uno de esos artículos, que a su vez son ensayos breves, es un trozo de sí mismo: costurones que el autor se ha arrancado tiempo atrás y que ahora ha puesto en relación. La vecindad que les da en este volumen es la de participar todos ellos del problema de la distancia, de la dificultad y necesidad del extrañamiento, de la dificultad de la observación. Es decir —y ésta podría ser la tesis subyacente del libro—, en cada uno de nosotros hay un forastero que se siente incómodo dentro de su propia identidad, un Pinocho que nos mira sin entender o un Pinocho al que miramos sin adivinar sus intenciones o su zozobra. Si el otro está dentro de nosotros (con resonancias polifónicas), al extraño, al diferente o al distante habrá que entenderlos como traslados de esa parte oscura de uno mismo. En Ginzburg, que ha leído con fruición y con aprovechamiento a Mijail Bajtín, no ha de extrañarnos semejante posición; en un historiador que ha frecuentado a Sigmund Freud como referente e inspirador de su perspectiva, no ha de sorprendernos que acepte como propia la tesis de la "inquietante extranjería" que anida en nuestro interior: lo siniestro.

Sin embargo, esa formulación explícita que nosotros detallamos es la expresión manifiesta de una tesis implícita a la que Ginzburg no se esfuerza en llegar. Justamente por eso, quizá al lector aún le queden dudas sobre la coherencia del volumen; quizá aún le pueda parecer de difícil acomodo que temas tan dife-

rentes permitan ser ensartados en ese hilo conductor. No obstante, esta forma de operar no es nueva en Carlo Ginzburg. Recordemos, por ejemplo, que algo semejante ocurría con su libro *Miti, emblemi, spie* (1986), en donde, pese a tratarse de piezas sueltas, el autor nos alertaba muy sucintamente sobre su congruencia: la de la morfología en la historia. Tal como la entendía entonces, y como reaparece en *Ojazos*, la morfología se refiere a los parentescos de familia —al modo de Ludwig Wittgenstein o de Vladimir Propp— que el observador percibe entre formas culturales distantes o diferentes. Por consiguiente, objetos diversos pueden tener una coherencia secreta y se puede descubrir una conexión entre fuentes históricas alejadas unas de otras. Por eso, tanto en éste como en sus otros volúmenes los derroteros que emprende son milenarios y, como él mismo nos advierte, “el camino que voy a seguir (será) aceptablemente tortuoso”. Un camino que puede llevar, por ejemplo, desde Cicerón hasta Feyerabend o desde el emperador Marco Aurelio al crítico ruso Victor Sklovski, “un camino fatigoso que requerirá cantidad de idas y venidas espaciales y temporales”. Un vaivén, pues.

Lo que abruma en Ginzburg es el despliegue de su extraordinaria erudición, las copiosas, las torrenciales referencias que parecen brotar simultáneamente y en competencia para hacerse un hueco en el relato; lo que deslumbra es ese continuo y *desordenado* vaivén que hace obligatoria la tutela del lector admirado y fatigado, un lector que precisa la guía y la mano firme de un autor que sabe dónde lo quiere llevar. Ésta, que es la mejor virtud de Ginzburg, es también el motivo principal de los reproches frecuentes que se le dirigen. En efecto, cuando el lector se aventura en un ensayo de Ginzburg —desde *Occhiacci* hasta *Il filo*— no sabe cuál es el objeto auténtico de la obra, porque, pese a su enunciado explícito —ya sea la distancia cultural, la literatura, la prueba o la verdad—, detrás siempre hay una meta implícita, un objeto escondido que justifica ese itinerario tortuoso que el autor ha empedrado a partir de los atisbos que va hallando y que, a modo de señales, le permiten ir avanzando. Y así, por ejemplo, Feyerabend, el célebre filósofo de la ciencia que se autoproclamara anarquista y contrario a las verdades instituidas autoritariamente por el saber institucional, aparece en el capítulo dedicado al estilo estético. ¿Con qué fines? ¿Por sus declaraciones a propósito de la inconmensurabilidad de las obras? En realidad, Feyerabend es evocado, analizado y finalmente denunciado por sus lamentables, por sus tibias afirmaciones, por sus olvidos y por no asumir en la vejez, en la autobiografía que escribiera poco antes de morir, la responsabilidad como oficial del ejército del Tercer Reich. ¿Cuál sería el objeto escondido de esa alusión de Ginzburg? No lo es Feyerabend propiamente, ni tampoco el concepto de estilo, es decir, lo explícito del ensayo, sino el paradigma relativista o el escepticismo epistemológico que, como él ha destacado en otras ocasiones, nos deja desprotegidos frente a la negación del Holocausto y de la verdad histórica.

Llegados a este punto, el lector puede muy bien preguntarse qué asunto aborda realmente Ginzburg en estas obras. La respuesta, ahora y en sus libros anteriores, es siempre la misma. Hay distintos objetos yuxtapuestos, asociados, subordinados, tratados con suficiente aparato documental y, a la vez, con medida ambigüedad y estudiada imprecisión. En realidad, si todo

gran autor tiene una única obra cuya urdimbre va tejiendo con los hilos de sus diversos trabajos, en el caso de Ginzburg eso también se hace evidente. Esos objetos yuxtapuestos, esos temas y las preocupaciones que le mueven, son recurrentes y varían de acuerdo con el énfasis que pone en cada momento o de acuerdo con los modos de presentación. Por eso mismo, las obras de Ginzburg ni se modifican ni se corrigen ni se actualizan, dado que son ensayos cerrados en donde el autor ha arrancado una parte de sí mismo volcándola en la escritura. Son retratos de cada una de las épocas del propio autor que no consienten retoques.

No significa eso que cada uno de esos volúmenes sea equivalente, sino que a través de textos distintos exponen formas diversas de plantear ideas y preocupaciones recurrentes: la distancia, la retórica, la prueba, la verdad, la ficción, etc. Aunque, eso sí, en cada libro uno de estos aspectos aparece con mayor claridad, aunque no se desentienda de los otros, pues todos ellos forman parte de la obra de Ginzburg. En el caso, por ejemplo, de *Il filo e le tracce*, Ginzburg plantea sobre todo el rechazo a quienes difuminan los límites entre los relatos de ficción y las narraciones históricas. De nuevo, como en anteriores ocasiones, trata de explorar la relación existente entre verdad histórica, ficción y falsedad a través de una serie de casos, de auténticas miniaturas en muchos capítulos: los protocolos de Sión, la conversión de unos hebreos en Mallorca, Stendhal, unos caníbales brasileños, la Inquisición, etc. Es la misma crítica que podemos hallar en *Ojazos de madera o Rapporti di forza*, y ello porque en la última década Ginzburg ha querido significarse como un antirrelativista: como alguien que, frente a Nietzsche, aún cree en la verdad (en mayúsculas), siendo al tiempo consciente de que han pasado los tiempos del positivismo ingenuo. Así que se enfrenta con coraje a los textos, a las fuentes, y a las múltiples maneras de leerlos. Porque, ¿qué es una fuente? ¿Cuándo decimos que contiene la verdad? Si resulta falsa, ¿la descartamos? Según señala Ginzburg, “nessuno penserà che sia inutile studiare false leggende, falsi eventi, falsi documenti: ma una presa di posizione preliminare sulla loro falsità e autenticità e, di volta in volta, indispensabile”.

Ésta es la dualidad metodológica que Ginzburg considera necesaria. Enfrentémonos abiertamente, pues, a cualquier fuente, observemos la existencia de múltiples voces, mostremos incluso la pugna por representar la realidad. De ese modo, escarbando en los textos, incluso contra la intención de quienes los produjeron, uno puede hacer emerger voces incontroladas: como las de aquellos hombres y mujeres que se sustraían a los estereotipos judiciales en los procesos de brujería, como Menocchio. Es decir, realidad, imaginación y falsificación se entrecruzan a menudo, unas veces en contraposición, otras alimentándose mutuamente. En fin, el hilo es lo que deseamos decir y demostrar, los indicios nos remiten a algo opaco, a esos elementos incontrolados, a silencios incluso, que todo texto ofrece y que el historiador ha de tener en cuenta. Naturalmente, la verdad es el punto de llegada, no el de partida. Como concluye Ginzburg, “gli storici, scrisse Aristotele parlano di quello che è stato (del vero), i poeti di quello che avrebbe potuto essere (del possibile). Ma naturalmente il vero è un punto di arrivo, non di partenza. Gli storici (e in modo diverso i poeti) fanno per mestiere qualcosa che è parte della vita di tutti: districare l'intreccio di vero, falso, finto che è la trama del nostro stare al mondo”.

Pues bien, si volvemos de nuevo a *Ojazos de madera*, hallaremos algo semejante, aunque planteado de modo diferente, porque lo importante ahora no es (sólo) el relativismo, sino (también) la distancia. Y para mostrarlo podemos hacer como el propio Ginzburg, utilizar un indicio, el título del libro, un título connotativo, de consecuencias varias y que no cumple sólo una función ornamental. A pesar de todo, a pesar de las pistas que ya hemos dado, no deja de ser un rótulo sorprendente, oscuro, ambiguo. Parece extraño que haya tomado como título las primeras palabras que Gepetto le dirige a su muñeco de madera cuando observa que los ojos que le acaba de tallar se mueven y le miran. Y, sin embargo, utilizar a Pinocho también tiene su sentido. ¿Cuál? Si la propia figura de Pinocho ha sido objeto de innumerables interpretaciones, la referencia literaria de la que Ginzburg se apropia también entrañaría ambigüedad e incluso un conflicto de interpretaciones. El propio Ginzburg deja sin aclarar el sentido que cabe atribuirle y sólo por inferencia contextual puede el lector conjeturar su significado metafórico.

Los ojos de madera son los de un muñeco en fase de creación, que después, al final, será humano; los ojos que provocan la desazón y la extrañeza en su autor, en Gepetto. El carpintero se siente incómodo ante la mirada de un extraño, un extraño que está fabricando a su imagen y semejanza, que tiene una vida propia que él no le ha dado. Desde este punto de vista, la frase de Gepetto puede ser tomada, en efecto, como una alusión metafórica del extrañamiento, de la distancia que nos separa a los humanos, de los atributos que nos hacen diferentes. El carpintero sería, en este caso, como aquel historiador que solicitado por un extraño emprendiera con esfuerzo la comprensión del otro. A la vez, si miramos como Pinocho, lo haremos sin dar nada por sentado, como un salvaje, como un niño, con una mirada ingenua, examinando “la sociedad con ojos distanciados, extrañados, críticos”, que es a lo que Ginzburg parece aspirar explícitamente.

¿No será ésta una defensa del historiador inocente? ¿Pero es posible hacer esta apología implícitamente rousseauiana de alguien que es poseedor de una mirada culturalmente saturada y de la que no podría predicarse la ingenuidad? ¿O es que acaso esa cultura errática y universal de la que es portador —aquello que mejor define su linaje hebreo— es lo que le facilita para comprender la ingenuidad y lo extraño? Más aún, no sabemos si éste, el de la inocencia, es el sentido real de la metáfora, si resume el objeto explícito y escondido de este libro y de los que le han seguido. Dueño de un significante poderoso, señor de la connotación, el historiador Carlo Ginzburg no se pronuncia y, al no pronunciarse sobre su obra, al no aclarar el sentido que le atribuye, se comporta como un *écrivain*, por emplear nuevamente las palabras de Roland Barthes.

BIBLIOGRAFÍA

- R. BARTHES, *Ensayos críticos*, trad. de C. Pujol, Seix Barral, Barcelona, 1983.
- , *El susurro del lenguaje*, trad. de C. Fernández Medrano, Paidós, Barcelona, 1994.
- U. ECO *et al.*, *Interpretación y sobreinterpretación*, trad. de J. G. López Guix, Madrid, Cambridge University Press, 1997.
- P. K. FEYERABEND, *Matando el tiempo*, traducción de F. Chueca, Debate, Madrid, 1995.

C. GINZBURG, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Einaudi, Turín, 1976. Hay edición en catalán de A. Pons y J. Serna, PUV, Valencia, 2006.

—, *Miti, emblema, spie. Morfologia e storia*, Einaudi, Turín, 1986.

—, *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*, Feltrinelli, Milán, 1998.

—, *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, Feltrinelli, Milán, 2000.

—, *Nessuna isola è un'isola. Quattro sguardi sulla letteratura inglese*, Feltrinelli, Milán, 2002.

—, *Il filo e le tracce. Vero, falso, finto*, Feltrinelli, Milán, 2006

C. GINZBURG Y A. PROSPERI, *Giochi di pazienza*, Einaudi, Turín, 1975.

T. S. KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*, trad. de A. Contin, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1975.

J. SERNA, ‘Por qué hay que regresar a Sigmund Freud’, *Levante-EMV, Posdata*, 5/5/2006. Cf. Sociedad de Psiquiatría de la Comunidad Valenciana: http://www.spcv.org/index.php?option=com_content&task=view&id=150&Itemid=85

J. SERNA Y ANACLET PONS, *Cómo se escribe la microhistoria. Ensayo sobre Carlo Ginzburg*, Cátedra-Universitat de València, Madrid, 2000.

—, ‘Apología de la historia metódica’, en *Pasajes. Revista de pensamiento contemporáneo*, núm. 16 (2005), págs. 128-136.

—, *La historia cultural*, Akal, Madrid, 2005.

L. WITTGENSTEIN, *Observaciones a ‘La rama dorada’ de Frazer*, trad. de J. Sádaba, Tecnos, Madrid, 1992.



Máscara, lenguaje y el sueño imposible de ser: una lectura filosófica de *Persona* de Ingmar Bergman

NÚRIA SARA MIRAS BORONAT

On one level there are the general run of filmmakers who supply the public with good, solid entertainment year after year. Above them are the artists who make films that are deeper, more personal, more original, more exciting. And finally, above them all, there's Ingmar Bergman, who is probably the greatest film artist, all things considered, since the invention of the motion picture camera. (En un nivel está el común de los cineastas que surten al público con buen y sólido entretenimiento año tras año. Por encima de éstos se encuentran los artistas que hacen films que són más profundos, más personales, más originales, más excitantes. Y finalmente, por encima de todos ellos, está Ingmar Bergman, que es probablemente el mayor artista y cineasta, considerándolo todo, desde la invención del cinematógrafo.)

WOODY ALLEN

Ingmar Bergman at 70 – a Tribute/CHAPLIN Film Magazine



SOBRE LA PELÍCULA Y EL DIRECTOR. *Persona* (1966) es la película número vigesimoséptima de Ingmar Bergman. Con ella y *Gritos y susurros* (1972), según el propio director, habría llegado al

límite de sus posibilidades creativas.¹ Lo que el director entiende aquí por llegar a su propio límite tiene también que ver con su propia concepción de la relación que se establece entre el arte y la vida. Recorriendo en sus memorias su producción artística, Bergman reconoce que, habiendo probado todos los medios de expresión artística, cualquiera de ellos se le aparecía como insuficiente, mientras que con *Persona* es capaz de mostrar aquello que sólo es mostrable a partir del medio cinematográfico: “En plena libertad he rozado esos secretos sin palabras que sólo la cinematografía es capaz de sacar a la luz”.

Persona se gesta además en un momento de crisis personal del director. Convalesciente a causa de una neumonía y superado por la carga burocrática que le supone la dirección del teatro, experimenta un retiro similar al de los personajes. No en vano, dijo en algún momento: “Elisabet Vogler soy yo”, y afirma rotundamente en su biografía *Imágenes* que, de hecho, *Persona* le salvó la vida.

Persona es una obra singular en su género. Diríamos con propiedad que ella misma es su propio género, y estamos de acuerdo con Bergman en que aquello que se muestra en la película sólo podría ser mostrado en ese formato. La película es en sí un ejercicio de reflexión filosófica cuyo contenido y forma son indisolubles. Antes de entrar en lo que constituye su peculiaridad, haremos una breve sinopsis.

La película empieza con un “mosaico simbólico”² que muestra diferentes iconos con referentes más o menos claros: la muerte (morgue), la religión (un cordero degollado y una mano atravesada por un clavo), la infancia (dibujos animados), la sexualidad (falo), etc. Los pre-créditos³ tienen un efecto muy sugestivo y pueden bien ser intencionadamente seleccionados para captar la intención del espectador al que, a partir de ese momento, se le va a demandar una implicación emocional absoluta:

[Bergman] draws the spectator into the film demanding total emotional involvement: the pre-credit an credit sequences shock and disturb rather than detach; the fiction that follows up to the midway point engrosses, with nothing either to distance or distract us from a moral and psychological exploration of the characters and their relationship, via the emotional-intellectual processes through which we customarily experience fictional narratives. (Bergman atrae al espectador dentro del film demandando una implicación emocional total: los pre-créditos y las secuencias de crédito le chocan y perturban, más que dejarle indiferente; la ficción que sigue al punto intermedio nos absorbe, sin nada más que nos distancie o distraiga de una exploración moral y psicológica de los caracteres y su relación, vía procesos emocionales-intelectuales a través de los cuales habitualmente tenemos experiencia de las narrativas de ficción.)⁴

Después de este conjunto de imágenes impactantes nos encontramos en un hospital, donde la joven enfermera, Alma, recibe su nuevo cometido. Debe cuidar de Elisabet Vogler, una afamada actriz cuyo caso es insólito y parece inexplicable. Elisabet se encontraba en una representación teatral de *Electra* y de repente tuvo un ataque de risa. A partir de ese momento deja de hablar o relacionarse y se encuentra sumida en un mutismo absoluto. El estado de la actriz no se debe a una enfermedad de tipo físico ni psíquico, sino que es una decisión voluntaria. Alma vacila al principio, pero acepta el encargo y se dirige a conocer a su nueva paciente. Se presenta como una chica vivaz, alegre y voluntariosa: “Tengo 25 años y estoy comprometida. Soy enfermera desde hace dos años. Mis padres tienen una granja. Mi madre también era enfermera antes de casarse”.

Haciendo un pequeño salto, los dos tercios siguientes de la película transcurren en una casa junto al mar báltico, donde la doctora considera que Elisabet podrá estar mejor atendida por Alma. En ese retiro empieza a intensificarse la relación entre las dos mujeres. Elisabet sigue obstinadamente sin hablar, con lo cual resuelve Alma que quizás lo mejor será que ella siente el precedente de hablarle de sí misma. Alma se siente confiada y sorprendida de ser escuchada, puesto que siempre ha sido ella quien ha escuchado y atendido a las necesidades de los demás. Al mismo tiempo, Alma siente una cándida

1 I. BERGMAN, *Imágenes*, trad. de J. Uriz Torres y F. J. Uriz, Tusquets, Barcelona, 1992.

2 El “mosaico simbólico” es un préstamo de J. M. COMPANY, *Ingmar Bergman*, Cátedra, Madrid, 1999.

3 También se han interpretado los pre-créditos como una cuidada selección de los “temas bergmanianos” de modo que servirían para vincular la película con la filmografía del director (E. TÖRNQVIST, *Between Stage and Screen. Ingmar Bergman Directs*, Amsterdam University Press, Amsterdam 1995).

4 R. WOOD, *Ingmar Bergman*, Studio Vista, Londres, 1969, p. 145.

admiración por Elisabet, y se hace patente el deseo que siente de “poder ser como ella” aunque “el alma de Elisabet la desbordara por todos lados”.

Pronto se hará manifiesto que, de alguna manera, la implicación de Alma en la relación es mucho mayor, ya que reaccionará de forma agresiva, dominada por la necesidad imperiosa de sentirse *correspondida* por la esquiva y enigmática Elisabet. En algunos momentos, y aquí Bergman juega con la imposibilidad de distinguir entre lo real y lo onírico, la lucidez y la alucinación, las personalidades de las dos mujeres amenazan con disolverse y confundirse. No en vano, el momento culminante de la película se alcanza cuando los rostros de las dos mujeres aparecen unidos tomando de cada una la mitad más oscura y menos favorecida.⁵

PERSONA: PELÍCULA, GÉNERO, REFLEXIÓN. *Persona* no debía llamarse en realidad así, sino que el título original del film era *Cinematografía*. Parece ser que el título actual se debe a alguna concesión al productor. *Persona* es sin duda mucho más eufónico y sugerente, pero “cinematografía” sirve para ilustrar aquello que hemos dicho que hace tan especial la película. *Persona* está repleta de elementos “metafilmicos”, elementos que recuerdan su propia filmicidad. Por ejemplo, en los pre-créditos aparecen los carboncillos encendidos del proyector, la cámara que baja y la película que se quema sobre el rostro de Alma. Parece que el director nos está recordando que lo que estamos viendo es una película, una *representación*, un artefacto, quizás porque ella sólo constituye el *medio* para la representación de algo, mientras que lo que se representa a través de ese medio es aquello a lo que debemos atender. Quizás el juego entre verdad y apariencia sea también una referencia irónica a lo que tiene también carácter de “representación” en nuestra propia existencia. Bergman nos llama la atención: “¡Espectador, atiende!”.

A su vez se incluyen multitud de símbolos turbadores de forma que parece en algún momento que el sentido queda en suspenso. Como dice Susan Sonntag, Bergman nos impide aproximarnos al film en busca de una narrativa objetiva, puesto que está plagado de signos que se cancelan los unos a los otros.⁶ Como hemos dicho, la apelación a la implicación del espectador es constante, y Bergman nos presenta pequeños guiños que hay que cazar al vuelo, como, por ejemplo, cuando Elisabet hace fotos en la playa y se gira de repente hacia nosotros para captarnos en una instantánea.

Si hacemos caso de Sontag, pues, sería inútil intentar reconstruir el sentido de *Persona*, pero no podemos obviar al mismo tiempo el reto lanzado por Bergman. Se ha escrito mucho ya sobre *Persona*, que fue un film aclamado a finales de los 60. Ha pasado por ser un film existencialista, expresión típica del sentir de una época. La historia de su recepción en nuestro país es algo triste: Bergman tuvo una razonable buena acogida con sus filmes anteriores al pasar por director de temática religiosa. Sin embargo, *Persona* fue censurada por narrar de forma demasiado explícita y vulgar escenas sexuales.⁷ Vamos sin más dilación a exponer nuestra interpretación “personal” de este sublime ejercicio de reflexión bergmaniana.

PERSONA COMO MÁSCARA. Por fortuna el título del film quedó en *Persona* y esto no se deberá a la casualidad.

Sostendremos en lo que sigue que, de hecho, lo que se juega en el film tiene que ver con la multiplicidad de significados del término “persona”. “Persona” proviene del griego *prósopon*, que significa “rostro, faz, cara, frente; figura, aspecto, aire; superficie; máscara; papel; persona, hombre, fachada”. De hecho, se llamaba *prósopon* a la máscara que llevaban los actores en la representación de las tragedias. Curiosamente, Elisabet deja de hablar en el momento en que está representando *Electra*, una tragedia clásica, y en algunos momentos culminantes de la película aparecen estatuas e iconos que remiten también a la tragedia. “Persona” significaba en el teatro tanto la máscara como el papel que representaba el actor a través de ella: el personaje. Algo sugerente de esta imagen es que el papel representado en el teatro sólo se podía hacer y era reconocible si el actor hacía resonar la voz por detrás de la máscara.⁸ Nos sugiere, por un lado, que reconozcamos al personaje a través de ciertas características ejemplificadas en la máscara, lo cual supone que lo representado sólo puede ser representado justo a partir de la mediación y la simplificación. Al mismo tiempo, hay una distancia pequeña, pero efectiva, entre la voz que resuena tras la máscara y aquello que vemos: hay algo en el camino que se pierde y que no puede hacerse inteligible del todo.

“Persona” es un término que ha sufrido distintas transformaciones y tiene su propio recorrido metafísico como concepto. De hecho, su primer desarrollo importante se debe a la adopción del término por parte de la teología cristiana.⁹ Tomará el lugar de “sustancia” para definir lo que es específico del hombre. Boecio dirá que persona es “una sustancia individual de naturaleza racional”:

Wenn somit Person nur in Substanzen, und zwar in vernunftbegabten ist, wenn jede Substanz Natur ist und nicht in den Universalen, sondern in den Individuen ihren Bestand hat, dann ist die Definition von Person gefunden: “einer vernunftbegabten Natur individuelle Substanz” [naturae rationabilis individua substantia]. (Si la persona es refereix només a les substàncies i concretament a les racionals, i si tota substància és una natura que no s'aplega en els universals sinó en els individuals, aleshores hem trobat la definició de persona: “La persona és una substància individual de natura racional [naturae rationabilis individua substantia]”).¹⁰

Leibniz usará ese mismo nombre para indicar aquello que permanece invariable en el espacio y el tiempo en cada acto de esa sustancia: En esto Leibniz parece seguir a los clásicos. (Es interesante, sin embargo, la siguiente reflexión: “Was das Ich angeht, wird es gut sein, die *Erscheinung des Ich* vom Selbstbewußtsein zu unterscheiden. Das *Ich* bewirkt physische und wirkliche Identität, die *Erscheinung des Ich*, soweit sie der Wahrheit entspricht, fügt die persönliche Identität hinzu”. [En lo que atañe al Yo, será bueno distinguir la *Apariencia del Yo* de la Autoconciencia. El Yo causa la identidad psíquica y real, la *Apariencia del Yo*, en tanto que corresponda a la verdad, añade a ésta la identidad personal.] Leibniz distinguiría entre el Yo y la apariencia del Yo; la identidad personal se constituiría mediante la correspondencia entre ambos.)¹¹ El concepto se revestirá de contenido moral con Kant, quien sostendrá que la persona es aquello que actúa con independencia de la naturaleza, al darse leyes a sí misma, y que, en tanto que actúa de forma autónoma, es depositaria última e inalienable de la dignidad:

⁵ El efecto óptico es notable. Bergman reconoce en *Imágenes* la ventaja de que ambas actrices, Liv Ullmann y Bibi Andersson, tengan un parecido físico asombroso. La conjunción de ambos rostros surge a partir de los experimentos con la iluminación con que se decide tomar las mitades menos bellas de ambas mujeres.

⁶ S. SONTAG, ‘Bergman’s *Persona*’, en *Ingmar Bergman’s Persona*, ed. by L. Michaels, Cambridge University Press, New York, 2000, p. 64.

⁷ Ciertas críticas de la época muestra lo gracioso y representativo del *modus operandi* de los censores. Se dice, por ejemplo, que Bergman tiene la poca delicadeza de no recurrir al *flashback* para reproducir esas triviales escenas. Al contrario, el espectador se ve obligado a reproducir mentalmente la escena descrita por Alma con todo detalle, lo cual resulta, a juicio del crítico, muchísimo peor (*Persona*, EL MUNDO, 28 de septiembre de 1968).

(Véanse también, entre otras críticas, A. LÓPEZ, ‘*Persona*’, MD, 14 de septiembre de 1979, M. MARIAS, ‘*Persona*’, *Nuestro Cine*, 88, Madrid, agosto de 1969, G. VIVANCOS, ‘*Persona*’, opus 27 de Ingmar Bergman’, *El Noticiero Universal*, 27 de diciembre de 1965.) La autora tuvo la suerte de nacer ya en democracia y poco más puede explicar sobre la primera recepción de *Persona* en España que lo que ha encontrado entre los materiales disponibles en la Biblioteca del Cinema de la Generalitat de Catalunya.

⁸ Un breve y claro recorrido por la deriva filosófica del concepto “persona” se encuentra en J. FERRATER MORA, *Diccionario de filosofía*, Ariel, Barcelona, 1999. Ahí se apunta que, de hecho, el origen del término no está claro, ya que habría otro posible origen jurídico de persona como “sujeto legal”, lo cual acentuaría el aspecto moral de “persona”.

⁹ El concepto de “persona” servía para explicar “las tres personas” que forman la Santísima Trinidad, así como, según Agustín de Hipona, la relación entre la persona divina y lo que hay de incommunicable e íntimo en cada individuo (*Person. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, hg. M. Brasser, Reclam Stuttgart, 1999).

¹⁰ BOETHIUS, ‘Contra Eutychen’, III 1-5, en *Person. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, p. 50. (BOECI, *Opuscles Teològics*; CASSIODOR, *Sobre l'ànima. Comentari als salms graduals*, Facultat de Teologia/Fundació Enciclopèdia Catalana, Barcelona, 1997, p. 77.)

Wenn es denn also ein oberstes praktisches Prinzip und, in Ansehung des menschlichen Willens, einen kategorischen Imperativ geben soll, so muß ein ein solches sein, das aus der Vorstellung dessen, was notwendig für jedermann Zweck ist, weil es Zweck an sich selbst ist, ein objektives Prinzip des Willens ausmacht, mithin zum allgemeinen praktischen Gesetz dienen kann. Der Grund dieses Prinzips ist: die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst. So stellt sich notwendig der Mensch sein eigenes Dasein vor; so fern ist es also ein subjektives Prinzip menschlicher Handlungen. So stellt sich aber auch jedes andere vernünftige Wesen sein Dasein, zufolge eben desselben Vernunftgrundes, der auch für mich gilt, vor; also ist es zugleich ein objektives Prinzip, woraus, als einem obersten praktischen Grunde, alle Gesetze des Willens müssen abgeleitet werden können. Der praktische Imperative wird also folgender sein: Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß Mittel brauchst. (Si, pues, ha de haber un principio práctico supremo y un imperativo categórico con respecto a la voluntad humana, habrá de ser tal, que por la representación de lo que es fin para todos necesariamente, porque es *fin en sí mismo*, constituya un principio *objetivo* de la voluntad y, por tanto, pueda servir de ley práctica universal. El fundamento de este principio es: *la naturaleza racional existe como fin en sí mismo*. Así se representa necesariamente el hombre su propia existencia, y en ese respecto es ella un principio *subjetivo* de las acciones humanas. Así se representa, empero, también todo ser racional su existencia, a consecuencia del mismo fundamento racional, que para mí vale; es, pues, al mismo tiempo un principio *objetivo*, del cual, como fundamento práctico supremo, han de poder derivarse todas las leyes de la voluntad. El imperativo práctico será, pues, como sigue: *obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio.*)¹²

Ésta es la formulación clásica del imperativo categórico, según la cual se debe actuar tomando tanto a la propia persona como a la de cualquier otro siempre como un fin en sí misma, y nunca sólo como un medio.

Si existe un punto álgido en la carrera metafísica del concepto de “persona” quizás sea el “personalismo” de Mounier: la persona será algo más que la sustancia individual e indisoluble caracterizada por la racionalidad; la persona se hará sólo a sí misma en el encuentro amoroso con el otro, es decir, lo será sólo y en tanto sea capaz de trascender su propia individualidad.¹³

En toda esa historia metafísica del concepto, sin embargo, se subrayan dos características asociadas al término “persona”. Por una lado, la independencia, el carácter individual e intransferible de aquello que a cada uno nos hace ser persona. Aquí el término persona se aproxima al de “sustancia”. En la medida en que cada uno de nosotros posee ese carácter, todos somos “personas” por igual. Por otro, la incomunicabilidad, la irreductibilidad (aquello que se esconde tras la máscara). En la medida en que no podemos hacernos del todo inteligibles y mostrarnos más allá de la representación, cada uno de nosotros y sólo él es aquella “persona”; es decir, todos somos “personas” diferentes. Así, en el concepto de “persona” se reúnen principalmente dos elementos: uno de individuación, otro de universalidad o generalidad; uno de exterioridad, del hacerse patente, y otro de intimidad, del más allá de cualquier aspecto fenoménico. Si retomamos el significado antiguo, *prósopon*, quizás esto se haga más claro.

En la caracterización de la máscara existen rasgos que hacen reconocibles al personaje representado en

aquello perceptible, en la fachada, en el rostro. De otro modo, aquello individual no puede hacerse inteligible al espectador, al otro; es decir, aquello que se esconde tras la faz y que me singulariza no puede hacerse patente sin el hecho mismo del mostrarse, sin la *mediación*. Dicho de otro modo, reconocemos al personaje a partir de su apariencia fenoménica, a partir del papel que juega en el conjunto del entramado, de manera que tomamos *parte* de aquello que subyace en el espacio y el tiempo tras la apariencia. Sin esa comunicación mediada y parcial, no existe reconocimiento por parte del otro y, en alguna medida, no se *es*.

MÁSCARA, LENGUAJE Y EL SUEÑO IMPOSIBLE DE SER. Elisabet vive de modo trágico esa distancia entre la apariencia fenoménica por la que su yo vive escindido en los distintos papeles que juega en su vida cotidiana y aquello que subyace y no puede ser enteramente comunicado sin esa mediación que tiene al mismo tiempo algo de *falsificación*, *simplificación* y *cosificación* de lo que constituye su ser más profundo. Alma, en cambio, vive integrando de forma plena su función con su propia identidad. No existe ninguna distancia entre el uniforme de enfermera, el papel de ser aquella que vive atendiendo y cuidando y lo que está detrás de ello. Antes de partir hacia el retiro en la casita al lado del Báltico, la doctora hace un diagnóstico completo del estado de Elisabet:

¿Crees que no lo entiendo? El sueño imposible de ser. No de parecer, sino de ser. Consciente en cada momento. Vigilante. Al mismo tiempo, el abismo entre lo que eres para los otros y para ti misma, el sentimiento de vértigo y el deseo constante de, al menos, estar expuesta, de ser analizada, diseccionada, quizás incluso aniquilada.

Cada palabra una mentira, cada gesto una falsedad, cada sonrisa una mueca. ¿Suicidarse? ¡Oh, no! Eso es horrible. Tú no harías eso. Pero puedes quedarte inmóvil y en silencio. Por lo menos así no mientes. Puedes encerrarte en ti misma, aislarte. Así no tendrás que desempeñar roles, ni poner caras ni falsos gestos. Piensas. Pero, ¿ves? La realidad es atravesada, tu escondite no es hermético. La vida se cuele por todas partes. Estás obligada a reaccionar. Nadie pregunta si es real o irreal, si tú eres verdadera o falsa. La pregunta sólo importa en el teatro. Y casi ni siquiera allí. Te entiendo, Elisabet. Entiendo que estés en silencio, que estés inmóvil, que hayas situado esta falta de voluntad en un sistema fantástico. Te entiendo y te admiro. Creo que debes mantener este papel hasta que se agote, hasta que deje de ser interesante. Entonces podrás dejarlo. Igual que poco a poco fuiste dejando los demás papeles.

Lo que se ejemplificaría a través del caso de Elisabet Vogler sería, pues, el problema de la identidad personal. Elisabet parece haber buscado verdades constantemente, y todas las certezas han fallado. El sentido — como señala Company — *ha muerto*, y entonces Elisabet experimenta en toda su profundidad la imposibilidad de ser, del ser auténtico. El hombre, en sentido sartreano, es una pasión inútil. Si toda palabra es una mentira, toda sonrisa es una mueca, lo único que puede hacer Elisabet es crear el vacío, la opción del *no mostrarse*. De ahí la opción por el silencio: el lenguaje es el lugar privilegiado de la falsificación de la realidad porque a través del lenguaje aparecemos *falsificándonos*. Como señala Susan Sontag, el lenguaje es un instrumento que en la película sirve a distintos propósitos.¹⁴ Veámoslos, sin tomar a Sontag al pie de la letra:

a) Lo primero que el lenguaje cuestiona es su conti-

¹¹ G. W. LEIBNIZ, ‘Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand’, en *Person. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, p. 93.

¹² I. KANT, ‘Grundlegung zur Metaphysik der Sitten’, en *Person. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*.

¹³ E. MOUNIER, *El personalismo*, trad. de J. M. Palacios, Barcelona, Edicions 62, 1964, p. 72: “Quan la comunicació es debilita o es corromp em perdo profundament a mi mateix: totes les follies són un fracàs de la relació amb els altres, — *alter* esdevé *alienus*, i, al meu torn, jo esdevinc extrany a mi mateix, alienat. Gairebé podríem dir que jo no existeixo sinó en la mesura en què existeixo per als altres, i en última instància: ésser és estimar”. Mounier distinge “persona” de “individuo” y opondre la revolución personalista al imperio del individualismo o “impersonalismo”. Lo propio del individuo es el ser atómico, aislado, mientras que en la persona lo constitutivo es la relación (con el otro, con Dios).

¹⁴ S. SONTAG, ‘Bergman’s *Persona*’, p. 81.

nidad: existe en la película una genuina *crítica del lenguaje*. También Alma es traicionada por el lenguaje: hablando de sí misma se está revelando, se está poniendo en manos de Elisabet.

b) El lenguaje es un instrumento de fraude y crueldad: la carta de Elisabet inflige un daño enorme a Alma (aunque no podamos concluir a partir de lo mostrado que este daño sea intencionado).

c) Es un instrumento de desenmascaramiento: la doctora relata y diagnostica la “enfermedad” de Elisabet. Por la narración, la realidad misma queda descubierta y el escondite hermético de Elisabet es atravesado.

d) Es un instrumento de confesión, como cuando Alma describe su orgía en la playa y las dolorosas consecuencias que tuvo para ella, y de superación del dolor. Tiene un componente “terapéutico”.

El lenguaje tiene pues el doble carácter de ser a la vez instrumento de salvación y de perdición. Sólo podemos mostrarnos a partir de la narración, pero al mismo tiempo nos diluimos a nosotros mismos en cualquier expresión del “yo”. Algunos críticos han querido ver en el silencio de Elisabet la expresión de las desoladoras consecuencias del ateísmo moderno, algo que filosóficamente había señalado Nietzsche.¹⁵ Refuerza esta interpretación el cúmulo de símbolos religiosos en los pre-créditos y el pasaje que Alma lee a Elisabet en la playa y con el que la actriz parece estar completamente de acuerdo:

Toda la ansiedad que llevamos con nosotros, nuestros sueños frustrados, la incomprensible crueldad, nuestro temor a la extinción, la dolorosa mirada interior a nuestra condición terrenal han erosionado lentamente nuestra esperanza y cualquier otra salvación. El bramido de nuestra fe y la duda contra la oscuridad y el silencio es una de las pruebas más terribles de nuestro abandono y de nuestro aterrizado e indescriptible conocimiento.

Pero en lo que sigue preferiremos el término *muerte de sentido*, que incluye también la epifanía religiosa, la muerte de los valores, la ausencia de verdad o la insostenible levedad del ser, la revelación de nuestra condición en el mundo como pura precariedad, la sospecha de que, en realidad, nuestra existencia sea absurda, de que detrás de la máscara no haya nada. Si lo que hay es nada, “Ingenting” (*nada* es lo único que profiere Elisabet al final de la película), si lo único que hay es el dolor terrible por un mundo en que constantemente tenemos la prueba del sufrimiento que el hombre es capaz de causar al hombre (recordemos al monje que se inmola en Vietnam, al niño con las manos alzadas en la ocupación nazi del gueto judío de Varsovia) lo único que queda es el horror o la *náusea* ante esa existencia y la relación hecha de “encuentros zafios y crueles” con el otro.

La mirada del otro nos cosifica, nos reifica y nos atrapa: el infierno son los otros (como en la pieza de teatro *A puerta cerrada*, de Jean Paul Sartre), y cualquier relación con el otro deviene agresiva. Si tras la máscara no hay nada, cualquiera puede adoptar mi personaje, cualquiera puede ser yo. Así se explica la insistencia de Bergman en la posibilidad de confundir y diluir los límites entre las dos mujeres.

Toda identidad puede ser intercambiada. Por ejemplo, cuando el marido de Elisabet, el ciego que no puede o no quiere ver, toma a Alma por su esposa y ésta es *obligada* por ambos Vogler a desempeñar *su* papel. O también cuando Elisabet coquetea con la posi-

bilidad de que Alma sea como ella: tomando y comparando sus manos, en la escena (¿real? ¿alucinatoria? ¿onírica?) de Elisabet y Alma ante el espejo.

La relación entre las identidades de las dos mujeres parece no poder resistirse a ser contemplada con una perspectiva moralizante, y ninguna de ellas parece del todo satisfactoria. La lectura más obvia es la de que es Elisabet la que *vampiriza* (como vemos en el film) a la inocente Alma hasta conducirla al borde de la locura. Es cierto que en la carta se menciona hasta qué punto Elisabet está disfrutando con la contemplación distante del proceso de revelación y autoconocimiento de Alma. Pero parece también que Elisabet siente por ella un genuino afecto, además de curiosidad. Otros críticos señalan, por lo contrario, que es Elisabet quien brinda a Alma una oportunidad única que, por torpeza o zafiedad, Alma no sabe aprovechar. La actitud de Elisabet es una provocación. “Elisabet Vogler... ¿qué le pasará?”, se pregunta a solas Alma, para luego hacer un repaso de su propio proyecto vital: “Está decidido, está dentro de mí”. Elisabet hace que Alma ponga su destino ante sus ojos (una vida al servicio de los demás, un matrimonio con un hombre al que no ama) para mostrarle que justamente no está decidido, que no hay ninguna *necesidad* de que sea así. Según Gibson:

No es que Elizabeth haya pedido demasiado, es que Alma no encontró el coraje para abandonar su cómoda existencia suburbana, en el momento crucial se ha encontrado con que no está dispuesta a abandonar la paciente desesperación de vulgaridad de esa existencia (y un cierto tipo de seguridad que le proporciona) por los horizontes salvajes que le indica esta portadora de una máscara, esta mujer perturbadora, esta actriz omnívora, con quien ha tenido un encuentro breve pero que dejará sus huellas.¹⁶

Con todo, parece demasiado fácil la interpretación de que Alma sea demasiado obtusa o cómoda para aceptar el reto que le plantea Elisabet; y también parece exagerado concluir que Elisabet en realidad le pida algo a Alma. Creo más bien que Elisabet no pide nada y que Alma decide conscientemente no abandonarse al mismo destino que Elisabet a pesar de aquello que se ha puesto a su disposición y alcance. Dice Alma con gesto amenazante: “He aprendido mucho de ti... Veremos cuánto aguanto”. Alma sabe qué significa el silencio de Elisabet, pero decide montarse en el autobús y regresar a la ciudad, a su vida, a sus roles, a sus máscaras.

LA IMPOSIBILIDAD DE NO SER. Como apuntábamos tímidamente al principio, existe algo de paradójico y al mismo tiempo inevitable en el ser “persona”. Sólo somos por mediación, aunque la representación no agote al ser por entero, y sin mediación no existe posibilidad de comunicar el ser, y es el ser mismo el que queda en suspenso.

La doctora afirma en su diagnóstico que, de hecho, la opción por el no mostrarse es sólo provisional. El silencio de Elisabet es también una máscara, un papel, una forma de mostrarse Elisabet a partir de la no mostración, de la abdicación de su ser. La doctora recuerda a la actriz lo que efectivamente se da en nuestra condición: la condena al ser, la imposibilidad de no ser. La única alternativa al ser es la muerte, el suicidio, pero Elisabet no puede suicidarse, así que decide anular la vida, aunque la vida se cuele por todas partes y todo lo atraviesa: la huida de Elisabet tiene asimismo algo de ficción.

¹⁵ A. GIBSON, *El silencio de Dios. Una respuesta creativa a los filmes de Ingmar Bergman*, trad. de M^a T. La Valle, Megapolis, Buenos Aires, 1973.

¹⁶ A. GIBSON, *El silencio de Dios. Una respuesta creativa a los filmes de Ingmar Bergman*, p. 131.

Pero ¿se sigue de la imposibilidad de no ser también la imposibilidad del ser auténtico? ¿Es la cuestión de la autenticidad algo que a nadie importa, ni siquiera en el teatro? La pregunta afecta a Alma y Elisabet: ambas han aprendido algo acerca de su ser auténtico, pero Bergman nos deja ver poco a partir de este punto. Vemos a Elisabet haciendo las maletas, recogiendo los bártulos y a Alma subir a un autobús de vuelta a la ciudad, al espacio público donde sólo podemos mostrarnos con las máscaras. ¿Hemos de presumir que cada una de ellas ha tomado simplemente la determinación de seguir el curso de su vida siendo conscientes de la amenaza constante de alienación en nuestros papeles, de la banalidad de una existencia diluida en el extrañamiento del propio ser?

La palabra “fin” no aparece. Vemos el mismo rostro del chico que aparecía al principio mirándonos fijamente. Ese rostro es un signo de interrogación, el último guiño del director.

› AMÉRICA LATINA



Antonio Lastra codirige
La Torre del Virrey.
En la primavera de 2008
aparecerá su libro
Ecología de la cultura.

Walter Mignolo y la idea de América Latina: un intercambio de opiniones

ANTONIO LASTRA

W

alter D. Mignolo es profesor titular de la cátedra William H. Wanamaker del Departamento de Romance Studies y director de Global Studies and Humanities del John Hope Franklin Center for International and Interdisciplinary Studies en la Universidad de Duke (Durham, Carolina del Norte, Estados Unidos). Es codirector de la revista *Disposition* y cofundador y codirector de la revista *Nepantla: Views from the South*. Sus publicaciones más importantes son *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization* (1995; Michigan UP, 2003²), *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking* (Princeton UP, 2000; *Historias locales, diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, trad. de Juan María López de Sá y de Madariaga y Cristina Vega Solís, Akal, Tres Cantos, 2003) y, sobre todo, *The Idea of Latin America* (Blackwell Publishing, Malden, Mass., & Oxford, 2005; *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, trad. de Silvia Jawerbaum y Julieta Barba, Gedisa, Barcelona, 2007). La influencia que ejercen sus opiniones es difícil de negar entre los estudiosos sudamericanos y también en la esfera política. La argumentación del profesor Mignolo se apoya en la idea de la colonialidad, contrapartida histórica y no reconocida de la modernidad y de la colonización del Nuevo Mundo —o de “Abya-Yala”, como prefiere llamarla de acuerdo con la denominación precolombina más usada en la actualidad por el movimiento indígena—, que va desde la función de control ejercida por la escritura alfabética en la población colonizada, cuyas costumbres y cultura no empleaban la misma codificación textual o competencia lingüística (“Literacy”), hasta la noción de la “diferencia colonial” y una nueva forma de conocimiento, “postoccidental” en su opinión —el “pensamiento fronterizo”—, que ha ampliado el horizonte del discurso sobre el futuro de América del Sur. Las voces subalternas que emergen en ese territorio del pensamiento fronterizo contrarrestan, según el profesor Mignolo, la tendencia occidental o imperial a dominar y limitar el conocimiento.

The Idea of America Latina resume perfectamente la trayectoria intelectual del profesor Mignolo. El texto original en inglés apareció en la serie de los Blackwell Manifestos —dedicada a tópicos como la raza, la religión, la historia, la geografía, la teoría literaria, el cine,

los estudios sobre Shakespeare o el modernismo con un decidido sesgo polémico y desafiante dentro de los Estudios Culturales—, junto a *The Idea of Culture* de Terry Eagleton, *The Rhetoric of RHETORIC* de Wayne C. Booth o *The Future of Environmental Criticism* de Lawrence Buell—, entre otros títulos. En cierto modo, la estructura de la serie ha condicionado la redacción de *The Idea of America Latina*. El profesor Mignolo reconoce que, si hubiera podido añadir un cuarto capítulo a los tres primeros —‘The Americas, Christian Expansion, and the Modern/Colonial Foundation of Racism’, ‘“Latin” America and the First Reordering of the Modern/Colonial World’ y ‘After “Latin” America: The Colonial Wound and the Epistemic Geo-/Body-Political Shift’—, a los que sigue un postfacio, ‘After “America”—, habría tratado de profundizar en la oposición entre la idea de América “Latina” y las ideas de naturaleza y cultura, en un sentido muy distinto al de las grandes narraciones occidentales que las oponen. “Para los pueblos indígenas, los opuestos pueden coexistir sin negarse” (*The Idea...*, xv; *La idea...*, 22).

En la traducción española, *La idea de América Latina* aparece en una Biblioteca Iberoamericana de Pensamiento junto a *Repensar América Latina* de Francisco Delich o *Racismo y discurso en América Latina*, editado por Teun A. van Dijk —ninguno de los cuales aparece citado en el índice del profesor Mignolo, quien a su vez tampoco es citado en ellos—, entre otros volúmenes, y comprende un ‘Postfacio a la edición en español’, sobre el que volveremos después, además de subrayar el título con un subtítulo: ‘La herida colonial y la opción decolonial’. El profesor Mignolo ha titulado el prefacio de su libro ‘Separar [Uncoupling] las palabras de las cosas’, y la repercusión política y epistemológica de la función lingüística es una de sus preocupaciones esenciales. América, América Latina, Abya-Yala, Iberoamérica o Hispanoamérica no serían, en sí mismos, términos intercambiables o traducibles de acuerdo con la teoría del profesor Mignolo: “Los términos de la discusión [conversation], no ya sólo el contenido sin un cuestionamiento de las palabras que lo expresan, son reconsiderados en un diálogo de civilizaciones [civilizational dialogue] que descubre el monólogo de la civilización y el silencio de la barbarie” (xviii/23). La traducción de su obra al español, sin embargo, es algo más que una traducción académica: forma parte del debate, y tal vez *The Idea of America Latina* sea una cosa, en sus propios términos, y *La idea de América Latina* otra, en los suyos. El profesor Mignolo ha añadido unas ‘Notas a la

traducción' que parecen indicar que lo que podría perderse en una traducción es menos importante que la "desobediencia epistémica" que estaría en juego respecto a disciplinas tradicionales, como el hispanismo.

AL —¿Cuál es, profesor Mignolo, el verdadero contexto de su libro? Querría saber cuál es el lector ideal en el que piensa, el contexto de la recepción, para plantear en los mismos términos la pregunta.

WM —En primer lugar, muchas gracias, Antonio, por el tiempo dedicado a la lectura del libro y a formular bien desafiantes preguntas. Se me ocurre que, más que de un intercambio de opiniones (aunque también lo sea), se trata del diálogo entre dos paradigmas, a veces irreconciliables. Ésta es la idea de "paradigmas en coexistencia" (aunque no pacífica), de la que hablo en el prólogo. La coexistencia pacífica es como el multiculturalismo: la apertura hacia la coexistencia y lo *multi* sólo es posible si se respetan las reglas del juego de quienes admiten la coexistencia pacífica y el multiculturalismo. Esta aclaración es importante, porque ya he tenido prueba de lectores que o bien no lo entienden o bien se niegan a entenderlo.

Con un ejemplo: el "intercambio de opiniones" entre Marcel Bataillon y Edmundo O'Gorman, que analizo en el primer capítulo del libro. Bataillon defendió sus ideas a partir de la propuesta de O'Gorman (que, por cierto, a Bataillon no le convenía). O'Gorman entendió que no había entendimiento posible y reiteró la propuesta que hizo en sus dos libros sobre "la invención de América". El asunto es crucial, porque ambos estaban operando sobre dos genealogías de pensamiento distintas, dos subjetividades; en fin; estaban en distintos mundos y la historiografía, como disciplina, no era ya suficiente para acomodar un "intercambio de opiniones." Pues *La idea de América Latina* continúa la huella de O'Gorman y no la de Bataillon. De modo trataré de re-formular lo que formulé en el libro a partir de las preguntas que el libro te suscitó.

Interesante la pregunta. ¿Cuál es el "verdadero contexto" del argumento? Pues es una suerte de pelotapaleta a cuatro paredes: por un lado, el contexto cambiante en América del Sur y el Caribe, del que hemos vistos muestras en el siglo XXI, fundamentalmente el protagonismo de la diversidad indígena y africana, enfrentadas al control ejercido por la diversidad de descendencia Europea, cambiante por cierto, desde la colonia. Por otro, las consecuencias de esos cambios en Estados Unidos y en Europa. En tercer lugar, el globalismo (e. g., la retórica triunfante en pro de la globalización), y la globalización en tanto que una serie de fenómenos económicos, mediáticos, políticos, militares, diplomáticos, legales, financieros que anudan el planeta tanto a diseños imperiales del viejo occidente como el de la surgencia de economías, capitalistas sí, pero no sumisas (como China y por lo que vemos, India) a los dictados de la Unión Europea (léase Alemania, Francia e Inglaterra), ni ya siquiera a los de Washington. En fin, que "América Latina", en tanto necesidad del colonialismo francés en el siglo XIX, en complicidad con elites criollas en Sudamérica, es un ciclo que se está cerrando, simplemente porque se está cerrando la historia global en la cual cabía y se necesitaba "la idea de América Latina."

Los lectores (más que el lector, problema de W. Isser) son los lectores variados en sus intereses e ideologías en ese mundo denso de criollos, inmigrantes,

indígenas, afrodescendientes en América del Sur y el Caribe; de latinos/as en USA; de "latinoamericanistas" (en su mayoría angloestadounidenses); y también los lectores europeos, interesados en América del Sur y el Caribe, con la que se relacionan —guste o no— por los legados imperiales de los países del Atlántico, desde Portugal y España a Inglaterra, Holanda y Francia; también Alemania, aunque en menor proporción. Preocupaciones de otro mundo, literalmente. La preocupación fundamental, sin embargo, no fue tanto los lectores, sino la estructuración de un argumento en el que se pudiera entender la lógica del pensamiento decolonial en el contexto antes bosquejado, tanto global como en las Américas. Pensaba también, mientras escribía, en las personas con quienes conversé, participé en seminarios, discusiones, proyectos en Bolivia, en Ecuador, en el Caribe, en los y las intelectuales latinos y latinas en Estados Unidos. Quizás mis lectores inconscientes fueron los estudiantes del programa de Estudios Culturales, en la Universidad Andina de Ecuador, con quienes expuse y debatí algunas de las ideas centrales del argumento. Quizás algunos estudiantes del doctorado, en Duke y Chapel Hill, con quienes debatí algunas de estas ideas. En fin, si tuviera que construir el lector ideal a posteriori, pensaría en ellos: en lectores a quienes tanto en la familia como en la educación formal no le han ofrecido los instrumentos del pensamiento decolonial; lo cual quiere decir, no han sido expuesto a la lógica de la colonialidad agazapada y disimulada bajo la retórica de la modernidad. Pero, en última instancia, el lector ideal es el lector que el argumento trata de construir. Puede existir o no. Si existe, la esperanza es de que se multiplique. Si no existe todavía, la esperanza es de que comience a existir.

Hay todavía otro aspecto implícito en la pregunta. El argumento está construido sobre un archivo desconocido para la mayoría de los lectores europeos formados en las historias locales de los seis países de fuerte herencias imperiales (España, Portugal, Holanda, Francia, Inglaterra y Alemania). Es interesante que los lectores que encuentran ecos en el libro, en Europa, son de Europa central y no de Europa occidental. Y, por cierto, lectores que provienen de países excoloniales y llevan las huellas y la herida colonial. Quien entendió bien este punto (pero Gedisa no quiso poner este párrafo en la contracubierta), fue Eduardo Mendieta (en el párrafo que está en la página web de Blackwell Publishing). Presta atención al contexto y en especial a la semifrase en cursiva. *La idea de América Latina*, dice Mendieta,

has announced the obsolescence of entrenched ways of thinking; it has given us new conceptual and historical narratives; and it has opened up an effaced, ignored, and derogated archive. What is announced in this book is not a new paradigm, but the existence of a type of thinking that has been producing new epistemic sites and weaving counter-narratives that both challenge the claim to universality of Euro-American theorizing and that nonetheless explain its origins, political economy, resilience and insidiousness. [anuncia lo obsoleto de modos arraigados de pensar; nos ha dado nuevas narraciones históricas y conceptuales y ha franqueado el acceso a un archivo borrado, desconocido y derogado. Lo que este libro anuncia no es un nuevo paradigma, sino la existencia de un tipo de pensamiento que ha producido nuevos lugares epistémicos y tejido contranarraciones que desafían la pretensión de universalidad de la teoría euroamericana y explican sus orígenes, su economía política, su elasticidad e insidia.]

Dejando de lado los superlativos, el párrafo muestra una comprensión cabal de mi argumento. ¡Quizás mi lector ideal es Eduardo Mendieta! Se me ocurre también ahora —agregando a la lista anterior— que, si hubiera pensado en lectores ideales, hubieran sido los muchos estudiantes de grado, en Estados Unidos, extranjeros (de India, de Corea, de África del Norte y subsahariana; estudiantes afroamericanos y latinos/as y, de nuevo, de Europa central (Rumanía, Polonia, Hungría, de los Balcanes). Con ellos aprendí que, a pesar de las diferentes historias locales/coloniales del planeta, de la diversidad de lengua y religión, de memorias y esperanzas, hay algo que compartimos muchos: la herida colonial, esto es, la deshumanización y el racismo; el “sentir” que pertenecemos exactamente al mundo “moderno”; que nos falta algo, en la lengua, en la religión, en las costumbres, en nuestras formas de sentir y de vivir. En fin, tenemos en común “la herida colonial” infringida en la expansión imperial de occidente en todos los niveles, pero sobre todo en el del conocimiento y los valores. Esta es otra manera de imaginar el perfil de los lectores imaginados.

AL —El ‘Postfacio a la edición en español’ es, en cualquier caso, mucho más beligerante con lo que podríamos llamar la “izquierda”. No se trata, desde luego, de “representar al colonizado”, como escribió Edward Said parafraseando, precisamente, a Marx, pero al leer lo que usted dice respecto a la izquierda, da la impresión de que el “proyecto descolonial” puede quedarse sin interlocutores, o al menos sin otros interlocutores que las mismas voces que emergen en el pensamiento fronterizo. Toda voz necesita ser oída, y para ello ha de haber una posibilidad de comunicación. Me ha sorprendido, al respecto, la omisión de CLR James y su libro sobre *Los jacobinos negros* en su libro, y es obvia la influencia que el pensamiento de Antonio Gramsci —no sólo por la mediación de Toni Negri— ejerce en toda la región.

WM —Hay dos preguntas aquí. Una la de la beligerancia y el riesgo de no tener interlocutores y la otra el no haber citado a CLR James.

Bueno, vaya uno a saber los destinos de lo que uno escribe y del pensamiento de-colonial, en la medida en que el pensamiento decolonial es una concepción y una práctica de muchos y no una invención personal mía. Hay ejemplos en la historia de falta de interlocutores para ciertas ideas que, en otro momento, encuentran cientos y miles. Si no hay interlocutores o si nos quedamos sin interlocutores hoy es quizás una buena señal. De nuevo la pregunta sobre el lector. Quizás los lectores que queremos, o los lectores ideales, no están hoy en la palestra. Quizás lo estamos creando, como sugiere el ejemplo de los estudiantes, jóvenes entre 18 y 22 años. En estos casos siempre recuerdo el final del libro de Darwin, *El origen de las especies*. Decía ahí Darwin que no esperaba convencer a sus colegas, los de su generación o los de la generación anterior a la suya. Su libro estaba destinado a las generaciones que venían detrás de la suya. En mi caso hay algo semejante, sólo que no se trata sólo de jóvenes, sino de jóvenes que no encuentran su lugar en los marcos de pensamiento existentes, tanto de la derecha progresista liberal como de la izquierda que surgió como respuesta a los problemas de Europa. Estos jóvenes se enfrentan con problemas raciales, entremezclados con cuestiones de géneros y sexualidad, con problemas legales de

inmigración en Europa y Estados Unidos, y con un discurso que los descalifica, directa o indirectamente, como seres humanos y le cierra las puertas. Hemos encontrado, no sólo yo sino los colegas y amigos del proyecto modernidad/colonialidad/decolonialidad, y seguimos encontrando, fuerte interés y repercusión en Ecuador, Bolivia, Venezuela, Colombia, Brasil (sobre todo Bahía) y en sectores de la población inmigrante en Estados Unidos, así como de estudiantes que vienen de áreas fuera del radio de la Europa occidental. En fin, por lo que he visto, no me preocupa la falta de interlocutores, pero estoy abierto y pronto a escuchar a quien quiera entrar en conversación.

Lo de la omisión es generalmente una observación de intereses personales, tanto en la omisión como en quien nota que algo ha faltado. No recuerdo si mencioné o no a CRL James. Es sin duda un gran pensador. Pero como el libro es un manifiesto y no una historia descriptiva de los pensadores caribeños, tuve que elegir. Elegí a Aimée Césaire, Frantz Fanon, Sylvia Wynter y, más recientemente, Lewis Gordon y Padget Henry. Quien conozca la obra de Wynter y el libro de Paget Henry, *Caliban's Reason. Introducing Afro-Caribbean Philosophy* (2003), encontrará un capítulo especial sobre CLR James. Y también un libro que Paget coeditó en 1992 (*CRL James's Caribbean*). Paget es quien, a mi entender, a puesto a CRL James en el marco decolonial de la tradición afrocaribeña. Hubiera podido también incluir a CRL James al hablar de Haití, pero preferí —debido al argumento— introducir a Michel-Rolph Trouillot, cuyo libro, *Silencing the Past* (1995), es pensamiento decolonial sin nombrarse tal. Tampoco creo le dediqué la atención que merece a Eric Williams, cuyo libro *Capitalism and Slavery* (1944) cito con frecuencia e incluyo en mis seminarios de grado y de pregrado. Dicho sea de paso, sería interesante, en un ámbito de conversación general (no necesariamente en relación a *la idea de América Latina*), confrontar —amigablemente— *The Black Jacobins* en su edición original y la segunda, con el capítulo sobre la revolución Cubana, ‘From Columbus to Castro: The History of the Caribbean’ (1970). En fin, el pensamiento afrocaribeño es muy potente. Lástima que el pensamiento postestructuralista europeo reciba más atención en las editoriales y de los profesores universitarios y revistas culturales. Pero, claro, se entiende, la colonialidad del saber y del ser opera en el pensamiento europeo de derecha, de centro y de izquierda; el racismo epistémico es insidioso y perverso, porque es inconsciente.

Por otra parte, *no podría* haberle dedicado varias páginas a Sylvia Wynter, quien —tanto como James, Fanon and Césaire— es para la nueva generación de pensadores afrocaribeños lo que Nietzsche, Heidegger y Lévinas son para Jacques Derrida. Distintas genealogías de pensamiento, distintas subjetividades; cuestión de piel, en suma. Puesto que había un límite para el libro, tenía que elegir en base a mi argumento y no en base a la historia del pensamiento caribeño o del interés europeo por los pensadores caribeños. Encuentro un fuerte eco al leer a Sylvia Wynter. En fin, aunque no lo haya pensado como lo estoy diciendo, si hubiera tenido que elegir —dado el reducido número de páginas de la colección de Blackwell— y de que se trata de manifiestos y no de etnografías completas de un área—, hubiera terminado en el mismo lugar: a subrayar la importancia del pensamiento de Sylvia Wynter.

AL —Se define usted como un intelectual que piensa “desde el lado oculto de la historia” [from the underside of history]. ¿Lo que usted llama la “geopolítica del conocimiento” precisa un intelectual distinto?

WM —¿Qué sería un intelectual distinto? ¿Distinto de qué? ¿Cuál sería la mismidad sobre la cual se trazaría la distinción? Pero diría que el pensamiento decolonial presupone un cambio (*shift*) en la geografía de la razón. Si “si el pensar en/desde el lado oscuro de la historia” define el hogar donde habita el pensamiento y la subjetividad y el pensamiento, de Waman Puma de Ayala o de Calibán, diría que sí. Ambos tienen un elemento en común, aunque habitan memorias distintas: Waman Puma la memoria de aymaras y quéchuas en los Andes; Calibán, memorias entremezcladas de africanos esclavizados que fueron arrancados de sus comunidades y transportados a las Américas; sus lenguas originarias se perdieron y se trasvasaron en variadas formas de *Cróele*, de la lengua imperial de turno, inglés o francés. Próspero, en cambio, habita memorias entremezcladas del griego y del latín, trasvasadas a la formación de las lenguas vernáculas de la Europa cristiana y capitalista y de su reciente experiencia colonial.

Se me suele acusar de querer “representar a los indígenas.” En un comentario que alguien insertó en Amazon sobre *The Idea of Latin America* se dice precisamente esto. El autor, presumo que es varón, ha ignorado que en el libro las memorias y epistemologías indígenas, desde los Andes hasta los *Native American*, corren paralelas al pensamiento, memorias y sensibilidades afrocaribeñas y afroandinas. Se le pasó por alto también que corren paralelas con el pensamiento, sensibilidad y memorias latinos/as en Estados Unidos. Esta ceguera proviene del hecho de que hay una epistemología que “representa” otros saberes, cuando mi argumento no es sólo distinto sino que, parafraseando a Aníbal Quijano, es todo lo contrario. Aclaro en el prefacio que el argumento está anclado en el proyecto modernidad/colonialidad/decolonialidad. Éste es un proyecto que surgió de las memorias y pensamiento mestizo e inmigrante (como Dussel y yo mismo), en América del Sur. Como proyecto decolonial no intenta “representar”, sino decolonizar la representación. Paralelos y concurrentes con el proyecto modernidad/colonialidad/decolonialidad están los proyectos anclados en las memorias y pensar decolonial de afrodescendientes en el Caribe y en los Andes (Ecuador y Colombia, principalmente); los proyectos anclados en las memorias y pensar descolonial indígenas (desde Fausto Reinaga en Perú a Vine Deloria, Jr en Estados Unidos) y, finalmente, las memorias y pensar decoloniales de los latinos/as en Estados Unidos. En todos estos proyectos, la experiencia colonial y por ende el surgimiento de un pensar decolonial es parte de cada una de estas historias locales. Nuestro proyecto, modernidad/colonialidad/decolonialidad, es uno entre los cuatro que aquí menciono. Tenemos en común la memoria y la historia colonial, aunque la escala es diferente en cada historia local: los inmigrantes europeos en Argentina o Brasil viven y experimentan su situación marginal de manera distinta a los indígenas en Bolivia o los descendientes afros en Brasil. No obstante, el trabajo conjunto que estamos haciendo, las conexiones y colaboraciones entre miembros de distintos proyectos (y a veces, una misma persona participa en más de un proyecto), son posibles por un elemento que

nos une: la colonialidad que va de la mano con el capitalismo y el racismo.

Conceptualmente esbozo en el libro una idea que desarrollo con más detalles en otra parte (“The rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality”, en *Cultural Studies*, 21, 2/3, 2007). La idea es la siguiente: los principios del pensar (teología, filosofía, ciencia) moderno (y posmoderno), desde el Renacimiento hasta la Ilustración y desde allí hasta el siglo XXI, están enmarcados en la teología y en la egología (*e. g.*, secularización filosófica marcada por “pienso, luego existo”, una marca que pone el pensamiento por sobre la existencia). Denomino este marco epistémico “teopolítica” y “egopolítica” del conocer y del pensar. Dos asuntos son aquí importantes. Uno es la continuidad entre teo- y egopolítica del conocimiento, en la medida en que las bases y los principios teológicos se secularizan; cambian para que continúen como eran. Santiago Cástro-Gómez, filósofo colombiano, miembro del proyecto, describió la epistemología moderna, fundada en el Renacimiento y la Ilustración, como la “*hybris* del punto cero”, el lugar puro y auténtico del observador que no está en ningún lugar ni tampoco tiene cuerpo (*La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva España, 1750-1816*, Bogotá, 2005). El secularismo critica la religión, pero deja al cristianismo (católico y protestante) como *buffer zone* para mantener otras religiones a raya, sobre todo el judaísmo y el islam. El otro es el surgimiento de formas de pensar que he tratado de describir en términos de “geopolítica” y “corpo(biografía) política del conocimiento.” En el paso de las dos primeras a las dos segundas se da el *shift*, el cambio en la geografía de la razón.

Ahora bien, éste es sólo el comienzo, puesto que, teniendo en cuenta el párrafo que precede a éste último, la configuración geo- y corpopolítica es relativa a cada configuración de memoria, sensibilidad y principios de conocimiento. Pero, además y sobre todo, ningún cambio, *shift*, epistémico puede darse sin hacerse cargo de la razón imperial enmarcada en la teo- y la egopolítica del conocimiento. Waman Puma de Ayala es precisamente eso: Waman Puma efectúa el *shift*, el cambio, el *Pachakuti* epistémico, dirigiéndose a Felipe III en el marco del cristianismo, aunque sobrepasando el cristianismo a partir de la subjetividad, la lengua y el pensar andino del Tawantinsuyu, donde mezclan lengua aymara y quechua. Y esto es, precisamente, aquello que describí como epistemología fronteriza o pensamiento de frontera en *Historias Locales/Diseños Globales*. La razón imperial, sea neoliberal o neomarxista, bebe en las mismas fuentes y cambian los contenidos. El *shift* epistémico cambia los términos de la conversación. Entre otras cosas, parte de “las cualidades secundarias” que la egopolítica del conocimiento *descartó* (curioso juego en las palabras) y que ya a su modo lo había hecho la teopolítica del conocimiento. De modo que la geo- y la corpopolítica del conocimiento afirman formas de conocer que fueron descartadas por las *humanitas* y atribuidas al *ánthropos* (*e. g.* Calibán), pero, por otro lado, deconstruye la idea de que el conocimiento (teológico, filosófico, científico) es deslocalizado y desincorporado. Al leer a Immanuel Kant, por ejemplo, empezamos por el racismo manifestado en *Antropología desde un punto de vista pragmático*, y en la sección IV de *Observaciones sobre lo bello y lo sublime*. Y a partir de ahí, leemos su conceptualiza-

ción de *la razón pura*. Esto es, releemos a Kant en su salsa, identificamos sus problemas en la Europa y en la Alemania de la segunda mitad del siglo XVIII y los distinguimos de los problemas tanto del Virreinato del Perú en el que vivió Waman Puma, como en la Martinica, Francia y Argelia que conoció Frantz Fanon. De ahí la importancia, para entender el *shift*, el cambio, del concepto de diferencia colonial. La diferencia colonial, construida en y por la teo y la egopolítica del conocimiento, es a la vez diferencia colonial epistémica y diferencia colonial ontológica. Nelson Maldonado-Torres (en el mismo número de *Cultural Studies* que cité antes), nos brinda un bello argumento para entender que la decolonialidad tiene que empezar por la decolonialidad epistémica y ontológica. Si para Descartes el principio fundamental era “Pienso, luego existo”, y este principio fue pronunciado en la primera mitad del siglo XVII en Amsterdam, ese principio estuvo implícito en la construcción y transformación de la diferencia colonial epistémica y ontológica. El argumento sería más o menos así: si yo pienso, y por lo tanto existo, tú que eres indio, negro, mujer, árabe, musulmán, budista, japonés, etc., no piensas y por lo tanto no eres. La fórmula teológica y egológico-civilizatoria funcionó, puesto que mucha gente del planeta llegó a creer en su inferioridad ontológica y epistémica. Hoy, en cambio, hay cada vez más gente que no se traga la píldora. De ese sentir, surge un pensar-otro, una subjetividad otra, surge el pensamiento decolonial. No sé si respondo a tus preguntas. ¿La geopolítica y la corpopolítica del conocimiento presupone un intelectual distinto? Si distinto significa distinto al intelectual que habita la teo- y la egopolítica (Carl Schmitt me viene a la mente), entonces sí. El intelectual que habita la geo- y corpopolítica del conocimiento (Frantz Fanon, Sylvia Wynter, Gloria Anzaldúa, Fausto Reinaga, Evo Morales) me vienen a la memoria, es en realidad un intelectual distinto, es un intelectual (y académico) decolonial. Finalmente, si por la expresión “pensar desde el lado oscuro de la historia” te refieres a eso, la respuesta es afirmativa. Yo diría que el intelectual decolonial habita, siente y piensa en y desde la geo- y la corpopolítica del conocimiento.

AL —Si adoptáramos la “perspectiva fanoniana” —en referencia a Frantz Fanon y al que parece ser el libro de cabecera de la “arqueología descolonial” que usted fomenta, *Los condenados de la tierra*—, ¿no tendríamos que revisar, precisamente, algo más que el colonialismo y la colonialidad? Pienso en la “ansiedad de la cultura” que Fanon examinó con una perspectiva casi psicoanalítica y en su negativa radical a un retorno a la naturaleza. ¿Tiene la perspectiva fanoniana que usted adopta algo que ver con el hecho de que la descolonización —sea una opción o un hecho consumado— ha supuesto, en la práctica, la desaparición de los estudios clásicos y, en consecuencia, del sustrato filológico de las humanidades? Es interesante la lectura que usted hace de *Europa, la voie romaine* de Rémi Brague. Brague, como antes Fustel de Coulanges, ha insistido mucho en que para conocer la antigüedad hay que estudiarla como si fuera “extraña”, *tout à fait étrangers*, como decía Coulanges.

WM —No estoy seguro que “fomentar” sea el verbo adecuado a la situación. Pero si lo fuera, diría que mientras algunos fomentan a Nietzsche, otros fomentan a Heidegger, yo fomento a Fanon. Los primeros fomen-

tan la genealogía del pensar teo- y egopolítico, mientras que yo me uno a quienes fomentan la genealogía del pensar decolonial, es decir, del pensar geo- y corpopolíticamente (lo que significa hacerse cargo del racismo y patriarcado epistémico de la teo- y egopolítica del conocer y del pensar). En realidad, la pregunta da precisamente en el clavo. Veamos por qué.

El filósofo Marroquí Abdelkhebir Khatibi comenta en uno de sus libros (*Maghreb Pluriel*) que, al leer las críticas que Nietzsche hace del cristianismo, aprueba y aplaude. Pero hasta ahí no más, porque, en tanto musulmán, sus críticas al cristianismo tienen otra carta y otros propósitos, es decir, otro proyecto. La situación de Waman Puma con respecto a Las Casas es semejante a la de Khatibi con respecto a Nietzsche. Waman Puma aplaude y aprovecha las críticas de Las Casas a los españoles, pero responde “gracias, pero no” a la conversión. Waman Puma tiene otro proyecto, y es la reconstrucción del Tawantinsuyu y no la conversión de quechuas y aymaras al cristianismo. En cambio, Las Casas proyecta de buenas maneras convertir indios para su redil. Fanon estaría en una situación semejante con respecto a Nietzsche y Heidegger. Y en verdad, el argumento con respecto a la oculta geo- y corpopolítica del pensar y del conocer en Heidegger ha sido hecha y, precisamente, a partir de Fanon. Por ejemplo, Charles Bambach’s *Heidegger’s Roots: Nietzsche, National Socialism, and the Greeks* (2003). Uno se pregunta, al leer este libro como Bambach llegó a adoptar tal perspectiva. La pregunta implícita aparece al final, cuando Bambach elabora sobre Fanon. Fanon le permitió hacer el cambio de marcha (*shift*) en la geopolítica del conocer y entender. Ahora bien, no sería tanto o al menos sólo su último libro, *Les damnés de la terre* (1961) que es importante en la obra de Fanon, sino también su libro inicial, *Piel Negra, Máscaras Blancas* (1952).

Volviendo a tu pregunta: si el proyecto fuera “estudiar la obra de Fanon en su totalidad”, habría que contemplar los aspectos que tú señalas. Pero como mi proyecto (y el de intelectuales en el proyecto modernidad/colonialidad/decolonialidad) no intentan hacer “un estudio de Fanon” sino de continuar su pensamiento decolonial, el psicoanálisis y la ansiedad cultural son relevantes en la medida en que son relevantes para el proyecto decolonial que Fanon ilumina. Habría aquí lugar para una disertación sobre cómo y quién lee a Fanon. Por ejemplo, la lectura que hace Homi Bhabha de Fanon no es de interés para mí (y me arriesgaría a decir, para nosotros en el proyecto modernidad/colonialidad/decolonialidad), ni tampoco para el proyecto “shifting the geography of reason” de los filósofos afrocaribeños. Pero sí es crucial la lectura de Lewis R. Gordon, *Fanon and the Crisis of European Man. An Essays on Philosophy and the Human Sciences* (1995). Es importante distinguir aquí “estudio de un autor” de “proyectos epistémicos-políticos” que se construyen a partir de genealogías relevantes al proyecto actual, en este caso, el pensar decolonial, la opción decolonial. Al respecto son cruciales las críticas de Fanon al psicoanálisis, no sólo en *Les damnés de la terre*, sino también en otros libros intermedios, como *L’An Cinq de la Revolution Algerienne* (1959). Ahí vuelve sobre los límites del psicoanálisis cuando se lo saca de su genealogía europea y se lo confronta con genealogías y subjetividades bereber o árabes. El mismo tipo de crítica hace Fanon con respecto a Marx, cuando

Fanon reflexiona sobre racismo y esclavitud. De nuevo, no intento estudiar y promover a Fanon sino “capitalizar” en el proyecto decolonial, así como los cristianos capitalizan de la Biblia y los filósofos seculares capitalizan de Husserl o de Hegel o de Spinoza.

Lo importante aquí es que ya no se trata de un nuevo paradigma o una nueva epistemé, la cual sería integrable a la monocronología de occidente, a la manera de Michel Foucault o Thomas Kuhn, sino de un paradigma-otro (como lo explico en *Historias Locales/Diseños Globales*). Se trata de una ruptura epistémica espacio-temporal (geopolítica) y sexorracial (corpopolítica), que han sido construidas por la razón imperial, por la *hybris* del punto cero.

Por último, tu pregunta sobre la desaparición de los estudios clásicos y por ende el sustrato filológico de las humanidades. Sería esta oportunidad para otra disertación. Trato de resumir. Tu pregunta tiene sentido en Europa. Lo tiene menos en las Américas, me imagino que tampoco lo tiene en el Medio Oriente, en el África subsahariana, en India, en China, en Asia Central y el Cáucaso. ¿No crees que tienen otra sopa que cocinar? Me parece que en Europa todavía tienen lentes de alcance corto, y la idea de que la columna vertebral del mundo va de Atenas a Roma y de ahí a París, Londres y New York (siempre con la protesta de españoles y portugueses que se los deja de lado), sigue vigente. Hoy en día la moda de Lévinas incluye también a Jerusalén. Ahí están mis comentarios sobre Brague. En fin, quizás la herencia clásica grecorromana tenga un poco más de sentido en Rusia, donde la herencia de Pedro el Grande y Catalina la Grande, hicieron un gran esfuerzo por volcarse hacia el espíritu de Europa. Pero el alfabeto cirílico y la cristiandad ortodoxa, además del ruso y la etnia eslava, complican la cosa y convocan genealogías que se emparentan también con Gengis Kan y el pensamiento de las estepas. Mira, por ejemplo, estas magníficas pinturas de Zorikto (nacido en Siberia, continuo estudios en la República de Buryat, donde habitan estas pinturas (<http://www.khankhalaev.com/body.php?mx=material&lang=EN&mi=31&w=1280&h=1024&>). Ahí ves el pensamiento fronterizo en estética fronteriza en todo su esplendor: el espíritu y las formas occidentales absorbidas y transformadas en el espíritu y formas de las estepas, de otra genealogía del sentir y del pensar. Algo semejante significa las “humanidades decoloniales”.

Pero fijate en esto: las Américas se fundan, históricamente, con una población eurodescendiente (proporciones y estadísticas de origen las dejo de lado). Esta población instaló universidades y colegios. En fin una historia larga que cuento en otra parte (*Globalization and the Geopolitics of Knowledge: The Role of the Humanities in the Corporate University*, en *Nepantla: Views from South*, Volume 4, Issue 1, 2003, pp. 97-119; se puede consultar también el manifiesto del pensamiento decolonial, http://www.tristestopicos.org/walter%20mignolo_descolonial_tristestopicos.pdf). En estos colegios y universidades se estudiaba griego y latín. Por otra parte, había una historia y memoria larga y compleja, densa, en Tawantinsuyu y Anáhuac, en lenguas tales como el aymara, el quechua, nahuatl, tzotzil, tojolabal, etc. ¿Por qué deberían los intelectuales aymaras, quechuas, tojolabales, nahuatls de hoy preocuparse por la desaparición de los estudios clásicos y del sustrato filológico de las humanidades? Igualmente podría decirse de la energía intelectual y creativa de los afrodescendientes. Hace poco más de un año estuve en

Salvador de Bahía, participando en seminarios de *La fábrica de ideas*, organizado por Livio Sansone (http://www.ceao.ufba.br/fabrica/mignolo_txt.htm). Una tarde, Flavio Lucas (profesor de antropología y activista en los movimientos afros), nos llevó al museo de antropología y nos hizo una vista guiada. La visita terminaba en una sala en la cual las paredes estaban cubiertas por unas veinte deidades africanas. Flavio comentó, antes de comenzar su magnífica y teatral explicación, dijo algo así como que “Grecia tiene a Zeus, nosotros tenemos a Shangó; con él construiremos la civilización del futuro.”

En verdad, el proyecto decolonial incluye “humanidades de-coloniales” o, si prefieres, implica la decolonización de las humanidades en la tradición grecolatina para liberar la humanidad de la división racista entre *humanitas* y *ánthropos* que atraviesa toda la modernidad imperial europea y se continúa en Estados Unidos ([http://www.jhfc.duke.edu/globalstudies/\(INPUTS\)report.htm](http://www.jhfc.duke.edu/globalstudies/(INPUTS)report.htm)). Amawtay Wasi (Universidad Intercultural de los Pueblos y Naciones Indígenas del Ecuador) es una universidad liderada y concebida por la inteligencia quechua y se desprende de la tradición greco-romana. Me refiero a ella en el artículo que cité más arriba, sobre globalización, política del conocimiento y universidad. Hay una publicación de la UNESCO en tres idiomas (quechua, castellano e inglés), y hay también un sitio web (<http://www.amawtaywasi.edu.ec/>). Catherine Walsh (<http://icci.nativeweb.org/boletin/60/walsh.html>), en Ecuador, ha publicado varios artículos donde reflexiona sobre la significación de Amawtay Wasi. En esta parte de las Américas, el proyecto decolonial tiene otra genealogía fundante, que no es ni la griega ni la romana. Estas genealogías es necesaria conocerlas en tanto fueron parte de los proyectos imperiales, pero no son fundamentales para la liberación (o emancipación, si prefieres un término más kantiano y dieciochesco), de la humanidad. En términos de Sylvia Wynter, es necesario pensar “después del Hombre, hacia la Humanidad”. El enunciado, pronunciado por una mujer jamaicana, es significativo: implica la necesidad de beber en otras fuentes, además claro está, de las griegas y romanas.

En resumen, en las Américas hay tres densas genealogías del sentir y del pensar: la grecorromana traída por los descendientes de europeos; la africana, transportada por los africanos esclavizados y revivida en las Américas, y la diversidad indígena desde los mapuches en Chile, pasando por Tawantinsuyu y Anáhuac, hasta las tierras del Norte, hoy Estados Unidos y Canadá. En ese maremágnum de castellano e inglés, de quechua y aymara, de lenguas *creoles* en el Caribe, de portugués y tojolabal, vivimos y pensamos las humanidades decoloniales.

AL —En relación con Europa y con la “perspectiva no europea”, su libro parece haber sido escrito en paralelo a *Europe (in theory)* de Roberto M. Dainotto, que Duke UP ha publicado este mismo año. Dainotto defiende en su libro una “Europa subalterna” —la Europa meridional—, que en muchos aspectos podría ser un eco de América del Sur, incluso en los términos del “exilio comparado” o de la “cultura secundaria”.

WM —En verdad hay aquí una larga historia tanto con el libro de Dainotto como con otro libro que no mencionas, pero que estuvo presente en carne y espíritu en el proceso de pensar y escribir *La idea de América*

Latina y de conversar con Dainotto mientras él escribía su *Europe (in theory)*. Este libro es *Becoming Japanese. Colonial Taiwan and the Politics of Identity Formation* (2001) by Leo Ching. Leo, Roberto y yo hemos colaborado en organización de conferencias, hemos codictados seminarios y conversamos continuamente sobre nuestros intereses y frustraciones intelectuales y políticas. Roberto y Leo son profesores en Duke. Ahora Leo es el director de Asian and African Languages and Literatures. La “Europa subalterna” de Roberto es paralela al Taiwan colonizado por Japón y China en el libro de Leo, y a la América del Sur, el Caribe y el Estados Unidos latino/chicano. Así no es sólo que hablemos “sobre” sino que “habitamos” esos mundos y en ellos vivimos y pensamos, sentimos el peso de la Europa imperial, del Japón y China imperial, y de las varias capas imperiales en América (del Sur, Caribe, la de latinos y latinas). En todos estos casos, la “cultura secundaria” es aquella fabricada como “diferencia colonial” en la medida en que los saberes imperiales son los que establecen las reglas del juego y las jerarquías. El *shift* en la geografía de la razón consiste, precisamente, en pensar el desenganche, en planear otro modo de vida a partir de otra manera de sentir y de pensar. De ahí que “la diferencia” en el o la intelectual decolonial. Fijate, por ejemplo, en este interesante artículo sobre y género y colonialidad, comparando la mujer marroquí con la española (http://www.scielo.br/pdf/hcsm/v13n2/en_07.pdf). Tanto los misioneros como el orientalismo y los estudios de áreas presentaron siempre un conocimiento del mundo mirado desde las colinas de Europa y de Estados Unidos. Ahora la cuestión se invierte y se desplaza. Se invierte porque son los “mirados” que piensan y dicen y planean. Y se desplaza, porque comenzamos a pensar “de otro modo”, en los bordes sí y *en* la diferencia colonial y no *en* la casa del saber grecolatino trasvasado a lenguas modernas (vernáculos) e imperiales europeas. El castellano de Indias (hoy América Latina) ya no es lo mismo que el castellano de España y el *spanglish* en Estados Unidos ya se separa tanto del inglés como del castellano. En el libro de Roberto, Europa “es mirada” desde el Sur, a partir de Amari y su (Amari) “habitar” (en el sentido de la morada de Hegel y Heidegger) la frontera entre el islam y la cristiandad. Hegel y Heidegger no “moraron” en esa densidad histórica y en la energía de pensamiento que ella genera. Hay otra forma de “llamar al pensamiento” cuando se cambia de morada. Esto es algo que tienen en común *Europe (in theory)*, *Becoming Japanese* y *La idea de América Latina*. Como ves, no había razón para citar a Delich y a Van Dijk. Volviendo a un tema anterior, estaríamos aquí frente a la “distinción” (léase, un rasgo distintivo) del intelectual decolonial.

AL —Modernidad equivale a colonialidad en su argumentación. ¿No hay aquí un riesgo, tal vez retórico, de exageración, en la medida en que se olvidan las voces críticas de la modernidad, no sólo las contrarias, sino las que ven en la modernidad un proceso legítimo? Al respecto, una lectura atenta del empleo que usted hace del término “filosofía” permitiría encontrar, como le decía antes, una posibilidad de comunicación. Por ejemplo, en la página 29 de su libro (54 en la edición española, que no seguiré aquí), usted dice que “la filosofía se basa en mundos posibles y no deja de preguntarse por las alternativas que han quedado fuera de lo

que *realmente* ha sucedido”; en la página 109 (130 en la edición española, que tampoco sigo aquí), filosofía aparece en cursiva: “El lector podría preguntar de qué *filosofía* afrocaribeña se trata si no sigue la práctica que se originó en Grecia, se articuló en latín y se redefinió como una disciplina de las universidades europeas desde el Renacimiento”. Querría saber cuál es la filosofía que podría redefinirse en la universidad indígena de Amawtay Wasi. Si no he leído mal, la única voz filosófica que es citada sin que forme parte de la modernidad/colonialidad es la de Emmanuel Lévinas (en el ‘Postfacio a la edición en español’). ¿Es posible una conversación entre el paradigma descolonial de la coexistencia y la concepción de la filosofía primera como ética de Lévinas?

WM —Hay aquí varias preguntas en una. De modo que respondo haciendo una suerte de *parsing*.

1) No, el punto no es que “modernidad equivale a colonialidad.” O quizás no entiendo el sentido que le das a “equivale”. El asunto es que modernidad es la cara visible de un complejo modernidad/colonialidad. Cuando escribo “modernidad” en el programa Word no pasa nada, pero cuando escribo “colonialidad” sale en rojo. El Word (ni el Webster, ni la Enciclopedia Británica) no recoge la palabra colonialidad. Ahí tienes ya la imperialidad, y por ende, la colonialidad del saber. Digo, pues, que la “modernidad” es la retórica y la narrativa de salvación escrita por quienes se sitúan, ellos mismos, en un período histórico que llaman “moderno”; que les permite descartar todo lo que no sea tal (tradicional, primitivo, bárbaro) y les permite “controlar” la diferencia (epistémico, política, económica, etc.). Es también la retórica que justifica la expansión imperial en una lógica de conquista, apropiación de tierras, explotación del trabajo, control de la sexualidad, de la subjetividad y del conocimiento. Es una justificación de civilización, progreso y crecimiento que, para realizarse como tal, tiene que destruir, atrasar y arrasarse.

Ahora bien, es cierto y de pocas dudas que en la historia local de Europa hubo y sigue habiendo críticas al poder imperial, sea teológico, secular liberal, neoliberal, marxista, fascista, etc. Europa generó críticos fuertes a sus mismos excesos. Las Casas y Marx son don buenos ejemplos, y conocidos. Pero estos son problemas de Europa y no de Bolivia o de Venezuela o de Angola o de India, ni siquiera de Rusia. Todas estas historias locales tienen que lidiar con otro tipo de problema: el de la “presencia” de los principios de progreso y crecimiento del discurso moderno y a veces posmoderno (es decir, la retórica del desarrollismo durante la guerra fría reemplazado por la de la globalización). Dos ejemplos relacionados con *La idea de América Latina* (y también en relación con una pregunta anterior): todas las Américas fueron formadas en las confluencias de una gran población indígena diseminada de norte a sur, un masivo contingente de europeos —que controlaron la situación— y una masiva población arrancada de África y trasplantada a las Américas. Esto tiene poco que ver con la historia local de Europa. Europa ahora comienza a sentir las consecuencias de esas historias coloniales, con una inmigración masiva que le causa y le seguirá causando problemas. De esa inmigración surgirán los intelectuales decoloniales, equivalentes a los latinos y latinas en Estados Unidos.

Lévinas se enfrentó a problemas semejantes al de los intelectuales de-coloniales: el judío como el colonizado

interno de Europa. Pero, y ya lo hizo manifiesto Dussel hacia 1977, para Lévinas el problema es el judío en Europa y no los hombres y mujeres de color fuera de Europa (sería interesante saber cómo se enfrentaría Lévinas hoy, a la inmigración). De modo que, en este sentido, los problemas a los que se enfrenta Lévinas son compatibles con los nuestros, aunque son arenas de otro costal. Es más, Marc Ellis (teólogo judío de la liberación) hace una distinción entre judíos constantinos (el Estado de Israel); judíos constantinos disidentes (Spielberg y otros tantos críticos del Estado de Israel) y judíos de conciencia (teólogos judíos de la liberación que trabajan juntos con intelectuales y comunidades en Palestina y con la diáspora palestina). Serían los judíos de conciencia, en la definición de Ellis, con quién el intelectual decolonial trabaja conjuntamente. En este marco, Lévinas estaría más cerca de la segunda categoría, judíos constantinos disidentes. La diferencia es que éstos últimos —en general— se cierran en una problemática judía que olvida las semejanzas y las alianzas con las preocupaciones del intelectual decolonial.

Arriesgo un esquema simple. En primer lugar, hoy vemos que, mientras que el capitalismo, en su dimensión económica, y también en sus polos imperiales/coloniales, continúa expandiéndose, aparecen fracturas ideológicas en su concepción y en su práctica. Pero a diferencia del pasado, estas diferencias ya no son internas a la teología (capitalismo mercantilista), a la complicidad entre teología y liberalismo (libre cambio secular, Dalby Thomas y Adam Smith) y al liberalismo y neoliberalismo (e. g., Milton Friedman). China, por ejemplo, tiene una larga y compleja historia en la cual principios neoliberales ingresan pero no alteran la estructura cosmológica. Es decir, la cosmología del neoliberalismo (que domina en Estados Unidos, Alemania, Inglaterra, Francia y se agazapa en España), no fractura la cosmología arraigada en tres mil años historia. El capitalismo en Irán y en Venezuela no es el capitalismo de España y Francia, ¿verdad? Venezuela pertenece a una larga historia colonial, mientras que Irán a una larga historia islámica, de legados de varios *Shas* (mal llamados emperadores, y Persia mal llamado imperio, puesto que nada tenía de lo que fue el imperio romano). Bolivia, como Venezuela, pertenece a las historias de las excolonias hispánicas, controladas económicamente luego por Inglaterra y por Estados Unidos e intelectualmente por Francia y Alemania. En fin, si las prácticas materiales económicas se expanden, esas prácticas ya no pueden ser controladas por la ideología del capitalismo occidental. Las fracturas ideológicas, tanto por la diferencia colonial (Venezuela, Bolivia) como por la diferencia imperial (Rusia, China), y por la diferencia imperial/colonial (Irán, con un pasado imperial, fue arrancado de sus legados por los “mandatos” imperiales de Inglaterra y Francia después de la Primera Guerra Mundial, en el desmantelamiento de las dinastías Safavid hasta la revolución en 1979).

En segundo lugar, hoy vemos un despertar masivo de la sociedad política (Chatterjee), es decir, el sector de la sociedad civil que genera otro conocimiento, otra epistemología y sobre su base actúa. Esto lo vemos desde las universidades hasta los suburbios de las ciudades, desde las mujeres blancas y de color hasta los indígenas en las Américas, Nueva Zelanda y Australia, lo vemos también en el Foro Social Mundial y en el Foro

de las Américas, con una gran presencia de intelectuales y líderes indígenas. Estos “movimientos” redefinen lo político y pueden o no coincidir con las políticas estatales. En el caso de Bolivia, y en estos momentos Ecuador, se va dando una confluencia entre generación de un pensar y actuar decolonial en la sociedad política y la orientación de las políticas estatales.

Esperamos que algo semejante comience a suceder en Europa... y estamos prontos y listos a prestarles nuestro apoyo y ayudarlos a salir del atolladero grecorromano.

2) La segunda parte de la compleja pregunta tiene que ver con la filosofía de Amawtay Wasi. Pero, en verdad, tiene que ver con el totalitarismo con el que se esgrime el concepto de “filosofía.” El objetivo fundamental de Amawtay Wasi es el de “aprender a ser.” Este principio, generado a partir de la experiencia indígena equivale a “decolonizar el ser y decolonizar el saber.” El objetivo se junta con semejantes proyectos en el pensamiento Afro, tanto en el Caribe insular (afrocaribeños) como en los Andes (afroandinos) como en el Caribe continental (afrocolombianos, afrobrasileños, afrovenezolanos). Ahora bien, “filosofía” es el nombre que le dieron los pensadores griegos a una forma de hacer y de pensar que, por cierto, no era propiedad privada de los griegos. Llamaron ellos filosofía a una hacer y pensar que los sobrepasaba, y que definieron en su manera local de hacerlo. El problema es que con el imperialismo y racismo epistémico, “filosofía” se convirtió en un arma para el control del conocimiento (e. g., la famosa anécdota de Fariás con Heidegger). En este sentido, “filosofía” es como la palabra “democracia.” Sería demasiado arrogante pensar que los Padres Fundadores (*Founding Fathers*) o los filósofos franceses inventaron “la democracia.” Le dieron un nombre particular, de acuerdo a su experiencia, a una forma ideal de vida, y pacífica. Ahora bien, los iroqueses, en Estados Unidos, tenían una organización bastante envidiable, “democrática”, diríamos hoy, y por eso los Padres Fundadores se apropiaron de varios de sus principios para escribir la Constitución de Estados Unidos. El pensamiento es mucho más amplio y grande que la filosofía occidental. Igual con democracia. En eso estamos, en el pensar decolonial.

AL —Después de “América” es un sintagma en el que usted insiste y que la edición española recoge por partida doble. Antes, o irremediabilmente pasadas, quedarían “Nuestra América” de José Martí o la *Visión de Anáhuac* de Alfonso Reyes, en las que aún había una concepción republicana de la coexistencia, en mi opinión más importante que la estricta y circunstancial adhesión a las armas. Reyes tenía en Humboldt a un interlocutor imprescindible. En su argumentación, por el contrario, “republicanismo” es un término obsoleto y suele aparecer ligado a liberalismo, y naturalmente a neoliberalismo.

WM —Republicanismo, liberalismo, neoliberalismo pertenecen, a mi entender, al mismo “sintagma”. El republicanismo es constitucional, el liberalismo es más *laissez-faire* e individualista; aunque no es anticonstitucional, no ve ningún problema en modificar la constitución. A Carl Schmit no le complacían demasiado los principios liberales, por cierto. Si en mi argumentación aparecen ligados es por la confluencia de republicanismo conservador y neoliberalismo en el gobierno de Bush, en la influencia de Leo Strauss en política junto a

Milton Friedman en economía. Pero, en fin, parafraseando a Lévinas, diría que el republicanismo es más un problema en la historia de Europa y de Estados Unidos que en el resto del mundo; a no ser que se trate de demagogia imperial.

Por otra parte, tomo republicanismo en el sentido que tuvo en las ex colonias de España en América, en los debates sobre la construcción de estados-naciones coloniales (esto es, independizados de España y Portugal y enganchados en el imperialismo sin colonias de Inglaterra y Francia). La *Visión de Anáhuac* de Alfonso Reyes es importante, pero es sólo parte de la historia. “Después de América” insiste en que hoy la visión de Tawantinsuyu, de Anáhuac, de la Gran Comarca y de Abya-Yala está siendo escrita por intelectuales indígenas y afros, en colaboración con intelectuales criollos, inmigrantes, mestizos y mestizas (como el subcomandante Marcos), que encontramos aquí nuestras “guías”. En este sentido Juan García, afroecuatoriano, cuyo trabajo en la reconstrucción de la ancestralidad afroandina, su epistemología cimarroña, su argumentación del pensamiento propio en tanto apropiación afroandina de saberes no afroandinos, etc., es tan importante como Alfonso Reyes, aunque seguro no sería nombrado embajador de Colombia en París. Ni tampoco puede todavía hoy ser reconocido por la intelectualidad criolla y mestiza en sangre, pero europea en espíritu.

Sí, claro, seguimos leyendo a Aristóteles y a Lévinas, pongamos por caso, pero en diagonal, para entender *cómo ellos resolvieron sus propios problemas*, no necesariamente para que nos “guíen” a pensar y resolver los nuestros. Los miramos de frente, o desde arriba, como el público mira un partido de tenis. Sin duda, Aristóteles, y tantos otros, están involucrados en la diversidad del mundo. A las Américas llegó con Sepúlveda, Las Casas, Vitoria y otros. Pero también llegaron formas de ser y de pensar de África; y también estaban formas de ser y de pensar de la variedad indígena, que entraron en *colisión*, no necesariamente en *coalición*. El pensar decolonial emerge en esa colisión *con Aristóteles* y *no a partir de Aristóteles* (o cualquier otro ejemplo o caso que se te ocurra). Igual con Lévinas. Mencioné más arriba el límite que marca Dussel. Muy saludable, por otra parte, cuando Lévinas le dice, ah, los negros y los indios no son mi problema, son el suyo. Pues tenía razón Lévinas. En tanto judío europeo, por qué iba a pensar que el “otro” tenía también cara negra y marrón, no hablaba hebreo ni Jerusalén le significaba mucho. Allí aparecen las fracturas ideológicas y cosmológicas decoloniales, en la medida que vemos la tradición grecorromana y euroamericana imperial como algo que “está en nosotros”, pero también algo “que no es nosotros.”

AL —La perspectiva fanoniana o no europea se proyecta sobre los Estados Unidos casi sin matizaciones. Fanon, en efecto, no advertía ninguna diferencia entre la historia colonial de Europa y la de los Estados Unidos, y pese a los comentarios sobre la administración del presidente Bush, no hay en su libro una especial consideración del papel de los Estados Unidos, explícitamente equiparados a la Unión Europea. ¿No teme usted, profesor Mignolo, que su adhesión al indigenismo sea vista como una nueva forma del paternalismo de los Estados Unidos, una sutil revisión de la doctrina Monroe?

WM —En efecto, mi libro no es sobre el debate imperial entre Europa y los Estados Unidos, sino sobre *la idea de América Latina entre Europa y Estados Unidos*. Esas cuestiones las dejo para el debate del atlántico norte entre europeos antiestadounidenses y estadounidenses antieuropeos. Éste es un debate de diferencia imperial. Mi libro elabora la construcción y transformación de la diferencia imperial, en América del Sur y el Caribe, por parte de la Europa occidental Atlántica y Estados Unidos.

¡Cuidado, mi querido amigo Antonio! En primer lugar, si hay adhesión de mi parte *no es al indigenismo* (ideología criollo-mestiza y, claro, paternalista). El indigenismo es parte de la idea de América Latina en tanto proyecto ideológico criollo-mestizo. Si hay adhesión de mi parte *la hay con el indianismo*. Mi adhesión al indianismo es equivalente a mi adhesión al feminismo, sobre todo al feminismo de color; al movimiento gay; a los proyectos de afrocaribeños y afroandinos, aunque no soy mujer, ni de color, ni gay, ni negro. Mi querido Antonio, he explicado esta cuestión cientos de veces en otras partes y es ya un poco cansador enfrentarse con la ignorancia europea sobre el asunto. Ignorancia que repite el síntoma colombino: todo aquello que no tenga sentido para mí, le doy sentido trasladándolo a las limitaciones de mi mundo, y me convenzo de que mi mundo tiene validez universal.

Habrás notado, mi querido Antonio, que además de establecer diferencia y solidaridad con proyectos indianistas (es decir, de los indígenas mismos y no de los criollos para los indígenas), en el capítulo 3 sitúa el proyecto modernidad/colonialidad/decolonialidad *en diálogo* con proyectos afros, indios y chicanos/as. ¿Dirías que soy paternalista si me adhiero al marxismo? Lo que ocurre en Europa me parece es que todavía *no se ve* ni se acepta que indios, negros y chicanas lesbianas piensen y que nosotros los criollos o inmigrantes en América del Sur, con ayuda de los intelectuales europeos, también blancos y seculares, “salvemos” a los pobres de espíritu, que de ellos será el reino del futuro.

AL —“América no fue descubierta”, sino “inventada”. En muchos pasajes de su obra he podido establecer una comparación entre sus argumentos y los de Emerson y Thoreau, para quienes América no se había descubierto aún. En cierto modo, es posible establecer un paralelismo entre *Los condenados de la tierra* y *The American Scholar*. Querría, en el fondo, preguntarle por la relación que podría establecerse, en el futuro que usted dice que ya ha llegado, entre los Estados Unidos —y su tradición de filosofía antinomianista— y América del Sur.

WM —Bien interesante tu pregunta, pero dejo la respuesta en tus manos. Mi preocupación no es tanto con Emerson y Thoreau, sino con W. B. Du Bois y Gloria Anzaldúa, con Vine Deloria, Jr., y la secuela de intelectuales *Native Americans*; con los y las afrocaribeñas, como Sylvia Wynter, Lewis Gordon, Nelson Maldonado-Torres, Ramón Grosfóguel, María Lugones, Padget Henry, Anthony Bogues, etc. Sin duda que Emerson y Thoreau son muy importantes y hubo gran comercio en el siglo XIX y principios del XX entre intelectuales anglos e inmigrantes de descendencia europea en Estados Unidos y criollos y mestizos en sangre y puros en espíritu, en América del Sur y el Caribe. Hay un excelente libro de Kirsten Silva Gruesz, *Ambassadors of Cultures*, sobre el asunto, muy bueno.

Todavía no encontré en intelectuales de descendencia europea en Estados Unidos proyectos equivalentes a los de intelectuales de descendencia europea e inmigrantes en América del Sur, tales como teoría de la dependencia, filosofía de la liberación, modernidad/colonialidad/decolonialidad. No he encontrado todavía el equivalente a José Carlos Mariátegui en Perú por ejemplo, equivalente a Antonio Gramsci en Italia. O René Zavaleta Mercado, en Bolivia, difícil de equipar con un equivalente en Estados Unidos. Zavaleta se enroló en las filas de Gramsci, en los 60, pero pronto se dio cuenta que la “sociedad abigarrada” en Bolivia tenía poco que ver con Italia, y aún la del Sur. Le hizo falta inventar a partir del pozo de su propia historia. En el siglo XIX no encontré tampoco un equivalente al intelectual disidente de descendencia hispánica, Francisco Bilbao. Magnífico pensador. Sería interesante contrastarlo con Emerson y Thoreau, en particular a partir de dos obras de Bilbao, *La América en Peligro* (1862) *El Evangelio Americano* (1864). Para contestar a tu pregunta, el libro es sobre la *idea de América Latina en la formación* imperial de la modernidad/colonial, y no un trabajo comparativo entre intelectuales de descendencia Europea en las dos Américas.

AL —Niega usted que sus planteamientos puedan ser acusados de “esencialismo”. Sin embargo, ¿no cree que en todo planteamiento de los estudios subalternos hay siempre el riesgo de una imitación fatal, en este caso, naturalmente, de la homogeneidad? “Indios, afros, mujeres de color, gays y lesbianas”, en quienes usted deposita la esperanza de una iniciativa, son ejemplos de identidades fuertes. Pienso, por el contrario, en las reflexiones de otros pensadores sobre regiones descolonizadas, como es el caso de Amartya Sen a propósito de Asia o de Anthony Appiah a propósito de África, opuestos a la tentación de las identidades y prioridades únicas. “Lo propio” (112-113/134-135), como usted recoge en español, puede ser entendido en el sentido de esa tentación.

WM —En últimas, no sé si niego, o me interesa negar, que mis planteamientos puedan ser acusados de esencialismo. En últimas, no es un problema mío sino de la enunciación, ideología, proyecto e intereses políticos de quien me acusa de esencialismo. Creo que no me interesa entrar en ese debate. Pero sí puedo decir algo sobre el asunto. En últimas, ser acusado de esencialista es como ser acusado de terrorista. No importa si el acusado o la acusada es o no terrorista; lo importante es que sí lo es en el discurso oficial/imperial (o nacional/estatal), que tiene el privilegio epistémico de clasificar y definir.

Este es el “imperial trick” que inventaron los castellanos en sus colonias de Indias y se propagó luego a otros imperialismos, imperialismos epistémicos, sobre todo con la expansión imperial británica y francesa. Mi colega Gonzalo Lamana argumentó y explicó dos estrategias epistémico-imperiales para establecer la diferencia colonial (epistémica y ontológica, es decir, dos estrategias fundacionales del racismo): la exotización y la borradura (la creación de silencios y de ausencias, como dice Boaventura de Souza Santos). Una vez que la “víctima” (terrorista, esencialista, indigenismo paternalista, primitivo, tradicional, gay, negro, etc.) fue clasificado y clasificada en el orden de lo exótico y de lo no-existente, la diferencia colonial ontológica y epistémica, sitúa a la “víctima”

en una situación difícil. ¿Qué hago? ¿Me defiendo? ¿Les digo que no soy gay, o esencialista, o que no soy negro aunque me vean negro, que existo aunque no me vean? ¿O no sé si existo porque no pienso? Mi colega Lamana pone de relieve que la subalterna o el subalterno, para hablar, tiene que enfrentarse a estas dos estrategias. Entonces ¿qué hace? Si acentúa la similitud (esto es, todos somos humanos, yo no soy exótica o exótico, o diferente, u la otra y el otro, etc.), corre el riesgo de entrar en la trampa de universalidad de la modernidad imperial epistémica eurocéntrica; esto es, de asimilarse sin querer o de acomodarse queriendo. Por otra parte, si para salir del silencio de la borradura, la subalterna y el subalterno, ponen el énfasis en la diferencia, bingo, caen en la trampa de la exotización.

Creo que aquí no nos entendemos, y la falta de entendimiento es que tú te refieres a “estudios subalternos”, por ejemplo, en tanto que yo hablo constantemente de “proyectos” (y no de “estudios”), no necesariamente de proyectos subalternos, sino de proyectos de *los condenados de la tierra*, de los *damnés*, como dice Fanon y elabora Maldonado-Torres. Aquí está el quid de la cuestión, puesto que estamos en terrenos epistémicos distintos, puesto que tenemos tú y yo distintas visiones del conocer y del entender y de generar conocimientos. En el momento en que entiendas que la crítica a la *hybris* del punto cero se desprende de la distinción entre el conocedor y lo conocido (del estudio de una realidad fuera del objeto observador, superior, deslocalizado y desincorporado, sin sexualidad ni color), que el *shift*, el cambio, en la epistemología de la razón se desprende de las reglas del juego, juego en el cual tiene sentido la acusación de “esencialista” (terrorista, primitivo, etc.), acusación que “defiende una posición esencialista”, entonces nos entenderemos. Slavov Žižek construyó parte de su capital intelectual sobre este *conundrum*. Al acusar el esencialismo multiculturalista, lo hizo ocultando su esencialismo grecocristiano, que no le parece a él esencialismo, sino la *hybris* positiva del punto cero que nos permite observar, juzgar, condenar sin ser juzgado, condenado y observado.

Podría contar una anécdota que va más allá de ella misma e ilustra cómo trabajamos con intelectuales indígenas y afros. La universidad Andina Simón Bolívar abrió un programa en Estudios Culturales cuyo orientación general está modelada en base a las tesis modernidad/colonialidad/decolonialidad. Cada programa de doctorado tiene su orientación, en Quito, en Estados Unidos o en España, ¿verdad? A este doctorado asisten estudiantes indígenas, mestizos y mestizas, y afros. Estos estudiantes son más bien colegas, tienen entre 30 y 40 años, la mayoría por los 40. Son en su mayoría activistas, artistas, maestros y profesores y tienen ya una orientación política clara. Ariruma Kuwi es otavaleño, indígena por cierto. Activo en la política, poeta, ocupa cargos oficiales, en fin, es un intelectual indígena fuerte, con un pensamiento incorporado en la lengua, memoria, formas de vida, esperanzas y proyectos que provienen de los indígenas, aunque no todos los indígenas se pliegan a él. Zapatero tiene su proyecto, que viene del pasado y de las memorias castellanas, aunque no todos los españoles se pliegan al proyecto de Zapatero. A la vez, en Cataluña y el País Vasco, hay otros proyectos, diferentes al de Zapatero, aunque haya también vascos y catalanes que se adhieren al proyecto de Zapatero. En fin, no mezclemos el origen y

la motivación de los proyectos con la gente que se pliega a él. No todos los tejanos son bushistas, aunque haya muchos tejanos que lo sean. Si no hacemos esta distinción caemos en el esencialismo. Y si no la hacemos, tendemos a creer que la política de la identidad es lo mismo que la identidad en la política. Pues bien, un día Ariruma me invitó a Otavalo, su pueblo. Me presentó al intendente, indígena quechua; me llevó al mercado manejado por quechuas; al centro de medicina donde interactúan medicina occidental y medicina indígenas, en el mismo edificio, y en complementariedad. Me llevó a su casa a tomar té. Al final del día, cuando ya nos despedíamos, le pregunté: “Ariruma, ¿de qué te sirve mi curso?” Ariruma respondió: “Porque quiero saber lo que tú sabes”. Espero que quede claro que los nuestros (modernidad/colonialidad) son proyectos distintos, paralelos y complementarios. Si se trata de entender esto sobre la base de una concepción eurocéntrica del saber, acudiendo a la “representación”, al “hablar por”, al “paternalismo”, pues ya no se entiende que es lo que está pasando en América del Sur y el Caribe hoy.

AL —“La verdad ha de estar en otra parte” (101/123).
¿Es ésta la última palabra de la geopolítica del conocimiento?

WM —No sé cuántos de los lectores de este diálogo estarán familiarizados o familiarizadas con *X Files*. Como se dice en castellano, *Expediente X*. El *dictum* viene de ahí, del comienzo de cada edición de los *X Files*. Pero no diría que es la última palabra de la geopolítica del conocimiento. Esto me parece muy teológico, o filosófico-científico-secular, que pone énfasis sobre la llegada más que sobre el proceso. Yo diría que la geo- y la corpo(biográfica) política del conocimiento es el momento de ruptura, de fractura, de desenganche, de no entrar en las reglas del juego del imperialismo epistémico, tanto de derecha como de izquierda.



La antropología literaria y su dilema por el sustrato empírico

MIGUEL ALVARADO BORGOÑO

Miguel Alvarado Borgoño es doctor en Literatura, antropólogo y sociólogo en la Universidad de Playa Ancha (Chile).

En este artículo se presenta una fundamentación teórica y metateórica de la antropología literaria chilena, entendida como propuesta experimental que une el trabajo antropológico y literario. El tema del cuerpo resulta en este texto un punto fundamental de la reflexión teórica y metodológica.

In this article a theoretical and metatheoretical fundamentación occurs to the Literary Anthropology, understood as an experimental proposal that links the anthropological and literary work, from the subject of the body like point of theoretical and methodologic reflection.

Palabras clave:

- Antropología literaria
- Metateoría del discurso científico
- Teoría de la cultura

Como no existe lectura inocente, digamos de cuál lectura somos culpables

LOUIS ALTHUSSER

La riqueza de la vida se traduce por la riqueza de los gestos. Hay que aprender a considerar todo como un gesto: la longitud y la cesura de las frases, la puntuación, las respiraciones; También la elección de las palabras, y la sucesión de los argumentos

FRIEDRICH NIETZSCHE

N

UESTRA ANTROPOLOGÍA LITERARIA COMO NICHOS DE LABILIDADES Y DE TRAYECTOS. Querida Sonia: Ya no nos es útil el concepto de antropología poética como categoría única para denominar las

formas de escritura experimental que nuestra antropología ensaya; ya dejó de ser el significante que daba una denominación, y por tanto una presencia movilizante, a la hermenéutica de los *estilos de vida*, esa exégesis que no desconoce en las formaciones sociales y en los valores lo fantástico que contienen. Por cierto, ya no significa aquello que sin duda representó hace veinte años para nuestra generación, o lo que hace treinta años representó para García Canclini cuando habló de la antropología poética de Cortázar; ya no es el sueño de Octavio Paz de interpretar más desde la poética que desde la retórica de la ciencia positiva o del desarrollismo ingenuo; hoy es un nicho estrecho, el cual es reclamado por un circuito muy constreñido de fieles de una escritura con aciertos y miserias del cual nunca seremos parte, no nos interesa ser parte, yo sé que no nos interesa. El concepto de antropología poética fue pertinente en mi programa de investigación hace casi una década para dar nombre a la experimentación textual de corte literaria de nuestro país, hoy hace falta más reflexión y por ello otra metalengua. Te propongo esa tarea.¹

Te insinúo el concepto aglutinante de antropología literaria: por una parte para diferenciar, por otra para llegar a un acuerdo en el fascinante contexto de nuestras diferencias. Para que demos felizmente cuenta de la historicidad de nuestros cuerpos, y también de las lecturas, de la audición de las palabras, que nos secaron el seso y nos pulieron el alma. ¿Qué es entonces la antropología literaria? Algo muy similar a lo que Ricoeur llamó la *metáfora viva* hecha escritura, más

allá de lo europeizante de su pensamiento, propuesta que no se limita al afán del antropólogo, pero que posee el tema o macroestructura propio, sin embargo, de la antropología a nivel universal en la actualidad: ello es el intento de nuestro oficio de ser hoy un dispositivo de comunicación intercultural.

Dudé en proponerte a Ricoeur, pero mi anticolonialismo no pudo operar en contra de esta búsqueda hermenéutica de la verdad del signo separado de su referente. Los sudamericanos no hemos inventado solos la cultura occidental, ni siquiera nuestra racionalidad, sabemos como antropólogos que toda cultura es el sincretismo del sincretismo, como los círculos culturales metaforizados en ondas en el agua mansa que se juntan infinitamente por las perennes piedritas depositadas en el agua quieta que la necesidad de la incesante creación cultural involucra.

Nada nuevo, solamente el esfuerzo entre orgiástico y monástico de continuar la escritura. Sorprende que en nuestro axial año 1973 Octavio Paz escribiera su texto *La mirada anterior*, prólogo a las obras de Carlos Castaneda, asombra fundamentalmente la falta de extrañeza que Paz expresara hace más de 30 años, no hay sorpresa frente al experimento literario en el contexto antropológico sino la feliz constatación de que dejamos de ser los herederos de los misioneros coloniales, ni siquiera una duda teórica o metodológica referida a la ficcionalidad hay en el texto de Paz, simplemente la profunda necesidad de la experimentación para el diálogo intercultural.

Paz sospechó algo de lo cual ahora estamos seguros: vivir en la escritura antropológica literaria significa un vínculo ansioso, un deseo de no centro, no de desentramiento, sino de no-centro, un texto desterritorializado de espacios geográficos, disciplinas o grupos refractarios a la opinión de los cánones o los poderes políticos y culturales; sospechó el poeta que era ya el tiempo de continuar el experimento de Lévi-Strauss o Leiris

1 Este ensayo intenta recuperar el género y el estilo epistolar, manteniendo algunos recursos propios del texto académico. Se trata de un diálogo mantenido hace años en diversos *mails* con la antropóloga chilena Sonia Montecino. Deseo agradecer al doctor Sergio Fiedler, de la Universidad Arcis Valparaíso, la minuciosa lectura y comentario de este texto. Los errores son evidentemente responsabilidad del autor y posiblemente se originen en no seguir adecuadamente sus consejos. Este texto ha sido desarrollado en el contexto del proyecto 1070128 Concurso FONDECYT 2007, 'La dramaturgia anarquista en Chile. Un discurso de resistencia', de tres años de duración (marzo de 2007, marzo de 2010). Lo dedico a las víctimas del incendio de Barrio Puerto de Valparaíso de febrero del 2007, por lo difícil que resulta en estas costas encontrar un lenguaje para dar cuenta de la miseria.

hasta un límites que todavía no vislumbramos, pero sin por ello desdeñar la tradición antropológica en su substrato empírico.

Al contrario si continuamos el camino de Paz o Castaneda para qué nos referiremos a la crítica de la que somos objetos (lectores terribles y por momentos psicópatas), es necesario alzar la propuesta. Por ejemplo: la antropología poética chilena es un valioso momento, pero hace falta algo más, tú misma has dicho que se trata de un circuito exiguo, así nuestra antropología literaria es una invitación convocante hasta la más peligrosa heterodoxia, es un intento de reunir el intenso deseo de alteridad que se respira en el ambiente, y que puede transformarse en una forma de escritura concentrada en la metáfora y preocupada por la alteridad: la literatura como recurso, la diversidad como tema, y desde allí invitar al experimento asumiendo el riesgo del estrago: esta es la vía dolorosa y el misterio gozoso que te propongo, como en el funeral rural que luego del rosario se convierte en jolgorio, en donde la chacota y la fábula hacen parte de un corpus oral perfectamente apropiado para los ritos de nuestras muertes, para quietarles su pesado gravamen de circunstancia.

Esta invitación debe sustentarse en ciertas premisas: primero que nada en la necesidad de la ideología como necesidad valórica y como hecho inevitable, la ideología asumida no sólo como cosmovisión, sino como praxis, y jamás, por ningún motivo, vista como un fenómeno meramente psicolingüístico, y por sobre todo definir nuestra antropología literaria desde un eje valórico, postcolonial quizás, pero jamás postmoderno, que asuma esa ira que nos consume como generación de escritores de la alteridad: porque Pinochet siempre estará allí.

Dos poetas me vienen a la memoria: Andrés Bello y Stéphane Mallarmé, ambos tratando de cultivar una poesía urgente: Mallarmé en su fuerza por lograr una "poesía pura", donde el texto se separa de su función designativa y del canon burgués de la poesía como adorno, y Andrés Bello, el adusto romántico, el que invita la poesía a venirse a estas costas sudamericanas. Ambos son esfuerzos imposibles, ambos son parte del historial remoto de este esfuerzo por una antropología literaria.

UN PUNTO CONCRETO DE PARTIDA: LA METÁFORA VIVA. El goce que produce la clasificación, es sin duda, el goce de la certidumbre, el placer del sentido, ello es lo que hace de la antropología en diálogo con la literatura un artefacto sino peligroso aún, al menos incómodo para la antropología tradicional, no por que no pueda cooperar aún de manera plena en la superación de las carencias que vive nuestra sociedad, sino por que hay muy pocos dispuestos a cambiar su forma de escritura antropológica, y ya sabemos que un programa de investigación es un programa ante todo escritural, es el esfuerzo contemporáneo del traductor cultural.

El aporte de Ricoeur encarna un puente entre el plano pragmático y el hermenéutico para lograr una antropología literaria poseedora de un fundamento teórico consistente, esto como lazo definido desde la aceptación que Ricoeur hace en su pensamiento del aporte pragmático lingüístico y el posterior desarrollo de una propuesta desde el concepto de *metáfora viva*, que, aunque es heredera de la fenomenología existencial, se abre al aporte de algunas de las filosofías del lenguaje

contemporáneas (pragmática, y hermenéutica particularmente), reconciliando el pensamiento británico empiristas y norteamericano pragmático con el aporte del metalismo continental. Si la antropología surge desde un empirismo fuertemente positivista en la traza positivista que Malinowski le imprime, es en el diálogo entre la escuela analítica de origen británico y el idealismo europeo desde donde es posible definir una hermenéutica antropológica asumida, no como epistemología, sino como ontología, donde la autorreferencia tenga un espacio, una cabida, en un entramado capcioso pero consistente.

La propuesta de Ricoeur en la búsqueda de un lenguaje hermenéutico para la descripción propia de las ciencias humanas, y particularmente de la etnografía. Ello involucra el asumir la invitación subyacente en esta convocación de Ricoeur, a generar un discurso centrado en un tipo de elaboración metafórica que sea; por una parte consciente de la dimensión estética del enunciado, como también auténtica en su representación del mundo, con lo cual supere la mera intención moderna de generar taxonomías científicas, tan de moda en las antropologías de mediados del siglo XX. Lo anterior constituye un virtual aporte para la reflexión sobre nuestra antropología literaria, lo cual conlleva un espacio no del todo reflexivamente analizado seriamente en nuestro medio; el del discurso científico etnográfico como textualidad retórica y simultáneamente poética.

Ricoeur nos aclara que su obra "no pretende reemplazar la retórica por la semántica ni esta por la hermenéutica ni refutar una por otra; quiere legitimar cada punto de vista dentro de los límites de la disciplina que le corresponde y fundar la concatenación sistemática de los puntos de vista sobre la progresión de la palabra a la frase y de esta al discurso".²

Sin embargo, detrás de este intento, que podría ser definido apresuradamente como metodológico, existe una intención más profunda, para explicar esto se remonta al parentesco que Heidegger identifica entre pensamiento y poesía. Este parentesco no es identidad, sino que por el contrario resulta de una relación tensional, esta tensión es la que nos entrega como resultado la verdad identificada con la autenticidad, en el sentido heideggereano, la cual sólo puede ser conseguida desde el lenguaje poético en el cual la metáfora representa un epicentro. Justamente en la palabra poética se da, según concepto tomado de Jakobson, una referencia desdoblada: la metáfora como ámbito de la poética se refiere a la conexión entre *mythos* y *mimesis*.

Es así como el texto de Ricoeur me aporta básicamente su argumento referido a la dicotomía entre la metáfora viva, la que surge de la comprensión hermenéutica del texto, y la metáfora muerta, la que emerge, por ejemplo, de los intentos de la ciencia tradicional positiva por generar taxonomías rigurosas, de manera tal que, como oposición a esta pretensión empirista moderna de vincular unidireccionalmente lenguaje, pensamiento y realidad, se puede generar un discurso enraizado en la autenticidad de la metáfora viva que penetre nuestro lenguaje científico y lo refigure. Clifford Geertz habla justamente de la refiguración del pensamiento social como base de una propuesta interpretativa para la ciencia social contemporánea.³

El argumento de Ricoeur en su diálogo con las ciencias del lenguaje se dirige básicamente en dos direcciones, por una parte polemiza con la lingüística y par-

² PAUL RICOEUR, *La metáfora viva*, trad. de M. Prelooker, Taurus, Madrid, 1984, p. 16.

³ CLIFFORD GEERTZ, *La interpretación de las culturas*, trad. de A. L. Bixio, Gedisa, Barcelona, 1997, p. 38: "En etnografía, la función de la teoría es suministrar un vocabulario en el cual pueda expresarse lo que la acción simbólica tiene que decir sobre el papel de la cultura en la vida humana".

ticularmente con el estructuralismo, que entiende (a la manera estructuralista) la metáfora como un enunciado cuyo sentido se debate dentro de un sistema de oposiciones binarias, con lo cual se paraleliza con la propia polémica de la antropología contemporánea con el estructuralismo como teoría única y aglutinante. Por otra parte arremete contra el positivismo lógico más clásico que presumía la directa relación entre enunciado metafórico, sentido y referencia, adoptando una postura que en ello se acerca a la del segundo Wittgenstein, el de los cuadernos azul y marrón, donde más que “isomorfía semántica” se descubre que el lenguaje no posee una lógica inmutable, sino más bien juegos dentro de los cuales los hablantes deben moverse en el proceso comunicativo.

Con la perspectiva aristotélica, la metáfora se debate entre la retórica y la poética; por suerte Ricoeur opta por una postura en la cual hace suyas las apreciaciones de Heidegger en el sentido de que se debe luchar contra la dicotomía entre meta-fórico y meta-físico. Es así como su opción por el lenguaje poético tiene relación directa con la ontología de Heidegger, que identifica en este lenguaje la posibilidad privilegiada de disponerse a la escucha más auténtica del ser. Para nuestro autor, la decadencia de la retórica comienza al centrarse en figuras de desviación o “tropos” lo cual involucra un esfuerzo tendiente a la taxonomización o clasificación científica, por lo cual el camino seguido para captar el sentido de la expresión se aparta de la indagación en el lenguaje mismo para referirse al mundo empírico configurando tropos supuestamente enraizados en lo empírico. Nuestro empirismo, por ello, deberá seguir otro camino, no el de los sentidos, sino el de una comunidad pragmática comunicativa que ve en el antropólogo al lector como un hermeneuta de su propia hermenéutica de ese texto que es la alteridad. Quizás una antropología que huye de la metafísica y no identifica ser con pensar.

De su crítica al empirismo cientificista nuestro autor pasa a una retrospectiva de la analítica del lenguaje desde la distinción moderna entre semántica y semiótica, por ello de Emile Benveniste,⁴ Ricoeur extrae la distinción entre la semántica como portadora mínima de la significación y la semiótica como conjunto de signos dentro de un código lexical, sin embargo, esta distinción le parece estéril si no se concentra en el proceso mismo de creación de sentido que no es ni semántico ni semiótico exclusivamente. Ricoeur intenta integrar en su análisis de la metáfora la semántica de la palabra y la semántica de la frase, superando la reducción del ámbito semántico al ámbito semiótico. Es así como Ricoeur nos aclara cómo la metáfora producida a nivel del enunciado se focaliza sobre la palabra, ello para la lingüística estructuralista (de Saussure a Ullmann) se limita a identificar los cambios de sentido metafórico al ámbito de los cambios históricos en los usos lingüísticos.

El centro de la propuesta de nuestro autor se concentra en la metáfora-enunciado: “Mi intención es demostrar que la nueva retórica remite, desde el interior de sus propios límites, a una teoría de la metáfora enunciado que ella es incapaz de elaborar sobre un sistema de pensamiento”. Si lo anterior es asumido como cierto, ¿cuál es el camino de una antropología literaria que se mueve dentro de los límites epistemológicos de la filosofía del lenguaje cuando emprende el esfuerzo de describir desde la crisis de la posibilidad de la des-

cripción definida, es decir desde la crisis de la antropología clásica estructural-funcionalista, sin desconocer su aporte empírico y por ello metodológico?

Para Ricoeur, no parece ser otro que el volver a asociar dos disciplinas distintas y antiquísimas; la retórica y la poética, en base a la metáfora como punto articulador, sin embargo, la ciencia social definida desde la isomorfía semántica empirista, como es el caso puntual de la etnografía clásica, renuncia (o cree que renuncia), en forma al parecer gratuita, a ambas identidades disciplinarias. No es discurso poético porque este está oscurecido por las lenguas naturales, y tampoco es retórica ya que esta sería denunciada y descubierta por la epistemología de la metafísica de la conciencia.

El lugar de la metáfora surge desde la *mimesis* y el *mythos* como un ejercicio de representación y reelaboración del sentido, sin embargo, la presunción empirista de la existencia de la isomorfía niega esta posibilidad. El indagar en la razón por la cual el discurso etnográfico clásico se niega a ello nos obliga a recordar que la etnografía no surge en el contexto de del pensamiento racionalista continental, donde los a priori de la conciencia de corte kantiano abren la posibilidad de generar tipos ideales en la descripción, con lo cual formulaciones como el tipo ideal weberiano puede ser comparado con la metáfora introducida en la textualidad científica, por el contrario la apuesta empirista originada en el contexto británico, de la cual autores como Frege o Russell son representantes preclaros, entorpece la posibilidad de creación metafórica lo cual en nuestra opinión ha quitado fuerza a la discursividad de corte etnográfico.

El camino de la etnografía hermenéutica con la perspectiva de Ricoeur, estaría dado por un esfuerzo por volver más a las palabras mismas, reconociendo tanto la dimensión retórica como también su aspecto poético. En nuestro contexto se ha pasado desde la etnografía comprometida a la etnografía que podríamos caracterizar como “fragmentada”, es decir a una etnografía un tanto nihilista que intenta desde la exacerbación de la dimensión poética negar la dimensión retórica. La retórica como esfuerzo seductivo y dialéctico intenta ser encubierta sobre la base del cuestionamiento de la ideologización del discurso, sin embargo, se desconoce el carácter mítico y mimético de la poética si se intenta realizar un discurso etnográfico-poético de carácter neutral. Desde Ricoeur el camino involucraría el asumir la dimensión fuertemente valórica del esfuerzo hermenéutico, de manera tal que no se restrinja a la antropología a ser sólo otro tipo de “pensamiento débil”, usando el concepto de Vattimo, que limita la verdadera posibilidad de narración y teorización de nuestras ciencias sociales.

Que el derecho a la ira no nos sea negado: no seremos jamás algo que se pueda explicar únicamente desde la sinapsis.

Sonia, aún me duele un poco, me serpentea en la memoria, la forma espuria en que me “invitaron a retirarme” de un Intítulo de Lingüística porteño, quizás por ser yo muy materialista, muy barroco, muy heterodoxo o simplemente por ser antropólogo. Pero no me voy a quejar amargamente, siempre la victimización es un signo histórico; demostración de autorreferencia, neurosis y vulgaridad, por lo tanto el hecho deberé asumirlo como un accidente; riesgo profesional y calculado. Es suficiente colega ya con que existamos a manera de profesión, como para exigir la interdisciplina a

⁴ ÉMILE BENVENISTE, *Problemas de lingüística general*, trad. de N. Pinkus, Siglo XXI, México, 1999.

quienes permanecieron y se solazaron en Chile a costa del dolor ajeno en las universidades chilenas durante la dictadura. Que el sueño de Don Carlos Munizaga (iniciador de la antropología social profesional en Chile) sea posible es un milagro en el devenir de la legitimidad, devenir en el cual somos la profesión para el exotismo, la rareza (perla irregular, diría Sarduy) que en sí paso de práctica desconocida, confundida cándidamente con en entretenimiento inofensivo, exotismo para el trabajo respecto del exotismo mismo.

Todo esto me lleva a preguntarme sobre mi propia práctica, sobre que tan antropólogo soy o deseo ser, pero la respuesta pienso no la encontraré en la terapia individual sino en el cuestionamiento sobre la correspondencia entre lenguaje e ideología (es decir entre el centro de nuestra disciplina y el centro del pensamiento como actividad social), y de allí te sugiero preguntarnos acompañándonos en esta búsqueda sobre el carácter de nuestra disciplina, para idear un lenguaje para discurrir respecto de esta antropología literaria tan heterogénea, extravagante e inconclusa.

En la génesis misma del concepto de ideología, la ideología fue mecánicamente entendida como “falsa conciencia”: laberinto oscuro que debía ser recorrido de prisa y con una antorcha en las manos, como una lente deformante e inevitable, no obstante, basta releer *La ideología alemana*, para asumir que ideología en el marxismo más clásico, el texto bisagra entre el joven y el viejo Marx, donde lo ideológico es concebido como una cosmovisión, aún antes que la antropología generara una categoría atingente de *emic*, cosmovisión o percepción del actor.

La ideología en la visión del marxismo clásico visto ya sin sorna ni miedo, arraiga en la dialéctica persona humana/naturaleza, dialéctica cuya síntesis es la acción del trabajo humano como epicentro de la historia. Esta idea es tan simple, tan transparente y permite evitar las dicotomías entre lo material y lo espiritual ¿existe algo más espiritual que asumir que la acción del trabajo humano, transforma la naturaleza, la humaniza? Más allá de la legítima crítica ecológica, ya en el bíblico “*creced y multiplicaos*” esta la clave de esa concepción de lo humano que no necesita deshumanizarse para aceptar en lo humano tanto la miseria como la trascendencia.

Quizás la perversión del concepto de ideología tenga que ver con la polisemia implícita a la teoría del valor, donde a la manera de Peirce (según Eco) se produce una semiosis ilimitada, o la mesa se levanta sobre sus patas, de manera que ideología pasa de ser un hecho epistemológico u ontológico, a ser meramente un producto valórico, he ahí la confusión: creo firmemente, Sonia, que la ideología no es otro producto cultural más, sino que es el productor eminente de la cultura, donde se rompe con la dicotomía platónica entre cuerpo y alma, que en la noción positivista separa lo material de lo ideal, el tecnofacto del ideofacto. Confundir teoría del conocimiento con valores es aceptable para el tomismo, para los Legionarios y su líder pederasta, para el Opus Dei, no para nosotros, antropólogos exóticos de lo exótico.

Teun Van Dijk, un analista crítico del lenguaje en el cual muchos *écrivains* centramos nuestras esperanzas, nos pulverizó la inocencia con su libro *Ideología*, donde la ideología es parte de un entramado psicobiológico, algo que va más allá de la lingüística cognitiva de Bernard Portier, que distinguía las sinuosidades de lo

onomasiológico y lo semasiológico, enseñándonos que la comunicación era fruto de un delicado proceso, no menos complejo que una reacción nuclear o el vuelo de un zorzal hambriento.

Larga fue mi decepción al ver reducido un concepto de ideología, que como hiperónimo tenía una fuerza transformadora tan potente, en un mero proceso neurofisiológico desmontado en las aventuras y desventuras de la sinapsis y los estímulos. Desde allí hasta ver al pensamiento como un borboteo de neuronas hay un paso mínimo, cayendo nuestro héroe del análisis crítico en el reduccionismo de quien entiende a la ciencia como una mera productora de tecnología para la acumulación de verdad.

En otro vértice, pero que, no obstante, veo encadenado a lo anterior, al interior del cuestionamiento de Adorno respecto de la educación para los siglos XX y XXI, y en la pregunta del Libro de Job replanteada latinoamericanamente por Gustavo Gutiérrez, *cómo hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*,⁵ hay una conexión curiosa pero hermosísima: renunciar al sinsentido es reposar durmiendo bajo el árbol de Job, que no es otro que el árbol de la duda; para desde allí generar conocimiento, conocimiento para la acción (ortopraxis para Gutiérrez). Se trata de una acción que rescate lo que la modernidad tiene de necesario: la posibilidad de la comunicación universal, o aquello que es la semiosis ilimitada; que aunque es la diversidad extremada, es también la gentil actitud que tiende al acuerdo pero considerando las diferencias. Lo anterior solamente es posible desde esta: la antropología aplicada al diálogo intercultural, antropología que no teme el equivocarse, pero no por el gusto del experimento, sino por la honestidad de lo que es hecho con pasión y con esperanza.

Como Adorno, pienso que la educación política “debería proponerse como objetivo central impedir que Auschwitz se repita. Ello sólo será posible si trata este problema, el más importante de todos, abiertamente, sin miedo de chocar con poderes establecidos de cualquier tipo. Para ello debería transformarse en sociología, es decir, esclarecer acerca del juego de las fuerzas sociales que se mueven tras la superficie de las formas políticas”.⁶

Es que hace casi cuarenta años Adorno se preguntaba cómo educar después de Auschwitz. En un grandioso texto titulado justamente: ‘Educación después de Auschwitz’, escrito en 1967 al inicio de las revueltas del famoso Mayo del 68, donde la educación en Occidente se vio cuestionada hasta sus cimientos. Esta paradoja se nos plantea desde la teoría social pero simultáneamente es un tema de agitación; la paradoja horrible de la existencia de: Buchenald, Birkenau, Treblinka, Villa Grimaldi, Tres Álamos, etc. Educar desde la interculturalidad puede prevenir la barbarie, no como una suerte de proceso tecnológico, sino como una “textura anhelada”, el lado más empírico de la utopía.

Educar desde la diversidad y su respeto, es justamente no repetir los errores que a la patria de alemanes como Goethe, Heine o Beethoven, llevaron a generar los campos de exterminio, o a las patrias de Neruda, Darío, Vallejo, Arguedas o Freire, asumir la tortura y la desaparición como un costo necesario de un tipo de valores metasociales, plenitudes imposibles que solamente sustentan el desgarrado desesperado de cualquiera racionalidad.

El infierno está plagado de buenas intenciones, y la simplificación de las categorías canónicas con fines de

⁵ GUSTAVO GUTIÉRREZ, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente: Una reflexión sobre el libro de Job*, Centro de Estudios y Publicaciones, Lima, 1986.

⁶ T. W. ADORNO, *Consignas*, trad. de R. Bilbao, Amorrortu, Buenos Aires, 1993, pp. 80-95.

concienciación o de instrumentalización técnica, resultan en el modo más eficiente de neutralizar una categoría crítica. ¿Qué sentido tiene que, ocupando este tipo de categorías sesudos psicolingüistas investiguen durante tres años fenómenos de lecto-escritura y se den cuenta que los niños de colegios pobres leen peor que los niños de colegios privados? Un par de semanas de trabajo etnográfico reemplazan a cientos de seudos experimentos que lo único que dejan entrever es que aún no se entiende aún la vieja idea de Bachelard: de que en las ciencias humanas la naturaleza está en el bosque y no en el laboratorio.⁷

Para muchos desde Faulkner, una lengua barroca pena en nuestra escritura y Sarduy, Lezama o Donoso no son más que la cresta de una ola (inmensa marejada) que no es evento, sino el mar en sí mismo. Por lo pronto, todo este interrogante respecto la ideología y mi cuestionamiento respecto de la lingüística cognitiva, me llevan a pensar dos cosas: primero, que el circuito de nuestra antropología literaria no debe restringirse a la exótica profesión de antropólogo, y en segundo lugar, que la relación entre lenguaje y antropología no pasa por una definición u otra de cultura, esfuerzo de diferenciación que Kroeber y Kluckhohn ya iniciaron, sino que se sustenta en algo que mucho tiene que ver con la reflexión desde el género que tú vienes haciendo, esto es el reconstruir escrituralmente una ideología del cuerpo que se libere de toda metafísica hedonista y de todo platonismo espiritualista.

Materialismo radicalizado e idealismo metafísico nos son más que la disputa entre Kant y Hume, que en nuestros códigos es la querrela bizantina entre Antropología Interpretativa y Ecología Cultural; estas dicotomías fuera de demostrar el carácter binario de la organización del pensamiento, no nos aclaran nada. ¿De qué cuerpo hablo, Sonia? De un *cuerpo del delito*, como tú misma dices: aquel que está atrapado y habita en su historia y en sus deseos, que se recubre de sus fluidos y se desplaza por sus necesidades más elementales, pero un cuerpo que se parezca lo más posible a la idea presocrática de mente, una unidad, bloque nada de esotérico pero cierto, o todo lo esotérico que puede ser el desvarío que ya no separa la necesidad y el pensamiento.

Recuerdo un poema casi secreto de Miguel Hernández en *Viento del pueblo* titulado 'Manos', donde este extraño barroco dice: "La mano es la herramienta del alma, su mensaje, y el cuerpo tiene en ella su rama combatiente. Alzad, moved las manos en un gran oleaje, hombres de mi simiente". Difícilmente un pastor de cabras pudo tener conciencia de la magnificencia de lo que estaba diciendo, pero los antropólogos sabemos que los actores sociales no son nunca plenamente conscientes de los procesos en los que están involucrados y también sabemos que no somos de ninguna manera mejores que los pastores de cabras y en muchos aspectos, particularmente el moral, somos generalmente inferiores a Hernández; pero el discurso sobre el lenguaje parece solamente justificarse cuando el esfuerzo amoroso se hace escritura y soñamos contar al otro lado de la página con lectores solícitos y bienintencionados, como novias que esperan bajo la inclemencia de la lluvia. La mano trae su mensaje, Sonia, en cada acción se realiza la conexión simbiótica entre el pensar y el actuar hecho uno, onomasiología y semasiología, en el transcurso de una vida humana son complejos pro-

cesos que, no obstante, suelen demostrar que en fracciones de segundo, leves instantes, la mano humana se convierte en palabra y la palabra mueve la mano en todos los trabajos y los días más fecundos, y quizás solamente la actividad onírica libera la mano y deje al pensamiento su papel más perlocutivo, más generador (al menos en la psicoterapia, el psicoanálisis y en las culturas indígenas como la mapuche).

Desde la concepción judeocristiana de relación entre deseo y cuerpo, el cuerpo se sataniza y se convierte en el cuerpo del delito, en el malhechor que acecha la pureza del pensamiento, y la ideología entendida como proceso psicolingüístico se transforma en la negación del cuerpo, en la conversión de la mente en cerebro, en definitiva, dicotomiza al cuerpo de la actividad comunicativa y enarbola las palabras "alma" y "espíritu" como una "coartada sacral", un punto radiante pero indefinido para poder no referirse a ese delito, el delito de que el cuerpo no es sólo punto de apretura al deseo, sino también objeto ampliamente deseable. Parece, de esta manera, ser menos violento asumir al cuerpo como parte del devenir del *valle de lágrimas que es la vida*, camino espinoso del cual solamente el pensamiento nos libra, como si el pensamiento fuera neutral y como si la mano enlazada inmemorialmente al cuerpo también no pensara, como si cada poro de la piel no sirviera para comprender y para intentar al menos ser intuitivos.

Sería algo verdaderamente espurio repetir el valor de Sade en este entuerto, ya Foucault, Barthes, y Lacan lo destacaron. Quizá alguien que nunca habló directamente de sexo como Lezama, quien tuvo la capacidad de llenar su escritura de erotismo, cuando en *Paradiso* ensancha el lenguaje y convierte al neologismo en un implemento imprescindible. Nunca desde Góngora nuestra lengua fue tan elástica. Aún recuerdo un hermoso poemario dedicado a su esposa María Luisa, a quien amó entrañablemente, no obstante, su condición de homosexual irredento, mostrándonos la desgenitalización del erotismo, amó a su esposa también en su cuerpo y sin coito, porque el cuerpo propio y ajeno es el que permite el pensamiento.

Nuestra antropología literaria es una ideología del cuerpo; ni falsa ni empírica, sino una escritura que parte desde el principio activante y renovador del pensamiento: la experiencia del cuerpo con la naturaleza y con los otros, esos otros diferentes y semejantes.

En el concepto de ideología hay una tremenda multiplicidad, es un punto de encuentro entre las humanidades y las ciencias sociales a la manera que Said lo soñara, como contrincante cultural de la cosmovisión capitalista; mas ello no podría ser cierto si no nos remostáramos una tradición cuyo hilo se extiende desde el judaísmo. Sé que tú reprobaras el principio talmúdico de inferioridad femenina, y coincidiremos que allí esta la base de la dominación falocéntrica (forma de expresión de un logocentrismo infinitamente más antiguo que la modernidad) pero, esa misma tradición judaica es la que nos puede dar pistas.

Gershom Scholem, uno de los más grandes especialistas en cultura judaica del siglo XX, o al menos el más conocido en lenguas romances, dijo que "el Dios que se manifiesta es el dios que se expresa" (lo siento, Sonia: si no cito no puedo pensar). No hay aquí ni siquiera una renuncia al tema del mal, hay un enfrentarlo desde la palabra misma.⁸ Ello también nos lleva, no obstante, a la cábala y su tecnologización contemporánea en esoterismos superficiales, en el intento que

⁷ GASTON BACHELARD, *La intuición del instante*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1980.

⁸ GERSHOM SCHOLEM, *La cábala y su simbolismo*, trad. de B. Oberländer, Mila Editor, Buenos Aires, 1988.

el mercado hace de funcionarizarla. Tanto es así que de fetiche exótico se ha constituido en parte de la maquinaria cultural supuestamente “reencantada”, siendo más puntual: el punto de articulación de tus ideas y las mías, y de tus pulsiones y las mías, a pesar de la distancia del mar inmenso de la diferencia de género (cuerpos historizados que desean), es también, a no dudarlo, diferenciación ante horror al cuerpo: a diferencia de la cábala nuestro lenguaje evade el problema del mal para indefinirlo y así utilizarlo, y el cuerpo con el mal tienden a equipararse semánticamente.

Ya hemos quedado claros en nuestras conversaciones que no es sólo una diferencia en el plano de la materialidad, nos remonta el tema del lenguaje; nuestras concomitancias profundadas, las que nos importan, las de nuestras espiritualidades no platonizadas (deseo del cuerpo y deseo de lo absoluto), se resume en nuestro amor al lenguaje, pero un lenguaje que supera a nuestra lengua y sus límites.

Pero es un amor afincado en la tierra; como la misma cábala lo suponía, no un lenguaje en el plano de una escritura que evidentemente prevarica y define el sentido (y todo lo que se arraiga en el sentido por sólo sinsentido resulta en precariedad cuando del lenguaje se trata), sino en el lenguaje como una entidad que de una u otra forma define el futuro. No es milagroso que la cábala adivine el pasado y el futuro, ni que dos personas se puedan reunir, amigar, amar “en” y “desde” el lenguaje, en tanto el lenguaje tiene el don de la profecía por que tiene el don del verbo hacedor, profecía de uso corriente y accesible. Es la potencia que el génesis le reconoce al ver al verbo como principio unificante, en lo que San Agustín definió como el *intentio*, es decir el “no tiempo” (siendo el tiempo un *intentio animi*). El lenguaje es en sí mismo no una consecuencia sino una causa. Desde este principio se nos hace posible dialogar interculturalmente y comenzar por el diálogo inacabado el diálogo entre los géneros sexuales.

¿Cómo dialogar entre géneros sexuales? El lenguaje, que en mi opinión no tiene género sino usuarios de distintos géneros sexuales, es del mismo modo una camisa de fuerza que una droga que lleva a estadios extáticos, ninguna palabra es neutral. En lo profundo el acceso a lo trascendente, a lo sagrado, en una sociedad secularizada o fuertemente sacral, es el lenguaje que trae al DIOS de la mano y lo presenta, dando inicio a la epifanía; inicio de toda mitología, epifanía que requiere de la revelación, y en la revelación está la epifanía misma operando.

El lenguaje no está antes ni después, está en el principio en el desarrollo y en el final, es el alfa y el omega. El encuentro de dos es intercultural, pero es en el esfuerzo por un lenguaje donde el hablante se encuentra con un otro, y si le creemos a la lingüística desde Saussure a Chomski, ello es la reproducción de las estructuras profundas y superficiales que se hacen vida y permiten el encuentro. Respecto de la auténtica la posibilidad de la comunicación creo que tengo demasiadas dudas y prefiero no decir nada.

En este contexto, ¿cómo reducir la ideología a la mera materialidad del acto psicolingüístico? La enunciación, lo sabemos, tiene una dimensión material, pero reducir a la ideología a los procesos psicolingüísticos, es reducir a la comunicación al acto fonatorio, es decir a una falacia. Creo que el epicentro de la ideología está en la creencia amorosa, por decirlo de alguna forma, de que nos comunicamos, pero ello no se puede

sustentar en un eje orgánico, lo que posibilita el abrazo no es el desplazamiento de dos cuerpos en el espacio sino la intención de expresar algo y en esa expresión extraer placer. Dicho de otra manera la ideología no es ni falsa conciencia ni solamente cosmovisión, sino el sostén que posibilita la débil fe que nos asiste en las posibilidades reales de la comunicación humana, en este tenor la ideología es el lenguaje dispuesto para el encuentro.

QUE TU CUERPO SEA TU TEMPLO Y DE ÉL GOCES EN EXTREMO. Amiga Sonia, no te puedo asegurar ninguna inmanencia, ninguna certidumbre (el relativismo cultural casi mata la búsqueda de valores universales), ninguna virtud universal; no a ti al menos, pero te puedo asegurar que narrar a los otros no es solamente un reflejo del intento siempre inacabado de narrarnos, es también la tarea del alfarero, o del fabricante de los vinos egre-gios, lenta, amorosa y deseante. Así nuestra antropología literaria es el dolor imbuido en la belleza y la conciencia de no poder decir, pero de no poder dejar de decir.

En las posibles lecturas del Libro de Job (que Gutiérrez intentara para Latinoamérica) existe una ambigüedad que hace aparecer a toda la escritura moderna frente a la milenaria pregunta por el sinsentido, como señaló Simone Weil: “La belleza es la única finalidad aquí abajo. Como Kant dijo muy bien, es una finalidad que no contiene ningún fin. Una cosa bella no contiene ningún bien que no sea ella misma, en su totalidad, tal como se nos aparece. Vamos hacia ella sin saber qué pedirle. Nos ofrece su propia existencia. No deseamos otra cosa, la poseemos, y sin embargo deseamos más aún. Ignoramos totalmente qué es eso que deseamos. Quisiéramos llegar hasta detrás de la belleza, pero no es más que superficie. Es como un espejo que nos devuelve nuestro propio deseo de bien”.⁹

El desgarramiento de Job no puede dejar de ser bello, y está en el límite de lo impensado, y en su renuncia, tan criticada por Nietzsche, solamente queda eso, la renuncia dicha en clave de belleza. La belleza más que un objetivo es un camino, no da repuestas a Job, pero todo su libro nos enseña que en el desgarramiento, en la pena sin límites, en la desolación puede existir belleza. Lo bello, por diverso que sea en su multiculturalidad, es parte del camino perdido, lo otro es el abuso del no pensar desde el tiempo en que ser y pensar, a decir de Heidegger se disociaron. La belleza es por tanto la herramienta de esta antropología que proponemos.

No obstante, no puede pensarse el arte desde la dicotomía bello/feo, más bien hoy en sus dimensiones tanto tras-cultural como histórica, es asumido como un subsistema comprensivo. El arte “feo” también es arte porque hay una comunidad “creyente” tras él. Así, la antropología experimental no es un pseudo arte literario, ya que aún mantenemos la fe en el lenguaje; y Malinowski, Fraser o Geertz se nos hacen creíbles, y también Canclini, Reynoso, Rosaldo y Mignolo pueden decirnos verdad, apuntar nuestra flecha y dar en el blanco, aunque el blanco sea esa misma comunidad que cree en lo que lee y lo que escribe, y que no homologa verdad con sentidos, sino que entiende, como lo asumieron en su momento tanto Hume como Descartes, que nuestros sentidos nos engañan constantemente; tal como el hijo querido, indesprendible, inevitable, deseado y rechazado, aquel que no tiene la

⁹ SIMONE WEIL, *Espera de Dios*, trad. de J. Rivera de Rosales y J. Navarro, Sudamericana, Buenos Aires, 1954.

obligación de decir verdad y no tiene forma de lograr que dejemos de amarlo.

La belleza en su circunstancia comunicativa específica avivará en ti y en mí, y ojalá en otros, el impulso para decir su verdad, por contradictoria que esta sea, y en volver al trabajo de campo, no como un activismo sino como una actitud de entrega amorosa al hecho social (como dijera Durkheim), asumiendo que el hecho social puede ser ya simplemente y grandiosamente lenguaje, como la poesía de nuestro amigo Elikura Chiwailaf, no Elikura mismo, no su comunidad de origen a sus textos, no porque el autor ha muerto al estilo de Barthes, sino sencillamente porque en los textos de Elikura hay una sumatoria de otros textos, son la experiencia personal hecha colectiva y no la casuística del encuentro aleatorio, no son la fortuita circunstancia de encontrarse con otros en alguna comunidad específica, la producción verbo-simbólica es la comunidad misma, es el hombre y la mujer que siempre han sido palabras. Somos algo como Madame Bovary, todo estaba aparentemente bien, en la ciencia social del simulacro repitiendo lo que nos dijeron en la universidad chilena o la última novedad que portamos de nuestro profesor patrocinante de doctorado en alguna universidad extranjera, pero algo hizo que descubriéramos lo inauténtico del simulacro. Como en *Madame Bovary*, la música del baile nos quedó resonando en los oídos cuando veíamos la huerta al lado de la higuera en el lar, y un desasosiego impulsó, a muchos a la emulación de lo realizado en los países centrales, la diferencia esta en que no creemos haber descubierto el camino.

Solamente confiemos en que somos el texto sobre el texto, experimentando y gozando en nuestra propia experimentación y como tú dices: gozando en el texto que se derrama en la lectura de otros textos experimentales. La antropología literaria deberá ser eso, un esfuerzo amoroso, aunque incluso a quines leemos y reseñamos no nos quieran, la tarea es más ancha y más larga que todos los narcisismos, probablemente porque partimos del supuesto de que no es solamente nuestra tarea.

El lugar de las manos no está en tocar el mundo sino en el lápiz o el teclado autorrefiriendo infinitamente. Nuevamente habrá un lugar para nosotros, tendremos otra oportunidad sobre la tierra, en una nueva forma de recuperar nuestro status empírico, cuando lo empírico se transforme consensualmente en la sumatoria de las evidencias: la evidencia no será la conclusión inmediata respecto del impulso enviado por los sentidos, sino la historia del narrador depositada en el objeto observado, mirándonos el ombligo probablemente como en la literatura, pero escapando de los márgenes de una comunidad científica ficcional. La antropología chilena es el respetable sueño de Latcham, Guevara o Munizaga pero por lo pronto su forma de constituirse es desde minorías que aspiran a ser elites pero son guetos. ¿Qué puede significar lo que escriban un par de cientos de antropólogos?, ¿los exóticos narradores del exotismo? Pero tampoco podemos ser como el escritor chileno Alberto Fuguet en su infinita sordidez frente al realismo mágico, niega la posibilidad de la magia para remitirnos a una declamación de nuestro inconformismo, negación que más bien parece los rezongos de una burguesía ahíta pero insatisfecha.

El reunir los materiales dispersos de la escritura antropológica no involucra reclamar el título de antropólogo para permitir escribir desde este género textual

emergente, sino el tener el tema de la identidad como pregunta y un criterio transcultural, que, sin embargo, no evita el prejuicio sino que desde él construye su narración y que de preferencia supere esa narración para convertirse en una especie alada de animal masturbador que suscite la teoría. ¿Qué es entonces la luminosa teoría? Es una incertidumbre que se atreve a ser dicha y así permite ser contrastada con otras narraciones, para, fortuitamente, elaborar las hipótesis, que no son otra cosa que preguntas que de tan consabidamente precarias se hacen en mecha detonante de alguna conclusión, algo cercano a la certidumbre que más que confianza de la veracidad controla la angustia frente a la inmensidad de las dudas.

Si no contamos con otra ley universal que el tabú del incesto, es el tiempo de reunir las preguntas y las respuestas estafalarias para imponer verdades dudosas. De esa sumatoria de verdades dudosas los lectores benevolentes y terribles desgarrarán una verdad dicha primero en voz baja y luego anunciada al estilo de los profetas bíblicos: probablemente Ezequiel o Isaías no tuvieron la verdad articulada en sus mentes al momento de predicar, más bien fue su lengua la que se apartó de sus labios y corrió sola el camino de las respuestas. Decir verdad y superar lo narrado por lo teórico más que un acto de fe excluyente es un acto de generosidad, un regalo dado al receptor, para que en la utopía de las dudas nazcan esas verdades que pueden ser llamadas paradigmas, pero que antes de cualquier paradigma fueron cuerpo, escritura y mimesis.

Te juro que frente a la invasión de Irak ya no tengo dudas; el mal existe, el bien es una esperanza y lo bello y lo feo no son más que circunstancias. Pero nos queda la piel como el motivo del encuentro, no existe una antropología literaria sino desde el cuerpo, no existe legitimidad antropológica sino desde la escritura misma. Probablemente mucho de lo que hacemos será material de desecho, otro árbol menos sobre la faz de la tierra convertida en libro, pero algo quedará, una memoria endeble, y las preguntas podrán ser contestadas cuando le perdamos el miedo a errar.

El cuerpo constituye un modo de ocupar el espacio, se distancia poderosamente de la identidad propia y social, ambas visiones del cuerpo son constricciones, elaboraciones anacrónicas respecto de la materialidad que el cuerpo posee: siempre nos pensamos más jóvenes y el espejo, la grabación y la fotografía cumplen el amargo trabajo de envolvernos a una realidad que no es tampoco nuestro cuerpo.

Pero ni todo aquello es el cuerpo mismo, ya que ni la sumatoria de las miradas que sobre nosotros se posan son en sí mismo el cuerpo, solamente por la existencia del cuerpo, con el cuerpo, sueño del cuerpo, concupiscencia, fantasía y desengaño, el cuerpo que de materialidad solamente tiene el volumen que ocupamos en el espacio y la multiplicidad de experiencias que de él pueden emanar. La verdad del cuerpo es la verdad de la circunstancia dicha, lo que en un momento podemos afirmar ojalá mirando al vacío, de otra forma el cuerpo es un laberinto roto, una cárcel de la cual podemos esperar en el terreno de lo virtual lo peor y realmente por malo o bueno que sea vivir nuestro cuerpo no salimos de él nunca verdaderamente, lo que rodea al laberinto más allá del cuerpo es una maraña que como occidentales difícilmente reconocemos y menos aún controlamos.

Es el barroco mismo el que nos entrega en toda su disonancia y su bello desorden la fealdad del desorden

mismo. Nos referimos a la experiencia mística barroca, una tecnología más avanzada que aquella con la que occidente ha contado para reunir la materialidad desde, en este acceso místico, la representación pictórica o escultórica y la narración. Los cuerpos destazados de los santos, el brazo incorrupto de Teresa de Ávila, quizás sea la experiencia más radical del cuerpo donde lo incógnito, lo verbo-simbólico se condice con la autopercepción de la santa, ya convertida en etnógrafa de sí misma y por ello narradora de lo medular del estilo de vida de su época...

Junto con las cosas que ve con los ojos del alma, por visión intelectual se le representan otras, en especial multitud de ángeles con el Señor de ellos; y sin ver nada con los ojos del cuerpo, por un conocimiento admirable que yo no sabré decir, se le representa lo que digo y otras muchas cosas que no son para decir.

Quien pasare por ellas, que tenga más habilidad que yo, las sabrá quizá dar a entender, aunque me parece bien dificultoso...¹⁰

Si esto todo pasa estando en el cuerpo, o no, yo no lo sabré decir; al menos ni juraría que está en el cuerpo ni tampoco que está en el cuerpo sin alma. Desde el diagnóstico de Freud de la histeria de Teresa, a la belleza indudable de esta escritura mística del siglo XVI hay un camino, en el cual Teresa sobrevive; Freud nos parece un iniciador de dudas y no un sostén irrefutable. Los ojos de su alma y los ojos de su cuerpo se aúnan, es la experiencia barroca y también el giro hacia el antiplatonismo. En Teresa cuerpo y alma se congregan, y sus estigmas y su brazo cuidado en Alba de Tormes supuestamente incorrupto, dan cuenta de que la sobrevivencia del catolicismo necesitó del sospechoso cuerpo en el esfuerzo de la Contrarreforma; y la supervivencia de la ciencia, nuestro mito contemporáneo, necesita del cuerpo, pero no del cuerpo que experimenta sino del cuerpo que desea.

Lo importante es alargar la ruta, irse por el camino largo y no por el atajo, en la experiencia de un cuerpo que podríamos decir que intuye, pero que en la escritura antropológica es el depositario de toda nuestra cultura y de retazos de otras, donde el cuerpo se enriquece, se fortifica, en miles de sinuosidades con que cada cultura mira la realidad desde la experiencia sensible: si la antropología es la experiencia intercultural por excelencia, entonces deberá dotarse a sí misma de las sensibilidades transculturales que permitan vivir el propio cuerpo desde otras sensibilidades, a nivel diacrónico y sincrónico; Teresa de Ávila es la etnógrafa de lo sagrado, particularmente de su desbocado deseo de lo sagrado, la que miró con todos los ojos de los cuales estaba provista.

NO PODEMOS NEGAR QUE SOMOS HIJOS DE LA IRA. La antropología literaria debe tener como epicentro ese dolor colectivo del que somos portadores, de otra forma de escritura antropológica experimental, introyectar una dimensión fundamental de nuestro estilo de vida, expresar ese dolor es la experiencia ineludible para el antropólogo narrador, lo otro es la falsa pulcritud de negar, la insolencia de no atreverse a mirar el pasado. Sonia, ante el amor (o mejor dicho en la ostentación de sus excesos), la brutalidad o la paradoja; parece ser el olvido una solución digna: remedio para lo descomunal, solución virtual para lo intolerable que nos asalta. El olvido frente a la paradoja del dolor con-

vertida en historia colectiva sería así un modo un tanto oblicuo de borrar sin renegar, una solución espiritual que como todo proceso intenso no posee generalmente una contraparte cognitiva y emocional con la cual sopesar los hechos para distribuir culpas y continuar el camino. Lo racional no es casi nunca lo real, y si la memoria no sigue un orden sucesivo o previsible, el olvido menos aún. El olvido es un recurso irracional, el tablón del naufrago que no vislumbra orillas.

Nuestra generación está definida por el código del olvido; los ciclos del capitalismo (y su inmensa necesidad de dolor a la manera del rito arcaico) y los ciclos de nuestro propio deseo encubierto y redescubierto en las aperturas que el propio capitalismo permite, impusieron sobre nuestros hombros la exigencia de olvidar luego de callar, ello porque el crimen genera las tácticas mismas para el enmudecimiento de los testigos, y testigos somos todos. Pero no estamos solos ni en la emoción ni en la acción de olvidar, somos parte de un entramado al que podemos llamar "estilo de vida", "cultura" o simplemente nuestra historia personal hecha historia colectiva: para ello tenemos a esta incipiente antropología literaria.

Nuestros padres palidecieron de miedo desde 1973 hasta hace poco, había un Leviatán suelto, y no me atrevo a juzgarlos, no existe un sanedrín posible para la fuerza de la muerte hecha penuria íntima en el temor respecto a la ruptura del futuro, ¿cómo juzgar un momento donde las lecturas históricas quedaron caducas, las ilusiones destrozadas y la resignación se transformó en un acuerdo no verbalizado pero actuante con la fuerza del miedo colectivo? Por ejemplo Villa Grimaldi o el cuartel de calle Borgoño nos demostraron que el martirio no era la excepción, sino la respuesta automática, un artefacto maligno que actuaba frente a cualquier forma de disidencia. ¿Qué hubiéramos hecho nosotros si hubiésemos nacido en las décadas de los 40 o los 50 y enfrentado el Golpe como adultos? Probablemente lo mismo, o quizás ni siquiera hubiésemos tenido la conciencia de olvidar, a diferencia de nuestros padres estamos incluso más entrenados para el olvido.

Las ciencias humanas siempre han dicotomizado nuestra conciencia y nuestro inconsciente entre los conceptos de placer y culpa, balanceando al niño deseante que portamos con el adulto gruñón que practicamos. Al parecer debemos incluir un nuevo significante, un nuevo agente cultural, marca textual: el martirologio, que al menos en nuestro país se inicia masiva y simbólicamente en el contexto contemporáneo, con el suicidio del presidente Allende y que aún no concluye. La mayoría de nosotros no fuimos los torturados, los asesinados, no murieron ni padres ni hermanos, pero ni todos los infiernos del mundo son suficientes para los victimarios si intentamos hacer mella al dolor que portamos.

Paradójicamente no tiene mucho sentido buscar culpables, los culpables son muy conocidos, uno murió hace unos días, viejo y demenciado. Ya no nos queda otra cosa que como Albert Camus, es decir, que no se trata de ordenar la sociedad dividiéndola entre víctimas y verdugos, pero tampoco se trata de obligar al perdón cristiano, como si lo legítimamente esperable fuera perdonar. Si alguien puede sinceramente perdonar, bendito sea, frente al resto de los simples mortales solamente queda un silencio respetuoso, y queda esto que nuestra antropología literaria propone: recordar

por escrito, pero ni como bandera de lucha, ni como terapia colectiva, sino como expresión de los modos en que sujetos puntuales pueden narrar su historia y enfrentarse a la paradoja de que la justicia absoluta ya no será posible, de que nunca fue realmente posible, apenas nos queda la memoria; ella la voluptuosa memoria, como la virgen que espera en la aldea cuando nos abandonó la mujer que caminó con nosotros los enterrados caminos, como el hombre al que espera esa mujer que de tanto esperar se volvió extraña para sí misma.

Soy de una generación que veinte años después de los hechos construye su memoria como una bella durmiente que despertó y frente al espejo se va desvaneciendo, carezco de un solo rostro como imagen total. Curiosa situación: la memoria no genera, como sería esperable, una identidad; la memoria es un espejo muy lento y ningún espejo es verdaderamente benévolo. La función del espejo es conferirnos todos los rostros posibles, no la de hacernos felices. Quizás el punto más álgido de esta memoria sea el reconocimiento respecto del amaestramiento por medio del olvido. Aprendimos a olvidar no por vocación sino generalmente porque nuestros padres, seres precarios como nosotros, nos enseñaron a olvidar, y así acaso más que miedo tuvimos respeto al miedo ajeno, pero fuimos demasiado respetuosos; el padre ordenaba callar y hasta la insubordinación más altanera está acompañada de la culpa originada por el padre desobedecido, en el triste aprendizaje de callar.

Posiblemente por eso los estudiantes de enseñanza media nos sorprenden, ellos mataron a su padre (y en parte nos mataron), violaron la ley (diría Lacan), nos eliminaron, fueron más valientes que nosotros porque la historia se lo hizo posible, están inventando valores ¿están tan lejos de nosotros! Ellos no aprendieron a olvidar porque no querían olvidar, y pensar que son coherentes con nuestras enseñanzas es un narcisismo ridículo, ellos son los "otros", están lejos pero no deliran, nos son tan lejanos por momentos como los miembros de una tribu perdida en una jungla no incursionada. Quizás el sentimiento más sano nos sea la penosa y precaria rabia frente a la insubordinación o también el sagrado derecho a la envidia, envidia frente a los inorgánicamente emancipados.

Es triste ciertamente para mi generación convenirse de que no vivimos ni el movimiento Hippie ni la Unidad Popular, pero tampoco seremos nosotros los que derrocaremos al capitalismo.¹¹ No conformarse con superar algunos enclaves autoritarios en las instituciones políticas, eso sí se puede hacer, en tanto los enclaves autoritarios están en nosotros mismos, en nuestra adulta prudencia, en nuestra burguesa desmemoria.

Me asalta un miedo, Sonia, un miedo no del todo estrambótico, un miedo que surge de la certidumbre respecto a que la historia no es lineal ni menos ascendente: es el miedo al eterno retorno, el eterno retorno de lo mismo ¿qué variables que ni siquiera conozco pueden detonar nuevamente la barbarie?

Variables que no conozco y menos aún controlo, pero mi temor más inconfesable es no ser ya peligroso, el ser parte de una generación que al tener que ganarse la vida en la hegemonía de la formación social capitalista no puede disentir del todo, e incluso la disidencia es un artículo de consumo, consumo disidencia como quien consume droga.

Mi desasosiego terrible, quizás la consecuencia más insospechada y más contemporánea de la dictadura, es ser yo el que pregunte por mis hijos en las comisarías y en los cuarteles, ser yo el que suponga que en algún lugar su hija o su hijo están detenidos ¿quién puede asegurarme que esto es solamente una fantasía neurótica? Me encantaría hablarte de mi psicoterapia pero ésta no es la instancia, de lo que hablo es de mi vivencia histórica, producto de la experiencia, el estudio y la imprescindible sospecha. Si mi temor fuese solamente un signo de mi fragilidad mental, las benzodiazepinas tienen el remedio inmediato para mi ansiedad, pero tengo claro que no es un miedo infundado. Ya sobrevivimos a la dictadura, lo que es un hecho del que no hay que avergonzarse ni tampoco enorgullecerse en exceso, simplemente sobrevivimos medianamente enteros, lo peor es que probablemente también sobreviviremos a una potencial vuelta de la rueda y los nuevos dictadores no la emprenderán con la pequeña burguesía de izquierda ¿quién le puede temer a cuarentones como nosotros? Ya somos carne de cardiólogo y de psicoterapeutas.

Los niños de la rebelión de estudiantes secundarios de Chile de 2006 son más peligrosos que cualquier movimiento político formal, son anarquía, desorden, son tantos los muchachos que despertaron creyéndose vagamente de derecha y se durmieron a la izquierda del mundo, muchachos a quienes estas distinciones políticas mismas ni siquiera les importan. Que no tengan una ideología estructurada es signo del dinamismo del movimiento. Marx decía que pensamos porque tenemos manos, y esto convertido en movimiento social nos enseña que, como los indígenas mapuches, nuestros niños no necesitan la monserga del militante; como el indígena ellos no necesitan ni al sacerdote ni al antropólogo. No somos indispensables, la historia rueda sin nosotros.

No queda más que invitar a envidiar, en la labilidad de un guiño colectivo, no necesitan los jóvenes nuestro consejo ni nuestra asesoría, fundamentalmente porque ellos no fueron entrenados en el miedo. Nuestro único regalo, y temiendo que la historia del dolor pueda repetirse, sea esta memoria endeble. Ya somos los ancianos de la tribu, los portadores del mito, démosle un tiempo a la memoria desde la antropología literaria. Porque la historia no es el pasado, sino la actualización de los hechos al ritmo de los roles de los cuales poca conciencia tenemos, que quede entonces este triste regalo: la memoria. Que nuestros niños la llenen de alegría, aunque ninguna alegría esté garantizada: es ésta una misión moral de nuestra antropología literaria.

Con el afecto de siempre, Miguel.
Playa Ancha, Valparaíso, Chile, enero de 2007.

¹¹ El colega Sergio Fiedler, en una carta privada, comentando este artículo, señala lo siguiente: "Pero si fuimos los que vivimos las protestas contra la dictadura en los 80, protestas de cuyas culpas y nostálgicos recuerdos hemos sido finalmente redimidos por el movimiento de estudiantes de enseñanza secundaria del año pasado; ahora podemos caminar un poco, alejarnos de ese punto de origen que nos constituye como generación, y empezar quizás a olvidar verdaderamente. No me refiero, claro, al olvido como lo planteas tú, que es en realidad en términos psicoanalíticos una denegación: el olvido u ocultamiento que ocurre con posterioridad a haber registrado el trauma".

El desafío norteamericano: la tensión entre los valores del mundo anglosajón y el hispano¹

GREGORY F. PAPPAS

El controvertido artículo de Samuel Huntington 'Hispanic Challenge' ha sido sometido a muchas críticas, pero ninguna examina su posición sobre los valores desde un punto de vista filosófico. En este artículo presento una crítica filosófica mediante la reconstrucción de la visión normativa de Jorge Mañach y John Dewey. Estos filósofos podrían coincidir con Huntington en la existencia de una tensión entre las culturas sajona y latina en lo tocante a valores, pero concluían que se trataba de una oportunidad sin precedentes, no de un motivo de alarma o temor ni de una ocasión para invocar el proteccionismo. En efecto, en sus filosofías es posible hallar argumentos que nos inclinen más bien a dar la bienvenida al desafío planteado por la inmigración hispana o, en general, por la "hispanización de Estados Unidos".

Since the publication of Samuel Huntington's 'Hispanic Challenge' there have been many refutations of Huntington views but none that confronts his claims about value from a philosophical or ethical point of view. This is what I intend to do in this paper. I carry on this sort of refutation by reconstructing the shared view of Latin American philosopher Jorge Mañach and North American philosopher John Dewey. While they seem to agree with Huntington about the tension of values between the Anglo and the Hispanic world they derived a very different conclusion. These philosophers concluded that the tension between cultures regarding values is instead an unprecedented opportunity and not a cause for alarm, fear, and protectionism. One can find in their philosophies an argument that would support welcoming the challenge posed by Hispanic immigration or, in general, the "Hispanization of America".

Palabras clave:

- Desafío hispánico
- Hispanización
- Valores

1 El texto inglés de este artículo ('The American Challenge: The Tension Between the Values of the Anglo and the Hispanic World') fue galardonado con el premio de la American Philosophical Association al mejor ensayo de 2005 en la categoría de Pensamiento Latinoamericano.

2 El ensayo de Huntington apareció en <http://www.foreignpolicy.com> (marzo-abril de 2004) como anticipo del libro publicado en mayo del mismo año: S. P. HUNTINGTON, *Who Are We? The Challenges to America's National Identity*, Simon & Schuster, New York, 2004.

3 Tomado de una entrevista de Deborah Solomon a Huntington en *New York Times* (2 de mayo de 2004).

4 En español en el original. Se denomina así a la tendencia a demorar las cosas, atribuida típicamente a los hispanos. El inglés común ha tomado en préstamo la palabra "mañana" para expresar algo similar a *ad calendas graecas*. [N. de los T.]

5 S. P. HUNTINGTON, 'The Hispanic Challenge', p. 12.

6 Nacido en 1898 y muerto en el exilio de Puerto Rico en 1961, Mañach es conocido sobre todo por sus análisis políticos y literarios de la figura y la obra de José Martí, pero su contribución

E

n 'The Hispanic Challenge' y en su reciente libro *Who Are We? The Challenges to America's National Identity*, el reputado politólogo de Harvard Samuel P. Huntington² nos avisa de una tensión creciente que podría llegar a socavar los valores que él identifica con los Estados Unidos de América: la cultura hispana es una amenaza, no sólo para la identidad nacional y la lengua inglesa, sino para los "valores angloprotestantes" procedentes "de nuestros fundadores, entre los que se cuentan la ética del trabajo y el individualismo".³ Entre las "diferencias irreconciliables" que tenderían a generar un "choque cultural" están las que tienen que ver con el trabajo, con la fe en sí mismo del individuo, con "el concepto del tiempo que se resume en el síndrome de mañana,⁴ la capacidad de conseguir resultados con rapidez y las actitudes hacia la historia que se expresan en el cliché de que a los mexicanos les obsesiona la historia y a los estadounidenses el futuro".⁵

Ya el cubano Jorge Mañach⁶ y el norteamericano John Dewey parecieron coincidir con Huntington en la existencia de esa tensión entre ambas culturas en lo tocante a valores, pero aquéllos concluían que se trataba de una oportunidad sin precedentes, no de un motivo de alarma o temor, ni de una ocasión para invocar el proteccionismo. En efecto, en sus filosofías es posible hallar algún argumento que nos incline más bien a dar la bienvenida al desafío planteado por la inmigración hispana o, en general, por la "hispanización de Estados Unidos".⁷ Mañach llega incluso a

afirmar que esto no sólo sería bueno para Estados Unidos, sino para el mundo. A pesar de la tensión entre los valores sobre los que cada una de estas culturas pone el énfasis, una y otra son compatibles y deben formar parte de una vida ideal en la que el equilibrio constituya la noción clave. "Lo ideal para ambas culturas sería que cada una de ellas se perfeccionase mediante la emulación de lo que la otra tiene de positivo. Éste sería el equilibrio, la síntesis a la que nos invita la frontera cultural".⁸ Lo que aquí me propongo es reconstruir esta visión normativa que Dewey y Mañach compartieron. Trataré de presentar su defensa a la luz de sus filosofías, y consideraré algunas posibles objeciones, todo ello a modo de desafío a los objetivos y argumentos de Huntington.⁹

UNA RECONSIDERACIÓN DE LA TESIS MAÑACH-DEWEY. ¿Se puede formular la opinión de Mañach y de Dewey en unos términos filosóficos que resulten defendibles, o incluso aceptables por todos? Ni que decir tiene que hay mucho sobre lo que reflexionar aquí. En la tesis Mañach-Dewey hay cuatro afirmaciones polémicas:

- (1) Existe una cultura hispana/latina y una cultura anglosajona.
- (2) Estas dos culturas ponen el énfasis en valores diferentes.
- (3) Hay una tensión entre esos valores.
- (4) Dicha tensión puede ser una oportunidad para mantener una relación ideal de equilibrio.¹⁰

Sospecho que muchos rechazarán la tesis Mañach-Dewey de manera automática por la sencilla razón de que (1) es muy discutible, cuando no palmariamente

falsa. Las dificultades aquí involucradas son parecidas a las que surgen en las comparaciones que a menudo se hacen entre la cultura “Occidental” y la “Oriental”. Podemos dudar que haya base empírica para sostener que exista ni la más vaga similitud entre las muchas culturas hispanas; (1) parece homogeneizar lo que en realidad es heterogéneo. También se puede objetar que ello significa “estirar” el concepto de “cultura” o de “identidad”. Jorge Gracia, por ejemplo, se muestra sumamente escrupuloso ante el riesgo de homogeneización y ha defendido una noción muy restrictiva de “identidad”.¹¹ No tengo ninguna duda de que él pondría en cuestión (1), pero recientemente Jorge Medina, Iris Young y yo mismo hemos propuesto una perspectiva más relacional o funcional de la identidad, donde ésta no anula las diferencias y es relativa al contexto.¹² No voy a resolver este problema aquí, pero está claro que (1) es una afirmación polémica, si bien no completamente inverosímil. Puede que haya un modo de matizar (1) que evite el problema de la homogeneización. La vaga semejanza entre las culturas hispanas, cuando se las compara con otras culturas del mundo, podría ser una buena razón para agruparlas bajo un solo nombre, sin que por ello deje de reconocerse la diversidad cultural del mundo hispano.

Pero, incluso si aceptamos (1), (2) también es problemático: ¿qué evidencia empírica existe para esta afirmación?, ¿cómo unos filósofos cautos y de mentalidad empirista se atreven a hacer generalizaciones tan vagas sobre las culturas y sus valores? Debemos ser críticos con la tesis Mañach-Dewey, sí, pero no por el procedimiento de fabricar un espantapájaros con sus opiniones para rebatirlas mejor. Las afirmaciones anteriores necesitan entenderse en el contexto de las filosofías generales en que vienen inscritas.

Para empezar, no se presupone aquí ninguna “esencia” latina o anglosajona que se halle necesaria y exclusivamente atada a determinados valores. (2) presupone simplemente un juicio comparativo en torno a unos valores que no son nada más que énfasis, y que dependen de condiciones históricas. Comparamos acentos de temperamento y de conducta, no variedades exclusivas. Con todo, esto plantea algunas dificultades de tipo epistemológico sobre el modo de determinar el “énfasis”, los “acentos” o la “preponderancia” de unos valores sobre otros dentro de una cultura.

Se pueden usar instrumentos científicos, como encuestas o cualquier otro método cuantitativo, para examinar y respaldar la tesis Mañach-Dewey. Por ejemplo, hay multitud de estudios realizados en la última década que apoyarían la generalización de que el trabajo es muy valorado en las culturas anglosajonas.¹³ Por su parte, la importancia de las relaciones por encima de los individuos en las culturas hispanas se puede argumentar con estudios que muestran el papel de la familia en todas las actividades y rituales de la vida diaria. No obstante, ni Mañach ni Dewey recurrieron a estos métodos. Sus afirmaciones se basaban en sus experiencias personales, y ello significa que no las tenían por meramente subjetivas ni irrelevantes.¹⁴

Dewey escribió en una ocasión que “toda cultura posee su propia individualidad colectiva”.¹⁵ No todo individuo que sea hispano tiene (ni necesita tener para contar como hispano) la “individualidad colectiva” que experimentamos de su grupo o cultura como conjunto. Ni podemos tampoco suponer que familiarizarse con

un cierto número de individuos o con la mayoría bastará para experimentar qué es un valor “predominante” en su cultura. El contacto de primera mano con su arte y con sus formas habituales de asociación puede ser tan importante o más. El hecho es que experimentamos las tendencias predominantes de una cultura, o los valores generales que en ella se acentúan, de un modo cualitativo e inmediato;¹⁶ es algo que hacemos antes de investigar los consabidos datos empíricos que apoyarían nuestros juicios. Los diferentes modos de vida tienen también ritmos, acentos y patrones característicos que aquéllos que poseen la necesaria sensibilidad para experimentarlos pueden distinguir y comparar. Naturalmente, estas experiencias personales deben ser objeto de crítica y de ulterior investigación por cualquiera de los procedimientos académicamente reconocidos para poner a prueba y verificar hipótesis sobre las culturas, pero no hay ninguna buena razón para rechazarlas de antemano.

Ahora, ¿cómo sabemos que Dewey, o cualquier otro con experiencias culturales parecidas, no estaba simplemente (quizá también inconscientemente) comprometido con estereotipos culturales discutibles? Pero también se puede argüir que las encuestas no sirven para corregir las malas interpretaciones culturales basadas en la experiencia personal de la gente: la encuesta puede, con todo, estar recogiendo estereotipos muy difundidos. La respuesta de Dewey a estos retos escépticos es clara, pero soy consciente de que no va a convencer a aquéllos que quieren certeza teórica. Empezamos donde estamos, en el seno de la experiencia personal prerreflexiva, inmediata y cualitativa que tenemos de las culturas. En las personas de mente abierta (¡una condición importante!) estas experiencias cambian y van transformándose por efecto de la investigación, pero debemos retornar siempre a ellas para que nos sirvan de guía. En todo caso, confiamos en que, si existen prejuicios o estereotipos que estén distorsionando nuestra experiencia inmediata de otras culturas, la investigación y la experiencia ulterior nos permitan descubrirlo. No hay un punto de vista privilegiado-teórico-objetivo (“la perspectiva del ojo de Dios”) desde el que debamos llegar a conocer una cultura.

Pasando ahora a (3), aquí tenemos una afirmación muy concreta sobre la “tensión” entre dos culturas en particular. ¿En qué consiste esa “tensión”? Parece imposible determinarlo sin tener al menos una vaga noción de qué valores particulares son los que están en tensión. Parecido problema nos encontramos al intentar comprender (4), que es una tesis normativa que prescribe “equilibrio”. Enseguida veremos qué puede querer decir esto, pero, sin algunos ejemplos de los valores concretos que son el objeto de la tesis Mañach-Dewey, el análisis resulta en exceso abstracto, vacío y dudoso. ¿Qué tensión entre valores tenían en concreto en mente Mañach y Dewey? No creo que sea tan difícil proponer una lista tentativa e incompleta de ellos. Los escritos de los filósofos y los informes personales los han dado por descontados innumerables veces. A estos efectos, las recientes observaciones de Huntington también son de gran ayuda. Supongamos, entonces, por mor del argumento y para darle contenido, que la lista siguiente representa una descripción, en líneas generales adecuada, de los rasgos o valores que son enfatizados en cada una de las dos culturas sometidas a comparación:¹⁷

general al estudio de la cultura cubana y de la filosofía hispana en el Nuevo Mundo es igualmente importante. También se ocupó de la filosofía de Dewey.

7 Es ésta una expresión hoy común para referirse a las transformaciones producidas en Estados Unidos como resultado de los drásticos y veloces cambios demográficos de su creciente población hispana.

8 J. MAÑACH, *Frontiers in the Americas: a global perspective*, New York, 1975, p. 71.

9 La base empírica de la tesis de Huntington ya ha sido criticada. Véase, por ejemplo, LEXINGTON, ‘A Question of Identity’ (4 de marzo de 2004), en <http://economist.com>. Aquí sólo me ocuparé de la parte de su argumentación que tiene que ver con los valores.

10 Un examen exhaustivo de (1) y de (2) requeriría que los filósofos se adentraran en una investigación interdisciplinaria en colaboración, al menos, con la antropología y la sociología. En este artículo mi objetivo es meramente empezar a examinar la tesis Mañach-Dewey desde un punto de vista filosófico.

11 Véase el capítulo 2 de J. GRACIA, *Hispanic/Latino Identity: A Philosophical Perspective*, Blackwell, Oxford, 2000.

12 J. MEDINA, ‘Identity Trouble: Disidentification and the Problem of Difference’, en *Philosophy and Social Criticism*, Sage Publications, Londres, 2003; G. PAPPAS, ‘Jorge Gracia’s Philosophical Perspective on Hispanic Identity’, *Philosophy and Social Criticism*, 27, 2 (2001); I. YOUNG, ‘Structure, Difference, and the Hispanic/Latino Claims of Justice’, en *Hispanic/Latinos in the United States: Ethnicity, Race, and Rights*, ed. by J. Gracia and P. de Grief, Routledge, Nueva York y Londres, 2000.

13 Véase el uso de esta clase de evidencias en A. R. GINI, T. J. SULLIVAN, *It Comes with Territory: An Inquiry Concerning Work and the Person*, Random House, Nueva York, 1989; Steve Greenhouse, ‘So Much Work, So Little Time’, *New York Times* (5 de septiembre de 1999); ‘Workaholics Anonymous’, *The Economist* (22 de octubre de 1994).

14 Jorge Mañach vivió en Cuba, España, Estados Unidos y Francia. Sobre la experiencia de Dewey en el mundo hispano, véase J. NUBIOLA, ‘La recepción de Dewey en España e Hispanoamérica’, *Revista Española de Pedagogía* (2001).

15 J. DEWEY, *Art as Experience* (LW, 10, 30). (Todas las citas de Dewey

Rasgos o valores**Anglosajones**

Éxito
 Cantidad, tiempo
 Técnica, información
 Acción, organización y control
 Individualismo, mérito, privacidad
 Rapidez, eficacia
 Clasificaciones, ranking, reglas
 Trabajo
 Futuro, cambio, novedad
 Planificación, prevención
 Precisión, concisión

Rasgos o valores**hispanos/latinos**

Tranquilidad
 Calidad
 Emociones
 Degustación, paciencia, resignación
 Relaciones, lealtad, comunidad
 Ritmo lento
 Continuidades, unidad
 Juego, celebración
 Presente, pasado, tradición
 Espontaneidad, intuición
 Colorido, metáforas, rituales

No es éste el lugar para una comparación detallada de los términos de la lista. Lo que sí debemos hacer es dar sentido a la afirmación de que puede haber una “tensión”, y después un “equilibrio”, entre ellos. Debemos ser capaces de evaluar esa afirmación incluso si tenemos serias dudas sobre la conexión de estos valores con esas dos culturas en particular. (En otras palabras, las afirmaciones (3) y (4) se pueden defender aunque (1) y (2) sean falsas.)

Tanto si pertenecen a una cultura, a una persona o a una relación concreta, los rasgos anteriores ciertamente parecen encontrarse en algún tipo de tensión. Por ejemplo, ¿quién negaría que organización y eficacia son a menudo el enemigo principal de la espontaneidad necesaria para disfrutar y degustar la experiencia presente? ¿Quién puede negar que la implicación emocional y el juego frecuentemente le impiden a uno realizar una planificación, una prevención y un trabajo adecuados? Y de hecho, sin ir más lejos, la tensión entre la importancia de las relaciones, por un lado, y los valores del individualismo y la privacidad, por otro, es el fundamento de muchos debates en la teoría política contemporánea.

Nótese que la “tensión” no es entre lo que es contrario u opuesto en su significado. Desde un punto de vista moral, la tensión no es entre el bien y el mal, sino entre bienes (valores) que “tirán de nosotros” en diferentes direcciones dentro de situaciones. El escenario perfecto sería aquél en el que todos estos valores se maximizaran, pero sabemos que normalmente unos son una amenaza para los otros cuando se pone excesivo énfasis en ellos. Por ejemplo, podemos jugar mientras trabajamos, pero jugar demasiado tiende a perjudicar el trabajo. El exceso de énfasis en la comunidad (relaciones) es una amenaza para el individualismo. Por otro lado, algunos de estos rasgos tienden a degenerar (como valores) si se desatienden otros o no se insiste suficientemente en ellos. Por ejemplo, el trabajo sin un poco de juego se convierte en una carga; el indi-

vidualismo sin comunidad produce yoes aislados y los problemas que se asocian a un individualismo excesivo. Esto nos proporciona una pista sobre cómo entender la relación entre esos valores según la tesis Mañach-Dewey, y en particular la prescripción sobre el “equilibrio” (véase (4) supra). Debemos pensar en nuestra lista de valores como algo que tiene lugar entre polos extremos. Dichos polos aparecen como excesos en los valores recogidos más arriba.

Vicios anglosajones

Exceso de organización
 Estrés
 Mecanización
 Impersonalidad
 Impaciencia
 Inquietud, prisa, asfixia
 Subestimación de la tradición
 Exceso de prevención
 Trabajo pesado, aburrimiento, rutina
 Cuantificación
 Estandarización
 Instrumentalismo
 Soledad
 La posición social sólo está determinada por el esfuerzo individual y el dinero

Vicios hispanos/latinos

Desorganización
 Frivolidad (falta de seriedad)
 Ineficacia
 Lazos comunes agobiantes
 Relajación
 Pereza
 Sobreestimación de la tradición
 Recreación en lo presente
 Ociosidad, diletantismo
 Imprevisión
 Improvisación
 Indolencia
 La realidad es mística
 La posición social sólo está determinada por la historia y las relaciones personales

Hay un sentido en el que esta segunda lista tiene prioridad sobre la de los valores. Cuando los miembros de las dos culturas que estamos comparando buscan criticarse mutuamente, suelen apelar a uno o más de estos “vicios”. Los insultos, prejuicios, estereotipos, que las personas de cada uno de estos dos mundos dirigen a las del otro tienen su base en manifestaciones exageradas de los rasgos que esa otra cultura valora. Todas las culturas poseen sus propios posibles excesos, pero tras ellos hay valores. Esto es lo que rara vez se reconoce. Dewey observó cuánto más fácil es para una cultura el apreciar los vicios de la otra:

Las razas anglosajonas tienen el hábito de burlarse de las razas latinas por lo que ellas consideran su frivolidad y su falta de seriedad en la actitud moral que mantienen ante el mundo. Es bueno darle la vuelta a las cosas y observarnos a nosotros mismos. El juicio que las razas latinas hacen de las anglosajonas es que son duras, desconsideradas y sin esa delicada disposición de atender a las necesidades de los demás; que se marcan un objetivo y van tras él a paso de carga sin tener en cuenta los sentimientos de los otros. Si nosotros les llamamos a ellos ligeros y frívolos, ellos nos llaman a nosotros duros, toscos y brutales.¹⁸

remiten a la edición crítica publicada por Southern Illinois UP, con las siguientes abreviaturas: EW, The Early Works, 1982-1998; MW, The Middle Works, 1899-1924; LW, The Later Works, 1925-1953.)

¹⁶ Véase J. DEWEY, ‘Qualitative Thought’ (LW, 5, 243).

¹⁷ Para confeccionar esta lista me he basado en escritos de filósofos tanto latinoamericanos como norteamericanos, además de consultar la experiencia de muchos que han estado suficientemente expuestos a ambas culturas. Huntington menciona algunos de estos valores en *Who Are We?* Las comparaciones culturales de Dewey se pueden encontrar en ‘Pragmatic America’ (MW, 13, 306-310); ‘Mexico’s Educational Renaissance’ (LW, 2, 199-205); ‘From a Mexican Notebook’ (LW, 2: 206-210); e ‘Imperialism Is Easy’ (LW, 3, 158-162).

Véase también P. ROMANELL, *The Making of the Mexican Mind*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1952. Entre los filósofos latinoamericanos que han escrito sobre esta cuestión, véanse J. E. RODÓ, *Ariel*, Las Ameritas, Nueva York, 1967, y J. MAÑACH, *Frontiers*.

¹⁸ J. DEWEY, ‘Educational Lectures before Brigham Young Academy’ (LW, 17, 343).

En la última sección utilizaré este marco de valores/vicios para evaluar las recientes admoniciones de Huntington en torno a los hispanos, pero ya podemos empezar a percibir algunas diferencias cruciales. Desde el punto de vista de Mañach y Dewey, lo que Huntington parece temer no son los valores que se enfatizan en la cultura hispana, sino los excesos en esos valores que podrían producirse con la creciente “hispanización” de Estados Unidos. Esto, junto con el hecho de que guarde un silencio casi absoluto sobre los posibles “vicios” de la cultura anglosajona, parece abocarle a una dicotomía (o a una retórica) bien/mal en la que los valores anglosajones son buenos y los hispanos representan la antítesis o la amenaza de lo que es bueno. Esto está muy lejos del marco elaborado por Dewey y Mañach que acabamos de dibujar, en donde la posibilidad del mal (como excesos) se da a ambos lados de la línea divisoria cultural. Guardarse de los excesos de ambos lados es la tarea ideal. Tal es la tarea del equilibrio, una tarea que puede hacer que se unan los mundos hispano y anglosajón. Pero, ¿qué es el equilibrio? ¿Se puede lograr en tanto estas culturas preserven sus énfasis distintivos en determinados valores? ¿No será esto un sueño utópico más de filósofos sin contacto con la realidad histórica?

EL EQUILIBRIO COMO IDEAL. Mañach sostenía que las dos culturas en cuestión “no tienen motivos para excluirse la una a la otra, sino que, al contrario, están llamadas a complementarse y enriquecerse mutuamente” en una relación de “equilibrio”.¹⁹ “Para América y para el resto del mundo —sobre todo para el mundo de los valores occidentales—, es de la mayor importancia que estas dos grandes áreas de la cultura no sólo se comprendan mutuamente, sino que establezcan una auténtica asociación. Es importante que cada una de ellas conserve sus valores particulares y que emule los valores universales de la otra”.²⁰

Si hay algo en la tesis Mañach-Dewey que parezca reclamar los servicios de un filósofo, es la afirmación (4), dado que se trata de una propuesta normativa. Ahora bien, en la tradición filosófica hay diferentes concepciones del “equilibrio”. ¿Cuál de ellas se pone en juego en el enfrentamiento entre cultura hispana y anglosajona, siendo a la vez algo a lo que merezca la pena aspirar? Hay una noción cuantitativa de equilibrio como mantenimiento de una cierta proporción mensurable entre cosas. Normalmente la proporción es de igualdad, esto es, idéntica magnitud, cantidad, grado o valor. Hay al menos dos versiones de esta noción cuantitativa de equilibrio, pero ninguna de ellas puede ser la clase ideal de relación prescrita por la tesis Mañach-Dewey.

Primero, está el equilibrio como compensación. Esta noción de equilibrio, de acuerdo con la cual hay una ley en la naturaleza por la que los acontecimientos tienden al final a compensarse unos con otros, aparece presupuesta en las doctrinas religiosas antiguas. Si en esta vida nos hemos ocupado demasiado del placer, en la próxima vida nos espera mucho dolor. Nótese que el equilibrio, en este sentido, no implica que los elementos que se contrapesan deban interactuar o afectarse mutuamente de ninguna forma. En realidad, ni siquiera requiere que los elementos en cuestión coexistan. Uno puede alcanzar el equilibrio mediante una compensación que tiene lugar a través del tiempo: un exceso de x en el momento t puede equilibrarse con un

defecto de x (y quizá un exceso de y) en algún otro momento. Es como si, por ejemplo, uno dijera: “voy a pasarme tres días jugando excesivamente para compensar los tres últimos días de trabajo pesado”. ¿Es esto lo que Mañach y Dewey tenían en mente? Entonces, una vida equilibrada podría consistir en una continua alternancia (es decir, compensación) entre los excesos de la cultura latina y los de la anglosajona, cosa a la que no parece que merezca la pena aspirar.

También existe la noción cuantitativa de equilibrio como moderación (o como media entre dos extremos). Según esta interpretación, el equilibrio es simplemente un punto medio equidistante de los extremos de cada cultura, esto es, de los vicios que he enumerado antes. Excesos y defectos son algo que puede medirse y que puede corregirse con una simple adición o sustracción en la medida correspondiente. Así, por ejemplo, en principio existe una media mensurable entre los polos opuestos de ser demasiado organizado y totalmente desorganizado. Mantener la moderación consistiría en evitar situarse fuera de esa media. Pero los problemas de este planteamiento deberían ser obvios: ¿cómo se determina la igual cantidad o distancia respecto de los extremos?, ¿cae ese punto medio en el lado anglosajón o en el hispano? Y, aun cuando lográramos encontrar un punto medio exactamente equidistante, ¿sería digno de aspiración?

Tal concepción del ideal tiene consecuencias indeseables. En aras de la moderación, se desanima a las culturas a alcanzar la excelencia en la dimensión de un valor concreto en particular. ¿Es deseable que la pluralidad de culturas diferenciadas del norte y del sur de América se mueva hacia el mismo punto medio, de forma que todo el hemisferio se transforme en una sola cultura equilibrada, pero homogénea en sus valores? ¿Quiere esto decir, por ejemplo, que en pro de la moderación ya no se debe animar a los anglosajones a destacar en aquello para lo que son especialmente aptos, como la planificación y la organización de acontecimientos? Si el equilibrio es eso, muchos preferirían vivir en un mundo donde el exceso fuera la norma. El otro problema de esta interpretación es que pasa sin más por alto un aspecto importante de la visión de Mañach y Dewey: la idea de que la tensión entre los valores de ambas culturas es algo que debemos salvar, no superar.

¿Hay en las filosofías de Mañach o de Dewey un concepto de equilibrio diferente a los examinados hasta aquí? La hay en Dewey, aun cuando no siempre fuera explícito al respecto.²¹ Brevemente, sus principios fundamentales serían los siguientes:

El equilibrio es una relación entre fuerzas opuestas o en tensión.

El equilibrio es un proceso interactivo por el que esas fuerzas se transforman en una relación tensa pero, al mismo tiempo, reforzadora.

El equilibrio es una relación entre elementos de un todo orgánico que evita el exceso y el defecto.

El concepto de equilibrio como oposición entre elementos contrarios puede rastrearse hasta la América prehispánica. Según Alfredo López Austin, era esencial en la visión del mundo de los anahuacos, habitantes de la meseta central de México.²² La noción de equilibrio de Dewey tiene su origen en el interés por los modelos biológicos y artísticos.

¹⁹ J. MAÑACH, *Frontiers*, p. 70.

²⁰ J. MAÑACH, *Frontiers*, p. 78.

²¹ En Dewey cabe encontrar no sólo una descripción del equilibrio acorde con Mañach, sino también una justificación filosófica de por qué el equilibrio es esencial para una actividad ideal en todas las dimensiones de la vida humana. Dewey sostenía la hipótesis de que el equilibrio es la relación que puede hacer de la experiencia algo formativo, enriquecedor y estético. A su vez, el exceso y el defecto son lo que caracteriza nuestros momentos más insatisfactorios y menos formativos.

²² A. LÓPEZ AUSTIN, L. LEONARDO LÓPEZ, *Mexico's Indigenous Past*, University of Oklahoma Press, Oklahoma, 2001.

El equilibrio en la vida de un organismo es algo temporal y dinámico. Se logra mediante una oposición de fuerzas que no se establece de una vez para siempre. Más bien se parece a montar en bicicleta: el individuo está continuamente corrigiendo las tendencias a inclinarse en exceso en una u otra dirección. El restablecimiento del equilibrio no es una vuelta a un estado previo de equilibrio. En realidad, ningún equilibrio concreto es nunca, estrictamente hablando, el mismo equilibrio. En el paso del desequilibrio al equilibrio hay una transformación de los factores en oposición. Más aún, en ese paso los factores no se disuelven en una nueva unidad indiferenciada en donde ya no habría tensión. En lugar de esto, lo que hay es una “unidad orgánica”. “La unidad orgánica debe interpretarse en términos de la interacción, del refuerzo real mutuo entre las partes, y no en los de una única cosa que de alguna manera incluyera a todas las demás”.²³

Esta manera de entender el equilibrio como una unidad en la que la tensión se conserva está presente en el arte. En el arte, “el equilibrio se produce no de una forma mecánica e inerte, sino a partir, y por efecto, de la tensión”.²⁴ En el equilibrio de un todo orgánico, las partes son interdependientes en el sentido de que lo que le ocurre a una afecta a las demás. Cuando se da un exceso en una de las partes (demasiado), se da también un defecto en alguna otra (no lo bastante). Dewey explica esto a propósito de las obras de arte: “Una fuerza no es en sí misma potente o débil, grandiosa o modesta... Decir que una parte de una pintura, de una obra de teatro o de una novela es demasiado endeble, significa que alguna otra parte relacionada con ella posee demasiada fuerza —y viceversa”.²⁵ Esto es importante desde el punto de vista de quien busca pistas en la experiencia para saber cuándo un equilibrio puede verse amenazado, o cómo conservarlo. El artista sólo es consciente de haber introducido demasiada variedad cuando no experimenta suficiente orden; a su vez, la falta de una estabilidad o un orden suficientes podría ser indicio de que está siendo demasiado flexible. Lo que a veces se describe como el excesivo individualismo de nuestra sociedad norteamericana se experimenta de hecho como la ausencia de suficientes lazos comunitarios.

Hay muchas relaciones posibles entre los elementos que componen un todo orgánico. Una razón para preferir una relación parcial, desequilibrada, es que a menudo eso se toma como signo de fuerza. Hay obras de arte que consiguen hacerse notar debido al “esfuerzo por conseguir brío a base de exagerar algún elemento aislado”; pero la opinión de Dewey es que “tales obras no perduran... en ellas no se despliega fuerza real alguna, pues las energías en conflicto son sólo figuras de cartón-piedra. La fuerza aparente de un elemento lo es a expensas de la debilidad de otros”.²⁶ Lo malo de los excesos es que normalmente vienen acompañados de defectos, o conducen a ellos. Los pintores y los escritores se enfrentan continuamente al problema de “rebajar” ciertas partes de forma que otras puedan “resaltar”. Esto no quiere decir, empero, que todas las partes deban permanecer iguales, como exige el concepto cuantitativo de equilibrio. En la concepción orgánica de Dewey, el predominio relativo de un elemento sobre otro es compatible con el equilibrio. Pero la fuerza o la excelencia de ese elemento deben tener muy presentes las otras partes que componen el todo, dejándose afectar y reforzar por ellas (incluso cuando

las relega a un segundo plano y establece una tensión con ellas).

Un “exceso” o un “defecto” no son sino el resultado de que un elemento aisle, recluya, oprima y suprima a otro, en términos relativos, dentro de un todo orgánico. Por tanto, si el equilibrio es el punto medio entre los extremos, entonces no se trata de un punto fijo intermedio y equidistante tal que nos situamos en él o perdemos el equilibrio. Hay una infinidad de maneras de permanecer en el medio sin caer en un extremo. El equilibrio de un ciclista le permite, en momentos diferentes, inclinarse hacia un lado más que hacia otro sin caerse (es decir, sin desequilibrarse). En el arte, esto se hace a propósito. El artista puede poner un “toque de desorden” para añadir énfasis, sin perder por ello el equilibrio. Aprovecha el “margen” del que dispone entre los extremos.

En resumen, éste es el concepto de equilibrio que está implícito en la tesis Mañach-Dewey, un concepto que describe adecuadamente la clase de relación que más arriba hemos explicado entre nuestras dos columnas de valores. Los valores están en tensión, pero son interdependientes. Ahora, ¿cómo podemos usar hoy ese concepto para responder a Huntington y su preocupación ante los valores amenazados por el “desafío hispano”? ¿A qué retos escépticos se enfrenta esta tesis normativa en nuestros días?

EL EQUILIBRIO Y “EL DESAFÍO HISPANO”. El análisis del equilibrio que acabamos de realizar concibe ese “choque” de valores que preocupa a Huntington de un modo muy dinámico, abierto e interactivo. Es cierto que los valores hispanos y los anglosajones “tiran” en direcciones opuestas, pero su efecto mutuo y su tensión pueden ser positivos como parte del “conflicto de energías” necesario para el equilibrio. Huntington percibe la cultura hispana como una amenaza, pero quizá confunde los valores de esa cultura con sus posibles excesos, o sencillamente no se da cuenta de la importancia que pueden tener aquéllos para impedir que los valores anglosajones se encaminen hacia la exageración y el estancamiento. De acuerdo con el marco Mañach-Dewey, la mejor garantía de que esos rasgos que Huntington considera como valores sigan siendo valiosos, es que conserven su equilibrio. Esto exige que mantengan una relación de tensión con otros valores, que resultan ser los que la cultura hispana enfatiza. Por consiguiente, hay al menos una razón prima facie para considerar la “hispanización” de Estados Unidos como un posible bien.

En cambio, el deseo de Huntington es que los hispanos (y su cultura) se asimilen al “crisol” anglosajón, pero así se perderían las diferencias y la tensión que podrían beneficiar a ambos. Tal vez una analogía con el matrimonio resulte aquí de ayuda. Mi esposa y yo valoramos el trabajo y el juego, pero ella “tiende” más hacia el trabajo y yo más hacia el juego. Esto constituye una fuente de tensión, y a veces resolver nuestros conflictos no es fácil, pero la tensión nos da también la oportunidad de mantenernos mutuamente en equilibrio dentro de un matrimonio que tiene la suficiente variación (ritmo) como para que siga siendo interesante.

Lo malo de Huntington es que, para él, la tensión es algo que conduce a la ruptura. Da por supuesto que la única alternativa a la asimilación es una sociedad dividida (o culturalmente esquizofrénica) en la que los Estados Unidos pierden sus valores culturales distinti-

²³ J. DEWEY, *Lectures on Ethics*, ed. by D. F. Koch, Southern Illinois University Press, Carbondale, Illinois, 1991, p. 342.

²⁴ J. DEWEY, *Art as Experience* (LW, 10, 20).

²⁵ J. DEWEY, *Art as Experience*, p. 185.

²⁶ J. DEWEY, *Art as Experience*, p. 185.

vos. Lo que Mañach y Dewey ofrecen es una alternativa a esta disyuntiva simplista. Ni la homogeneidad ni esa clase de heterogeneidad en la que no existe interacción entre las culturas (y sus valores) proporcionan las condiciones ideales para el florecimiento cultural. De hecho, éstas son precisamente las condiciones en las que las culturas, las personas y las relaciones se hacen normalmente más propensas a incurrir en excesos con lo que valoran.

Huntington se opone a las políticas multiculturales, tanto interiores como exteriores, porque conducen a una forma indeseable de fragmentación. Sin embargo, se instala en la misma disyuntiva simplista que sus oponentes: o bien hay un todo homogéneo (un "crisol"), o lo único que queda es una pluralidad de partes radicalmente separadas. Lo que la tesis Mañach-Dewey propone es la posibilidad de una unidad en la diversidad. Pensadores como Simón Bolívar, José Martí y Alain Locke afirmaron su esperanza en esa misma clase de unidad, si bien aplicada a un contexto más de tipo político.²⁷ Es la posibilidad de una unidad que afronta la tensión creada por nuestras diferencias y se apoya en ella.

Mientras el multiculturalismo sea un movimiento en la dirección opuesta a las formas monistas y jerárquicas de concebir el status de las diferencias culturales dentro de nuestra sociedad, apunta al camino correcto. El problema es que, en sus formas extremas, asume un ideal pluralista que también es separador. Para estos puntos de vista, la forma de preservar una sociedad multicultural es protegiendo, blindando, separando a todas las culturas. Esto a veces es necesario y resulta justificado, pero Dewey no lo vería como un ideal, es decir, como lo mejor que podemos esperar. Lo mejor que podemos esperar es una sociedad que mantenga la relación de equilibrio que he descrito, en la que el intercambio cultural vaya mucho más allá de la mera tolerancia cultural.

Para ser justos con Huntington, hay que decir que él no está en contra del pluralismo. De hecho, se opone a la idea imperialista de que los valores anglosajones deban extenderse a toda la tierra. Según él, los norteamericanos, en vez de intentar difundir sus valores por el mundo, deberían preocuparse por lo que ocurre en su propia casa. Es necesario "reafirmar el orgullo hacia nuestros valores fundamentales", porque se están viendo debilitados o diluidos por un multiculturalismo que ha optado por dar cabida a otras culturas. Huntington piensa que el asunto es especialmente preocupante en lo que respecta a la cultura hispana a causa de las actuales circunstancias demográficas, políticas y geográficas. Y lo que es aún más importante, porque se trata de una cultura fuerte con muy diferentes (casi opuestos) valores. Es difícil predecir lo que ocurriría como consecuencia de la hispanización de Estados Unidos. Podríamos desembocar en la fractura, la guerra y la decadencia moral aun cuando intentásemos lo que Mañach y Dewey proponen. Ellos, no obstante, replicarían que no estamos condenados a fracturarnos en dos etnias opuestas por el solo hecho de que los valores de las dos culturas sean antitéticos o estén en tensión. De hecho, bajo su punto de vista esto sería un motivo de optimismo.

Huntington podría responder que, aun cuando se estuviera de acuerdo con Mañach y Dewey en cuanto al ideal, hay demasiados obstáculos para que tal ideal se aplique a este concreto enfrentamiento entre cultu-

ras. En teoría, los valores en tensión se pueden reconciliar, pero el ideal requiere de cada parte la voluntad de abrirse a la otra y dejarse influir por ella. No cabe esperar eso de la cultura hispana. De hecho, Huntington arguye que, a diferencia de otras culturas que han formado parte de la historia de los Estados Unidos, los hispanos son muy correosos y se resisten a la asimilación. Lo malo es que la evidencia señala otra cosa. Se podría defender incluso que, si hay culturas en el mundo que hayan estado abiertas al cambio y a las interacciones con otras, son justamente las hispanas. Lo que caracteriza a la historia de la cultura hispana es un "mestizaje" dinámico que es casi lo opuesto de cualquier tendencia a permanecer pura u homogénea. Puede que los hispanos se resistan a la asimilación, pero no necesariamente porque tengan una mentalidad estrecha o sean etnocéntricos. La apertura no exige una predisposición a asimilarse, sólo la predisposición a dejarse influir.

Según Mañach y Dewey, y considerando lo que los Estados Unidos valoran, el ideal sería que el país viviera en tensión entre esas dos culturas, siempre y cuando el equilibrio se mantuviera mediante la interacción mutua. No hay duda de que, como resultado de este intercambio, se produciría una transformación. Esto no significa, como teme Huntington, que ambas culturas deban abandonar su respectivo énfasis en aquellos valores que las han hecho diferentes y únicas. Pues lo que es crucial en el concepto de equilibrio de Dewey es que la relación entre las "partes" esté ajustada con vistas a la función de soporte, no que aquéllas tengan igual peso. La clase de refuerzo necesaria para el equilibrio es la que se produce cuando un factor alcanza a desplegar toda su fuerza y su excelencia, no a costa de otros factores contrarios, sino tomándolos en cuenta de alguna forma (o dejándose influir por ellos).

No está claro por qué Huntington quiere que los Estados Unidos sigan siendo un lugar en el que predominen la cultura y los valores "anglo-protestantes". Pero, aunque estuviéramos de acuerdo, es discutible que ese predominio haya de lograrse, o sea más fácil de obtener, protegiendo la cultura anglosajona o reclamando la asimilación de los hispanos. Los valores que le interesan a Huntington pueden predominar en Estados Unidos incluso si éstos se ven influidos por, e influyen en, la cultura hispana con la que coexisten. De hecho, hay una infinidad de maneras de alcanzar o mantener el equilibrio entre los valores latinos y los anglosajones, es decir, un número indefinido de posibilidades que siguen estando dentro del equilibrio. La Norteamérica ideal puede comprender una variedad de culturas, cada una de ellas con una proporción diferente de los valores ya reseñados (por ejemplo, algunas más "inclinadas" a jugar, y menos a trabajar, que otras). No hay razón para pensar, como hace Huntington, que la colisión entre esas dos culturas vaya a dar como resultado que los Estados Unidos pierdan su preferencia característica por determinados valores. Lo que puede darle a Norteamérica auténtica unidad y fortaleza es abrazar su unidad en tensión. Ésa es la mejor manera de reafirmar y salvaguardar los valores que Huntington considera en peligro. La cultura anglosajona puede necesitar a la hispana para defenderse de sus propios excesos.

Vuelvo a mi analogía. En la tensión que experimento con mi esposa (por nuestras diferencias de carácter), el hecho de que nos podamos mantener en equilibrio el

²⁷ Para una reconstrucción de la idea de esos autores, en el contexto del problema de la identidad, véase J. MEDINA, 'Pragmatism and Ethnicity: Critique, Reconstruction, and the New Hispanic', *Metaphilosophy*, Blackwell Publishing, Oxford, 2004, pp. 115-144.

uno al otro no significa que ambos tengamos un equilibrio idéntico. Ninguno de los dos ha sacrificado su individualidad en la unidad que hemos establecido. Dentro de nuestra relación, ella sigue siendo la persona en la que predomina el “trabajo”; ésa es la excelencia de su carácter, aun cuando de manera indirecta yo contribuya a ella. Los matrimonios en los que no hay diferencias (con respecto a nuestra lista de valores) y aquéllos en los que las hay, pero sin que exista transformación mutua, son los más vulnerables al exceso (vicio).

Huntington podría aducir que mi analogía matrimonial va mal encaminada y delata lo que de equivocado e ingenuo hay en el punto de vista que estoy defendiendo. La unidad de un matrimonio entraña un compromiso y una lealtad especial, y esto es precisamente lo que corre peligro de desaparecer en Estados Unidos a causa de las diferencias entre las dos culturas que están entrando en contacto. Yo le recordaría en primer lugar a Huntington lo importante que es la lealtad en el mundo hispano, pero, yendo más al asunto, le recordaría el modo concreto en que la analogía parece relevante. El sentimiento de identidad y de compromiso mutuo dentro de un matrimonio no tiene por qué basarse en la homogeneidad o en la asimilación. Se puede basar en las diferencias y en la relación de equilibrio tenso que ellas crean. Mañach y Dewey usarían un argumento aún más fuerte: un matrimonio en el que un cónyuge es “asimilado” al otro elimina la tensión, pero también disminuye las oportunidades de crecimiento y de prevenir extremismos (vicios). La estabilidad de este tipo de matrimonios puede parecer atractiva, pero aboca a esa clase de armonía homogénea y monótona en la que no hay ni variación ni ritmo. El tipo ideal de matrimonio no es fácil, por eso es un ideal. Ambos cónyuges deben reconocer los valores que predominan en el otro como tales valores, y tener la sensación de que se necesitan mutuamente. En esto consiste la posibilidad de reafirmar los valores propios al tiempo que también se reconocen los valores del otro.

En resumen, la perspectiva de Mañach y Dewey no suministra una respuesta simple al “desafío hispano”, pero apunta hacia una alternativa a la asimilación de valores (homogeneidad) y a la clase de escenario divisor-separador que preocupa a Huntington. Sin embargo, aún debemos hacer frente a algunos retos escépticos. Todavía puede objetarse que, pese a todo, tenemos que ser más realistas. ¿La dirección alternativa que Mañach y Dewey barruntaron constituye una posibilidad real? ¿Puede el contacto entre dos culturas en tensión dar como resultado el que no se entorpezca el desarrollo de los valores que cada una venera, al mismo tiempo que ambas se enriquecen? Se podría conceder que, en principio (o teóricamente), puede haber casos en que los valores que antes enumerábamos estén en tensión, pero sean reconciliables. Con todo, tales situaciones son poco frecuentes y, en cualquier caso, efímeras. Son tan efímeras, y tienen un coste tan alto, que a todos los efectos prácticos el esfuerzo de mantener una integración equilibrada (y evitar la parcialidad) resulta a la larga imposible y contraproducente. Porque, para alguien que ve lo deseable de un extremo, el intento de introducir equilibrio tiende a conducir más y más en la dirección opuesta y no deseada. Por ejemplo, aquéllos que defienden la espontaneidad y el lado emocional de la cultura hispana podrían decir que cualquier intento de añadir orden u organización anglosajona conduce, en último término, al anquilosamiento, y representa,

por tanto, una amenaza para los valores hispanos. Quizá Huntington esté pensando que el valor del individualismo podría peligrar una vez que admitamos ese énfasis en las relaciones (y en el colectivismo) que vendrá con la hispanización de Norteamérica. Podría argüir que mejor sufrir los males de nuestro excesivo individualismo que correr el riesgo de perderlo o de deslizarnos hacia el colectivismo. Obsérvese que en este tipo de argumento la idea de un equilibrio se desacredita con el miedo a “las pendientes resbaladizas”. Dicho de otro modo, los intentos de equilibrar tendencias opuestas conducen al final al vicio o al fracaso. Por lo tanto, ya que no se puede tener lo mejor de ambas tendencias, podemos igualmente adoptar sólo una. En esta discusión, ambos lados proclamarán que cualesquiera compromisos o “medias tintas” son engañosos o sospechosos. No obstante, estos argumentos de “las pendientes resbaladizas” sólo muestran el riesgo y las dificultades inherentes a cualquier intento de mantener un equilibrio factible, pero no prueban que la posibilidad divisada por Dewey y Mañach sea irrealizable.

Un argumento más fuerte contra el ideal Mañach-Dewey podría basarse en el hecho de que éste ignora las realidades políticas e históricas. La visión optimista de un futuro común para las Américas, alcanzado a través de la comunicación intercultural y la comprensión mutua entre el mundo anglosajón y el hispano, no es nueva. Como ya mencioné antes, ésa era también la visión de José Martí y de Simón Bolívar. Pero muchos filósofos la han rechazado por puramente utópica, a no ser que abordemos primero las actuales condiciones políticas y económicas que siguen jugando en su contra. ¿Cómo podemos siquiera soñar con el equilibrio y con un aprendizaje mutuo, si ni las personas ni las naciones que forman parte de ese “enfrentamiento” son iguales en un sentido moral o políticamente relevante? Las desiguales relaciones de poder, las luchas de clases y las injusticias han minado la relación ideal entre esos dos mundos.

No me interesa poner a prueba aquí la verdad de esta clase de críticas; desde luego, es del todo preciso tomarlas en serio. Sin embargo, debo decir un par de cosas en favor de la visión Mañach-Dewey. Primero, ellos no niegan que la investigación de las condiciones reales tenga que ser parte integral de cualquier examen y aplicación responsable de un ideal. Sea como fuere, la relación ideal que he presentado puede dejar sitio para consideraciones de tipo político. Recuérdese que los enemigos del equilibrio eran el “exceso” o el “defecto”, a los que definíamos como problemas resultantes de que un factor aisle, recluya, oprima y suprima a otro, en términos relativos, dentro de un todo orgánico. No hay razón por la que “factor” tenga que aplicarse aquí sólo a los valores, y no a la relación entre las personas que los representan. De hecho, una condición de la “sana” tensión que mantengo con mi esposa es que entre nosotros también hay una relación de poder equitativa o equilibrada. Pero, aun cuando ésta sea una condición necesaria, no resulta suficiente. Esto me lleva a la segunda observación que quiero hacer en defensa de la tesis Mañach-Dewey.

No se puede rechazar la tesis Mañach-Dewey diciendo que hay que esperar primero a que las condiciones socio-políticas sean más propicias. Podemos esperar si queremos, pero en esa tensión creciente entre los dos mundos hay implicadas más cosas que las que pueden reducirse al logro de tales condiciones. Mañach y

Dewey están señalando una clase diferente de obstáculo o de reto que parece digno de ser tomado en cuenta, haya o no otro tipo de barreras que nos impidan alcanzar la forma ideal de relación. En otras palabras, aun si todos los problemas políticos y de justicia que plantea esa relación se resolvieran mañana mismo, todavía tendríamos entre manos un serio desafío en lo referente a los valores. En una cosa Dewey y Mañach estarían de acuerdo con Huntington: la cultura importa. Hay diferencias culturales profundas que no podemos dejar a un lado ni reducir a ningún otro reto. La insistencia de Huntington en las diferencias (valores) culturales es una alternativa bien de agradecer respecto de la tendencia común a reducir, de manera excesivamente simplista, los antagonismos nacionales e internacionales a conflictos políticos motivados por el mero interés.

Huntington nos avisa de que la hispanización de Estados Unidos podría ser “el final de la Norteamérica que conocemos desde hace más de tres siglos. Los norteamericanos no deberían permitir que ese cambio ocurra a menos que estén convencidos de que la nueva nación será mejor”.²⁸ Si Mañach y Dewey vivieran hoy, creo que responderían que ese cambio sí promete una Norteamérica mejor. Huntington podría argüir que la contribución hispana a una Norteamérica más equilibrada no hace ninguna falta, que las cosas están bien como están. Pero, en ese caso, está ciego ante los excesos de su propia cultura. Lamento decir que la Norteamérica desequilibrada que Dewey criticó todavía existe. Organización, eficacia y “salir adelante” a cualquier precio siguen siendo valores predominantes, y mucha gente sigue estando sola. La reciente ola de comunitarismo y las llamadas a la responsabilidad cívica que se están produciendo en la sociedad estadounidense pueden interpretarse como una reacción al individualismo rampante que la ha invadido. Los norteamericanos pasan más tiempo en el trabajo que hace veinte años. De hecho, los Estados Unidos son la única sociedad industrializada y tecnológicamente avanzada de la que puede decirse que, cuanto más progresa tecnológicamente y financieramente, más trabaja la gente. Para acabar de empeorar las cosas, es un país en el que abundan las personas que, estando obsesionadas con el valor del trabajo, sin embargo tienen empleos sin sentido. La cuantificación sigue siendo todavía el estándar en muchos aspectos de la vida norteamericana. Para muchos ciudadanos, mejor comunicación sólo quiere decir una comunicación más rápida y con más gente. Los Estados Unidos siguen siendo un lugar frenético en el que uno debe protegerse de los camareros que en los restaurantes amenazan a cada momento con quitarte el plato si no estás comiendo. No parece haber tiempo para descansar o para saborear los momentos de consumación de la vida. El ensayo de William James ‘El evangelio de la relajación’ es tan actual hoy como hace noventa y ocho años.²⁹

Permítaseme aclarar lo que intento sugerir. No estoy proclamando que la gradual “hispanización” de Norteamérica sea la solución a los excesos de la vida estadounidense. Es más, no hay garantía alguna de que eso vaya a contribuir a una Norteamérica más equilibrada. El resultado podría ser una situación peor, dado que las culturas que están entrando en contacto (es decir, lo que tiene que ser equilibrado) parecen punto menos que opuestas. Dewey era perfectamente cons-

ciente de ello, y por eso caracterizó ese contacto como “potencialmente explosivo”.³⁰

También debería preocuparnos la humana tendencia a intentar corregir un exceso con el exceso opuesto. A los Estados Unidos no les va a ir mejor si se limitan a sustituir sus actuales excesos por los que caracterizan a la cultura hispana. Dewey estaría de acuerdo en que lo que se necesita es una transformación inteligente y por partes que surja desde dentro. Este “desde dentro” es importante. Huntington comete el error de suponer que la “hispanización de Norteamérica” está proviniendo de fuera, esto es, del sur del Río Grande. La cultura hispana siempre ha sido parte de los Estados Unidos, pero hasta hoy había permanecido dormida o en los márgenes.

Ahora que empezamos un nuevo siglo, la nueva frontera y el nuevo desafío de los Estados Unidos serán lograr una integración complementaria y enriquecedora entre su lado anglosajón y el hispano. Pero, al presuponer que hay algo irreconciliable en estas dos culturas cuando se trata de valores, Huntington contribuye a dividir los Estados Unidos tanto como los hispanos a los que teme. Es la apertura al cambio y a la transformación lo que nos unirá, y no el miedo. La relación ideal no es la asimilación a algún valor fundamental previo y homogéneo, sino una modificación mutua y dinámica en la que aprendamos de nuestra tensión. Para Mañach y Dewey, si hay algún mal, está en los excesos que puede adoptar cada uno de esos conjuntos de valores. Defenderse de los excesos en ambos lados es la tarea ideal, una tarea que puede unirnos. No hay conjuros mágicos ni directrices previas que puedan ayudarnos a asegurar el equilibrio.

*Traducción de Juan Vicente Mayoral
(revisada por Ángel Manuel Faerna)*

²⁸ S. P. HUNTINGTON, ‘The Hispanic Challenge’, p. 12.
²⁹ W. JAMES, ‘The Gospel of Relaxation’ (1898), en sus *Talks to Teachers on Psychology*. Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1985.
³⁰ J. DEWEY, “From a Mexican Notebook” (LW, 2, 209).

Carmen Bernand es antropóloga e historiadora, actualmente profesora emérita de la Universidad de París X (Nanterre) y miembro del Institut Universitaire de France. Ha escrito varios libros en francés y en español sobre el campesinado andino, el mestizaje y la esclavitud urbana en América Latina.

Actualidad del Inca Garcilaso

CARMEN BERNAND

Palabras clave:

- Mestizo
- Criollo
- Panindianismo
- América del Norte
- Neoindianidad
- Wilderness
- Perspectiva incásica

El mestizaje como proceso y la figura de su más alto representante, el Inca Garcilaso de la Vega, están hoy desvalorizados por la corriente indigenista (y esencialista) radical, seguida por actores políticos y también por académicos occidentales. Este texto propone rescatar la figura del Inca Garcilaso y mostrar la importancia literaria y política de su libro *La Florida*, insistiendo en la perspectiva descentrada “americanista” del autor, que prefigura la de Edward Said en su crítica del orientalismo en relación con el colonialismo.

The mestizaje (mixing-races process), which was held as the solution of the many social problems of Latin America, is now criticised and underrated by a radical indigenous current, in search of a new revolutionary (and essentialist) language, and supported both by politicians and academic scholars. This paper focuses on the emblematic figure of the Inca Garcilaso and proposes a critical reflection of La Florida, underlining the “americanist” vision of Garcilaso, which announces that of Edward Said on orientalism and americanism.

“D

etestos al Inca Garcilaso”, exclama, rotundo, Lucho Nieto, entrevistado el 21 de febrero de 2007 por el periódico limeño *La República*, con motivo de la reciente salida de su novela *Asesinato en la Gran Ciudad del Cuzco*.¹

Garcilaso, declara el escritor, ha sido manipulado por el Perú criollo “como emblema de un mestizaje que sólo existe en el discurso y que se utiliza para acallar los conflictos sociales”. También han colaborado en ello los intelectuales cuzqueños “para mistificar el pasado incaico del Cuzco”, olvidándose de los miles de años de historia del Perú que trascienden las fronteras y el horizonte temporal de la capital del Incanato.

El desencanto del mestizaje armonioso es un sentimiento comprensible, ya que la mezcla racial, que no puede ponerse en duda, no logró cubrir la brecha social que sigue separando hasta hoy a los indígenas campesinos de los cholos urbanos y a éstos de las élites limeñas, que se jactan de su estirpe hispánica. Ya lo decía el poeta Manuel Scorza: “Yo apenas recuerdo un país tan pobre, / Que ni en el ocaso da sombra” (“Patria pobre”), buscando en vano una respuesta a su pregunta lancinante: “¿Fuiste torrente para ser pantano?” (Gorrión dulcísimo).²

Ya sabemos que la desilusión es siempre el reverso de toda esperanza utópica. Sin embargo, a pesar de los golpes sufridos, esa esperanza no ha escarmentado, puesto que la ola neoincásica, analizada con mucha agudeza por Marisol de la Cadena y por Jacques Galinier y Antoinette Molinié, inunda con su verborrea y arcaísmos todas las instituciones culturales cuzqueñas.³ El ubicuo Inca Garcilaso, después de haber sido sucesivamente libertador, socialista, comunista y mestizo ejemplar, sirve aún de referencia a los “neo-indios”

del Cuzco en su afán de reconstruir los ritos perdidos de una civilización arcaica, para regocijo de sus compatriotas y de los turistas. Mistificación del pasado, sin lugar a dudas, no sólo por la “reconstrucción” idealizada de una sociedad teocrática y militarista, sino también por la negación del mestizaje que la “neoindianidad” conlleva. Una utopía arcaica, en definitiva, a pesar de cierto toque postmoderno y *new age* dado por las élites intelectuales cuzqueñas y el público variopinto que asiste a las ceremonias.

Todo ha sido dicho sobre el Inca Garcilaso o casi todo, y sin embargo lleva más de cuatro siglos ocupando la primera plana, honor que no alcanzó ninguno de los cronistas americanos, ni mucho menos el farragoso Guaman Poma de Ayala, que Luis Nieto me perdona. Claro está que yo no lo he “sufrido” como él, que estuvo obligado a remachar la historia oficial del Perú y la de su “patria chica”, el Cuzco, aunque comparto su detestación por la retórica patrioterica y la ejemplaridad de los próceres y figuras emblemáticas, que me cupieron en suerte en la escuela argentina.

Por lo general, Garcilaso de la Vega, hijo de una princesa inca y de un conquistador, nacido en el Cuzco en 1539, ha sido visto a lo largo de los siglos con simpatía, con alguna que otra excepción, siendo la más notable la de Cornelius de Pauw, ensayista de la Ilustración y antiamericanista rabioso, que atribuye el “escaso talento” del ilustre peruano a la sangre española que corre por sus venas y precisa que sus *Comentarios* son tan pesados, tan lamentables y tan mal argumentados, que sus traductores franceses no lograron ordenar el texto y en la edición francesa de 1744 no conservaron una sola frase del original.⁴ Las opiniones racistas de de Pauw, un holandés al servicio de la corte de Prusia, son bien conocidas. En su intento de demostrar la inferioridad física e intelectual de los salvajes americanos, necesitaba desprestigiar a los cronistas de los “imperios”,

¹ LUIS NIETO DEGREGORI, *Asesinato en la Gran Ciudad del Cuzco*, Grupo Editorial Norma, Lima, 2007.

² MANUEL SCORZA, *Las imprecaciones*, Lima, Colección Centauro, 1960.

³ MARISOL DE LA CADENA, *Indigenous mestizos. The politics of race and culture in Cuzco, Peru (1919-1991)*, Duke UP, Durham, 2000; JACQUES GALINIER et ANTOINETTE MOLINIÉ, *Les Néo-Indiens. Une religion du IIIe millénaire*, Odile Jacob, Paris, 2006.

⁴ CORNELIUS DE PAUW, *Recherches philosophiques sur les Américains*, Dekta, Berlin, 1768, vol. 2, pp. 154-155: “Garcilaso de la Vega, qu'on prend ordinairement pour un Américain, n'était qu'un métis... il a produit un ouvrage si indigeste, si pitoyable, si foncièrement mal raisonné, que trois auteurs français qui ont tenté de le rédiger et de le mettre en ordre, n'ont pu y réussir. Dans la dernière *Histoire des Incas* qui a paru à Paris en 1744 et qu'on attribue à Garcilaso, on n'a pas conservé une phrase de l'original”.

tachándolos de fantasiosos y de exagerados. El Inca Garcilaso recibió en aquella ocasión unos palos póstumos innmerecidos. De Pauw fue prácticamente el único que repudió la obra y el autor, hasta las postrimerías del siglo XX y el auge de las críticas al mestizaje.⁵

Que les guste o no a los detractores de Garcilaso, lo cierto es que el imperio incaico, sus reyes, sus leyes y su organización, descritos en sus *Comentarios reales* — sean o no ficciones, idealizaciones o exageraciones —, contienen una serie de rasgos que, parafraseando a Claude Lévi-Strauss en su ensayo sobre el totemismo, los vuelven *bons à penser* (estimulantes para pensar) las utopías políticas, la economía, el multiculturalismo, los mestizajes diversos, el universalismo. De ahí que, a lo largo de los siglos, ensayistas y políticos se hayan inspirado en los escritos del mestizo, no para volcarse hacia un pasado definitivamente cancelado, sino para entender el presente y el futuro. Mi intención es más modesta. Sin retomar aquí el análisis sobre la influencia de Platón, de León Hebreo y el judaísmo bíblico en la obra del cronista peruano,⁶ me detendré en una obra menos citada, la *Florida del Inca*, para insistir en su interés actual, desde el doble punto de vista literario y político. ¡Tarea difícil en esta época “presentista” y tan poco receptiva a los autores del pasado!

Publicada en Lisboa en 1606, la *Florida del Inca*, contrariamente a lo que dicen varios artículos académicos, no es una novela de caballería cuya acción transcurre en América, aunque la épica ocupe un lugar destacado, sino el relato, fascinante, de un fracaso. El texto se basa en la historia de la conquista de la Florida por Hernando de Soto, entre 1539 y 1543, a partir de la narración oral que le hiciera un conquistador viejo y enfermo, Gonzalo Silvestre, que participó en la campaña, después de haber pasado varios años en el Perú. Podemos fácilmente imaginar las tertulias cordobesas de estos dos hombres de distinta generación, carcomidos por la nostalgia, el uno hablando y el otro apuntando y puliendo las anécdotas de su achacoso interlocutor. La edad avanzada del amigo le decide a escribir esa historia, “cresciéndome con el tiempo el desseo, y por otra parte el temor, que si alguno de los dos faltava perescía nuestro intento, porque, muerto yo, no avía él de tener quién le incitasse y sirviessse de escriviente, y, faltándome él, no sabía yo de quién podría aver la relación que él podía darme”.⁷ El guerrero y el escritor, mancomunados en esa tarea, encarnan la ambigüedad de las armas y de las letras, puesto que “también se duda cuál destas dos partes de varones famosos debemos a la otra, si los guerrreadores a los escritores porque escribieron sus hazañas y las eternizaron para siempre, o si los de las letras a los de las armas, porque les dieron tan grandes hechos como los que cada día hacía, para que tuvieran qué escribir toda su vida” (*Florida*, VII, 8).

Ya sabemos que un hecho no divulgado no existe, y la agudeza del autor recuerda la de Cervantes, su contemporáneo. Garcilaso no sólo redacta, en un castellano digno de los escritores más importantes de su época, las historias de su amigo, sino que, a pesar de no haber estado jamás en América del Norte, se siente legitimado en esa tarea por el hecho de ser “americano” y haber mamado en la leche la singularidad del Nuevo Mundo. Nadie mejor que él, “indio” y “criollo”, puede verter en palabras la verdad de aquella expedición. Por “naturaleza”, la suya es una voz autorizada, como lo son esas “other voices” que los historiadores

estadounidenses han sacado a la luz para evitar el discurso sobre el “otro” de la ideología dominante. Doblemente autorizada, puede decirse, porque su condición mestiza le permite comprender dos realidades en sus relaciones recíprocas. Mas aún, la fama personal que puede alcanzar en su empresa de escritor redundante en favor de los suyos, indios, criollos y mestizos, considerados por la Compañía de Jesús indignos de transmitir la verdad evangélica. Escribir, como lo repite en todos sus proemios, es demostrar la vanidad de las críticas españolas hacia los hombres del Nuevo Mundo. Garcilaso se presenta como el portavoz de los que no pueden hablar.

La *Florida* es un libro controvertido, considerado una obra de ficción más que una crónica histórica rigurosa, a pesar de la opinión del mismo autor, que clama por la veracidad del texto. Mientras que los cronistas portugueses “serios” que participaron en la expedición floridiana se limitan en contar escuetamente la avanzada de los conquistadores, las emboscadas que les tienden las tribus indígenas, las múltiples refriegas y la muerte del adelantado a orillas del Misisipi, Garcilaso conduce al lector a lo largo de un itinerario trágico, desde el desembarco en Tampa hasta el desenlace final, manteniendo a lo largo de toda la relación una expectativa y un interés que el tiempo no ha limado. Las tropas de Soto penetran tierra adentro por los Apalaches hasta Arkansas, pero lo que Soto y sus capitanes consideran una “progresión” se transforma rápidamente en un descenso aterrador, porque en aquel espacio inestable, en aquellos “montes cerrados” salpicados de ciénagas y atravesados por ríos inmensos, es muy fácil desorientarse, y al perder el rumbo los hombres pierden también las últimas marcas morales que les quedan. Los miembros descuartizados de los españoles apresados o muertos cuelgan de los árboles. Acechantes, los indios, invisibles por lo general, se esmeran en extraviarlos, sabiendo que el invierno que se acerca acabará con las ínfulas de los soldados. A la altura de lo que será mucho más tarde Little Rock, el frío diezma la tropa y Soto muere de fiebres. Sus hombres lo entierran a media noche, furtivamente, temiendo que los indios se enteren y profanen su sepultura. Pero el secreto se difunde y entonces los conquistadores desentierran al adelantado, cortan un árbol, lo ahuecan, colocan en esa barca el cadáver y la arrojan al río. Es el comienzo del fin.

Garcilaso es probablemente el único cronista de la época que describe, de manera tan sugerente, el naufragio de un proyecto, causado por el acoso de los indios, “que no quieren ser esclavos de los cristianos”, pero también por la naturaleza indómita que los rodea. Las sierras nevadas de los Andes o las orillas del Marañón, descritas en otros textos, difieren de los montes y ríos europeos por su magnitud. En cambio la *wilderness* de América del Norte, aparentemente anodina, se revela inquietante, *unheimlich*, hasta convertirse en “sepulcro de los españoles”. Es un laberinto sin “realismo mágico”. La *Florida* es también uno de los raros textos, quizás el único, producido por el descenramiento del narrador. La expedición de Soto está contada por un nativo del Nuevo Mundo que utiliza conceptos y expresiones propios de su tierra de origen, el Perú, para elaborar la versión “acertada” de los hechos. De ahí que insista en su perspectiva personal, la de un “indio peruano”, para traducir la realidad compleja de esa comarca. Las diversas tribus, Creek, Cherokees,

⁵ Como en México, donde la doctrina oficial que ensalzaba el mestizaje, sufrió a partir de la década de 1990 una revisión radical.

⁶ CARMEN BERNARD, *L'Inca platonicien: Garcilaso de la Vega*, Fayard, Paris, 2006.

⁷ *La Florida del Inca* (1606), Madrid, Historia 16, 1986, Proemio.

Chickasaw y Natchez, son descritas en términos “incaicos”. El cautivo Juan Ortiz huye por el “camino real” como si los pantanales de la Florida estuviesen surcados por calzadas empedradas al modo de las del Perú (*Florida*, II, 6). Los caciques son “curacas”, ya que Garcilaso se resiste a utilizar el término genérico de Santo Domingo.⁸ El cazador de cabelleras llamado Patofa es un *apu*, es decir, un personaje eminente en la sociedad incaica (*Florida*, III, 5). En vez de escribir “varias veces”, emplea expresiones típicamente quechuas, como “diez y diez veces”, o bien un estilo interrogativo propio de la lengua general del Perú, como “podría ser que estuviese cerca y podría ser que estuviese lejos” (*Florida*, III, 12-13). Las canoas que surcan el Misisipí le brindan la ocasión de abrir un inciso sobre los puentes, las balsas y los propulsores de los Incas (*Florida*, VI, 2). Como en el Perú, los indígenas del norte de América veneran a sus antepasados, y también al sol y la luna. A falta de oro, buenas son perlas, encontradas a granel en el templo de la Señora de Cofachiqui. Se podrían multiplicar los ejemplos de “peruanización” de la Florida y de transformación de esas sociedades de guerreros en pueblos de “policía”, ajenos al “pecado nefando” y la antropofagia. La transposición cultural que opera Garcilaso tiende a indicar, sin necesidad de insistir pesadamente, que esos pueblos del Norte no deberían ser sometidos porque no cometen actos contrarios al derecho natural.⁹ El filtro incaico le permite destacar las características comunes a todos los indios del Nuevo Mundo, que escapan a los peninsulares. Allí donde los españoles sólo ven salvajes, él descubre un *ethos* colectivo. Esta percepción del nativo del Nuevo Mundo como entidad general no es banal y precede en varios siglos a la segunda declaración de Tiahuanaco (1983), que lanza el movimiento panindígena iniciado varios años antes en Bolivia. Mas explícita, la declaración de Teotihuacan (25-28 de octubre de 2000) a favor de la autodeterminación de los pueblos indígenas es extensiva a todos los nativos del “continente Abya Yala” (América, o, para Garcilaso, “Indias”). A comienzos del siglo XVII, la posición de Garcilaso es singular y una manera de subvertir la expresión hispánica corriente desde el descubrimiento de que “visto un indio, visto todos”. El Inca construye una América indígena opuesta a la visión de los cronistas españoles, porque su perspectiva es el resultado de la tensión, de las mezclas y de los puntos de contacto entre su lengua materna (el quechua), y la lengua de Castilla, la de las letras. En su autobiografía *Out of Place* (Fuera de lugar), Edward Said plantea una disyuntiva lingüística y cultural similar: escribir en inglés una historia vivida en otro idioma, el árabe.¹⁰ Para el Inca y para Said, la autenticidad sólo puede resultar del conflicto, doloroso pero positivo, entre dos culturas, es decir de una forma de mestizaje más profundo que la mera fusión racial. Nada más alejado de esa urgencia existencial que las palabras del actual vicepresidente de Bolivia, Álvaro García Linera, pronunciadas el 2 de enero de 2007, exhortando a la guerra cultural para “quitar el alma a los *k'haras* (mestizos, clases medias, medias altas y empresariales) que reproducen los valores de lo occidental”.¹¹ Esta variante andina de proyectos polpotianos de funesta memoria, a pesar de ser proclamada abiertamente, no parece despertar demasiadas inquietudes en las nuevas generaciones que han olvidado la tragedia de Camboya o simplemente la ignoran.

CAUDILLOS, RÚSTICOS Y SEÑORES DE LA GUERRA. Pero volvamos a la *Florida*. En principio, el personaje principal, el “héroe” de esta narración, es el adelantado Hernando de Soto, “gobernador y capitán general del reino de la Florida”, título enfático e irrisorio como demuestra la lectura del libro. Soto es un caudillo, pero lejano, y sólo adquiere humanidad al final de su entrada, y en la adversidad. Temiendo que sus hombres exijan regresar a Cuba —Soto se ha deslizado entre las sombras de la noche para sorprender rumores de defección— y viendo que su “ejército se deshacía”, el adelantado decide con soberbia obstinación internarse hacia el norte para alejarse de la costa y de la única vía de escape que le queda. Curiosamente, aquel conquistador que logró tanta fama en el Perú y que no tembló en presencia del Inca Atahualpa, se sume en una profunda depresión:

Desde aquel día... nunca más acertó a hacer cosa que bien le estuviere, ni se cree que la pretendiese, antes, instigado por el desdén, anduvo de allí en adelante gastando el tiempo y la vida... caminando... sin orden ni concierto, como hombre aburrido de la vida, deseando se le acabara.

Claro está que ese estado de ánimo tiene consecuencias muy graves, ya que “causó que se perdiesen todos los que con él habían ido a ganar aquella tierra” (*Florida*, III, 33). En definitiva, y a pesar de su valentía, Soto es un mal caudillo, humano y vulnerable.

El subtítulo, después de mencionar el nombre de Hernando de Soto, precisa que la historia es también la *de otros heroicos caballeros españoles e indios*, que son los verdaderos protagonistas. Entre los españoles, fuera de Gonzalo Silvestre y otros caudillos que no pueden ser considerados hidalgos, los “rústicos” desempeñan un papel importante, no sólo por el ingenio y la gracia de sus actos, sino porque contribuyen a la desmitificación de la conquista. Esto puede sorprender en un autor que siempre se jactó de sus orígenes linajudos. Uno de esos rústicos es Juan Ortiz, superviviente de la expedición anterior a la Florida (al mando de Pánfilo de Narváez), que había sido esclavizado durante largos años por un cacique cruel. Las vicisitudes de ese hombre podrían servir de trama al relato, probablemente porque los lectores se identifican más fácilmente con él, que con el distante y depresivo Soto. Juan Ortiz ha convivido tanto tiempo con los indios que ya se ha vuelto como ellos, “sin nada que lo distinga”: ser indio, para Garcilaso, es vivir como tal y no el tener tez oscura o rasgos aindiados. Cuando Ortiz se topa por casualidad con un soldado de la expedición de Soto, no sabe qué decir, pues ya no puede expresarse en castellano. *In extremis* balbucea la palabra “Sevilla” y el otro lo reconoce como español. Otro personaje, Juan López Cacho, agotado por la pelea, en el momento de huir cae muerto de sueño y Silvestre lo carga en su caballo, guiándolo por las riendas. Días más tarde, apenas recuperado de sus trabajos, una helada lo deja al borde de la muerte; sus compañeros lo calientan pasándolo por una hoguera y lo atan a su montura “como se había hecho con el Cid Ruy Díaz, que salió de Valencia muerto y a caballo”. Juan Vego, otro rústico, teje esteras de cañamo, como lo solía hacerlo en su pueblo, para que los soldados aguanten el frío (*Florida*, III, 39). Los caudillos visten capas de marta, tomadas a los indios, pieles magníficas que la lluvia y el lodo convierte en estopa. Uno de los capita-

⁸ *Florida*, II, 10: “Y pues yo soy indio del Perú y no de Santo Domingo ni sus comarcas se me permita que yo introduzca algunos vocablos de mi lenguaje en esta mi obra, porque se vea que soy natural de aquella tierra y no de otra”.

⁹ Los actos que justificaban la intervención extranjera eran, según Vitoria, el canibalismo, la sodomía y los sacrificios humanos.

¹⁰ Sigo la versión francesa, *A contre-voie. Mémoires*, trad. par Brigitte Caland et Isabelle Genet, Le Serpent à Plumes, París, 2002, pp. 18-19. Este conflicto es un desgarramiento, “une déchirure fondamentale”.

¹¹ Agradezco a Elizabeth Burgos que me haya dado a conocer el texto del discurso, difundido en www.eforo-bolivia.org.

nes se llama Gómez Suárez de Figueroa, homónimo de Garcilaso y mestizo como él —su madre era una india de Cuba—, “cuyo ánimo era tan extraño y esquivo que nunca jamás quiso recibir nada de nadie”.¹² El contraste entre la mezquindad del conquistador Calderón y la generosidad del cacique amigo, Mucozo, es fuerte. Mientras que al primero sólo le importa saber si los hombres, deshechos por las batallas y las marchas, han hallado oro, el segundo se preocupa por el estado físico de los hombres. La superioridad, ya sea militar o moral, no está en el campo de los españoles. Los caballos desempeñan un papel de primer plano, al igual, o más, que los que los montan, y el lector comparte el espanto de las bestias espantadas ante la corriente del Savannah y del Tennessee. Al final, cuando los supervivientes logran construir una balsa para bogar, río abajo, hasta el mar, al embarcar deben abandonar a los caballos heridos, y los lloran como si fueran sus propios hijos (*Florida*, VI, 5).

Entre los indios, ya sean amigos u hostiles, los héroes no faltan. Mucozo, el cacique magnánimo, que salvó de la muerte a Juan Ortiz, puede servir de ejemplo a los soberanos cristianos: “Que los príncipes fieles se esfuercen a le imitar y sobrepujar, si pudieren, no en la infidelidad, como lo hacen algunos indignos de tal nombre, sino en la virtud y grandezas semejantes a que por la mayor alteza de estado que tienen y están mas obligados” (*Florida*, II, 4). Alusión apenas velada para sus contemporáneos, Felipe II o Juan de Austria. Mucozo, hombre corpulento y hermoso, se expresa con “discernimiento y amor”, mientras que el guerrero Vitachuco es la encarnación del furor. Este cacique es quizás el personaje más imponente del libro, por su intransigencia y su amor a la libertad. Es también un hombre capaz de dominar los elementos naturales y utilizarlos para sus designios, un chamán cuyas maldiciones provocan el desastre final:

Unas veces enviaba a decir que cuando fuesen a su provincia, habría de hacer que la tierra se abriese y los tragase a todos. Otras veces, que había de mandar que por do caminasen los españoles se juntasen los cerros y los cogiesen en medio y los enterrasen vivos. Otras que pasando los españoles por un monte de pinos y otros árboles muy altos y gruesos que había en el camino, mandaría que corriesen tan recios y furiosos vientos que derribasen los árboles y los echasen sobre ellos y los ahogasen todos. Otras veces decía que había de mandar pasase por la cima de ellos gran multitud de aves con ponzoña en los picos y la dejasen caer sobre los españoles para que con ella se pudriesen y corrompiesen, sin remedio alguno. Otras, que les había de atosigar las aguas, hierbas, árboles y campos y aun el aire, de tal manera que ni hombre ni caballo de los cristianos pudiese escapar con la vida porque en ellos escarmentasen los que adelante tuviesen atrevimiento de ir a su tierra contra su voluntad (*Florida*, II, 21).

Las mujeres, aún siendo personajes subalternos, están presentes bajo distintas formas en el relato, ya sean las hijas de caciques o la bella “Señora” de Cofachique, “de gran discernimiento y de corazón varonil”, que entrega (con amor) a Hernando de Soto un collar de perlas, u otras, anónimas, dóciles o ariscas, como cierta dama de Córdoba, a quien Garcilaso pregunta por qué razón las leyes son siempre rigurosas con las mujeres. Esta le contesta que las leyes las hacían los hombres, “como temerosos de la ofensa, y no ellas, que si las mujeres las hubiesen de hacer de otra manera fueran ordenadas” (*Florida*, III, 34).

Para Garcilaso, mantener un equilibrio entre los españoles y los indios es una obligación contraída por su condición de mestizo. La retórica de los caciques de la Florida puede sorprender como “inauténtica”, pero es un recurso necesario “porque comúnmente son tenidos por gente simple, sin razón ni entendimiento”. La *Florida* es también un canto a la libertad, porque los indios prefieren morir a ser sometidos. Los españoles, diezmados, se ven forzados a restañarse las heridas con la grasa —el unto— de los cadáveres. “Mi mala ventura me trajo a estos desesperaderos”, exclama un veterano de las campañas de Italia (*Florida*, IV, 423).

Cuando al cabo de muchas zozobras los supervivientes logran llegar a México, las aventuras se transforman en narración, como sucede en el *Quijote*. El virrey y su corte, así como los habitantes de “esa ciudad ilustre” escuchan con fervor los distintos episodios contados por los desarraigados, suspendidos de las tribulaciones de Juan Ortiz, maravillados de la belleza y discreción de la Señora de Cofachique, aterrados por los gritos y los estruendos de la batalla de Mauvila, admirados de la furia sin límites de Vitachuco, palpitantes ante los innumerables escollos que tienen que sortear los sobrevivientes río abajo, y emocionados hasta las lágrimas por los dos entierros del adelantado Hernando de Soto. La identificación de los oyentes con los personajes y las situaciones es posible porque todos ellos escapan al estereotipo. Los caciques suelen ser justicieros y los conquistadores, usurpadores; los hidalgos tienen menos nobleza e ingenio que los rústicos, los caballos humanizan a los soldados, los elementos desencadenados por Vitachuco son quizás el castigo de Dios. “Vivir para contarla”, dice Gabriel García Márquez, y así es, no sólo en México sino en la campiña cordobesa, desde donde Gonzalo Silvestre transmite su experiencia existencial a un hombre de otra generación, intentando preservarla del olvido. Al Inca le habría gustado tener la “facunda historial” de César para poder narrar con mas talento la gesta de esos hombres: “No ha sido poca desventura la de estos caballeros que las suyas viniesen a manos de un indio, donde saldrán antes menoscabados y aniquilados que escritas como ellos pasaron y merecen”. Suma ironía de esta crónica, disimulada bajo una falsa modestia, que sirve al Inca de absolución...

La sutileza mestiza del Inca, la ambivalencia de las situaciones que relata, el rechazo de todo triunfalismo, confieren a *La Florida* una dimensión psicológica, literaria y política ausente en toda “metanarrativa” de la conquista. Texto necesario, hoy más que nunca, para todos los que rechazamos el racismo reparador de injusticias, como el que figura en el programa contra la sociedad mestiza expuesto por el vicepresidente Álvaro García Linera “para quitarle el sentido de la vida a la clase media, su sentido de la existencia, haciéndolos manipulables y sin identidad”. Los hechos pasados y presentes no pueden explicarse recurriendo al chivo emisario de circunstancia. Por eso creo que aún vale la pena romper lanzas por el Inca Garcilaso de la Vega.

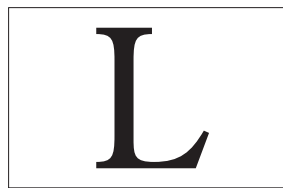
¹² Gómez Suárez de Figueroa fue su nombre de bautismo que cambió años más tarde por Garcilaso de la Vega, adoptando el nombre de su padre (*Florida*, II, XI),

Esos ñudos o quipus...

Nota sobre la obra de Carmen Bernand

JOSEP MONSERRAT MOLAS

A propósito de CARMEN BERNAND, *Un inca platonicien. Garcilaso de la Vega (1539-1616)*, Fayard, Paris, 2006, 387 pp.



La obra de Carmen Bernand no cabe analizarla desde una *clave* sino que aparece como muchos *nudos* entrelazados. Un quipu es cada uno de los ramales de cuerdas anudadas, con diversos nudos y varios colores, con que los indios del Perú suplían la falta de escritura y daban razón tanto de las historias y noticias como de las cuentas en que es necesario usar guarismos. “Esos ñudos o quipus los tenían indios de por sí a cargo, los cuales llamaban *quipucamayú*, quiere decir el que tiene cargo en las cuentas; y aunque en aquel tiempo había poca diferencia en los indios de buenos a malos, que según su poca malicia y el buen gobierno que tenían, todos se podían llamar buenos, con todo eso, elegían para este oficio a los más aprobados y los que hubiesen dado más larga experiencia de su bondad, porque entre aquellos indios jamás se usó favor ajeno sino el de su propia virtud” (*Comentarios reales*, capítulo VIII, libro VI). A través de tal sistema, la civilización inca almacenaba y transmitía determinada información. Sería tentador comparar la obra de Carmen Bernand con un quipu, con lo que incluso se podría honrar la memoria de la civilización perdida, pero parece más justo compararla con un *tapiz*: del entrelazado de diferentes hilos surge una imagen. La imagen que se nos presenta es la de la vida y obra de Gómez Suárez de Figueroa, natural del Cuzco, más conocido como el Inca Garcilaso de la Vega. Ciertamente dice la autora que “[l]’histoire que nous présentons ici est une tentative de renouer les fils coupés du tissu de son écriture”.

Por otra parte, e insistiendo en la posible comparación con el quipu, si acaso no sería justo que fuese imagen de la obra, puede que sí que lo sea de la imagen que el tapiz nos mostraría: una imagen clara y respetuosa de los elementos con los que se trata, de la relación que mantiene unos con otros (por dónde se anudan, qué colores llevan), pero que reconoce a su vez el misterio de la persona concreta e individual. Ello no resulta por defecto de su autora sino, al contrario, por fidelidad a lo retratado, que a pesar de poder ser descifrado siempre se mantiene como misteriosa personalidad, o, mejor dicho, el misterio de su personalidad es respetado. Bernand no pretende entender al Inca Garcilaso mejor de lo que él mismo se entendió, pero tampoco menos: la autora nos muestra el afán del mestizo por conocerse, afán que procuró llevar al límite de sus capacidades. Garcilaso afirma que ha querido salvar del olvido, a través de su escritura, los hechos

extraordinarios que le han sido confiados o que recuerda: la obligación de la memoria es una constante de su obra, dice Bernand, así como lo es también el dar la palabra y audiencia a “las otras voces” (el pensamiento neoplatónico, la herencia judía y la memoria de la civilización inca): su condición de mestizo, condición asumida y valorada, le permite y le exige tal responsabilidad. Nota la autora cómo esta situación hace del Inca Garcilaso un autor que coincide con la tendencia reciente de acreditar las voces de la alteridad. “Proclamando que conoce las costumbres de los incas por haberlas conocido a través de la leche materna, él traspasa los límites de la ortodoxia, de su condición de descendiente de Garci Pérez de Vargas, y reivindica su condición pagana. Su deber de memoria y sus dobles lealtades le aproximan psicológicamente a los *nuevos cristianos*, divididos entre dos tradiciones y destinados a la disimulación y al silencio. Garcilaso no duda en forjarse una coherencia a partir de elementos contradictorios. Tal elaboración no es simplemente intelectual, es también la expresión de inquietud y de conflicto resultado de su estatuto híbrido e inclasificable” (p. 301). Aunque en ocasiones la distancia deja su mella, como en la siguiente anécdota: “El nombre que los indios les dan se me ha ido de la memoria, aunque fatigándola yo en este paso muchas veces y muchos días, y reprendiéndola por la mala guarda que ha hecho y hace de muchos vocablos de nuestro lenguaje, me ofreció para disculparme este nombre *cacham* por pepino; no sé si me engaña, confiada en que por la distancia del lugar y ausencia de los míos, no podré averiguar tan aína el engaño; mis parientes, los indios y mestizos del Cuzco y todo el Perú serán jueces de esta mi ignorancia y de otras muchas que hallarán en esta mi obra; perdonenmelas, pues soy suyo, y que sólo por servirles tomé un trabajo tan incomfortable como esto lo es para mis pocas fuerzas (sin ninguna esperanza de galardón suyo ni ajeno)” (capítulo XI, libro VIII).

Un inca platonicien. Garcilaso de la Vega es una obra francamente legible y que apasiona. Como presentación del Inca Garcilaso y de su obra es un trabajo fruto de la erudición y presentado en forma de síntesis. Es uno de esos libros que sólo pueden realizarse después de un conocimiento profundo y amplio del tema y que se permite acompañar al lector por un sendero que no deja de proporcionar sorpresas, vistas de paisajes, recuento de detalles, reflexiones y meditaciones todos ellos significativos y que se reúnen finalmente, para el lector, en una imagen rica, densa y extraordinariamente atractiva: la de la vida y obra del Inca Garcilaso de la Vega.

La síntesis resulta eficaz porque los elementos con los que se elabora son resultado de un análisis adecuado, que se reconocen en la estructura misma del estudio. *Un inca platonicien. Garcilaso de la Vega* está dividido en tres partes. La primera parte ('Destinos cruzados: los filósofos, los caballeros y la princesa') muestra los elementos que se cruzan en la vida del Inca Garcilaso, elementos que se mezclan en sus diversos mestizaje: el primero y elemental es el que procede de sus padres, el capitán Garcilaso de la Vega, que se nos presenta como un representante de la primera hora de los conquistadores y de la última hora de la caballería y nobleza castellana tardomedieval, y de la princesa Isabel Chimu Ocllo, prima de Atahualpa, que se nos presenta y desvanece como se desvaneció la civilización sometida. El Inca Garcilaso será el fruto de la mezcla primeriza. Ahora bien, el libro no empieza con el retrato de sus padres, a los que corresponde los capítulos segundo y tercero, sino que empieza con el retrato de un personaje y de una familia de judíos que deberán abandonar la España que se reconoce y se recrea en la pureza de la sangre: la familia Abravanel y en concreto Juda ben Isaac, más conocido como León Hebreo, son los protagonistas del primer capítulo. Iniciar el libro con este capítulo consigue mostrar muy claramente los elementos que permitirán la comprensión del Inca Garcilaso a partir de la comparación con el autor de *Los diálogos de amor* que el Inca traducirá al español. El Inca Garcilaso pensará su propia situación y resolverá su condición de mestizo en el seno de la intolerancia y la Inquisición con una obra de memoria respecto a la infancia perdida, respecto a la civilización perdida de su madre y respecto al mundo de la caballería perdido de su padre, que se realizará según las claves del pensamiento renacentista, que a su vez es la mezcla o mestizaje de la cultura clásica (en este caso neoplatonismo) y la religión judía. A su vez, a esta complejidad se suma que los elementos que configuran la síntesis judía y neoplatónica (clásica) de León Hebreo respecto de la comprensión de la realidad proporcionarán las claves respecto de las que el Inca Garcilaso efectuará la reminiscencia de la civilización inca, y de este modo facilitará su incorporación como ejemplo para pensar la política en los siglos posteriores.

La segunda parte, titulada 'El ombligo del mundo', es la más breve, tan sólo dos capítulos, que retratan la infancia y primera juventud del Inca, pero que resumen la riqueza fundamental de tal experiencia y en su brevedad relativa permiten después entender toda la obra del historiador Garcilaso como una "recherche du temps perdu". La tercera parte se centra, sobretodo, en la madurez y la obra del escritor. Si el primer capítulo de esta tercera parte retrata su obligado retiro en Montilla, "este rincón de pobreza y soledad", el segundo capítulo y séptimo de la obra es un análisis de su primera obra: la traducción de *Los diálogos de amor* (1590) de León Hebreo. Este capítulo séptimo ('Platón, el rabino y el inca') ocupa un lugar especial, pues recoge el primer capítulo de la obra y proporcionará muchas de las claves para entender la obra posterior de Garcilaso, pues el Inca no es considerado meramente un historiador ("uno de los autores cimeros de toda la literatura historiográfica en español", consideraba Valverde), sino un autor dotado de un pensamiento propio y del que puede considerarse su obra como un todo. Los siguientes capítulos se dedican a las otras obras princi-

pales de Garcilaso: a la *Relación de la descendencia de Garci-Pérez de Vargas* (1596), a *La Florida del Inca. Historia del Adelantado Hernando de Soto y otros heroicos caballeros españoles e indios* (1605), a la *Primera parte de los Comentarios reales que tratan de los Yncas, reyes que fueron del Perú, de su idolatría, leyes y gobierno en paz y en guerra, de sus vidas y conquistas y de todo lo que fue aquel Imperio y su república antes que los españoles pasaran a él* (1609), y, finalmente, a la *Historia General del Perú* (1617).

La interrogación de la que nace el libro se plantea desde su mismo inicio: ¿por qué el gobierno teocrático de los incas ha servido para pensar la política a pesar que sus fundamentos son tan diferentes de los europeos? El estudio presentado por Carmen Bernand desvela algunas de las claves que dieron a los incas valor de ejemplo.

¿Qué tipo de biografía plantea la autora? Logra superar aquello que podría llamarse una "biografía clásica" del personaje, planteando cómo se entrelazan la historia ejemplar y crepuscular de los incas, las corrientes intelectuales del Renacimiento, especialmente el neoplatonismo de León Hebreo, y el proyecto de los historiadores andaluces de finales del siglo XVI. Es, pues, una historia intelectual tal como la vive un protagonista concreto de la vida de la inteligencia. Es este reconocimiento de la coherencia de la obra y de su relación con la dimensión personal y existencial —sostiene claramente la autora— lo que separa los presupuestos de su estudio de los de la concepción mantenida por Barthes o Foucault. Las identidades en conflicto que conviven en Garcilaso (un oscuro hidalgo bastardo, descendiente de un linaje glorioso; mestizo que pertenece, por línea materna, a la aristocracia peruana; militar privado de gloria; hombre de letras renacentista o humanista en tiempos de barroco; cristiano que hace sus primeras letras a través de un judío ibérico) son aquilatadas y reconocidas como tales en una síntesis que se da sin un lugar propio, incompleta como la vida misma. Como bien retrata Bernand, el Inca Garcilaso resulta "un hombre de la ruptura, del desarraigo, de la errancia y de la melancolía", pero a través de sus letras logra la victoria póstuma de la memoria de un pueblo vencido con la que pensar la condición humana.

María de las Nieves Rodríguez y Méndez es licenciada y maestra en Historia del Arte por la Universidad Nacional Autónoma de México y forma parte, como becaria de investigación, del Proyecto 1810-2010: La configuración intelectual del México moderno y contemporáneo, adscrito a la Coordinación de Humanidades de la UNAM.

Una aproximación a la estética posrevolucionaria en México: Tina Modotti y el muralismo mexicano

MARÍA DE LAS NIEVES RODRÍGUEZ Y MÉNDEZ

Este artículo pretende dar respuesta a una inquietud artístico-cultural que se dio de modo natural en el México posrevolucionario. Tras una década de levantamiento armado, el país vivió uno de los momentos más significativos en cuanto a creación plástica se refiere. Ese momento, denominado por la crítica “Renacimiento mexicano”, ligó profundamente todas las manifestaciones artístico-culturales que se desarrollaron a partir de la década de los veinte, especialmente el muralismo y la fotografía.

Palabras clave:

- Estética de la imagen
- Fotografía
- Muralismo mexicano

This paper gives an answer to a artistic-cultural restlessness that occurred of natural way in the “México posrevolucionario”. The country, after one decade of armed rise, lived one of the most significant moments as far as plastic creation talks about. This moment, denominated by the critic as “Mexican Renaissance”, bound deeply to all the artistic-cultural manifestations that were developed in the twenties, specially muralism and photography.

1 Tina Modotti nació el 17 de agosto de 1896 en la pequeña ciudad de Udine, situada al norte de Italia. Su padre, Giuseppe Modotti, claramente vinculado con el socialismo, decidió emigrar de Friuli para poder llevar una vida más acorde con su pensamiento político y educar a sus hijos en esta vía. Viajará a Austria acompañado de su hija Mercedes, y permaneció allí desde 1898 hasta 1905. Se ocupó en el desarrollo de vías ferroviarias, postulándose la posibilidad de que tuviera que partir obligatoriamente del país al pertenecer al Círculo Socialista de Udine, formado, entre otros, por Demetrio Canal, que había sido padrino de bautizo de la pequeña Tina. Murió en 1942 en Ciudad de México.

2 Ella lo recuerda como “una nueva vida para mí, entre artistas... La vida artificial de los bohemios, a la que me adapté llena de curiosidad y con mucha voluntad y donde traté de hacerme de una cultura aunque sea modesta. Escuché hablar a los demás de Nietzsche, Freud, Tagore o de León y de tantos otros que he olvidado y que eran, para mí, en aquel entonces tan desconocidos como Marx, Lenin, Trotski...”. Véase C. BARCHAUSEN CANALE, *Verdad y leyenda de Tina Modotti*, Casa de la Américas, La Habana, 1989, pp. 58-59.

3 Poeta, abogado y traductor exiliado en Los Ángeles, Ricardo Gómez Robelo nació en 1884 y murió en



ssunta Luigia Adelaide Modotti Mondini, italiana de nacimiento, creció en el seno de una familia humilde junto a sus cinco hermanos. Tras una corta estancia en Austria, la familia viajó a

América, donde, en 1920, se reuniría en San Francisco. Tina, que había llegado en 1913, encontró en Estados Unidos no sólo a su familia sino también la oportunidad de una vida mejor.¹

Su acercamiento al mundo artístico fue una catarsis frente a una dura realidad de la cual se había alejado tras llegar a América y que cobraba forma en las huelgas, el hambre, el desarrollo incipiente de la Primera Guerra Mundial o la difusión del fascismo en Europa, que fomentaron en Tina la forja de una fuerte conciencia social y de lucha de clases que la marcaría hasta su muerte. Sólo un par de años le llevó su vinculación con el mundo artístico del momento y su matrimonio, en 1917, con Roubaix de L’Abrie Richey —*Robo*, como ella lo llamaba—, un pintor francocanadiense socialmente relevante en San Francisco. En ese ambiente, Tina logró adecuarse a la bohemia y las reuniones sociales, que le proporcionarían un amplio conocimiento de ese mundo.²

Enfatizando la relevancia social de Robo, las tertulias que se llevaban a cabo en su casa de San Francisco pronto vieron llegar a un nuevo asistente, Ricardo Gómez Robelo,³ venido desde México, que les transmitía con sus relatos la efervescencia revolucionaria que se estaba viviendo en su país, sobre todo desde el punto de vista plástico en el que se estaba desarrollando un arte público destinado al pueblo mexicano. Ése fue un momento crucial en la vida de Tina, ya que la idea de viajar a México se vino a la par del encuentro con Edward Weston en 1919, cuya relación comenzó a estrecharse hasta tal punto que iniciaron una relación

sentimental.⁴ Tina había sido para Weston, desde el principio, su “alumna, modelo, admiradora y amante”,⁵ pese a que ambos se encontraban, en ese momento, casados. Por lo mismo, esta relación vitalizó sus personalidades, Tina había encontrado en Weston una fuerza vital y un ansia apasionada por el arte que desconocía y la arrollaba a un tiempo, mientras que él advirtió en los encuentros con Tina una libertad que le incitaba emocionalmente a crear.⁶ Ese arrollamiento lleva a Tina a apasionarse por la fotografía, sus técnicas y sus procedimientos,⁷ por lo que no sólo posará para él, sino que el mismo acto de modelar, protagonizar y realizar la fotografía hará que descubra un medio de expresión que le fascina y llena su vida de un modo fulgurante.

En diciembre de 1921 Robo llega a México con una invitación de Ricardo Gómez Robelo, quien siendo partidario activo del Ateneo de la Juventud, recibe el encargo por parte de José Vasconcelos, de dirigir el Departamento de Bellas Artes. Robo llega solo a la Ciudad y, en una carta a Edward Weston, describe un país donde los comentarios y relatos de Robelo durante aquellas tertulias en San Francisco toman cuerpo:

Aquí hay muy pocas cosas que no emanen belleza. Hay más poesía en una figura solitaria recargada en la puerta de una pulquería al atardecer, o en una hija de los aztecas color cobre que amamanta a su criatura en una iglesia, que en todo lo que podrías encontrar en Los Ángeles en los próximos diez años de vida... ¿Puedes imaginar una escuela de arte donde todo es gratuito para todos, sean mexicanos o extranjeros?. Después de diez años de guerra y de adversidades, es maravilloso ver lo que se está construyendo en esta tierra...⁸

Esta carta, que exaltaba la visión indigenista y la revolución cultural que se estaba desarrollando en el país, dado su contenido poético, hará que Edward Weston desee venir a México a conocer las maravillas de las que le hablaba Robo, que se había puesto de

acuerdo con Tina para verse allí. Tina llegará a México en 1923 desde San Francisco, acompañada por Edward Weston, con lo que conformaba una decisión fundamental en su vida, dejando atrás un pasado frustrado en el cine⁹ y un matrimonio acabado por la soledad y la falta de un intimismo dialéctico. Tina ve en México la posibilidad de regenerarse como persona y en el ámbito plástico, puesto que, de un modo libre, ahora se haría cargo del hogar y de Chandler —el hijo mayor de Edward— a cambio de la enseñanza de las técnicas y el oficio de la fotografía, que le garantizarían un papel autónomo dentro de la relación con Weston y de la sociedad como una mujer independiente.

EL PRINCIPIO DE UNA NUEVA VIDA. Una vez en México e instalados en Tacubaya, van fusionándose en el medio artístico bajo la constante fascinación de un país que, lejos de la barbarie proliferada bajo la lucha revolucionaria, se muestra como un lugar utópico idóneo para el ambiente artístico. Weston, que nunca pudo adaptarse al país, regresaría a los Estados Unidos tras finalizar el encargo fotográfico encomendado por Anita Brenner para ilustrar su libro *Ídolos tras los altares*.¹⁰ Tina, por su parte, establece un estudio fotográfico en la calle Veracruz de la ciudad de México y comienza a trabajar activamente, llegando a ser reconocida, en poco tiempo, como una de las mejores fotógrafas de la ciudad, apreciándose especialmente sus retratos.

Esta nueva etapa supuso para Tina un autorreconocimiento de su papel autónomo en el mundo tanto como mujer como profesional. Desde un primer momento realiza fotografías y copias en platino de la obra de Weston, que vendería con gran éxito, en México.¹¹ Esas primeras tomas, pese a que se denota en ellas un claro influjo westoniano, superan al original y crean un universo propio paralelo y distinto. Tina fue capaz de filtrar todo su pensamiento político y su extrema sensibilidad a través de una visión muy particular que le permitió proyectar un sentido estético afín a su propio sentimiento vital dentro del desarraigo y la nostalgia. Este gusto viene marcado por una mirada pura que es capaz de crear un nuevo lenguaje visual fundamental para el desarrollo de la fotografía mexicana *a posteriori*. Observamos algunas características como la supremacía del objeto representado a través de la utilización de primeros planos para individualizar la obra; el uso de un lenguaje ambiguo en las representaciones que deconstruye visualmente para denotar la fragmentariedad de esas nuevas realidades a través de un lenguaje vanguardista; la integración plástica en sus construcciones visuales que reproduce de modo abstraizante, lo que luego implementaría en las fotografías de murales, y la gran fuerza compositiva de sus escenas —organizadas en un fuerte contraste entre elementos—, donde será importante el desarrollo de ideas matriz como el círculo, las diagonales y los triángulos, que superan las composiciones fotográficas de corte clasicista que aún se hacían en la época y enfatiza las aprendidas de su maestro y que marcan la tendencia de la “fotografía directa” de Alfred Stieglitz y los trabajos de *Camera Work* a los que tuvo acceso.

FOTOGRAFIAR LOS MURALES MEXICANOS. En 1926, Tina acepta el encargo de Diego Rivera y José Clemente Orozco para fotografiar los murales que, en algunos de los edificios más importantes de la ciudad de México,

estaban realizando. Los frescos, que habían sido retratados anteriormente por Escamilla¹² y José María Lupercio,¹³ muestran un encuadre decimonónico, siendo de especial importancia aquellos que realizaría Lupercio por mostrar, de modo fehaciente, la disonancia entre su propio lenguaje fotográfico finisecular y el lenguaje propiamente mural vinculado a la vanguardia. Lupercio reproduce los paneles de modo frontal y con un matiz incluyente utilizando, en la mayoría de los casos, los propios elementos arquitectónicos del edificio —jambas y arco—, para enmarcar las tomas fotográficas, enfatizando así la concepción de la pintura mural como una gran obra de caballete que no logra fusionar con el soporte, esto es, con el propio muro del inmueble.

Tras el fallecimiento del fotógrafo tapatío en 1927, Tina se hace cargo de la briosa labor llevada a cabo tanto en la Escuela Nacional Preparatoria como en la Secretaría de Educación Pública y la Escuela Nacional de Agricultura de Chapingo. La italiana, que, como apuntaba antes, llevaba encargándose de dicha labor desde 1926, ya se había consolidado en el país como una fotógrafa reconocida en el ámbito artístico gracias, sobre todo, a la colaboración que sostenía con la revista mexicana *Mexican Folkways*, para la cual trabajó como fotógrafa. En este campo destacaron aquellas tomas realizadas después de 1928, donde mostraba, por un lado, la superación de los patrones fotográficos westonianos y, por otro, el imaginario conformado a través de la interiorización de los cánones estéticos del México posrevolucionario, sobre todo, a raíz de su contacto con el lenguaje mural.

La relación de la fotógrafa con los artistas que desarrollarían a posteriori el muralismo mexicano databa de 1921, año en que Robo moriría de viruela en un viaje a la capital del país, tras acompañar a Ricardo Gómez Robelo en un periplo que prometía ser venturoso (Margaret Hooks apunta que Robo y Weston albergaban planes de compartir un estudio artístico en la capital mexicana). Tina, que hubo de venir a México a dar sepultura al cuerpo de su marido, se quedó en el país algunos meses en los que, siempre acompañada por Gómez Robelo, fue testigo de la inauguración de la exposición fotográfica que realizaría en el inmueble de la Escuela Nacional Preparatoria, donde se hallaba trabajando, de modo incipiente, Diego Rivera. Tal fue la fascinación que, a su regreso a México en 1923 con Weston, ése sería uno de los primeros lugares que le enseñaría, como registra en su diario.¹⁴

A partir de ese momento, la pareja Weston-Modotti se integró en el ambiente artístico del momento, acudía a las fiestas celebradas en la casa del matrimonio Rivera-Marín, pasaban tardes de campo en los arcos de Los Remedios, merendaban en Xochimilco o acudían con gran emoción a las tardes de toros en la extinta Plaza de La Condesa. Cuando Weston regresó a Estados Unidos un par de años después, Tina decide dedicarse de modo profesional al oficio de la fotografía, que conocía y practicaba desde los primeros años de la década de los veinte y, así, embebida de la gran afluencia y la revitalización de ese México tradicionalista y folklórico, comenzó a realizar una obra fotográfica de corte nacional que sería difundida, con gran éxito, no sólo en México y Estados Unidos, sino también en las revistas ilustradas más importantes de algunos países europeos.¹⁵

1924. Fue miembro del Ateneo de la Juventud, junto a José Vasconcelos y Pedro Henríquez Ureña entre otros. Conoció a Tina al asistir a las tertulias que se llevaban a cabo en su casa de San Francisco, en las que narraba historias sobre tierras mexicanas. A su regreso a México, no sólo invita a Roubaix L'Abrie Richey, marido de Tina en ese momento, sino que se convierte en guía y apoyo para la fotógrafa en México.

4 MARGARET HOOKS, *Tina Modotti. Fotógrafa y revolucionaria*, Plaza & Janés, Barcelona, 1993, pp. 43-44.

5 C. BARCHAUSEN CANALE, *Verdad y leyenda de Tina Modotti*, p. 71.

6 Véanse a este respecto las fotografías tomadas por Edward Weston a Tina desnuda, realizadas en 1923 en la azotea de la casa que compartían en Tacubaya, Ciudad de México y que “circulaban profusamente en una época públicamente recatada, e hicieron sensación... La excesiva generosidad capilar que las fotos revelaron en medio de sus piernas obligaron a la sospecha y hubo quien juró que, para dramatizar, Weston le había puesto ahí una zalea de mono. Ella misma reía del popular mote con que se le conoció: Tina Monote”. Véase GERMÁN LIST ARZUBIDE, ‘Mi amiga Tina Modotti’, en *Alquimia*, 3 (1998), pp. 31-33.

7 No se ha podido desvelar cuánto influyó en Tina la figura de su tío Pietro Modotti, fotógrafo experimental y precursor de la fotografía con luz de vela asentado en Udine. Según Margaret Hooks, Yolanda —hermana de la fotógrafa— apunta que su padre pasaba algún tiempo en este estudio junto a su hermano, por lo que debió haber aprendido el oficio en esa época. A este respecto y por tales apuntes, durante el año de 1908 y ante el crecimiento industrial que experimentaba la incipiente y pequeña colonia italiana abre un estudio fotográfico cerca de Washington Square, que quebraría poco tiempo después.

8 PINO CACUCCI, *Los fuegos, las sombras, el silencio...*, Planeta, México, 1993, p. 32.

9 De Tina se conocen tres incursiones en el cine: *The tiger's coat*, estrenada en 1920 y dirigida por Roy Clements, en la que interpreta el papel de una muchacha mexicana; *Riding with death*, de Jacques Jaccard en 1921, y *I can explain*, de Georges D. Baker en 1922, películas que se exhibieron en México y fomentaron la creación del personaje de *femme fatale* que se ha vinculado a la figura de la fotógrafa. A este respecto List Arzubide comenta que “para completar el halo exótico y



José María Lupercio, Panel riveriano de la Secretaría de Educación Pública, 1927, plata sobre gelatina.
Foto: José María Lupercio (CJML024), Archivo Fotográfico IIE-UNAM "Manuel Toussaint"

Muy pronto, aquellas fotografías realizadas para documentar la labor mural en la ciudad se difundieron ampliamente a través de revistas como la citada *Mexican Folkways* o distintas casas de *souvenirs*, que encontraron en esas tomas el recuerdo perfecto que mostraba la labor revolucionaria que los artistas estaban llevando a cabo en un México donde, a fuerzas, “se luchaba. Todos, con la pluma, el pincel o la pistola, empujábamos para liberar a los obreros y a los campesinos y para enfrentar a los tiranos. Muchos murieron, otros lograron seguir en la trinchera, pero nadie se rajó ni salió millonario”.¹⁶

Los primeros anuncios que se hacen de la venta de estas fotografías datan de 1926 y en ellos sólo refieren, en inglés, la venta de las fotografías de los distintos murales sin que se reconozca la autoría de la italiana. No sería sino hasta 1927 cuando, en un formato visiblemente mayor, se vuelva a anunciar la venta de fotografías de los murales de Diego Rivera, José Clemente Orozco y Máximo Pacheco especificando que estaban realizadas por Tina, tratándose de la primera vez que se reconoce su autoría y, por tanto, se ofrecen como un trabajo garantizado, un documento vívido de la experiencia mural posrevolucionaria.

Las fotografías tuvieron en ese momento varios usos: ilustrar los artículos escritos sobre la obra mural de los artistas citados en revistas; ilustrar libros monográficos, siendo de especial relevancia *The frescoes of Diego Rivera*, escrito por Ernestine Evans en 1929, y *José Clemente Orozco*, escrito por Alma Reed en 1932; difundir la obra mural de los artistas en Estados Unidos. Es claro el ejemplo de Orozco quien, incluso, llegó a realizar con las fotografías un álbum que enseñaba a los concurrentes del *Ashram*¹⁷ y con las cuales llegó a organizar una exposición en el Colegio de Arquitectos en Nueva York.

Teniendo en cuenta las fotografías conocidas de la labor de Tina y que son resguardadas tanto en el Archivo Fotográfico Manuel Toussaint del Instituto de Investigaciones Estéticas de la Universidad Nacional Autónoma de México como en la Colección Jean Charlot de la Biblioteca de la Universidad de Hawaii en Manoa, podemos enunciar la hipótesis de que la fotógrafa realizó —durante los casi cuatro años de trabajo y de modo especial a partir de 1928— tres tipos de tomas:

1) Fotografía documental, a la que pertenecen las tomas generales de los murales, realizadas para satisfacer la demanda del comitente y que reproducen —de modo concatenado— los murales en su totalidad. Así, Tina edita de tal modo la imagen que capta a través de su visor, que es capaz de mostrar los distintos paneles murales, de modo integracionista, como una gran fotografía de valor social y documental. En ella prevalece el sentido totalitario de las tomas, pero se puede denotar, así mismo, que logra fusionar el medio de expresión plástica con el soporte llegando así a cumplir una de las expectativas y metas del discurso mural. Cuando, en junio de 1924, los artistas afiliados en el Sindicato de Obreros Técnicos, Pintores y Escultores escriben en las páginas de su incipiente periódico *El Machete* —luego donado al Partido Comunista Mexicano— el manifiesto de la pintura mural posrevolucionaria, no previeron realmente el largo alcance que tendría. Mediante dicho Manifiesto los artistas repudiaban “la pintura llamada de caballete y todo el arte de cenáculo ultraintelectual por aristocrático, y exaltamos las mani-

festaciones de *arte monumental* por ser de utilidad pública. Proclamamos que toda manifestación estética ajena o contraria al sentimiento popular es burguesa y debe desaparecer porque contribuye a pervertir el gusto de nuestra raza, ya casi completamente pervertido en las ciudades”.¹⁸ De este modo, la mayoría de los artistas, que estaban, en este momento, fuertemente vinculados al Partido Comunista, logran realizar la utopía socialista del “arte para las masas” ya que sus pinturas, convertidas, a la postre, en iconos de verdad, hacían llegar hasta las clases más populares y analfabetas la historia de un país al cual pertenecían y cuyo gobierno —tras el período revolucionario— reclamaba su integración.

2) Detalles, rubro en que se enmarcan las tomas específicas que suponen un acercamiento a las generales. Estos detalles, en gran parte, conforman el mejor documento gráfico para mostrar la laboriosa técnica de la pintura al fresco ya que, en algunas tomas, se refleja claramente los cortes figurativos que marcan las distintas jornadas laborales de los artistas. De igual manera, tras estudiar las distintas cartas que Orozco escribe tanto a su mujer, Margarita Valladares, como a su amigo Jean Charlot, se puede enunciar que él mismo encargaría reproducir ciertos detalles de sus pinturas murales para así mostrar la magnificencia del trazo, el perfecto estudio compositivo de las figuras y su magistral ejecución. Características que le llevarían, según él mismo escribiera, a desarrollar la pintura mural en la ciudad de Nueva York,¹⁹ aunque en la práctica no sucediese de la misma forma.

3) Resemantizaciones, grupo que, en mi opinión, es el más importante y significativo debido a que es en este núcleo donde la italiana hace una aportación totalmente novedosa para el medio fotográfico en la época. Desde su Graflex de 3¹/₄ x 4¹/₄, ha interiorizado y asumido de tal modo el discurso mural que comienza a realizar, de modo paralelo a su labor cotidiana documental y como reportera para el periódico ligado al Partido Comunista Mexicano *El Machete*, el desarrollo de un tipo de fotografía creada a partir del imaginario mural pero resemantizada con una carga ideológica y un simbolismo muy diferente al anterior.

En el ya citado Archivo Fotográfico del Instituto de Investigaciones Estéticas se conservan ciento quince fotografías de la italiana. Éstas atienden, fundamentalmente, a tres rubros fundamentales en la producción pictórica de Diego Rivera: los murales de la Secretaría de Educación Pública, los de la Escuela Nacional de Agricultura de Chapingo y su obra de caballete. Por otro lado, el resto de cinco fotografías atienden a la reproducción mural de Orozco en la Escuela Nacional Preparatoria de la ciudad de México.

Esta colección guarda, en la mayoría de los casos, fotografías tomadas durante 1927 y 1928, respectivamente. Suponen la aproximación de la fotoartista no sólo al medio mural, sino a lo que esto conllevaba: la práctica y el ambiente artístico-intelectual del México posrevolucionario. En estas tomas se puede denotar un claro acercamiento de la fotógrafa a los temas e iconos socialistas que estaría ella misma utilizando en sus fotorreportajes, así como también la carga ideológica de las imágenes, en las cuales enfatiza la representación iconográfica de las manos, los cuerpos fragmentados y la máquina, en toda una apología de la vida mecánica y del nuevo sistema industrializado al cual debería ingresar el proletariado de todo el mundo y, especialmente, el mexicano.

sensual que envolvió a Tina, aquí se exhibieron las películas de Hollywood donde aparecía desnuda en velos” (“Mi amiga Tina Modotti”, p. 31).

10 Véase mi ‘La herencia fotográfica de Tina Modotti y Edward Weston en la obra cinematográfica de Sergei Eisenstein’, en *Imágenes. Boletín informativo del Instituto de Investigaciones Estéticas*, México, UNAM, 30 de abril de 2007 (http://www.esteticas.unam.mx/boletin_imagenes/ano-taciones/ano_rodriguez02.html)

11 Según la sección de anuncios de *Mexican Folkways*, Tina comienza a publicitarse junto a Weston desde 1925 en el estudio con domicilio en la Avda. Veracruz, ubicado en la Colonia Condesa de la Ciudad de México. A raíz de la marcha del fotógrafo a los Estados Unidos y la pérdida de contacto entre ellos, Tina comienza a anunciarse de modo individual a partir de la publicación correspondiente al bimestre octubre-noviembre de 1926 (número 4), en una nueva dirección que se ubicaría en el número 31 de la Calle Abraham González. Véase *Mexican Folkways*, 1, (1925) y 2 (1926).

12 Así es como lo cita José Clemente Orozco en una de las múltiples cartas que le escribe a Jean Charlot. Véase *El artista en Nueva York. Cartas a Jean Charlot, 1925-1929*, Siglo Veintiuno Editores, México, 1971.

13 José María Lupercio, fotógrafo tapatío, deja de fotografiar las obras a su muerte en 1927, cuando Diego Rivera comienza a realizar los frescos para la Secretaría de Educación Pública.

14 *The Daybooks of Edward Weston*, Aperture, New York, 1990.

15 Fotografías de Tina aparecieron en *Agfa Paper, Variétés, British Journal of Photography, The Studio, New Masses o L'Art Vivant*. Véase M. GONZÁLEZ CRUZ MANJARREZ, *Tina Modotti y el muralismo mexicano*, Instituto de Investigaciones Estéticas/UNAM, México, 1999.

16 GERMAN LIST ARZUBIDE, ‘Mi amiga Tina Modotti’, p. 31.

17 *Ashram* era el nombre con el que se conocía la galería de arte abierta por Alma Reed y Eva Sikelianos, concebida por Orozco como un “refugio espiritual”, ya que allí se podía debatir de temas políticos, sociales o simplemente leer poesía con plena libertad. Véase JACQUELINE BAR, *Orozco, una relectura*, Instituto de Investigaciones Estéticas/UNAM, México, 1983, pp. 103-127.

18 Manifiesto del Sindicato



Tina Modotti, Panel riveriano de la Secretaría de Educación Pública: El que quiera comer, que trabaje, ca. 1928, plata sobre gelatina.
Foto: Tina Modotti (CTM027), Archivo Fotográfico IIE-UNAM "Manuel Toussaint"

Se puede advertir, cuando observamos con detenimiento estas fotografías, una herencia de claro influjo westoniano, sobre todo si se tiene en cuenta que Weston, fascinado por la primitiva pintura mural de las Pulquerías mexicanas,²⁰ se dedicó a retratar sus fachadas en un intento integracionista y bastante finisecular de mostrar la totalidad de la imagen sin editarlas, al menos en un principio. El fotógrafo del purismo estético y de la modernidad fotográfica estadounidense realizaría un tipo de fotografía bastante alejada de sus premisas teóricas bajo la atenta mirada de su discípula. Tina, años más tarde, repetiría la acción con otro tipo de modelo. Sus premisas teóricas, bien asentadas y en consonancia con el desarrollo vanguardista, quedan reflejadas en unas tomas que concentran la ideología comunista y tienden hacia una ligera abstracción figurativa. Sin duda, la alumna estaba comenzando a superar al maestro.

Por otro lado, las veintidós fotografías que resguarda la Colección Jean Charlot responden a una temática diversa: doce retratos de Charlot, gran amigo de la fotógrafa; dos reproducciones de obra pictórica nacional (*Autorretrato* de David Alfaro Siqueiros y *Tehuana* de Adolfo Best Maugard) y seis tomas de los murales de Orozco en la Escuela Nacional Preparatoria, mientras que solamente dos fotografías se ocupan de los murales de Rivera en la Secretaría de Educación Pública.

Pese a que son sólo seis tomas las que se conservan de la obra de Orozco, son fundamentales para poder ejercer un parangón entre su producción anterior a 1928 y la posterior. Estas fotografías, junto a las que ilustran un artículo de Charlot publicado en la revista *Forma*,²¹ serán de vital importancia para analizar su obra ya que en ellas se puede observar un tratamiento más vanguardista de la imagen. Tina, que ahora coloca su cámara no de frente al objeto a representar sino en diagonal, busca perspectivas imposibles, donde los propios elementos arquitectónicos y plásticos del edificio se cruzan, en la imagen, en abruptas y dramáticas diagonales que confieren un toque abstracto al resultado.

La fotógrafa ya ha interiorizado no sólo el lenguaje mural sino también el vanguardista —en la línea del constructivismo ruso—, con el que ha entrado en contacto a través de las distintas publicaciones que llegan a México desde Europa. Tina parece buscar ahora en los propios recursos técnicos de la cámara y juega, sin pararse a reflexionar, con los resultados que le ofrece y con los distintos puntos de vista que se pueden obtener a través de una cámara que maneja de modo peripatético, caso muy diferente al de Lupercio, que debía permanecer largo tiempo detrás del visor de su cámara que se encontraba fijada al suelo mediante un trípode.

En un texto que escribe en 1929 —siguiendo otro de Weston de 192— como memoria de su exposición en la Biblioteca de la Universidad Nacional de México, se puede encontrar este tipo de alocución hacia este “ritual” estético que la conduce hacia una leve experimentación gráfica fruto de su madurez como profesional. En el anterior, considerado como el “manifiesto” por excelencia de la artista, aclara su postura en el medio. Así, vemos que se consideraba

una fotógrafa y nada más, y si mis fotografías se diferencian de lo generalmente producido en este campo, es que yo precisamente trato de producir, no arte, sino fotografías honradas... mientras que la mayoría de los fotógrafos aún buscan los “efectos artísticos” o la imitación de otros medios de expresión gráfica que no logra impartir a la obra que producen el rasgo más valioso que debería tener: LA CALIDAD FOTOGRAFICA”.²²

En suma, el influjo recíproco que se dio en el México posrevolucionario entre todas las manifestaciones de corte artístico o cultural fue, sin duda, fructífero y de vital importancia para el desarrollo plástico de las generaciones posteriores. Significativa fue la fusión entre dos de los lenguajes más paradigmáticos del momento, la fotografía y el muralismo, a través de un proyecto común: la reproducción de los frescos de Diego Rivera y José Clemente Orozco por la fotógrafa italiana Tina Modotti que edificó, a su paso, un imaginario nacional mexicano que aún es fácilmente reconocido en sus fotografías.

de Obreros Técnicos, Pintores y Escultores’, en *El Machete*, México, segunda quincena de junio de 1924.

¹⁹ Véase JOSÉ CLEMENTE OROZCO, *Cartas a Margarita*, 1921-1949, Era, México, 1987.

²⁰ Las Pulquerías, hoy casi extintas en el territorio mexicano, eran lugares de reunión masculina donde se bebía pulque a raudales y sonaban canciones populares. Sus fachadas solían estar decoradas con pinturas igualmente populares, en consonancia con sus nombres. Weston se fascinó de gran modo con estos establecimientos a tal punto que, incluso, llegó a coleccionar en su diario los nombres de las distintas pulquerías que iba viendo en su periplo mexicano. Algunos de estos nombres son: *Charros no Fijis*, *Los hombres sabios sin estudio*, *La hermosa Ester*, *Mis ilusiones*, *Las fieras*, *El gallo de oro* o *Alegría del amor*, entre otras.

²¹ JEAN CHARLOT, ‘José Clemente Orozco. Su obra monumental’, en *Forma*, 6 (1928), pp. 32-51.

²² TINA MODOTTI, ‘Sobre la fotografía’, en *Mexican Folkways*, 4/5, (1929).

El gigante dormido se despierta

SANDRO MEZZADRA

Sandro Mezzadra es profesor del Departamento de Política, Instituciones e Historia de la Universidad de Bolonia (Italia) y miembro del consejo editorial de la revista *Studi Culturali* que edita Il Mulino. Este artículo se publicó en 2006 en *Il Manifesto*, con ocasión de los treinta y cinco años de su aparición, y se reproduce aquí actualizado como muestra del interés que América Latina suscita en Italia y, especialmente, en la *sinistra*. Agradecemos a *Il Manifesto* y al profesor Mezzadra su permiso para traducirlo.

“E

l gigante dormido se despierta” fue uno de los lemas de las masivas manifestaciones de emigrantes que el 18 de marzo de 2006 invadieron las calles de Los Ángeles. No es difícil proponer

este lema para la compleja situación de América Latina, de donde proviene la gran mayoría de los protagonistas de aquellas manifestaciones. Un aire nuevo se respira en esa parte del mundo. La elección de Lula en 2002, y su reelección en 2007, es sólo una cuña en un conjunto de acontecimientos que ponen de relieve el fin del “Consenso de Washington” en la región y el principio de una nueva fase política, aunque no se pueda apreciar todavía la dirección que tomará.

En el fondo, retrospectivamente, podría fijarse en la sublevación zapatista de 1994 el punto de partida de esta nueva fase política, sin que esto suponga que haya una línea de continuidad con las múltiples experiencias de gobierno “popular” inauguradas en los últimos años, del Brasil de Lula a la Argentina de Kirchner, del Uruguay de Tabaré Vázquez a la Venezuela de Chávez, de la Bolivia de Evo Morales y el Ecuador de Correa al mismo Chile de Michelle Bachelet. Habría que añadir en seguida que estas experiencias son profundamente heterogéneas, que cada una de ellas expresa contradicciones y límites específicos, concepciones muy distintas de la política económica y social, modos peculiares de imaginar y practicar la relación entre las acciones de gobierno y los movimientos sociales. Si tiene algún sentido referirse al nuevo tipo de insurrección del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en Chiapas, es con una perspectiva metódica: habría que recordar que, en América Latina, durante estos años, las luchas y los movimientos *han tenido lugar antes* que las nuevas experiencias de gobierno mencionadas. El espacio en el que estas experiencias se sitúan se ha configurado gracias a la continuidad, a escala continental, de movimientos que, con frecuencia (por ejemplo, en Venezuela en 1989, en Argentina en 2001, en Bolivia en 2004), han adoptado un verdadero carácter de insurrección.

Estos movimientos están también lejos de poder ser descritos en términos de homogeneidad en lo que concierne a su composición y a sus formas de expresión. La movilización de los *piqueteros* argentinos no coincide necesariamente con las luchas obreras en el ABC paulista brasileño; las luchas indígenas en Chiapas y Bolivia no están en el mismo plano de las iniciativas por los “derechos humanos” que, en muchos países latino-

americanos, han denunciado la continuidad entre las dictaduras militares y las políticas de los gobiernos neoliberales; los movimientos metropolitanos que han inflamado los *cerritos* de Caracas y las *favelas* de Río de Janeiro tienen rasgos distintos a la ocupación de tierras en el campo, incluso en el mismo Brasil. Sin embargo, precisamente la heterogeneidad de estas luchas y movimientos —a los que podrían añadirse muchos otros— expresa la riqueza de comportamientos y prácticas de insubordinación social que han crecido en el terreno materialmente abonado entre los años ochenta y noventa por las políticas neoliberales, que en América Latina han tenido uno de los lugares privilegiados de experimentación. La crisis de estas políticas ha quedado marcada por los movimientos sociales: la continuidad de su presencia en la escena continental es el elemento fundamental de la enorme potencialidad de innovación que presenta en la actualidad América Latina, y el porvenir de las nuevas experiencias de gobierno depende, en buena medida, de la capacidad que tengan para mantener una nueva relación con los movimientos y luchas sociales y redefinir la propia democracia.

Con esta perspectiva, no faltan señales poco esperanzadoras. Aún es pronto para valorar las iniciativas constitucionales de Morales en Bolivia, pero ya son notorias las dificultades de Lula —que incluyen la corrupción de su propio partido—, mientras que el trato de Kirchner a los movimientos de parados parece reproducir las modalidades de cooptación y mediaciones corporativas demasiado conocidas en la historia del peronismo argentino, y el gobierno de Chávez oscila entre las innovaciones de los *planes* de intervención social y la exasperación carismática de la figura del presidente. En general, circula por América Latina el espectro del “desarrollismo”, variante específica durante los años sesenta del “compromiso keynesiano” en esta parte del mundo: el trabajo asalariado, industrial, como vía privilegiada de acceso a la plena ciudadanía política y social, con el Estado como centro que monopoliza sin rival las mismas acciones que rivalizan con el neoliberalismo. Los límites de esta concepción política, ante las grandes transformaciones que, incluso a través de las políticas neoliberales, sacuden a toda la región desde hace más de veinte años son evidentes, y muchos gobiernos lo conocen ya de primera mano.

En América Latina se ha abierto una gran cantera de experimentación democrática, y no faltan —sobre todo en el exterior, pero también en el seno de los nuevos gobiernos— tentativas de imaginar soluciones realmente nuevas, ya en el plano de las relaciones entre

movimientos sociales e instituciones, ya en el de una política económica y social que interprete positivamente, sin recurrir al mito de un retorno imposible al “desarrollismo”, la crisis del neoliberalismo. Hay una buena oportunidad, desde este punto de vista, en una coyuntura mundial inédita. No faltarán, tampoco, las injerencias estadounidenses en la política latinoamericana, pero mientras tanto es evidente que el empeño, y el fracaso, en el Medio Oriente, así como la desconfianza, de hecho, en el unilateralismo norteamericano en Irak, abren espacios de autonomía y potencialidad para un proyecto político a escala continental impensable sólo hace unos años. Las dificultades encontradas en el proyecto del ALCA son una señal que no conviene pasar por alto. Se trata de espacios y potencialidades que han de ser *conquistados*. Más allá de las diferencias entre los nuevos gobiernos “populares” de América Latina, se va difundiendo la conciencia de compartir esta nueva coyuntura mundial y representar las variantes internas en una sola escena latinoamericana en tumultuosa evolución. La oportunidad que ofrece, para el mismo modelo de desarrollo económico y social, la perspectiva de un *gobierno de la interdependencia*, por encima de las recurrentes tentaciones nacionalistas y “soberanistas”, aún ha de ser explorada de un modo concreto, pero al menos empieza a ser percibida con claridad.

Traducción de Antonio Lastra

La fuga de Pedro Henríquez Ureña

JAVIER ALCORIZA

A propósito de PEDRO HENRÍQUEZ UREÑA, *Historia cultural y literaria de la América hispánica*, edición de V. Cervera Salinas, Verbum, Madrid, 2007, cxxii + 506 pp. Las páginas citadas en el texto se refieren a esta edición.

Ce n'est point tant per ses actes, qu'un homme amoureux de l'humanité se rend utile, que par son exemple, et je veux dire: par sa fugue même, par l'image qu'il propose et qu'il laisse, et par ce qu'il permet qu'y respire de bonheur et de sérénité.

ANDRÉ GIDE

1.

UNA EDICIÓN DE PEDRO HENRÍQUEZ UREÑA. La deuda de los lectores españoles con la literatura hispanoamericana tal vez sea infinita. Los caminos de la historia, con la sombra que proyecta el trasfondo colonial, han llegado a ser, por obra de Pedro Henríquez Ureña, corrientes literarias que ponen de manifiesto mucho más que aspectos puramente literarios. Cultura sería la denominación en que pueden ser comprendidas las cuestiones literarias, pero la duda o deuda sigue pendiente: ¿qué deben los lectores españoles y, aún más, qué debe el mundo de los lectores en general a la obra de los autores hispanoamericanos? A diferencia de los Estados Unidos, la América hispánica ha quedado fijada, de hecho, como una designación con acento más literario o cultural que político. En otras palabras: la conciencia de los lectores españoles (insisto ahora en el adjetivo antes que en el sustantivo) se calma cuando observamos satisfechos la producción literaria de los autores hispanoamericanos y subrayamos los puntos en común de ambas tradiciones desde ese punto de vista. Todos los indicios que apuntan a un examen detenido de la deuda histórica contraída con motivo de la administración española de sus colonias americanas quedan entre paréntesis cuando destacamos el parentesco lingüístico. Pero la seriedad de la literatura resulta evidente cuando nos inclinamos a su interpretación política. Tal interpretación no ha de ser una tergiversación, sino que debe favorecer el deslinde de los asuntos que interesarán a un lector responsable (aquí ya debería prescindirse del gentilicio). Que una de las dos obras aquí editadas de Henríquez Ureña, que forman el colofón de su carrera literaria, se ofrezca traducida al castellano no es un punto menor de la argumentación que puede envolver el conocimiento y juicio del volumen. El mundo académico de los Estados Unidos no podría entenderse al margen de las evoluciones que ha conocido la historia política y el horizonte de la democracia en ese país. Poner el énfasis en la dimensión continental, con la perspectiva de la ética de la literatura, es decir, con la de una modalidad de los Estudios Culturales que tratan de comprender la nueva ubicación de las Humanidades

con el horizonte de la democracia, sería, por tanto, un modo de acceder a la obra de Henríquez Ureña a fin de no neutralizar el valor que implica el propósito o desafío de una lectura imparcial. Hemos de reconocer que este juicio será el más difícil de obtener en el caso de enfrentarnos a un autor hispanoamericano, pero otras consideraciones se quedarán cortas respecto a la deuda aludida. Así, por poner un ejemplo, resulta especialmente equívoco catalogar a Henríquez Ureña como un autor o ensayista "romántico" (pp. xxx, xxxii) cuando no exploramos lo que este nombre significa desde el punto de vista de la propia "utopía de América". El Romanticismo, al contrario de lo que ocurre en el contexto europeo, habría de medirse en América por el grado de realización de las pretensiones ilustradas de alcanzar una mayoría de edad o dejar atrás, con palabras de Emerson, el largo "día de dependencia". Ese vínculo tiene una relación a la vez manifiesta y profunda con una tradición de escritura constitucional que habría supuesto una pauta de lectura y escritura cuyos frutos maduros han definido, entre otros acontecimientos, el llamado "Renacimiento americano". Nos llevaría demasiado lejos del propósito de esta reseña comparar las aspiraciones de los "renacentistas" norteamericanos y de la posterior juventud "grecoamericana" que se reuniría en el Ateneo mexicano con la intención de sostener la "cultura de las humanidades".¹ ¿Qué podría significar, para los jóvenes intelectuales hispanoamericanos, la vuelta a la Grecia clásica y el empeño en repensar sus ideales o forjar un ideario cultural o estético en torno a ellos? ¿Qué valor tiene la crítica que ellos mismos harían de ese proyecto? ¿Qué tipo de fuerzas habrían sido, de hecho, proyectadas o sublimadas en esa ambición de refundar la cultura o el legado de Occidente desde sus orígenes? ¿De qué manera se plantearon la necesidad de atender a todas las solicitudes del mundo en que habían sido educados o habían buscado su ("nuestra") expresión? Las cuestiones se acumulan cuando tratamos de hallar un punto de partida para la lectura de las páginas del maestro Henríquez Ureña. Lo que no podríamos omitir es que las convulsiones de la historia política de la América hispánica suponen una condición insuperable de la lectura de los capítulos de su historia cultural y literaria, o que su escritura se haya constituido con el esfuerzo de sobre-

¹ Véase 'La cultura de las humanidades', en PEDRO HENRÍQUEZ UREÑA, *Ensayos*, ed. de J. L. Abellán y A. M. Barrenechea, ALLCA XX, Madrid, 1998.

ponerse a dificultades que no eran sólo literarias. La tensión del título de este volumen, aparentemente inofensivo, debería mantenerse hasta el final, y la manera de ser fieles a ello sería, a mi juicio, indagar sobre los contextos que gravitan en torno a los textos de Henríquez Ureña. Así, por ejemplo, devolver su valor de lectura a la obra de Menéndez Pelayo, cuyo magisterio sobre nuestro autor destaca Vicente Cervera en la introducción, sería una empresa análoga a la de descubrir la importancia de las interpretaciones de Henríquez Ureña. Pero estamos tan lejos de restituir a Menéndez Pelayo el mérito de sus aportaciones como de someter a crítica las líneas que permiten comprender una figura de la talla intelectual de Henríquez Ureña. Una prueba de lo que decimos sería que el destino del ensayista dominicano, glosado extensamente en la introducción, haya sido convertirse en el personaje de un texto de Borges, a pesar de toda la piedad que puede envolver esa evocación. Las incómodas palabras críticas de Henríquez Ureña sobre el propio Borges (“el contenido humano le es indiferente”, p. lxxxv) arrojan mucha más luz, con la perspectiva de la ética literaria, que la ingeniosa ficción del escritor argentino. En realidad, sólo la tradición más piadosa del arte de escribir, de la que sería un epígono, por ejemplo, la obra del novelista Isaac Bashevis Singer, admitiría una recepción que no implicara el diálogo de la imaginación literaria y su contexto político: el caso de la América hispánica es demasiado sangrante para convertir a Borges en testigo final de la desaparición o “fuga” de Henríquez Ureña. La contemplación de la gran familia de los literatos hispanoamericanos no puede ser complaciente, al menos para el público (recuperamos el adjetivo) español, si es que queremos estar a la altura del mundo de los lectores. Para empezar, “nuestra América”, el sintagma martiano, es una referencia que debería desposeernos de la lengua en que la hacemos nuestra. Toda asunción cultural de la obra de Henríquez Ureña habría de sufrir una doble inflexión: en primer lugar, la lingüística, que podría consistir en volver a leer *Literary Currents in Hispanic America*; en segundo lugar, la inflexión política, que dejaría atrás, como el propio Henríquez Ureña y su discípulo Alfonso Reyes habrían hecho, la recreación en las cuestiones del estilo (o la estilística). Ante una obra con la pretensión de señalar las corrientes o escribir la historia, la filología ha de abandonar la aspiración de figurar como una ciencia estricta (a menos que no tema que sus argumentos tengan la consistencia de un sueño borgiano). A diferencia de lo que ocurre cuando no se trata de apreciar una producción intelectual, esta deuda debe ser saldada. El límite de los estudios del autor dominicano lo sigue marcando el dominio de la experiencia literaria, pero estos conceptos se asocian a un poder o arte de escribir por caminos o corrientes que traspasan las páginas de los libros.

2. LAS OBRAS. “Un estilo castizo y correcto sólo puede ser la flor de una civilización desarrollada y completa” (p. 167). Resulta conveniente recordar esta afirmación de Sarmiento citada por Henríquez Ureña y compararla con su propia afirmación sobre el valor de las “civilizaciones”: “Ya no nos avergüenza confesar que cualquier civilización puede haber sido, en algunos aspectos, tan grande como la nuestra, si no mayor” (p. 82). En la exposición de Henríquez Ureña se dan juntas estas dos corrientes de pensamiento sobre la civiliza-

ción, en el sentido del experimento americano, por un lado, de la cultura trasplantada a América, de la civilización que inspira a los “hombres nuevos”, y, por otro, en el de las culturas preexistentes a la conquista y colonización hispánica. La “América hispánica” se convierte así en un término dual o híbrido, un concepto o mito sobre el que hay que trabajar, la expresión primaria de “nuestra expresión”, que es el otro modo de hablar de “nuestra América”. El empeño de historiar la literatura y cultura de la América hispánica reservará a Henríquez Ureña un lugar destacado entre los maestros de todas las generaciones que se aproximen en adelante a esta cuestión: “Siempre hay una generación que se está formando”. La presentación misma de *Las corrientes literarias de la América hispánica* ya establece la base sobre la que la obra misma ha de ser apreciada, ya que, como podría suponer el erudito dominicano, la “curiosidad humanista” no tiene límites. Del máximo interés debía ser, pues, el contraste entre las dos Américas a que daba pie la ocasión empleada por Henríquez Ureña en la Universidad de Harvard. El ensayista sabe que es así cuando incide en las diferencias entre ambas, aun cuando reflexione sobre ello de manera reservada en las notas de su texto (como la referida a la igualdad social o política, p. 41, o la del valor de París para los hispanoamericanos, en contraste con el descrédito manifestado por Henry Adams, p. 152). Sin embargo, la necesidad de hacer justicia, como un propósito más esencial aún que el de distinguir entre las “civilizaciones”, marca una senda que habría de involucrar a América en su conjunto. Cuando, al final de sus *Corrientes*, Henríquez Ureña alude a la evanescente europeización como hábito de proyección cultural, añade: “Ahora tenemos una idea más justa” (p. 245). Esa “idea más justa”, que salvaguarda el valor y vigor de los rasgos culturales nativos, que reserva un espacio no marginal a la exposición y análisis de las manifestaciones culturales que provienen de la convivencia entre los pueblos, apunta a una dimensión ética fundamental que orienta y dicta las mejores páginas de nuestro ensayista. Hay un afán de justicia en el largo aliento con que están redactados tanto los capítulos de las *Corrientes* como de la *Historia de la cultura en la América hispánica* capaz de guiar la lectura de cualquier “generación que se está formando”. La mirada de Henríquez Ureña, como historiador, sin embargo, había de ser necesariamente retrospectiva, y los acontecimientos, desde la época de la conquista al “momento presente”, debían ocupar su lugar en un relato coherente. No es aventurado afirmar que la exigencia de un espacio público para la articulación de la sociedad, el funcionamiento de las instituciones democráticas, la restitución de los derechos a las minorías secularmente oprimidas y la normalización de las relaciones entre la vida intelectual y la experiencia política podían definir la “utopía” capaz de recomponer el panorama descrito por Henríquez Ureña. De por sí, tal panorama no dejaba de ser desolador en varios aspectos, por lo que no ha de extrañarnos que la palabra más modulada en la valoración del ensayista fuera “anarquía” (pp. 115, 137, 139, 157, 184, 201, 312). Los capítulos de estas obras han de ser leídos con la debida atención a las responsabilidades del escritor, en general, hacia la sociedad en que se están determinando las posibilidades de justicia social y progreso económico, del que depende el principio de la “instrucción popular” (p. 139). Cierta ironía o melancolía se trasluce en los preámbulos de

los capítulos en que Henríquez Ureña quiere subrayar el advenimiento de las formas políticas modernas allí donde ha habido un largo divorcio entre la letra de la ley y la vida real; e incluso asoma el habitual pesimismo del literato hispanoamericano ante la insolvencia de la clase política: “El timón del estado pasó a manos de quienes no eran sino políticos; nada se ganó con ello, antes al contrario” (p. 201). En parte, la crítica literaria del autor se fundamenta en los principios de la escuela humanista que ha querido apreciar sobre todo la literatura como una expresión del arte. Henríquez Ureña comparte así la preferencia por las virtudes del mundo clásico frente a la “mentalidad moderna” (p. 244) que había aplicado en sus grandes obras el ya mencionado Menéndez Pelayo y, sin embargo, las cuestiones aludidas sobre la literatura y la actividad política nos permiten apreciar la modificación de esa preferencia en el contexto americano. En el Nuevo Mundo, los procedimientos de una crítica de raíz axiológica deben admitir el grado de complicación que supone enfrentarse a una realidad nueva en que el nacionalismo o el tradicionalismo no constituyen la fuerza de gravedad de los juicios emitidos. En Henríquez Ureña tenemos un caso del modo en que el ejercicio de la crítica omnimoda reobra sobre sí misma cuando intenta contener los productos culturales específicamente hispanoamericanos. La ética de Henríquez Ureña queda así a la vista, antes que en los tristes apuntes sobre la incorporación de las jóvenes naciones hispanoamericanas al mundo moderno (pp. 171, 231, 329), en las elocuentes páginas que dedica, en el marco de la biografía literaria, a hombres como Bello, Sarmiento, José Martí o González Prada, en los que el ejercicio de la vocación literaria no supuso obstáculo alguno en sus luchas por la mejora de los asuntos públicos. De manera casi concluyente, cuando Henríquez Ureña se plantea la disyuntiva entre el arte como autoexpresión y el arte como servicio, aduce a continuación: “La cuestión, por supuesto, carece de sentido fuera de una compleja civilización urbana” (p. 243). Volvemos, pues, de la mano del crítico, a preguntarnos por el sentido que adquiere la expresión “civilización” en un contexto, como el de su propio “viejo Santo Domingo, por ejemplo, [en que] no es fácil decir, a primera vista, si una residencia particular data de 1570 o de 1870” (p. 174). La tensión, inherente al estudio de la literatura de la América hispánica, entre el texto y el contexto en que ha sido producido, recibido e interpretado, señala un motivo incuestionable a la hora de encarecer la lectura de Henríquez Ureña.

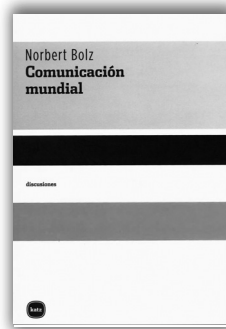
3. UNA CONCLUSIÓN. El tiempo, por tanto, o, por jugar aún con su determinante, nuestro tiempo, que asiste a una reedición parcial de esa clima de principios del siglo XX que se debatía entre la “redención del indio” y la aparición de las dictaduras en la América hispánica (p. 359), corre a favor de Henríquez Ureña. Su lectura de la historia se acompasaba con su crítica de la literatura, y el delicado equilibrio mantenido entre ambas ha hecho de su propia obra un tipo de ensayo que no encaja en las corrientes teóricas contemporáneas. Rafael Gutiérrez Girardot ha destacado precisamente la escasa sintonía entre la calidad del trabajo de Henríquez Ureña y la escuela crítica predominante en el momento de su publicación y, en general, de su recepción en el siglo XX.² El interés de los Estudios Culturales por retomar el vínculo de la historia como una fuente de sentido superior a la del tradicional contexto de la obra

literaria, e incluso por invertir los términos de la apreciación “histórica” de la literatura, situaría la “moderna historiografía literaria” del estudioso dominicano en una posición central para interpretar, entre otros, el tema de la colonización y descolonización de la América hispánica desde el punto de vista de la comunicación literaria. Las alusiones de Henríquez Ureña a la utopía de “nuestra América” o a América como “patria de justicia” indican el marco definitivo en el que deben apreciarse sus narraciones historiográficas. Como hemos visto, la tensión entre los dos modos de enunciar la civilización o la distinción entre el ideal de justicia y el ideal de cultura formarían parte del debate en que su obra resulta plenamente vigente. Tal vez parezca controvertido, más allá de su vehemente enunciación, dar por supuesta la armonía “natural” entre el universalidad de América y el carácter nacional de sus pueblos, pero la anteposición del ideal de justicia al ideal de cultura (p. 432) nos hace pensar en que el gran esfuerzo de Henríquez Ureña por historiar la literatura no habría de tener consecuencias meramente literarias. La exhortación del maestro a sus amigos —“a trabajar”— seguirá persiguiendo a todo aquél que se aproxime a su obra con una generosidad similar a aquélla con la que fue concebida.

² Véase su introducción, ‘Pedro Henríquez Ureña’, a PEDRO HENRÍQUEZ UREÑA, *La utopía de América*, ed. de A. Rama y R. Gutiérrez Girardot, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1978.

› LIBROS





BOLZ EN LA LIBRERÍA

NORBERT BOLZ Comunicación mundial

(trad. de María Antonieta Gregor,
Katz, Buenos Aires, 2006).

Juan Diego González Sanz

Es ésta una lectura que genera resistencias. El análisis que se hace de nuestro comportamiento cotidiano, en concreto de todos nuestros añadidos tecnológicos, nos pone en contra del texto desde el principio. Puede ser porque el autor cuestiona las rutinas de uso que nos han ido poseyendo en estos años, dejando entrever el trasfondo metafísico que ocultan. Puede ser también que se despierte la resistencia por la abundancia de ironía que hay en este libro. Es difícil saber si uno está de la sonrisa para dentro o para fuera, si está leyendo lo exotérico o lo esotérico del discurso de Bolz. Y no es difícil, sin embargo, sentirse preocupado por esta ironía, porque todos tenemos más o menos tendencia a buscar refugio y aquí se ensalza la intemperie. Fiel a la escuela de hombres desnudos de la que proviene, Bolz no inclina sus párrafos ante la cátedra deificada de turno. Es más, si yo fuera Niklas Luhmann (las referencias a él son tan abundantes que esta obra podría verse como un comentario a sus libros), no me quedaría tranquilo ante tanta devoción, que podría ocultar una broma hacia aquél que no creía en tantas citas de autoridad (¿podríamos leer entonces como un homenaje de Bolz a su maestro Jacob Taubes las escasas referencias a su obra?).

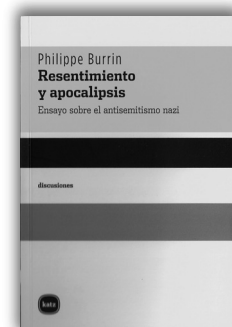
Con resistencia consciente o sin ella, *Comunicación mundial* no termina de seducirme como lector. En parte por lo repetitivo de muchos de los planteamientos fundamenta-

les del autor, como suele ocurrir cuando se reúnen textos dispersos en un solo volumen. Pese a no denominarse de forma explícita recopilación o antología, parece evidente que hay una procedencia dispar de los textos; de ahí las repeticiones y la escasa conexión de unos textos con otros, por lo que ganan mucho leídos como ensayos separados. Son especialmente interesantes la discusión Habermas-Luhmann ('La teoría navega a ciegas') y el tercer capítulo: 'El *happy end* de la historia', que hereda los grandes temas y autores a los que hizo referencia Taubes, donde Bolz agarra con verdadera pasión y maestría la realidad del tiempo en nuestro tiempo.

Tampoco ayuda a una lectura amena una traducción con un marcado tono sudamericano, en la que al lector español le costará pasar por alto expresiones como "en buen romance", "chances", "se da el vuelto", "planteos" o "manejar" (por conducir). Los muchos términos en inglés y el introducir las citas en dos idiomas, el original y el castellano, hacen que el texto quede abigarrado y espeso. Sin embargo, nombrar en inglés ciertas cosas puede tener una notable intención oculta. Es como nombrarlas dentro de un orden cronológico, dándoles el nombre más nuevo, más reciente. Bolz reflexiona que "el acto de nombrar es la condición necesaria para la orientación y la accesibilidad... es un acto que absorbe la inseguridad" (p. 129). Así, en este libro el autor parece querer actualizar los términos que utilizamos para referirnos a los asuntos de la comunicación, presentándonos una enorme variedad de expresiones y términos en inglés. Se me ocurren dos razones para esto. La primera sería reapropiarse del material reflexivo de que dispone para hacerse cargo de las preguntas heredadas (en el fondo se aprecia una referencia entre líneas a lo tradicionalmente filosófico: la metafísica, la religión, la conciencia), haciéndose eco de la enorme producción teórica en el campo de la comunicación en el ámbito anglosajón. La segunda, la reconquista que supone nombrar de nuevo, aunque sea en otro idioma distinto al materno, en busca de la originalidad (¿tendrá esto que ver con la impresión de que una de las características fundamentales de los "grandes" filósofos es que son

capaces de crear sus propias constelaciones de términos, sus propias "marcas", para decirlo con Bolz?).

Ilumina la especificidad del enfoque de nuestro autor la lectura de una obra publicada en la misma editorial: *Historia del mundo y salvación* de Karl Löwith. La diferencia de lenguaje entre Löwith y Bolz es manifiesta. Sin embargo, la coincidencia no es pequeña en los temas de fondo. La reflexión sobre el sentido es permanente en ambas obras, y los otros conceptos centrales de la obra de Bolz —inseguridad, conocimiento y orientación— atraviesan el repaso de Löwith a la secularización de la escatología en progreso. Es un contraste sugerente que alumbra además el cambio vivido en este siglo pasado que ha desplazado mayoritariamente el interés desde los sujetos intelectuales de Löwith, eximios pensadores con influencia en la sociedad, mayoritariamente europeos, hasta el sujeto tecnológico, de tintes fuertemente norteamericanos y corriente hasta la médula, de la obra de Bolz.



EL SENTIDO DEL ANTISEMITISMO

PHILIP BURRIN Resentimiento y Apocalipsis. Ensayo sobre el antisemitismo nazi

(trad. de Alejandrina Falcón,
Katz, Buenos Aires, 2006).

Alejandro Martínez Rodríguez

En este libro no se trata de la *posibilidad*, sino del *significado* del aniquilamiento de los judíos. Desde el comienzo de su ensayo, Burrin asume que es imperativo ir más allá de, o incluso obviar, los análisis de Hilberg, y su conocida exposición del genocidio como un proceso de

destrucción organizado en cuatro fases bien distinguibles: definición, expropiación, concentración y aniquilación.¹ Por otro lado, también es importante, cree Burrin, abandonar la idea del antisemitismo como una pasión diabólica, como una abominación del *pathos* colectivo. El antisemitismo se presta más bien a un análisis que muestre su coherencia para un proyecto de civilización, su necesidad incluso como aglutinante de una redención colectiva en términos nacionales y culturales: es un elemento fundamental en la respuesta nazi al resentimiento colectivo acumulado. Y es que cuando estudiamos el antisemitismo no se trata tan sólo de la necesidad de un otro estigmatizado frente al que construir la consistencia de lo propio: por eso el antisemitismo no es tanto una “psicosis colectiva”² como un elemento fundamental en la legitimación de un “proyecto de civilización” como lo fue la empresa nazi.

Ciertamente, allí donde la irracionalidad resulta una explicación insuficiente, la coherencia deviene como una tentación irrenunciable. Zygmunt Bauman extremó la comprensión del genocidio nazi abundando en el marco propuesto por los autores de la escuela de Frankfurt —Adorno y Horkheimer, especialmente, y siempre en deuda con Benjamin y Rosenzweig, esos “avisadores de incendio”—³ y así propuso un retrato apocalíptico del Estado moderno, retomando la caracterización weberiana del aparato burócrata.⁴ El Estado moderno aparece en estos retratos como un dispositivo predispuesto al genocidio: una máquina burocrática perfectamente engrasada para el aprendizaje de la violencia. El Estado moderno, se diría, llevaba implícito el posible desarrollo de un Estado criminal.⁵

Pero el problema no se plantea ya en este ensayo de Burrin como una relación de fines y medios: el problema no remite, de hecho, al debate entre funcionalistas e intencionalistas;⁶ se trata ahora del problema del significado, no ya de Auschwitz, sino del antisemitismo nazi. La cuestión no es ya un *cómo*, no se interroga sobre la posibilidad efectiva de la destrucción de los judíos europeos: aquí se trata de considerar el sentido del antisemitismo nazi como un elemento constitutivo de identidad colectiva que operó, además, como un proyecto

redentor. Se trata, en fin, de ver cómo el antisemitismo nazi tenía un sentido; un sentido trágico, evidentemente, pero un sentido, al fin y al cabo, al servir como sustrato para la edificación de un proyecto de civilización como el propugnado por el nazismo. Por eso Burrin habla de *Apocalipsis* y *resentimiento*: llegados a un punto, como ahora veremos, la eliminación de los judíos europeos se planteó como una exigencia para la continuidad de la empresa nazi, embarcada ya en la guerra del Este. En este momento, el resentimiento era tal que podía cegar la mirada colectiva ante el Apocalipsis.

No obstante, cuando hablamos del sentido del antisemitismo cabe hacer una precisión importante: podemos referirnos, por un lado, a su significado de constitución de una identidad colectiva, de legitimación de un proyecto nacional, o podemos referirnos, en otro sentido, a su significado teleológico, como un síntoma importante a la hora de juzgar los desvíos de la modernidad, entendida como un “proyecto de civilización”. El sentido del antisemitismo remite, pues, a dos coyunturas: por un lado al proyecto nazi, bien circunscrito en el tiempo, y en ningún sentido anónimo; y por otro lado a la modernidad, noción nebulosa que remite a la expresión goyesca —de doble lectura—⁷ de que los sueños de la razón engendran monstruos.

Al respecto, pensar el antisemitismo como un *acontecimiento cultural* (p. 14) nos puede ayudar a dos cuestiones: diagnosticar las desviaciones en la realización del proyecto moderno, donde el antisemitismo es un síntoma preclaro de una dialéctica excluyente que ha operado en el seno de las sociedades y Estados modernos; y también manifestar la lógica de legitimación que operaba en la aspiración nazi.

Sea como fuere, nos interesa advertir que la tesis fundamental de Burrin es que, para el régimen nazi y para la sociedad alemana, “el antisemitismo llegó a ser mucho más que un amasijo de prejuicios y un discurso instrumentado para servir intereses materiales o burocráticos. Constituía, en diferentes grados, un marco de lectura que daba un sentido a los acontecimientos y que participaba de la definición de la identidad colectiva” (p. 114). De ahí que sea necesario aclarar su imbricación con el resentimiento.

El resentimiento apela a la frustración y ésta a la necesidad de un sentido. “El resentimiento es un sentimiento de injusticia, de derecho burlado, acompañado de una confirmación de impotencia, de suerte que lo padecido es rememorado con obsesiva insistencia” (p. 96). Y el antisemitismo proporcionaba justamente ese sentido al resentimiento, tal como se imbricó en el seno de la retórica nazi. Aclara Burrin, no obstante, que “cuando decimos *resentimiento*, no pretendemos situarnos en el plano de la psicología individual, ni siquiera de la de Hitler. Se trata de un rasgo de mentalidad válido para el grupo nazi en su conjunto... y también para amplios sectores de la sociedad alemana” (p. 96). En efecto, Burrin pone en práctica un análisis cultural del antisemitismo que le permite hablar de una “cultura del resentimiento” (p. 112), como sustrato necesario para que el discurso antisemita nazi hallara ecos en la sociedad alemana. Conviene recordar aquí que Ian Kerhsaw hablaba del *revanchismo* y el *revisionismo* como dos elementos fundamentales para entender el éxito de la retórica nazi.⁸ Y es que el resentimiento por un proceso de unificación incompleto, la frustración por una guerra perdida y la experiencia degradada de Weimar eran motivos suficientes para que el nazismo formulara su discurso como una respuesta redentora a la *deuda* y el *rencor* acumulados en algunos sectores de la sociedad alemana. En este sentido, el binomio que Burrin trae a colación —resentimiento y Apocalipsis— parece perfectamente ajustado a la traba-zón efectiva de los acontecimientos y la retórica nazi.

Para Burrin, “el Apocalipsis convoca la figura del profeta, evoca la pasión metafísica y alimenta el odio existencial, la angustia por la salvación o la nada” (p. 61). Si el resentimiento acumulado convocaba la figura de un chivo expiatorio que articulara el proceso de legitimación social del proyecto nazi, éste, para hallar eco en la sociedad alemana, requirió una retórica apocalíptica que reforzara la imagen negativa del judío como una amenaza para todo lo alemán. Expone Burrin que “la palabra *apocalipsis* significa *revelación*, la revelación de la lucha final que compromete el destino de la humanidad. Profeta es aquel que trae esa revelación, y ése es precisa-

1 R. HILBERG, *La destrucción de los judíos europeos*, trad. de C. Piña, Akal, Madrid, 2005.

2 S. FRIEDLANDER, *¿Por qué el Holocausto? Historia de una psicosis colectiva*, trad. de F. Warschaber, Barcelona, Gedisa, 2004; véase también, aunque cabría añadir muchos matices, T. W. ADORNO, *Ensayos sobre la propaganda fascista. Psicoanálisis del antisemitismo*, trad. de E. Giordano, Paradiso, Buenos Aires, 2005.

3 R. MATE Y J. MAYORGA, ‘Los avisadores del fuego: Franz Rosenzweig, Walter Benjamin, Franz Kafka’, en *Isegoría*, 23, 2001, pp. 45-68.

4 Z. BAUMAN, *Modernidad y Holocausto*, trad. de A. Mendoza, Sequitur, Madrid, 1997.

5 Y. TERNON, *El estado criminal. Los genocidios en el siglo XX*, trad. de R. Rivera, Península, Barcelona, 1995.

6 El debate ha sido muy bien expuesto en D. ENGEL, *El Holocausto. El Tercer Reich y los judíos*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2006, pp. 42-44.

7 Decimos que admite doble lectura, porque los citados “sueños de la razón” no aclaran si se trata de la ausencia de la razón o de su hipertrofia bucólica: no queda claro si la barbarie es producto de una razón demasiado presente o del abandono de la razón. En cualquier caso, se podría decir que tanto la plena ausencia como la presencia exclusiva de lo racional es principio de barbarie.

8 I. KERSHAW, *Hitler, 1936-1945*, trad. de J. M. Álvarez Flores, Península, Barcelona, 2000, p. 270 (en adelante: H y p. citada).

mente el papel que Hitler asume” (p. 89). Burrin habla en este punto de la “estructura apocalíptica” del antisemitismo hitleriano (p. 92), y señala dos funciones fundamentales del rol del profeta: una estatutaria y otra pedagógica (p. 93). La figura del profeta, entiende Burrin, articula un discurso que puede involucrar a todo un pueblo en comunión con un determinado horizonte de expectativa: “La profecía se convertía e una manera de involucrar a los alemanes en los acontecimientos” (p. 100). Su trabajo utópico se articula discursivamente de tal modo que logra dar el paso de la pura teoría a la acción inmediata. Y es que, en la medida en que “un profeta no puede realizar el futuro que anuncia (es evidente que, en ese sentido, Hitler es un falso profeta)” (p. 89), su profecía requiere la complicidad de un sujeto colectivo anónimo que trabaje por su advenimiento. Con su retórica profética, entiende Burrin, Hitler intentó con éxito “reavivar el resentimiento de sus compatriotas, un resentimiento exacerbado por la derrota de 1918 y por las conmociones de la posguerra” (p. 111).

La clave para entender lo dicho hasta aquí estaría en el discurso que Hitler pronunció el 30 de enero de 1939, cuando conmemoró en el Reichstag el sexto aniversario de su ascensión al poder: “Apocalipsis y resentimiento: eso es lo que se desprende de la declaración de enero de 1939. Si hubiesen sido unas palabras aisladas y sin consecuencias, estaríamos ante el discurso de un alucinado. Sin embargo, los acontecimientos posteriores han probado que se trata de la expresión de un pensamiento coherente, propio de un hombre lúcido y consecuente consigo mismo” (p. 97). Según Kershaw, fue en ese discurso donde Hitler “reveló públicamente su asociación genocida implícita en la destrucción de los judíos con el advenimiento de otra guerra” (H, 228). Hitler dijo en aquella ocasión: “Hoy quiero ser profeta una vez más: si las finanzas judías internacionales en Europa y fuera de Europa logran precipitar a los pueblos en una nueva guerra mundial, el resultado no será la bolchevización de la tierra ni la victoria del judaísmo, sino ¡el exterminio de la raza judía en Europa!”.

Esta imagen de un Hitler profético remite a su autocomprensión como un Mesías frente a la modernidad y sus fantasmas. De hecho, cabe pen-

sar, no sin cinismo, que Hitler se podría haber entendido a sí mismo como el maquinista de esa locomotora del progreso descrita por Benjamin. En este sentido, aunque trágicamente, Hitler fue otro avisador de incendios. El problema es que también era un pirómano. Hitler encarnaba, pues, el haz y el envés de la profecía: anunciadora y condenatoria, salvífica y escatológica.

Sea como fuere, la exposición de Burrin tiene motivos importantes para sostenerse. De hecho, la recurrencia profética de la retórica hitleriana tenía precedentes importantes. El más notable lo señala Kershaw en su biografía. Se trata de la lectura que hizo Hitler del atentado frustrado que el 8 de noviembre de 1938 se dirigió contra él. Hitler atribuyó entonces su salvación a la Providencia. Kershaw comenta que Hitler comprendió el suceso como “una señal de que habría de cumplir la tarea que le había asignado el destino” (H, 384).

Hasta aquí llega, *grosso modo*, la explicación que Burrin ofrece de la constitución teórica y discursiva del antisemitismo nazi. Pero queda pendiente el tránsito de la teoría a la *praxis*: ¿cómo el antisemitismo nazi pasó a ser algo más que un discurso o una actitud política? ¿Cuándo fue, de hecho, una reacción colectiva, un elemento activo en la política nazi? Burrin explica al respecto que se dio un proceso de *aprendizaje de la violencia*, pero entendido como el *desaprendizaje de la civilización*, esto es, como la ausencia de un desinterés, de una indiferencia, como la ausencia, en fin, de toda posible compasión para con el judaísmo excluido, no en vano reverso efectivo de la identidad alemana configurada por el nazismo (pp. 108, 84). De modo que el antisemitismo nazi trascendió su dimensión puramente retórica al convertirse en un motivo cultural del que cabía participar en la práctica cotidiana. La ideología nazi gozó además de una privilegiada red de difusión, y la profecía hitleriana circuló con una facilidad inusitada. En este sentido, como expone Burrin, “la profecía se convertía en una manera de involucrar a los alemanes en los acontecimientos” (p. 100). Conviene recordar dos cuestiones, en este punto: por un lado, que la civilización alemana, tal como la concebía el nazismo, se veía amenazada por la presencia del “judio interior”, un elemento corruptor, un parásito que habría corrompido la cultura

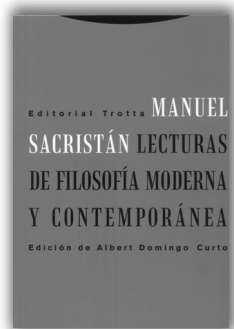
germana y que sería de hecho el responsable del descalabro de Weimar, esa “república judía”; por otro lado, debe atenderse al hecho de que Hitler capitalizó a su favor, como nunca antes nadie lo había logrado, la potencia identitaria implícita en el resentimiento acumulado desde 1918: “El trauma de 1918 constituye desde todo punto de vista la matriz histórica del nazismo, el origen de su horizonte de expectativa y de su mentalidad de grupo” (p. 91). De tal manera que Hitler operó una transmutación del resentimiento acumulado para ofrecerlo en su retórica como una aspiración redentora que exigía, sin embargo, una experiencia apocalíptica para completarse. En este sentido, la salud de la civilización alemana, entendida además como un proyecto nacional, exigía el exterminio del parásito judío: no es casual, por tanto, que a partir de 1939 el genocidio aparezca como condición de posibilidad, paralela a la guerra del Este, para el éxito de la “misión” nazi.⁹

En resumen, estamos ante un ensayo de comprensión, ante un texto que intenta exponer algo más que los motivos del antisemitismo: las claves de su éxito. Como decíamos al comienzo, no orienta las páginas de Burrin la pregunta por el *cómo*, sino antes bien un interrogante por el *por qué*. El ensayo de Burrin deja de interrogarse ya por la posibilidad del odio y trae a colación la pregunta por el sentido del antisemitismo, el sentido efectivo, práctico: Burrin estudia la utilidad del odio antisemita para los fines de la empresa nazi y cómo esta utilidad se articuló, al menos desde 1939, como un discurso cuasi-teológico.

En definitiva, Burrin logra algo muy importante: exponer el sentido trágico del antisemitismo en una coyuntura determinada, sin conceder, no obstante, un sentido al objeto de su estudio. Es posible, pues, una explicación completa que no cometa el error de conceder sentido a lo que explica. Frente a lo dicho por Primo Levi, sí hay margen para una comprensión de la tragedia que no signifique una connivencia con el objeto de estudio. Levi se declaraba insatisfecho ante las explicaciones del antisemitismo nazi que aludían al resentimiento alemán y la necesidad de un chivo expiatorio. Para él, “una atmósfera general de locura descontrolada... única en la historia”, sería un motivo suficiente para desterrar esas tesis; y añadía: “Debo admitir que

⁹ Recordemos que Kershaw incluye en *Hitler* un significativo capítulo, ‘El cumplimiento de la profecía’, donde sostiene precisamente que “no fue ninguna casualidad que la guerra en el este condujese al genocidio” (p. 623).

prefiero la humildad con que algunos historiadores... confiesan *no* comprender el antisemitismo furibundo de Hitler y, detrás de él, de Alemania". Pero es que para Levi "quizá no se pueda comprender todo lo que sucedió, o *no se deba* comprender, porque comprender casi es justificar... En el odio nazi no hay racionalidad: es un odio que no está en nosotros, está fuera del hombre, es un fruto venenoso nacido del tronco funesto del fascismo, pero está fuera y más allá del propio fascismo. No podemos comprenderlo, pero podemos y debemos comprender dónde nace y estar en guardia. Si comprender es imposible, conocer es necesario, porque lo sucedido puede volver a suceder, las conciencias pueden ser seducidas y obnubiladas de nuevo: las nuestras también".¹⁰ De hecho, ilustrar el nazismo, sea su retórica, sea su actuación, como un proceso racionalizable, no implica conceder, mediante esta comprensión, un significado legitimador. Al contrario, desterrar el argumento de la barbarie irracional es una exigencia metodológica para comprender el mecanismo de la tragedia y poder estar alerta ante su reedición. De modo que este libro tiene sentido, precisamente, por su comprensión del sentido.



GÉNESIS Y EVOLUCIÓN DE UNA VIDA FILOSÓFICA

MANUEL SACRISTÁN
Lecturas de filosofía moderna y contemporánea

(Trotta, Madrid, 2007).

José Miguel Martínez Castelló

Si tuviéramos que definir y describir nuestro tiempo, lo haríamos a través de una lista de adjetivos que girarían en torno a un mismo campo

y orden de significado: desencuentro. De ahí que volvamos a recuperar, de forma incomprensible, el discurso de las fronteras, de la "extranjería", de la exclusión afirmada y bendecida de forma institucional; en otras palabras, a asumir la diferencia, no como un acicate para el ulterior desarrollo humano y personal, sino como una amenaza, como aquello que debe ser eliminado de cualquier orden de discurso y, lo más importante, de nuestras vidas cotidianas.

Desde el quehacer filosófico nos rasgamos las vestiduras, con muecas de incredulidad, ante la lógica de lo real, dando a entender que si ejercitáramos el poder, tal vez el mundo comenzara a virar hacia hontanares, como expresaba Zaratustra, todavía por escrutar. Sin embargo, a todas horas y en todo momento aplicamos e invertimos para que ese desencuentro que domina y traspasa nuestras vidas sea agrandado y solidificado. ¿Cuántas veces despreciamos a pensadores por meras habladorías? ¿Cuántas lecturas truncadas se han dado en nosotros por no hacer el esfuerzo de asomarnos a una escritura ajena? Pues quien escribe esto ha cometido esa fatalidad con Manuel Sacristán; jamás había despertado mi interés, puesto que lo calificaba, por ignorancia, de un lógico y un marxista más, anticuado, cuya palabra nada tenía que decir a mi perspectiva y humilde existencia. En cambio, como nos enseña la fenomenología hermenéutica —de Ricoeur a Ortega, pasando por Gadamer— el hecho mismo de adentrarse en la lectura de un libro marca una *acontecimiento* singular de encuentro con el otro, ya que éste nos marca una posibilidad enigmática: la posibilidad de poder no tener razón. ¿Qué es, si no, traducir o abrir la primera página de un libro? La lectura nos transporta y transfiere a otros mundos, a otros avatares, mostrándonos la verdad del otro y de otra situación diferente a la nuestra. En definitiva, nos conduce a una hospitalidad ética, lingüística y política. Tomás Domingo, en un ensayo magnífico,¹ sostiene que siempre que traducimos y, en este caso, leemos para reseñar o reflexionar sobre lo dicho en un libro, ello denota modestia y reconocimiento de que la verdad puede estar en el otro. De ahí la importancia de los traductores, y su empresa cultural,

para abrir nuevas perspectivas, para acercarnos a lo todavía desconocido y, de esta forma, no juzgar de forma iletrada, precipitada y profana. ¿No será, entonces, un buen comienzo para hacer caduco el desencuentro universal que nos embarga la aproximación franca y sincera hacia autores y pensadores que descalificamos a priori? La experiencia puede ser magnífica y el resultado con *Lecturas de filosofía moderna y contemporánea*, de Manuel Sacristán, está garantizado, ya que asistimos a la evolución y madurez de un filósofo con mayúsculas, sí, aunque condenado al más absoluto ostracismo.

El libro es un conjunto de textos, la mayoría inéditos, que no guardan una unidad temática porque desvelan el transcurso intelectual del pensador en sus diferentes épocas. Los primeros ensayos podríamos calificarlos de iniciáticos; tanto es así que fueron escritos por Sacristán cuando contaba poco más de veinte años, coincidiendo con el final de la carrera y el inicio de los estudios de doctorado, y publicados la mayoría de ellos en la *Enciclopedia Política Argos*. Todos guardan una característica en forma de cualidad: parecen ser exposiciones de un problema, de un tema de forma clara y nítida y, de golpe y porrazo, se presenta con una pregunta de fondo, radical, esto es, filosófica, que transforma todo lo expuesto hasta ese momento.

El primero de ellos, 'Libertad', que es un repaso histórico de dicha noción focal en la historia del pensamiento, de Platón a Heidegger, asume este concepto como problema indefinible; pero lo destacable y reseñable es la problemática relación entre libertad y legislación política, tanto es así que se preguntará el autor: "¿Es la libertad en sentido metafísico o la libertad como libre albedrío la que debe ser tenida en cuenta por el legislador?" (p. 54). Todo aquel interesado en cuestiones de ética y filosofía política debería tomarse en serio esta cuestión nada baladí.

El segundo texto, 'Simone Weil', muestra una admiración clara de Sacristán por la escritora francesa que habla de la perfección personal a través del amor al otro. También rescata la denuncia de la autora por la situación del proletariado, por sus condiciones de indigencia, lo que impide un acercamiento serio hacia la auténtica constitución como persona. En estos primeros

¹⁰ P. LEVI, *Si esto es un hombre*, en *Trilogía de Auschwitz*, trad. de P. Gómez Bedate, El Aleph, Barcelona, 2006, pp. 240-242.

1 T. DOMINGO, 'José Ortega y Gasset en la fenomenología hermenéutica. La experiencia de la traducción como paradigma hermenéutico', en *Meditaciones sobre Ortega*, ed. de F. H. Llano y A. Castro, Tébar, Madrid, 2005, pp. 374-410.

textos hay una preocupación por la noción de persona, que desarrolla, de forma concreta, otro escrito, 'Personalismo', donde hace la necesaria distinción entre individuo y persona en el seno del liberalismo. Para ello expone la ya clásica definición tripartita entre derecho privado (justicia conmutativa), derecho público (justicia distributiva) y derecho político (política social).

El siguiente ensayo, 'Pensamiento político de José Antonio Primo de Rivera', el más curioso y sorprendente de todos, es una exposición concisa de las vicisitudes filosóficas del político ultraconservador. Muestra a las claras sus coincidencias con el marxismo, como por ejemplo al considerar finiquitada la noción de propiedad, aduciendo incluso el político español que el nacimiento del socialismo responde a un movimiento justo, ya que defiende a los trabajadores de la esclavitud liberal. Al mismo tiempo, muestra las diferencias, que son inmensas, entre uno y otro ideario, ya sea la falta de religiosidad o del sentido de trascendencia en el marxismo o, algo sagrado para Primo de Rivera, la sustitución de la patria común por el proletariado.

Como gran filósofo, Sacristán dedica tres textos a una de las cumbres de la historia del pensamiento: Immanuel Kant. En cada uno de ellos señala el problema al que se vio abocado el filósofo de Königsberg, sin el cual nos es imposible entender el propósito de aquello que la escritura traslada, y lo hace a través de otra pregunta que nos ayuda a insertarnos en la apasionante cosmovisión kantiana: "¿Cómo adquiere la razón esos principios de validez general y que, a pesar de generalidad, valen para algo tan particular y diverso como son los hechos sensibles?" (p. 85). Por otro lado, y curiosamente de la mano de Ortega, insta a pensar con el filósofo alemán el peso de la comunidad política para el ulterior desarrollo de la metafísica de la persona, responsable de las diversas formulaciones del imperativo categórico, para luego pasar a la constitución del derecho y sus consecuentes relaciones jurídicas. El otro texto sobre Kant versa sobre su concepto de *historia*, problemático donde los haya, y más todavía en la época ilustrada, pues en ocasiones parece autista respecto a aquella. A juicio de Sacristán, el autor de las tres *Críticas* no facilita

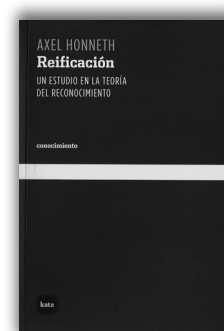
la tarea porque utiliza dos conceptos para dar razón sobre la historia que no aclara previamente: el progreso y la teleología natural.

A un texto sobre las *Meditaciones cartesianas* de Husserl y un pequeño homenaje, en forma de recuerdo, por la muerte de Sartre, en el que Sacristán de forma magistral ironiza acerca del grado de complicidad del francés con el marxismo y con los comunistas galos, se añaden dos escritos sobre el otro filósofo que, junto a Marx, ocupará parte de su vida filosófica: Leibniz. El primero de ellos, sobre el *Calculus universalis*, con el que se presentó a la cátedra de Lógica de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Valencia en 1960 (que no ganó), duda sobre la afirmación categórica del lógico contemporáneo Bochenski en la que afirma que Leibniz es el fundador y precursor de la lógica simbólica y de la lógica de predicados. Sacristán, como buen conocedor de los avatares de la lógica, matiza tal afirmación recordando los logros que se han dado en el siglo XX con figuras tan destacadas como Frege, Gödel o Traski. En el segundo desarrolla, paso a paso, el principio de la identidad de los indiscernibles.

La obra acaba con varios ensayos sobre la figura de Marx. En uno de ellos plantea algo insólito, muy poco común en el debate filosófico español: a qué tipo de género literario pertenece *El Capital*, ya que no estamos, como suele suponerse, ante un tratado de economía, sino que más bien mezcla dos dimensiones: la praxeología revolucionaria acompañada de la teoría pura, puesto que las palabras, afirmará el pensador español, "no van nunca sueltas... se presentan y funcionan como reproducción elemental e implícita de la realidad" (p. 189). Otro escrito muestra los juicios que le provocaba España a Marx, en concreto el hecho de la Constitución de Cádiz de 1812 y la insurrección de O'Donnell en 1856, en la que se consume la separación completa entre pueblo y ejército. La moraleja de este escrito está en el paralelismo que Marx encontraba entre los hechos de España y la historia europea moderna.

Una vez hemos avanzado junto a Sacristán, nos damos cuenta de aquello que la mejor tradición de la hermenéutica afirmaba sobre la experiencia de la traducción y de la

lectura, porque hemos adquirido conocimientos, reflexiones y perplejidades que antes no teníamos. Leer y reseñar un libro puede implicar acciones verdaderamente revolucionarias, ya que nos encontramos ante otro que nos habla, nos ofrece sus inquietudes, su sabiduría, dejando de lado su condición legal o procedencia geográfica. La experiencia de la lectura, y en este caso la de Manuel Sacristán, puede ayudarnos a no perder la esperanza en uno de los últimos sueños que se perfila en más de una cabeza y en más de un corazón humano: el cosmopolitismo, pero no el abstracto, sino el de carne y hueso. No es poco.



LA PERSISTENCIA DEL OLVIDO

AXEL HONNETH
Reificación.

**Un estudio en la teoría del
reconocimiento**

(trad. de Graciela Calderón,
Katz, Buenos Aires, 2007)

José Félix Baselga

Cuando al principio de su ensayo 'La reificación y la conciencia del proletariado', Georg Lukács define la naturaleza de las interacciones sociales propias del capitalismo como una relación entre individuos que "cobra el carácter de cosidad y, de este modo, una *objetividad fantasmal* que con sus leyes propias rígidas, aparentemente conclusas del todo y racionales, esconde toda huella de su naturaleza esencial, el ser una relación entre hombres",¹ está perfilando netamente los contornos del instrumento de crítica social en el que consiste el concepto de *reificación*. Éste es, precisamente, el punto de arranque de los análisis del trabajo de Honneth, que se propone, a través de un minucioso y lúcido ejercicio histórico-reconstrutivo

1 G. LUKÁCS, *Historia y conciencia de clase*, trad. de M. Sacristán, Sarpe, Madrid, 1984, vol. II, p. 8.

(en el que, sin embargo, se echa en falta una dedicación a la figura de Habermas equivalente al menos a la dispensada al resto de autores de referencia del ensayo), recuperarlo para el presente como un potente mecanismo de diagnóstico y desvelamiento de las deformaciones y apariencias mediante las que se reproduce la vida social. Tal actualización constituye, sin duda, el principal valor del trabajo de Honneth, pues trae de nuevo al centro de la reflexión filosófica, en el marco de la *Teoría Crítica*, un concepto normativo clave no sólo en el pensamiento de Lukács, sino también en los planteamientos de la primera generación de la Escuela de Frankfurt e incluso en la teoría de Habermas, que con el giro lingüístico lo reformuló profundamente bajo el esquema interpretativo *sistema/mundo de la vida*, aunque sin que perdiera por completo sus contornos originales. Así, en *Teoría de la acción comunicativa* la reificación es concebida como un fenómeno de racionalización unilateral promovido por la *colonización del mundo de la vida*; ocasionado, pues, por una instrumentalización del mundo de la vida debida a imperativos sistémicos en virtud de la cual las interacciones comunicativas se guían exclusivamente por criterios de acción de tipo cognitivo-instrumental: “La instrumentalización del mundo de la vida por las coacciones sistémicas hace que la práctica comunicativa cotidiana adolezca de una unilateralización hacia orientaciones de acción cognitivo-instrumentales y tienda a las correspondientes formaciones reactivas”. Sin embargo, añade Habermas que dicha práctica comunicativa que teje el mundo de la vida “por su propia naturaleza exige una combinación equilibrada de lo cognitivo con lo práctico-moral y con lo estético-expresivo”. En definitiva, en los siguientes términos quedan planteados en el contexto de la teoría de la acción comunicativa el fenómeno de la reificación y sus causas:

Lo que conduce a una racionalización unilateral o a una cosificación de la práctica comunicativa cotidiana no es la diferenciación de los subsistemas regidos por medios y de sus formas de organización respecto al mundo de la vida, sino sólo la penetración de las formas de racionalidad económica y administrativa en ámbitos de acción que, por ser ámbitos de

acción especializados en la tradición cultural, en la integración social y en la educación y necesitar incondicionalmente del entendimiento como mecanismo de coordinación de las acciones, se resisten a quedar asentados sobre los medios dinero y poder.

Como puede comprobarse, *la racionalización unilateral*, cognitivo-instrumental, *de la comunicación* constituye, salvando ciertas diferencias esenciales, el correlato en la teoría comunicativa de Habermas de *la actitud observadora e indolente* de Lukács, tal como es descrita por Honneth.²

Si es, pues, ciertamente relevante esta revitalización del concepto de *reificación* que acomete Honneth, no menor valía reviste la forma en la que resuelve la esencialmente problemática traducción de una tal categoría central de crítica social acuñada en el paradigma de una filosofía de la conciencia, donde adquiere toda su riqueza de contenidos, a una teoría que se mueve dentro de los lindes del modelo comunicativo. Y pese al fino ejercicio analítico sobre este concepto y la posterior reformulación que posibilita en el marco de la *teoría del reconocimiento* o, tal vez, precisamente a causa de ello, el trabajo de Honneth suscita el quehacer no menor de considerar hasta qué punto esta noción aventaja en el nuevo modelo a su vieja formulación en cuanto instrumento crítico, o si, por el contrario, se produce un proceso de depotenciación de la misma. En todo caso, la cuestión de fondo para el debate que tan meritoriamente presenta el libro de Honneth es la relativa a la posibilidad misma de pensar tal categoría vaciada del paradigma del sujeto en el que fue producida y que vincula su contenido con *estructuras de la conciencia*.

Desde luego, el contenido del ensayo de Honneth hace justicia a su subtítulo, “un estudio en la teoría del reconocimiento”, pues en éste se reinterpreta el concepto de reificación hasta el punto de hacerlo conmensurable con el marco teórico con el que se accede a él. Ya el título del capítulo IV enuncia la tesis central de la obra: la reificación como olvido del reconocimiento. He aquí la conexión entre reificación y reconocimiento: considerando que “la conducta de implicación precede a la aprehensión neutral de la realidad, y el reconoci-

miento al conocimiento” (p. 61), el término reificación designa aquellos procesos cognitivos referidos a los otros, a las cosas o a uno mismo que han perdido la conciencia de su vínculo con un reconocimiento que siempre les es previo. De ahí que la reificación consista en una forma de olvido. El conjunto del texto no es sino la justificación de esta tesis. Es ésta una tarea que Honneth realiza reproduciendo el principio constructivo de *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas, su maestro, por el cual se diferencian en el ensayo dos niveles que confieren densidad a la fundamentación teórica.³ El primero de ellos es el *histórico-reconstructivo*, que queda cumplimentado con una serie de análisis sobre los autores cuyos desarrollos sobre la reificación considera antecedentes aprovechables que componen una cadena de carácter casi lógico, en cuyo último eslabón se coloca el propio Honneth. De esta forma, partiendo de Lukács, Honneth examina aquellas aportaciones que, consideradas con perspectiva de conjunto, juzga como etapas sucesivas en un proceso histórico de definición que termina en la teoría del reconocimiento. Los hitos más importantes de este proceso, tras Lukács, son Heidegger con su concepto de *cura*, Dewey y su idea de un *compromiso práctico* y, finalmente, Adorno, quien formula ya la idea del olvido. El segundo nivel constitutivo del ensayo posee un carácter *sistemático*. En él Honneth articula conceptualmente el problema de la reificación en el marco general de la teoría del reconocimiento. Sin duda, los capítulos dedicados a esta labor son los que soportan la mayor carga teórica del libro y los que, en consecuencia, requieren una atención más precisa.

A la teoría del reconocimiento de Honneth le es atribuible la pretensión de constituir una respuesta a los modelos normativos sobre la teoría de la sociedad que la preceden en el seno de la tradición de la Teoría Crítica, básicamente los contruidos por Adorno y Habermas, las dos grandes figuras de las conocidas como primera y segunda generación de la Escuela de Frankfurt. Pero a diferencia de éstos, cuyos constructos no pueden desprenderse, a causa del diseño de un concepto fuerte de razón, de ciertos impulsos totalizantes de resonancias hegelianas, pues terminan

² J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, trad. de M. Jiménez, Taurus, Madrid, 1988, vol. II, pp. 462. 469. Tal vez Honneth debería haber explotado más estos paralelismos, en vez de limitarse a una crítica marginal de Habermas, aunque fuera tan sólo a título de ilustración sobre cómo esta categoría ha pervivido a lo largo de la tradición de la Teoría Crítica.

³ Esta estrategia, por supuesto, no es nueva en la obra de Honneth. A ella responde la obra en la que expone su teoría del reconocimiento, A. HONNETH, *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, trad. de M. Ballester, Crítica, Barcelona, 1997.

elaborando, de una u otra forma, en un modelo general de evolución social,⁴ Honneth entiende que su teoría del reconocimiento no está diseñada para dar cuenta del conjunto de los procesos en los que se reproduce la totalidad social, sino sólo de cierto tipo de conflictos polarizados en torno a una *gramática moral* de menosprecio. En consecuencia, la teoría del reconocimiento constituye un modelo de evolución social que, a su entender, ha de completar y corregir el de tipo utilitarista que interpreta toda lucha social desde el prisma del interés (pp. 198-2905). Además, es una teoría de carácter *crítico*, subraya, por sostener que las experiencias de menosprecio, de rechazo al reconocimiento, soportadas por los individuos adoptan una función constitutiva en el desarrollo de las estructuras normativas, dentro de los órdenes sociales de lo moral, lo jurídico y lo político, evaluable en términos de justicia.

Honneth parte de la afirmación de que existen en la sociedad procesos de cambio originados en pretensiones subjetivas de reconocimiento que terminan traducéndose en una praxis social generalizada e institucionalizándose en sistemas jurídicos. Distingue tres modelos de reconocimiento asociados a otras tantas esferas de interacción social. El primero de ellos es el amor, que constituye una relación de reconocimiento entre individuos que establecen fuertes lazos afectivos. Esta forma de reconocimiento es el factor posibilitante, a su vez, de una autorrelación de los sujetos concernidos denominada autoconfianza, que consiste en la capacidad de experimentar y exteriorizar con seguridad las propias necesidades y sentimientos. El segundo modelo es el derecho. Consiste en el conjunto de derechos jurídicamente sancionados que regula las interacciones sociales y que se apoya en un respeto al individuo en virtud de las cualidades que lo conforman como persona. La autorrelación positiva cuya condición es el reconocimiento jurídico es el autorrespeto: la conciencia del individuo de ser un sujeto autónomo y responsable. La tercera y última forma de reconocimiento es la comunidad de valoración social o, simplemente, la solidaridad, que designa la consideración que merece el individuo por su forma particular de autorrealización en la medida en que ésta se

considera una contribución entre otras a la realización de fines universales definidos socialmente. La forma de autorrelación dependiente es en este nivel la autoestima, el sentimiento del propio valor.

Especial relevancia tiene en este marco la idea de Honneth según la cual el reconocimiento intersubjetivo determina toda forma posible de autorrelación individual positiva: la integridad del sujeto, el cumplimiento de sus pretensiones de identidad, depende de la realización de unas formas de reconocimiento coextensivas con los ámbitos de interacción social. Cuando esto no sucede y las estructuras sociales de reconocimiento están ausentes en cualquiera de los tres niveles y son sustituidas por actitudes de menosprecio, entonces la autorrelación individual queda menoscabada de tal modo que se trunca la pretensión de identidad. Honneth habla de maltrato y violación como la forma de menosprecio propia del primer nivel de reconocimiento. Consiste en la retirada violenta de la capacidad de disposición del individuo sobre su propio cuerpo. Aparecen entonces sentimientos de indefensión ante la voluntad ajena, de vergüenza social, y una pérdida de confianza generalizada que se extiende desde el sujeto hasta el entorno social. Desposesión es el término que designa la segunda forma de menosprecio consistente en la retirada de derechos a quien es declarado socialmente no responsable. Se produce una pérdida de autorrespeto: el individuo se siente incapaz de considerarse como un sujeto legítimo e igual en la interacción social. El último tipo de menosprecio es la deshonra. Supone una desvalorización de formas de vida individuales o colectivas a la que se asocia un sentimiento de pérdida de autoestima. En este contexto indica Honneth que los sentimientos asociados a estas formas de menosprecio pueden conducir, si se dan ciertas condiciones objetivas, a diversas manifestaciones de reacción social. Su tesis apunta a que la experiencia del menosprecio puede convertirse en el impulso motivacional de una lucha por el reconocimiento. De esta forma, son sentimientos morales de injusticia los factores determinantes de luchas sociales orientadas a ampliar las formas de reconocimiento de las que dependen

nuevas formas de identidad individual. Este marco teórico permite a Honneth conceptualizar la fenomenología de los conflictos sociales como un proceso histórico de progresiva ampliación de las relaciones de reconocimiento *medido* conforme a un estándar normativo dado en lo que denomina “un concepto formal de eticidad”. Este ideal de eticidad, de vida lograda, está formado por los modos de reconocimiento pensados como horizonte de las formas posibles de relación humana.

Lo notable de *Reificación* es que, sin perder el hilo conductor que enlaza con la idea originaria de Lukács (según la cual las posiciones reificadas, en una actitud de neutralidad emocional del sujeto, se caracterizan cognitivamente por otorgar el carácter de cosa a lo que no lo tiene), Honneth consigue modelar una versión de esta categoría que encaja en el esquema de la teoría del reconocimiento al considerarla como el instrumento adecuado para la tarea crítica de entender la praxis social en lo que tiene de deformación y distorsión de otra más originaria que, en consecuencia, la precede. Esta praxis originaria es el reconocimiento. La reificación mide el grado de su alteración. Sin embargo, en esta tarea de engarce teórico la noción misma de *reconocimiento* sufre una ampliación: no designa sólo las tres formas de interacción intersubjetiva (amor, derecho y solidaridad), sino también los correspondientes modos de autorrelación positiva (la autoconfianza, el autorrespeto y la autoestima) y, finalmente, cierto tipo de aprehensión objetivante de los objetos, de relación cognitiva con la naturaleza. En referencia a estas modalidades de una praxis *ajustada*, la reificación consiste, en la amplitud del espectro de sus manifestaciones, en aquella actitud objetivante que se sobreentiende “autárquica frente a todas las condiciones no epistémicas” (p. 91). De ahí que el término *olvido* no sea una metáfora de esa praxis desencajada, sino que la describa precisamente. Honneth entiende que éste se produce siempre que, en el primero de los ejes, la dimensión cognitiva en la relación con los otros no es capaz de reconocer ya que el acceso a ellos originariamente es de tipo existencial, que se encuentra emocionalmente teñido. La autorreificación acaece cuando

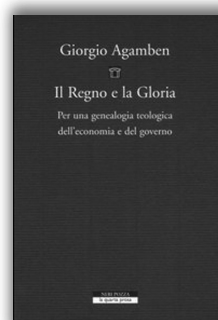
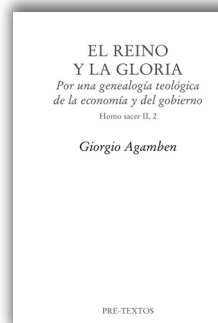
⁴ En el caso de Adorno, *Dialéctica negativa* contiene los fundamentos de la teoría de la razón, mientras que *Dialéctica de la ilustración* expone un modelo general de evolución social, civilizatoria, cabría puntualizar, que encuentra en la forma de la razón humana uno de sus pilares. Esta doble tarea la lleva a efecto Habermas a lo largo de su gran obra *Teoría de la acción comunicativa*.

el sujeto se autodistancia emocionalmente y se pierde para sí al dejar de considerar sus vivencias como algo valioso; ni la confianza, ni el respeto, ni la estima determinan su autorrelación. En el último eje, el referido a la relación con la naturaleza, habla Honneth de reificación, reconociendo su deuda con Adorno, para comprender un saber de los objetos de carácter excluyente que pierde u olvida “todos los aspectos adicionales de significado que les corresponden desde la perspectiva de otras personas” (p. 103). Sin embargo, aquí, la insistencia de Honneth en la reivindicación de Adorno, por lo demás crítica, excusa la siguiente puntualización: esta caracterización del conocimiento bajo el prisma de la reificación es tremendamente pobre y desvirtúa profundamente la idea de Adorno de una *filosofía transformada* que está en su base. Baste decir que, formando contexto con su crítica al pensar identificante, Adorno fundamenta la posibilidad de un saber que no pierde su objeto, de un saber no reificado, que, en esencia, es el resultado de aquel pensamiento que “identifica más y de otro modo que el pensamiento de la identidad” porque “le interesa qué es esto” y no “bajo qué esta subsumido, de qué es un caso o qué representa, o sea lo que no es en sí mismo”. De este modo, concluye que “el *telos* secreto de la identificación, que hay que salvar en ella, es la diferencia”.⁵ Pero el hecho es que este pensamiento de la diferencia, tan someramente descrito, excede con mucho tanto la interpretación que de él ofrece Honneth como su propia versión del mismo en *Reificación*. En todo caso, quedan así planteados los elementos de lo que podría constituir un interesante debate en torno al saber entre Adorno y Honneth. Finalmente, en lo que atañe a lo que en el último capítulo de la obra se denomina como las *fuentes sociales de la reificación*, destaca que los fenómenos allí contemplados, como, por ejemplo, la debilitación jurídica del contrato de trabajo o ideologías como el machismo, son tipificables como manifestaciones de menosprecio en cualquiera de sus formas según el esquema de la teoría del reconocimiento.

Se da, pues, una tremenda coherencia entre la teoría marco del reconocimiento y el estudio sobre la reificación. Más aún, éste último

adquiere en el conjunto de la obra de Honneth un peso sustantivo, ya que, en lo que representa una muestra de dinamismo intelectual, amplía el alcance de dicha teoría respecto a su formulación inicial. Y es significativa la inclusión al inicio del ensayo del famoso aforismo de Adorno y Horkheimer que reza: “Toda reificación es un olvido”.⁶ Podría entenderse *Reificación* como un ensayo de solución del jeroglífico conceptual que, en cierto modo, tal frase encierra. Su presencia en la obra así lo atestigua. No sería excesivo afirmar que Honneth pretende en ella articular teóricamente esta intuición originaria de Adorno que considera no cumplida en la dialéctica negativa (Aunque conviene señalar, sin embargo, que el aforismo cierra un epígrafe en el que se reflexiona sobre la praxis dominante. Se dice que el dominio, cualquier formato de dominio, se ejerza sobre la naturaleza, sobre otros seres humanos o, incluso, sobre la propia naturaleza, sobre el yo, es posible por una especie de ceguera consistente en la incapacidad de experimentar el dolor ¿propio o ajeno y apropiado?, por una opacidad ante el sufrimiento. Por tanto, sólo el hombre que se ha olvidado de sí puede, sin resistencias ¿y sin dolor, cabría añadir? adaptarse a un mundo a título de pieza intercambiable de un gran engranaje. Adorno, en una lección de 1968, completa esta idea de la reificación como un olvidar con su opuesto dialéctico: la crítica. Comenta allí que “*toda reificación es un olvidar*, y crítica significa, en realidad, tanto como recuerdo, es decir, remover en los fenómenos cómo llegaron a ser, qué llegaron a ser, y, de este modo, percatarse de la posibilidad de que podrían haber sido de otro modo y de que pueden ser de otro modo”.⁷ De ahí, que la superación de la reificación pase por recuperar lo que ya se es de algún modo y experimentar el dolor por no serlo plenamente. En síntesis, la categoría de la *reificación* en Adorno se inscribe en la dialéctica entre razón dominante y pensamiento identificante, de un lado, y autorreflexión, en lo que tiene de anámnisis, y pensar de la diferencia, por otro. Tal es el desarrollo que disuelve el, sólo *prima facie*, carácter enigmático de esta sentencia). Pero esto, sin duda, es ya tema para el debate filosófico. Lo que es seguro es que una tradición no se mantiene viva meramen-

te repitiéndola, ya sea en manuales, compendios o historias, sino produciéndola. Y esto es lo que hace Honneth en *Reificación*.



AGAMBEN: BIOPOLÍTICA Y OIKONOMIA

GIORGIO AGAMBEN Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo

(Homo sacer II, 2)
(Neri Pozza, Roma, 2007)

Jesús Pons Dominguis

El acto de escribir consiste en una *retirada*, en un *replegarse* sobre uno mismo, en un intento de *desaparecer*, esconderse y ocultarse tras unas palabras que emergen como siendo aparentemente huérfanas. El problema reside en que la *invocación de la palabra* supone la emergencia del *autor* que las convoca; en su mismo aparecer, la escritura se torna un ejercicio de *borradura* o *tachadura* constante donde las palabras se *rescriben* incesantemente. Pues bien, con el pensamiento de Agamben ocurre algo similar, en la medida en que su filosofía se está *rescribiendo*, modificando y alterando de tal forma que asistimos a un *pensamiento en movimiento* y en pleno proceso de creación.

Toda escritura y todo lenguaje –como señala el propio Agamben en

⁵ T. W. ADORNO, *Dialéctica negativa*, trad. de J. M. Ripalda, Taurus, Madrid, 1984, p. 152.

⁶ T. W. ADORNO Y M. HORKHEIMER, *Dialéctica de la ilustración: fragmentos filosóficos*, trad. de J. J. Sánchez, Trotta, Madrid, 1994, p. 275.

⁷ T. W. ADORNO, *Introducción a la sociología*, trad. de E. Rivera, Gedisa, Barcelona, 2000, p. 196.

su texto *Profanaciones*— es un *dispositivo* en el sentido que Foucault le otorga al término y que será elaborado y ampliado por el filósofo italiano. A nuestro juicio, para comprender la *modulación* del pensamiento de Agamben en su nuevo libro, es imprescindible prestar atención al componente *operativo* de dicho concepto en su obra.

Il Regno e la Gloria se enmarca dentro de un amplio proyecto que el pensador italiano viene realizando en los últimos años y cuyos ejes giran en torno a la publicación de tres obras, fundamentales para comprender el desarrollo de su pensamiento: *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, *Estado de Excepción (Homo Sacer II, 1)* y *Lo que queda de Auschwitz (Homo Sacer III)*.¹

El nuevo libro de Agamben supone la continuación del segundo volumen de la trilogía y un *giro* aparentemente sorprendente en su pretensión de criticar la teología política y establecer su genealogía. El interés de Agamben se centra en realizar una genealogía de la “teología de la economía” y de la “teología del gobierno” en función de un doble paradigma opuesto pero, al mismo tiempo, conectado y derivado de la teología cristiana: la “teología política” y la “teología económica”. Del primero se deriva tanto la filosofía política como la moderna teoría de la soberanía, y del segundo surge la biopolítica moderna y el triunfo de la economía y del gobierno sobre cualquier otro aspecto de la vida social (p. 14). Ambos paradigmas han resultado decisivos para el desarrollo de la política en Occidente.

El análisis de Agamben pretende “completar” y “desarrollar” las investigaciones realizadas por Foucault respecto al tema del poder o, más bien, respecto al análisis de los modos en los que el poder se introduce en las formas de vida de los sujetos, esto es, la manera en la que el Estado moderno intenta introducir determinados *dispositivos* enmarcados en relaciones de poder. Dicho concepto de *dispositivo* tomado de Foucault será la clave que nos permitirá comprender el nuevo enfoque de Agamben.

El texto que realmente se encuentra en la génesis del nuevo libro de Agamben y que puede entenderse como un resumen fundamental de su pensamiento lleva

por título *Che cos'è un dispositivo?* La intención de dicho ensayo es la de realizar una genealogía del concepto de *dispositivo* y enmarcarlo en el contexto de una problemática más amplia: precisamente la expuesta en el *Il Regno e la Gloria* (El reino y la gloria) y que puede entenderse como un análisis de la relación entre *oikonomia* y “teología” en el contexto teológico de la Trinidad.

El concepto de *dispositivo* en la obra de Foucault ejerce una función técnica y estratégica según Agamben. Podemos resumir la significación del concepto de *dispositivo* en tres puntos. 1. Es una totalidad o un conjunto que incluye una diversidad de *instituciones, discursos, leyes, proposiciones filosóficas o morales, medidas administrativas*; en definitiva, *tanto lo dicho como lo no dicho*; el dispositivo consistiría en la *red* que se establece entre cada uno de estos elementos. 2. Posee una función estratégica y se inscribe dentro de unas relaciones de poder. 3. Supone relaciones de fuerza y de saber.²

Lo interesante en la significación del concepto de *dispositivo* reside, no obstante, en la acepción común que recoge el diccionario de la Real Academia Española. En este sentido, dispositivo contiene las siguientes acepciones: (a) un sentido jurídico, como la parte de una sentencia o ley que *decide y dispone*; (b) el modo en el que se articulan las piezas de una máquina y, por extensión, el mecanismo mismo; y (c) un sentido militar: el conjunto de medios *dispuestos* o empleados para la ejecución de un plan o propósito.

En opinión de Agamben, las diversas acepciones recogidas en los diccionarios al uso reflejan una fragmentación y separación en el significado del término que es el resultado del desarrollo y la articulación de una única acepción original que conviene resaltar: *dispositio*. Este concepto sería la traducción latina del término griego *oikonomia*. Prestemos atención a la etimología de la palabra y a la genealogía que establece Agamben para comprender plenamente su significado y su relación con la noción de *dispositivo* en Foucault.

El significado etimológico del término *oikonomia* es el de “la administración de la casa”. Ya Aristóteles hablaba del ámbito del *oikos* como distinto de la *polis*. En palabras del propio Agamben (p. 31):

En el tratado aristotélico (o pseudoaristotélico) sobre la economía, se lee así que la *techné oikonomiké* (técnica económica) se distingue de la política, como la casa (*oikía*) se distingue de la ciudad (*polis*). La diferencia es destacada en la *Política*, donde el político y el rey, que pertenecen a la esfera de la polis, son cualitativamente contrapuestos al *oikonomos* y al *despotés*, que se refieren a la esfera de la casa y de la familia.

En efecto, lo propio de la *techné oikonomiké* es ser una actividad relacionada con el ámbito privado de la “casa” (*oikía*) frente al espacio público propio de la ciudad (*polis*). Con esta perspectiva, el *político* y el *soberano* se distinguen del *oikonomos* y del *despotés*. Ahora bien, el interés del nuevo enfoque proporcionado por Agamben reside en explicar el empleo del término *oikonomia* no según la distinción entre *vida privada* y *vida pública* —como por ejemplo en el análisis que Arendt realiza sobre ese tema—, sino más bien con otra perspectiva en la que la *oikonomia* pasa a ser entendida como una especie de *praxis o actividad que se ejecuta o gestiona*. Dicha acepción la encuentra Agamben en varios autores como Ireneo. Otro matiz semántico de *oikonomia* a partir de los siglos VI y VII es el de “*eccezione*” y más concretamente la *suspensión de la eficacia y del rigor de la ley* (pp. 49, 63).

¿Qué relación puede haber entre el concepto *oikonomia*, entendido ya en su sentido técnico, y la teología? ¿Y qué tiene que ver el concepto de *dispositivo* en esta temática? ¿Qué necesidad tuvieron los primeros teólogos de introducir dicho concepto en una problemática respecto a la Trinidad?

En el transcurso de los dos primeros siglos se comienza a discutir en el seno de la Iglesia sobre la articulación del concepto de Trinidad: en conclusión, Padre, Hijo y Espíritu Santo forman una única *sustancia* y tres *hipóstasis*. Pero al inicio de la discusión se temía que pudiera producirse una vuelta o recaída hacia el *politeísmo* en la fe cristiana al postular la existencia de tres sustancias. Pues bien, la respuesta de teólogos como Tertuliano, Hipólito o Ireneo fue la de introducir el concepto de *oikonomia* para explicar que:

Dios, en cuanto a su ser y a su sustancia, es ciertamente uno; pero en

¹ Todos ellos publicados por Pre-Textos, así como, en breve, G. AGAMBEN, *El Reino y la Gloria. Por una genealogía teológica de la economía y del gobierno. Homo sacer II, 2*, trad. de A. Gimeno Cuspinera, Pre-Textos, Valencia (en prensa).

² M. FOUCAULT, *Dits et écrits*, Gallimard, París, 1994, vol. 3, p. 299.

cuanto a su *oikonomia*, es decir, al modo en que administra su casa, su vida y el modo en que la ha creado, él es, en cambio, triple. Como un padre puede encomendar al hijo el desarrollo de ciertas funciones y de ciertas tareas, sin perder por esto su poder y su unidad, así Dios confía a Cristo la economía, la administración y el gobierno de la historia de los hombres”.³

A partir de este fragmento ya comienza a entenderse la vinculación entre el concepto de *dispositivo* con el de *oikonomia*. Precisamente la distinción entre *essere e prassi* será decisiva para entender la progresiva separación entre gobierno y administración, *autoritas* y *potestas*; en definitiva, entre *Regno e Governo*. El concepto de *dispositivo* recoge toda la carga semántica heredada de su origen teológico. Agamben, ampliando el significado que posee en Foucault, lo define de la siguiente manera:

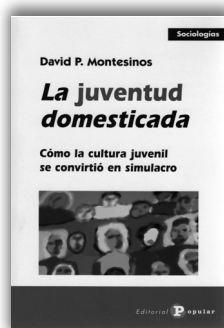
La capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, la conducta, la opinión y los discursos de los seres vivientes... En este sentido, por ejemplo, un mismo individuo, una misma sustancia, puede ser el lugar de múltiples procesos de subjetivación: la utilización de los teléfonos móviles, el navegador en Internet.⁴

Según la temática analizada en el libro, podría entenderse la *oikonomia* como una “*oikonomia* de la salvación”, esto es, como el *dispositivo* empleado por Dios para administrar a través de su Hijo su gobierno en el mundo y *ejecutar* así su *plan divino*. A juicio de Agamben (p. 54):

El dispositivo estratégico fundamental, a través del cual Hipólito imprime a la *oikonomia* un nuevo sentido, es, no obstante, el giro del sintagma paulino “economía del misterio” en “misterio de la economía”... La *oikonomia* —y su equivalente latino *dispensatio* y *dispositio*— es, sobre todo, el dispositivo con el cual... trata de hacer frente a la imposibilidad de una argumentación filosófica del sintagma paulino “economía del misterio” en *oikonomia sacramentum*, que reviste a la economía de toda la riqueza y la ambigüedad semántica de un término que significa, al mismo tiempo, juramento, consagración y misterio.

Este texto es decisivo para entender el desarrollo del proyecto de Agamben iniciado con la publicación de *Homo Sacer*. El concepto al que se hace referencia es el de

sacer, verdadero término técnico que funciona como *dispositivo* en el pensamiento de Agamben. De hecho, en la segunda parte del ensayo *Chè cos'è un dispositivo?* realiza un breve resumen de la conexión entre lo *profano* y lo *sagrado* que ya había tratado en obras anteriores. Su intención es establecer que la diferencia entre el paradigma cristiano de la *oikonomia* y la noción de *dispositivo* en sentido moderno guarda relación con el tema de la *profanación*. En este sentido, su obra anterior, *Profanaciones*, ya trataba dicha cuestión. En definitiva, la reflexión realizada en *Il Regno e la Gloria* nos permite profundizar en los conceptos claves del pensador italiano con una nueva óptica en la que se recogen elementos que estaban *diseminados* en sus obras anteriores.



LA INFLUENCIA SOCIAL DE LOS JÓVENES

DAVID P. MONTESINOS
**La juventud domesticada.
Cómo la cultura juvenil se convirtió en simulacro**

(Editorial Popular, Madrid, 2007)

Salvador Cardona

¿Qué puede esperar la sociedad actual de los jóvenes? ¿Y qué pueden esperar los jóvenes de la sociedad actual? David P. Montesinos se adentra en este juego de reciprocidades desde su condición de profesor de filosofía en la Enseñanza Secundaria. Como profesor cuenta con una experiencia inmediata de la juventud de nuestro país, o al menos de la primera fase de la juventud. En las aulas, y no sólo en ellas, pues el instituto también cuenta con otros espacios de convi-

vencia como pasillos y patios, se muestran a su indudable capacidad de observación muchachos y muchachas con edades que transcurren entre los doce y los dieciocho años. Como filósofo interpreta esos comportamientos según una tradición de pensamiento que tiene en la Ilustración su momento crucial y en las teorías críticas y postmodernas del siglo XX sus etapas de crisis y revisión.

El mismo título del libro nos advierte de que sus conclusiones tienen un marcado carácter pesimista: o se puede esperar poco o ya no se puede esperar nada. Escepticismo y nihilismo teñirían las relaciones entre adultos y jóvenes en la sociedad de nuestros días. Esta ausencia de creencias y valores se enuncia con una conciencia que se reconoce a sí misma como constituida fundamentalmente en un pensamiento político de izquierda, una ideología que toma como concepto de referencia la comunidad, concepto que se aprecia como un valor irrenunciable. Sin embargo, esas mismas relaciones podrían enjuiciarse con otro cariz más optimista, con una óptica más satisfecha con el estado actual de las cosas. Nos situaríamos entonces en un pensamiento democrático liberal, o dando unos cuantos pasos más, en un neoliberalismo, y adoptaríamos la ideología de quienes justifican el orden social establecido, precisamente lo que Marx designaba como ideología. En ese caso estaríamos cayendo, según el autor, en lo que Marcuse denominaba “conciencia feliz”: una satisfacción en la vida que alcanzaríamos mediante la influencia de unos medios tecnológicos, medios de comunicación de masas y sistemas de producción en masa, que beneficiaría a los que tienen el poder. Esta felicidad se alzaría sobre la resignación, sobre la aceptación de la sociedad tal como nos la encontramos. Los seres humanos pasarían a ser masas domesticadas. Ante esta tesitura, el lector del libro avanza a través de sus páginas preguntándose sobre los niveles de bienestar de los que goza una sociedad como la española. ¿Obedecen a un gran engaño? ¿Sólo aparentemente ofrecen a sus integrantes aquello que desean o merecen? ¿Se ha estructurado la sociedad de tal forma que ofrece unas condiciones de vida inaceptables o indignas? Son preguntas

³ G. AGAMBEN, *Che cos'è un dispositivo?*, Nottetempo, Roma, 2006, pp. 16-17.

⁴ G. AGAMBEN, *Che cos'è un dispositivo?*, pp. 22-23.

inquietantes y que conviene hacerse, pues apuntan en su propio enunciado a un viejo ideal de la humanidad: la aspiración a una vida digna. Una pregunta, por otra parte, recurrente en la filosofía: ¿cómo vivir?

La interpretación que Montesinos hace de las formas de vida vigentes señala y denuncia ese simulacro al que hacíamos mención, y de esta forma vamos descubriendo la correspondencia existente entre la sociedad y la juventud. La simulación y la domesticación afectan a los jóvenes porque son las notas predominantes de nuestra forma de vivir, de nuestra cultura de masas. La tarea intelectual que se expone en este estudio es la de ir desvelando cómo en algunas actividades que tienen consecuencias importantes en la configuración de nuestra existencia se han ido acusando esos rasgos de impostura y sometimiento. Especial atención de nuestro autor merece el trabajo como elemento esencial de la sociedad. La forma en la que se desarrolla y el valor que le damos tiene efectos inmediatos en cómo nos concebimos a nosotros mismos. La tendencia que se observa en la organización de las relaciones laborales es hacia una precariedad y flexibilidad cada vez mayor. Siguiendo los diagnósticos de sociólogos como Zygmunt Bauman y Ulrich Beck, la conclusión es que la condición de los trabajadores está perdiendo estabilidad y certeza. Desde esa posición de debilidad e incertidumbre, las posibilidades de exigir una valoración justa del trabajo van disminuyendo de tal forma que la domesticación y el sometimiento de los empleados se consolidan. La sociedad europea se va transformando debido a que el trabajo se desarrolla en empresas que ya no siguen el modelo de una racionalización jerárquica capaz de ofrecer estabilidad a sus trabajadores. La vida laboral de los individuos se irá desarrollando en una sucesión de cambios que impedirá que puedan tomar conciencia de pertenecer a un colectivo con unos intereses comunes que defender. Esto acentuaría el carácter individual de cada existencia. La dialéctica entre individualismo y comunitarismo, presente en todo el libro, tiene aquí una de sus concreciones. Los individuos se desenvuelven en sus vidas laborales como seres solita-

rios y aislados haciendo recaer todas sus expectativas en sus propios recursos y valía. Es evidente que, ante cualquier conflicto de intereses con la empresa, la fuerza de estos seres que actúan sólo individualmente es notablemente inferior, y esto irá jugando a favor de los empresarios. Este individualismo que Montesinos atribuye a la influencia que la sociedad estadounidense ejerce sobre el resto del mundo, denominándola colonización cultural, estaría acabando con el modelo europeo que dio lugar al Estado del Bienestar. Y la fragilidad que va caracterizando la vida económica de los seres humanos es más preocupante cuando se constata que las empresas son las protagonistas de ese fenómeno al que llamamos globalización. Los intereses de las grandes empresas se imponen a las formas clásicas de acción colectiva: sindicatos y partidos políticos. Por todo ello el autor denuncia el aislamiento al que se encaminan los individuos y que les hace perder el control sobre sus propias vidas. Así se plasma la domesticación de los adultos en su vida laboral.

¿Cómo llegan a ese mismo estado los jóvenes? El concepto de domesticación se explica en la misma introducción. Se entiende como el proceso por el que el salvaje pierde su espontaneidad, su libertad original, y se le conduce a la aceptación de unas pautas de vida establecidas. En el caso de los jóvenes consistiría en privarles de su capacidad de transformar el mundo con el que se encuentran. El autor diferencia este proceso de lo que sería la educación, que contendría tanto la transmisión de conocimientos y valores que permitirían al joven integrarse en la sociedad, como la transmisión de una capacidad crítica que potenciaría la posibilidad de cuestionarse lo establecido y por lo tanto invitaría a su transformación. La domesticación disminuye nuestra libertad mientras que la educación la fortalece. Esta confianza en la educación es un reconocimiento de la herencia que la filosofía de la Ilustración nos ha legado. Incluso en la cita que abre el libro y que se debe a Jim Morrison, uno de los representantes de la cultura juvenil, podemos encontrar un misterioso paralelismo con el texto de Kant *¿Qué es Ilustración?* El cantante señala la existencia de unos

señores que viven ocultos y que están ahí debido a la pereza y la cobardía. El filósofo ilustrado advertía del peligro al que conducirían precisamente esos rasgos de la humanidad, la pereza y la cobardía, y que no era otro que el de verse reducido a la condición de pupilo, condición que identificaba como la de animal doméstico, al que caracterizaba como entontecido y atemorizado. El remedio es de todos conocido: atrévete a saber. Esta decisión valiente debía sobreponerse a un cómodo y seductor hábito en el que caen fácilmente los hombres: "Si puedo pagar no me hace falta pensar". El optimismo de los ilustrados hacía que Kant proclamase que había llegado el momento de dejar atrás esa condición sumisa e infantil. Sin embargo, cuando dos siglos más tarde observamos que en la humanidad siguen actuando con fuerza los mismos defectos, no es de extrañar que el pesimismo sea el estado de ánimo que nos invada. Un profesional de la educación, como Montesinos, experimenta ese sentimiento con mayor intensidad si cabe.

¿Por qué se somete hoy el joven? ¿Es consciente de su propia domesticación? ¿Percibimos los adultos que nuestros jóvenes son dóciles y manejables? A esto último responderíamos de forma espontánea que no. Aparentemente la juventud de hoy en día se manifiesta como reacia a cualquier control por parte de sus mayores. Parece no aceptar ninguna autoridad y vive como si la sociedad estuviera pendiente de sus exigencias. Es habitual escuchar y leer afirmaciones en las que los adolescentes son descritos como déspotas o en las que los padres, o profesores, se lamentan de la imposibilidad de hacer que sus hijos, o alumnos, les atiendan, les respeten o les obedezcan. Desde luego esto es una generalización, pero si se ha llegado a ella conviene saber por qué ha sido. La interpretación del autor es que esta forma de manifestarse los jóvenes es un simulacro, y que allí donde apreciemos rebeldía y transgresión en el fondo no hay sino aceptación y resignación. Aquí es donde la comprensión de lo que ocurre en nuestra vida social se realiza según una forma de pensar que tiene su raíz en la filosofía crítica y postmoderna. Los cambios que han experimentado las mane-

ras que los jóvenes adoptan para pensar, expresarse y comportarse, es decir, para vivir, y por ello podríamos hablar de una cultura juvenil, consisten en una pérdida de autenticidad. Se ha desvanecido en la juventud su capacidad para enunciar un proyecto de transformación de la sociedad. No surgen propuestas que puedan ofrecerse como alternativas a los valores e ideales que rigen las vidas de los individuos. Esto es lo que echa en falta Montesinos y lo que encuentra en la juventud de los años sesenta que protagonizó las revoluciones del 68.

Según se nos expone en el texto, la juventud propiamente dicha no existe hasta la segunda mitad del siglo XX. Es en esta época donde lo juvenil adquiere una identidad y una capacidad de influir en el orden de cosas existente. Hasta ese momento el periodo de tiempo en la vida de las personas que comienza al finalizar la infancia y que termina con su plena integración en la vida adulta (edad esta última difícil de precisar por motivos de diversa índole, entre los que destaca ese afán, tan presente hoy en día, por conseguir la eterna juventud) se consideraba una etapa de transición que adquiría sentido en la preparación del individuo para desempeñar un papel activo en el mundo de la responsabilidad adulta. Es cierto que en esa etapa se concedía a los jóvenes ciertas licencias que desaparecerían más tarde. Sin embargo, en los años sesenta la juventud se presenta negándose a participar en la sociedad que han configurado sus mayores. O bien denuncian la traición que los adultos han hecho de los valores que han transmitido a sus hijos e hijas, o bien exigen mayores márgenes para la libertad. Montesinos defiende esta cultura juvenil frente a aquellos intelectuales, tanto de derechas como de izquierdas, que minimizan o ridiculizan esa irrupción de los jóvenes en la vida social. La razón que aduce para su reivindicación es que las propuestas de aquel movimiento siguen teniendo su sentido hoy en día, aunque asume el fracaso que como movimiento revolucionario típico tuvo, ya que el poder político y económico se mantuvo intacto. La influencia que ejerció mayo del 68 en el pensamiento de izquierda se concreta en la ruptura con el estalinismo; en el abandono de las manifestaciones

ortodoxas y serias para abrazar modos de reivindicación descarados y heterodoxos; en el rechazo a las organizaciones jerárquicas para adherirse a acciones de carácter fragmentario y polimorfo; en la asunción de ideales como la emancipación de la mujer y de los homosexuales, el pacifismo y la propuesta de una mayor libertad en las relaciones amorosas y familiares. Por ello, y por su defensa de lo colectivo y comunitario, el autor identifica esta cultura juvenil como algo real. ¿Por qué ha dejado de serlo? Seguramente porque el poder, como se ha dicho, permaneció intacto. A partir de entonces la organización económica de las sociedades avanzadas decidió que la forma más efectiva de reintegrar a los jóvenes en el sistema no era la represión sino su seducción.

Esta anulación de la capacidad de la cultura juvenil para incidir en la conformación de las relaciones sociales se realizaría desde dos frentes; por un lado lo juvenil se instituiría como uno de los valores predominantes de la sociedad y, por otro, los jóvenes se convertirían en un importante público consumidor al que se dirigiría todo tipo de productos. De esta manera la sociedad se habría apropiado de los jóvenes. Su energía, dinamismo y entusiasmo se encauzarían hacia el consumismo, y no tendrían motivos para rechazar ni transgredir una sociedad que ha adoptado su imagen como signo de identidad. Montesinos hace un análisis del consumismo en el que vuelve a aparecer la dialéctica entre individuo y comunidad. Aunque reconoce que la importancia dada al individuo en la modernidad es incuestionable, y defiende que el individuo ilustrado posee los valores de la autonomía y la responsabilidad, sin embargo piensa que estos rasgos del ser humano se han postergado y que el ciudadano que los representaría ha sido sustituido por un consumidor que se caracteriza por el hedonismo y la pasividad. Los jóvenes estarían formando su propia identidad a través de los objetos que consumen, unos objetos cuya principal cualidad no es la utilidad que puedan tener, sino su capacidad simbólica. Así pues, se inician en la posesión de objetos hasta el punto de que es esa misma posesión lo que los hace ser alguien, es decir tener una identidad que los demás reconozcan. Este consumismo actuaría

de dos formas, ya que por una parte se adquieren objetos porque se es inducido a ello por la publicidad, pero por otra porque así el grupo, la comunidad, acoge en su seno a los individuos. Esta pasión por los objetos y esta identificación con ellos estaría restando a los jóvenes la posibilidad de ser sujetos para convertirlos en unos objetos más. Unos objetos que irrumpen ante los demás como susceptibles de deseo y que van en detrimento de unos sujetos que se entienden a sí mismos en la dialéctica entre derechos y deberes. La vida es para ellos fundamentalmente imagen y seducción antes que convicción, reflexión y comunicación. Recordemos ahora aquel "si puedo pagar no me hace falta pensar". El resultado de todo ello es que la juventud absorba en ese individualismo consumista se habría desentendido no sólo de los problemas de la comunidad, sino también de aquellos ámbitos de decisión en los que se resuelven.

Argumentando de esta forma, el autor nos conduce a su conclusión: la cultura juvenil se ha convertido en simulacro. Los jóvenes siguen mostrándose rebeldes y transgresores, pero sólo en apariencia, es decir, estamos ante una rebeldía estética, ante la adopción de ciertos símbolos que no contienen un significado capaz de traducirse en una acción, en una revolución. Esta juventud trataría de mantenerse lejos de la vida adulta y de ahí que no presten atención a sus mayores y que hagan de la desobediencia su bandera. Pero esto es así no porque crean en un orden distinto, ya que en el fondo aceptan el sistema capitalista de consumo en el que ya se han instalado. Montesinos es contundente en esto: lo que no han consentido ni a sus padres y profesores lo aceptan sin rechistar de sus jefes. Con tal de asegurarse un sueldo que les permita comenzar a adquirir objetos, admitirán bajos salarios, contratos precarios y obligadas prolongaciones de sus jornadas laborales. Esta renuencia a entrar en la vida adulta encuentra sus espacios propicios en la vida nocturna, allí donde imperan la seducción, los cuerpos, las imágenes, la intensidad emocional y física. La noche pertenece a los jóvenes y a aquéllos que sin serlo se agarran desesperadamente a esa etapa; ése es el tiempo y lugar en

el que ha triunfado su revolución, pero que ha dejado tal cual al día, al reino adulto en el que las obligaciones, esfuerzos, disciplina y poder tienen vigencia. Una revolución que Montesinos califica de caricaturesca.

¿Qué ocurre mientras tanto con los adultos? ¿Asisten complacidos a esta configuración de la juventud? ¿Se han convertido en testigos impotentes de esta degradación? ¿O será que ni siquiera se dan cuenta de lo que ocurre? Ya han quedado reseñadas las razones por las que los adultos también son considerados seres domesticados en el mundo laboral. Un acercamiento a la cultura de masas que domina en los grandes medios de comunicación y entretenimiento nos depara un panorama más desalentador aún. Si atendemos a los productos audiovisuales que consume la mayoría de la población en su tiempo libre, tenemos que admitir que la consolidación de las democracias y los sistemas públicos de educación no han podido impedir lo que se denomina una infantilización del público. Desde las películas comerciales, pasando por la telebasura y terminando en el fútbol-espectáculo, es indudable que al término de la jornada laboral los adultos buscan refugio y evasión de la manera más fácil y simple. En esta cultura de masas, los espectadores difícilmente se van a preocupar por comprender qué está pasando a su alrededor, y los generadores de esa cultura sencillamente esperan que los jóvenes se sumen como nuevo público. Estos espectadores pueriles quedan muy lejos de aquellos seres humanos a los que Kant declarara mayores de edad. Para Montesinos, si los jóvenes apartan a los adultos de sus vidas, los adultos se han distanciado de sus hijos. Estaría fallando la transmisión de la herencia, una transmisión que se inicia en la infancia, donde el niño podría carecer de normas y modelos que seguir. Se iniciaría así un proceso que tendría como consecuencia la anomia: jóvenes que carecen de normas, a los que no se les indica qué está bien y qué está mal. ¿Por qué los adultos habrían desistido de esa misión?

Esa misión esencial se ha efectuado tradicionalmente en la comunidad, en instituciones clásicas como la familia, la escuela o los partidos políticos. La tesis del autor

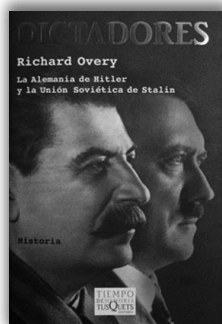
aparece aquí con fuerza: un debilitamiento de la comunidad sólo puede conllevar una incapacidad para la formación intelectual y moral de sus integrantes. Una sociedad que se organiza de modo que el tiempo dedicado al trabajo imposibilita la atención y cuidado que los padres dedican a sus hijos ha de tener como consecuencia unos niños que no han recibido unas normas básicas acerca de qué pueden hacer y qué no les está permitido. Niños que no se han enfrentado a una decidida negación por parte de sus progenitores y que, por tanto, no aceptan obstáculos a su voluntad. Estos padres que desisten de serlo serían aquéllos que al acabar su jornada laboral buscan refugio en la cultura de masas, o aquéllos que no terminan nunca su jornada laboral. Ese tiempo hurtado al cuidado de la infancia luego pasa factura en la adolescencia, y entonces se exige a la escuela que remedie aquellas carencias. Sin embargo, la caracterización que Montesinos hace de la vida en los institutos públicos pone en evidencia que la solución no puede venir de ellos. Los centros de Enseñanza Secundaria se estarían convirtiendo en híbridos entre guarderías y reformatorios, quedando en un segundo término su función como espacios de formación intelectual y moral. Además se exigiría a los institutos que ejercieran una autoridad sobre los jóvenes que efectivamente no tienen. Esa desaparición de la autoridad de los profesores sería una continuación de su extinción en los padres. El resultado que encontraríamos sería el de unos jóvenes sumidos en la anomia que se desenvuelven en un ambiente escolar en el que priman el aburrimiento, la indiferencia y la irresponsabilidad. ¿Realizarán estos jóvenes una revolución? ¿Son capaces de proyectar un futuro mejor? ¿O simplemente van a ingresar en una sociedad de consumidores? El pesimismo de esta descripción e interpretación es abrumador, y aunque como toda generalización es insuficiente, es probable que alcance a un alto porcentaje de la población juvenil. Por tanto, la voz de alarma que surge del texto debe ser atendida.

Como era de esperar, el autor dirige su atención al mundo de la política buscando elementos a los que asirse para modificar la situación. No obstante, las polémicas

que los políticos españoles han desatado con ocasión de sus incursiones en el mundo educativo son un nuevo motivo para el desencanto. Los pocos recursos económicos destinados a la mejora del sistema de enseñanza llevan a la conclusión de que los políticos se acercan a este ámbito sólo para obtener beneficios electorales, beneficios a corto plazo incompatibles con el largo plazo en el que se desarrolla cualquier proceso de formación intelectual. Además, en una consideración más amplia de la política, la tensión entre individuo y comunidad parece haber anulado su sentido, que necesita de ciudadanos preocupados por el bien común. Esta pérdida de intensidad política redundará en el incremento del poder de las organizaciones económicas. Este individuo ensimismado en su hedonismo consumista contempla con indiferencia las estériles controversias de los políticos. Su capacidad de decisión va reduciéndose de modo que su poder es más un simulacro que otra cosa. Si esto es lo que perciben los jóvenes en el enfrentamiento de los partidos políticos, no cabe extrañarse de su apatía hacia la participación en la vida política. Ni ellos se aproximan a los partidos ni éstos, perfectamente instalados en la racionalización jerárquica de sus organizaciones, se preocupan de ganarse la adhesión de la juventud. Esta falta de conexión entre los grupos políticos y la juventud, que el autor hace extensiva a los intelectuales, a los que considera también adocenados en el mundo académico, deja a los jóvenes sin referentes, quedando así desorientados y carentes de modelos para la acción colectiva. Estas denuncias de Montesinos se dirigen sobre todo al ámbito de la izquierda política, allí donde espera encontrar una voluntad de transformación que ofrezca a los jóvenes una sociedad más dinámica, creativa, libre y justa. Porque la inactividad política de los jóvenes, y de los adultos, sería un motivo de satisfacción para la derecha, que se aseguraría así espacios de poder y dominación. Los individuos reducidos a sus tareas laborales y a sus contribuciones consumistas mantendrían en excelente estado de salud al sistema capitalista. Esta forma de sometimiento del individuo es lo que según el autor identifica un pensamiento de derechas.

El aislamiento del individuo, su desligarse de la comunidad, paradójicamente, no lo hace más independiente, sino menos libre.

En las últimas páginas del libro el autor enuncia algunas medidas que podrían revitalizar una sociedad que aparece con el colorido y brillo de la publicidad, pero que esconde unas vidas monótonas y grises. A pesar de su escepticismo y pesimismo, Montesinos se permite un último aliento para la esperanza y lo deposita en la misma juventud a la que ha fotografiado de forma implacable. La propia vitalidad, energía y entusiasmo de los jóvenes le ofrecen una piedra de apoyo sobre la que articular unas formas de acción comunitaria que devuelvan a la juventud su capacidad para convertirse en protagonistas de la vida política y social. Al desconfiar de los partidos políticos, a los que sólo ve como aparatos burocráticos para la obtención y mantenimiento del poder, apunta hacia otras formas de movilización social de carácter espontáneo y anárquico como el cauce en el que podría confluir la energía juvenil y de este modo recuperar los espacios públicos con propuestas de transformación social. De esta forma, la cultura juvenil del 68 entroncaría con las manifestaciones rebeldes contra la globalización económica que han encontrado en el Foro de Porto Alegre su espacio para la comunicación. En este sentido formaría parte de la responsabilidad de los adultos transmitir a los jóvenes estos modelos de orquestación de la acción colectiva. Montesinos está esperando a que los jóvenes irrumpen en la vida pública negándose a ser domesticados, es decir, no conformándose con adquirir una tarjeta de crédito como única señal de identidad



OFICIO DE HISTORIADOR

RICHARD OVERY La Alemania de Hitler y la Unión Soviética de Stalin

(trad. de Jordi Beltrán Ferrer,
Tusquets, Barcelona, 2006)

José Company Víctor

Cuenta Richard Overy, en el 'Prefacio' del libro, que desde muy joven le han interesado los dos dictadores y su época. Overy ha dedicado treinta años de investigación y trabajo a afrontar las verdades históricas. Tzvetan Todorov, en el capítulo referido a las dictaduras comparadas, afirma que ambas dictaduras pertenecen a un género político único: el totalitarismo. Este concepto histórico lo utiliza Overy para examinar los diferentes procesos históricos que impulsan a estas dictaduras a asesinar a gran escala. El libro analiza similitudes y diferencias entre los dos sistemas y, a su vez, explica cómo funcionaba la dictadura personal. Overy llega a la conclusión, tras una buena argumentación, de que las dos dictaduras no son dirigidas por un solo hombre, sino que había complicidad, amplio respaldo popular en dos sistemas revolucionarios que desencadenaban una enorme energía social con una violencia terrible y que, además, conferían a la población un sentido de legitimidad y certeza moral. Como diferencia esencial, el estalinismo construye una utopía comunista que encuentra apoyo por su hostilidad al capitalismo, mientras que el nacionalsocialismo, enfrentado al marxismo, preconiza un nuevo orden social europeo basado en la raza y la superioridad de la Europa germánica.

El capítulo primero ('Stalin y Hitler: caminos a la Dictadura')

relata las vicisitudes que llevan a Hitler y Stalin al poder y la coyuntura histórica de la Unión Soviética y Alemania. Stalin tiene un propósito central: construir el comunismo. Hitler, marcado por la derrota de la primera Guerra Mundial, aspira a una revolución nacionalsocialista. Ambos acceden a la dictadura personal tras dos períodos de crisis intensa tanto en la Unión Soviética como en Alemania. Las dos dictaduras fueron el fruto de una coyuntura histórica única, con aspiraciones populares de cambio. En el arte de gobernar, que da título al capítulo segundo, Overy revela la carencia de democracia en ambos países. Destaca la idea de Max Weber en torno a la figura del líder elegido del pueblo para personificar su voluntad. Cabe resaltar, paradójicamente, que a la autoridad sin restricciones de los dictadores correspondía una debilidad por la confusión y el desorden, en el caso de Hitler, y la inseguridad, acompañada de temor, en Stalin. En los cultos a la personalidad —capítulo tercero— se vislumbra claramente el contexto cultural y político de la época; surge la adulación sistemática al líder. Nietzsche valora el individuo que trasciende el *ethos* predominante y expresa su autonomía moral e independencia. Son los *Übermensch* o superhombres. Max Weber dice que la forma mejor de autoridad política debe ser la de la personalidad carismática, un líder independiente con fuerza psicológica y de voluntad. Carl Jung, por su parte, opina que los logros de la historia son obra de personalidades destacadas o líderes. Gorki anhela un superhombre que acabe con el viejo orden. En general, muchos intelectuales europeos hablan de una personalidad excepcional. Hitler se vincula con el pueblo que, a su vez, se personifica en Hitler, de modo que la voluntad de todos queda subsumida en la del líder. Stalin se identifica con el legado de Lenin: el primer culto a la personalidad. El éxito de los dos cultos a la personalidad se basa en la participación activa y entusiasta de millones de personas. El capítulo cuarto —el Partido-Estado— incide en el Partido, con la prohibición de cualquier otro, como institución fundamental de ambos sistemas. El nacionalsocialismo y el comunismo representan a toda la comunidad; el comunismo supone la revolución social y el

nacionalsocialismo reafirma el valor de la raza. No se trataba de partidos parlamentarios: aspiraban a ocuparse de la totalidad de la sociedad. En conclusión, los partidos —integradores, supervisores, persuasivos y coactivos— proporcionaban el medio práctico de ligar la población a la dictadura. En ‘Estados de terror’ (capítulo quinto) aparece el terror de Estado como una protección contra el enemigo. En la Unión Soviética, el enemigo estaba dentro y fuera del partido, a veces a sueldo de una potencia extranjera. Alemania tenía como enemigos prioritarios a los judíos y los bolcheviques que querían debilitar el estado nacionalsocialista. En ambas dictaduras, la represión estatal era competencia de cuerpos de policía y servicios de seguridad en colaboración con la judicatura. La teoría de la conspiración era el pretexto para justificar la represión que en Alemania era ilegal y en la Unión Soviética tenía unos fundamentos jurídicos acordados, a pesar de la injusticia y arbitrariedad. Las consecuencias fueron la muerte de millones de personas, la mayoría inocentes. Stalin defiende la lucha de clases contra el terrorista interno y las potencias extranjeras. Hitler ve en los judíos el enemigo cosmopolita que atacaría a Alemania. El aparato de seguridad está vinculado al Partido y al dictador: Himmler en Alemania, Ezhov en la Unión Soviética. Se origina una simbiosis peligrosa entre líderes, policía y pueblo, a la vez que se justifica la violencia. La construcción de la utopía (capítulo sexto) revela una visión social utópica que busca la sociedad perfecta en un orden nuevo. El objetivo común era crear una sociedad sin clases en una comunidad orgánica. En Alemania triunfa el darwinismo, la selección natural y la eugenesia. Se defiende la raza y aparece una ley para la protección de la sangre y el honor alemanes que prohíbe las relaciones sexuales y el matrimonio entre alemanes y judíos. Se practica el asesinato de Estado y se exagera el antisemitismo político y la xenofobia popular. En la Unión Soviética se rechaza la psicología freudiana y se valora a Lamarck y a Pavlov (con su concepto del comportamiento inducido). Se defiende una comunidad exclusiva política, no biológica. Ambos modelos producen violencia, discriminación, persecución y

tergiversación y generan un abismo entre la fantasía utópica y la realidad social. La utopía alemana era biológica, defendía la pureza racial. La utopía soviética era sociológica, basada en la sociedad, en su mejora. Ambas dictaduras buscan la legitimidad en los fines en lugar de en los medios. El universo moral de la dictadura (capítulo séptimo) no se fundamenta en valores morales absolutos, sino en valores relativos cuyo origen eran circunstancias históricas particulares. La Unión Soviética defiende el marxismo-leninismo y la lucha de clases. Hitler se apoya en Darwin y Haeckel para reafirmar la idea de la selección natural. En ambos casos, la dictadura está justificada por leyes objetivas de la naturaleza y la historia, cuya consecuencia inmediata es un nuevo orden moral que justifica las acciones sin conciencia moral. En ambas dictaduras los derechos individuales están subordinados a intereses colectivos, ya sean comunistas o raciales. Hay dos principios fundamentales: el estado está por encima de la ley y se legisla contra el enemigo. La dictadura posee un valor histórico absoluto y ostenta la certeza histórica.

En el capítulo octavo, ‘Amigo y enemigo: respuestas populares a la dictadura’, se percibe una gran complicidad con el régimen por parte de la mayoría de la población y resulta difícil cuantificar la disidencia; no obstante, la represión estatal era tan fuerte que había poca disposición al enfrentamiento. El capítulo noveno se refiere a las ‘Revoluciones culturales’. Se defiende un arte oficial, en la práctica idealista y romántico en vez de realista, muy convencional. El estado era el orientador del arte y había censura. Había expectativas de que el realismo socialista y el realismo nacionalsocialista transformaran la relación entre el arte y el pueblo. La autarquía cultural evita las influencias externas y fomenta el arte popular. La dirección de la economía (capítulo décimo) analiza la autarquía económica y el aislamiento de la economía mundial. Fritz Pollock define el sistema alemán como capitalismo de estado, intervencionista, que protege los beneficios privados; es un capitalismo disfuncional típico en etapas de crisis. La economía soviética está planificada por el estado y, en realidad, es una economía mixta socialista y capitalista. Se

crea una economía de guerra en tiempos de paz y en ambas economías se perjudicaba y coaccionaba a la población. Eran sistemas económicos híbridos, resultado de una política utópica. El capítulo undécimo, ‘Superpotencias militares’, explica la conversión de las dos dictaduras en potencias militares. Da Overy dos causas fundamentales: el temor por su seguridad internacional y el militarismo omnipresente que se encuentra en su naturaleza misma. La guerra dio origen a las dos dictaduras y determinó sus propósitos políticos. Las dos dictaduras crearon metáforas de conflicto permanente como medio de legitimar el régimen. Oswald Spengler: “En el principio era la guerra”. Ernst Jünger: “No somos burgueses, somos hijos de la guerra y las guerras civiles. Con ‘Guerra Total’, capítulo decimosegundo, Overy analiza espléndidamente la guerra entre Alemania y la Unión Soviética: la lucha ideológica, la política internacional, la economía de guerra, la movilización social, los escenarios de la guerra, las formas de violencia y el cambio del signo de la guerra a favor de la Unión Soviética. La consecuencia de la victoria soviética es el afianzamiento de su sistema político y, tras la muerte de Stalin, la Unión Soviética pasa a ser el estado más armado del mundo. Con ‘Naciones y razas’ (capítulo decimotercero) Overy hace un estudio exhaustivo sobre la población alemana y soviética. La Rusia prerrevolucionaria presenta un estado imperial, no una nación, con un 45% de población no rusa y varias minorías étnicas. Miles de colonos alemanes llegaron a Rusia en el siglo XVIII, en la época de Catalina la Grande. Se afincaron en Ucrania, Crimea y el Cáucaso. En 1914 hay más de dos millones que mantienen su identidad cultural. Sus descendientes emigraron, en el decenio de 1990, al reunificado estado alemán. En Alemania, tras la Primera Guerra Mundial, la república de Weimar genera un sistema constitucional y liberal no aceptado por todos los alemanes. Los pangermanos aspiran a la unión de Alemania y el territorio poblado por alemanes, pero el tratado de Versalles no lo permitía. Hay territorios fronterizos con importantes minorías alemanas; tras la desmembración del Imperio Habsburgo, millones de alemanes están bajo dominio checo o italiano. El *Volk* incluía a todos los

alemanes de dentro y fuera del territorio, tenía un respaldo pseudo-científico (la biología social popular) y defendía la exclusividad racial. La Unión Soviética es un estado socialista multinacional y la nación es la expresión de una cultura particular y única. En Alemania el estado se corresponde con la nación o la raza de forma exclusiva y hay rechazo frontal del internacionalismo y los judíos. El antisemitismo fortuito estaba extendido en la Unión Soviética, Alemania y el resto de Europa. En Alemania, particularmente, se ve al judío como enemigo de los valores alemanes y una amenaza biológica. La biología social hereditaria estaba de moda antes de 1914. La represión estatal antijudía fortalece la identidad judía exclusiva y la vincula con el sionismo. La relación entre el nacionalismo alemán y la identidad judía es importante para conocer las decisiones que llevan al genocidio. El asesinato en masa de los judíos comienza en junio de 1941 y sigue hasta el final del Reich. La cifra de judíos asesinados, según Overy, está muy próxima a los seis millones. Las diferencias fundamentales entre los dos países, en la cuestión judía, son que para Hitler es un problema de supervivencia nacional y Stalin los ve como enemigos políticos. El 'Imperio de los campos' (capítulo decimocuarto) es representativo de los dos sistemas dictatoriales. En la Unión Soviética tienen su origen en la guerra civil rusa. El *Gulag* presentaba diferentes clases de campos con unas condiciones de trabajo muy duras. En Alemania los campos comienzan como prisiones para oponentes políticos y fueron, con el tiempo, de competencia exclusiva de las SS. Crecieron los campos en la Europa ocupada y, en general, tuvieron una importante función económica. Cada campo era distinto en función del clima, la topografía, el trabajo, los guardianes y la jerarquía. El sistema alemán era físicamente duro y psicológicamente destructivo, estaba dirigido como una unidad militar. El campo soviético, dirigido por el NKVD, tenía un departamento cultural y educacional. El sistema del *Gulag* era menos mortífero que los campos alemanes. La mayoría de muertes se produjeron en la guerra por la escasez de alimentos y medicinas. El sistema alemán tenía una tasa de mortalidad del 40%. El campo soviético del 14'6%. La crea-

ción de campos era una consecuencia directa de la ideología de las dictaduras que se apoyan en la culpabilidad y destrucción del enemigo.

El libro finaliza con una conclusión sobre las dos dictaduras, surgidas tras la Primera Guerra Mundial, fruto de una cultura política y un entorno social. Se trata de un sistema exclusivo, maniqueo y holístico. Aborrece el liberalismo y la democracia. Las consecuencias fueron terribles: muertes, destrucción de comunidades antiguas, deportaciones masivas, destrucción de ciudades y erradicación de parte de la cultura más rica de Europa. La mayoría de la población se persuadía, o era persuadida, de que valía la pena luchar por el ideal. Se acentuaba el carácter metafórico y esquizofrénico de las dos dictaduras en donde la verdad se convierte en falsedad y la falsedad en verdad. Las dictaduras holísticas dependen de crear complicidad, aislar y destruir a una minoría elegida que obliga al resto a ser incluido y protegido. Ambas dictaduras muestran una relación entre dictador y pueblo compleja, diversa, ambivalente y contradictoria; las dos presentan estrategias políticas y sociales parecidas en una situación de crisis europea. El intérprete soviético Valentín Berezhkov, que se encontraba trabajando en Berlín en la primavera y el verano de 1940, se sorprende de la familiaridad de lo que le rodeaba. En cada capítulo hay una o dos citas significativas por el mensaje que encierran. El libro se completa con un índice de cuadros y mapas, una bibliografía muy completa y unas notas, correspondientes a la información de cada capítulo. Hay ilustraciones y, al final, un índice onomástico y toponímico. Overy es un historiador que intenta comprender los procesos históricos, en una realidad compleja, fragmentaria y poco definida. Su objetivo es alcanzar y afrontar las verdades históricas. Para ello, utiliza una excelente y variada bibliografía que incluye los archivos de la Unión Soviética y el Tercer Reich. Selecciona y obtiene información de fuentes documentales, diferenciando los hechos de las opiniones. Maneja tanto fuentes primarias como secundarias, así como datos estadísticos. Contrasta informaciones contradictorias o complementarias en un hecho o situación y trabaja textos históricos de especial relevancia; es un historiador, pues,

muy bien documentado. Analiza el contexto histórico de los dos países desde mucho antes de la dictadura —la unificación de Alemania y la Rusia zarista—, localiza en el tiempo y en el espacio los acontecimientos y procesos históricos más relevantes, identificando los factores que intervienen en los procesos de cambio histórico, distinguiendo causas y consecuencias. Valora el papel humano tanto individual como colectivamente, utiliza conceptos fundamentales para comprender la realidad, estudia los componentes demográficos, económicos, sociales, políticos y culturales que intervienen en los procesos históricos y su interrelación, establece relaciones entre el pasado y el presente, indagando los antecedentes históricos y las circunstancias que los condicionan.

Overy es un historiador de formación académica, ávido lector que recoge fragmentos significativos para explicar la historia, sintetizando la complejidad del fenómeno que pretende estudiar. Se apoya en diversas disciplinas para explicar objetivamente la realidad y extrae conclusiones a través de hechos concretos. Se trata de un libro de lectura amena, salpicado de anécdotas y detalles que dan viveza al relato. Overy muestra las contradicciones de los personajes sin caer en la fácil uniformidad, mostrando una riqueza de visión realista y profunda. Los personajes, en su quehacer cotidiano, nos acercan más a la historia. Bulgákov siente hacia Stalin una relación de atracción y repulsión, vive con tensión y remordimientos. Eicke, ultraderechista y violento, sacado de un hospital psiquiátrico por Himmler, redactó las ordenanzas de todo el sistema de campos de concentración y adquirió el título oficial de inspector de Campos de Concentración. Sirva esta digresión para resaltar el realismo kafkiano de unos seres humanos guiados por la lógica del absurdo. Historia y vida. Overy, desde un punto de vista liberal y democrático, sin prejuicios, con oficio de historiador, relata la historia de una Europa en crisis y convulsa. Su dominio de la síntesis implica una inteligencia y cultura inmensa. Es un libro recomendable y de gran utilidad, imprescindible para comprender la historiografía del siglo XX.

› NORMAS DE PUBLICACIÓN

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

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

Los trabajos se enviarán a La Torre del Virrey, info@latorredelvirrey.es, en soporte informático (formato doc, a Times New Roman, cuerpo 12, alineación justificada e interlineado simple). El autor incluirá un abstract de su contenido (de 5 a 10 líneas) en inglés y castellano. No se restringe la extensión del texto, pero se recomienda que los ensayos no excedan los 30.000 caracteres (con espacios), ni las reseñas los 10.000.

Las notas a pie de página serán numeradas correlativamente. El modelo de cita empleado seguirá el de los ejemplos siguientes:

A) PARA LOS LIBROS:

EDWARD W. SAID, *Representaciones del intelectual*, trad. de I. Arias, Paidós, Barcelona, 1996, pp. 29-30.

B) PARA LAS EDICIONES:

Rethinking CLR James, ed. by Grant Farred, Blackwell, Cambridge, Mass. & Oxford, 1996.

C) PARA LOS ARTÍCULOS:

CLR JAMES, 'Dialectical Materialism and the Fate of Humanity', en *Spheres of Existence*, Allison & Busby, London, 1980.

El autor adjuntará a su ensayo una breve nota curricular.

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

La Torre del Virrey se reserva el derecho de publicar los trabajos recibidos y comunicará lo antes posible su decisión al autor.

Los lectores que deseen informarse o suscribirse a partir del número 1 deben dirigirse a La Torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales, info@latorredelvirrey.es.

LA TORRE DEL VIRREY

Núm. 0, Invierno de 2005/06

La Torre del Virrey: de la contemplación a la performance

Estudios culturales

Michele Cometa · Empezar por el medio

Javier Alcoriza · La ética del espectador

Antonio Lastra · Orwell performativo

Mario Piccinni · The forms of business. Imaginario constitucional y gobierno de las colonias

Krzysztof Piotr Skowronski · La herencia americana como fuente de valores

Libros

Stanley Cavell · Philosophy the Day After Tomorrow, por David Pérez Chico

Colin McGinn · The Making of a Philosopher, por Carlos X. Ardavin

John McLroy y Sallie Westwood · En la frontera, por Paz Villar Hernández

Harold Bloom · Genios, por Antonio Fernández Díez

Al contemplar por primera vez la literatura coreana, por Antonio Lastra

Representaciones del intelectual

Till Kinzel · Hamann como Sócrates

Carlos X. Ardavin Trabanco · Semblanza de Eugenio d'Ors

Paz Villar Hernández · Stuart Hall, la teoría con minúscula

Traducción

Henry Lawson · La mujer del pastor, por Mercedes García Bolós

Poemas

Emilio Ichikawa · El Everglade

Núm. 1, Verano de 2006

Estudios Culturales

David Pérez Chico · La herencia emersoniana en Stanley Cavell: el perfeccionismo moral

Richard G. Geldard · Escapar de los falsos lazos: Emerson y la conducta de la vida

Jakob Stougaard-Nielsen · La cámara y la máquina de escribir:

Henry James, autoría e intermediación

Carlos Valero Serra · Interpretación, memoria y contexto:

una introducción a la obra sobre música de Edward W. Said

Ramón del Castillo · Ecos de sociedad: apostillas a Interpretación, memoria y contexto

Paz Villar Hernández · CLR James y Stuart Hall: dos intelectuales en diálogo

Representaciones del intelectual

Robert J. C. Young · Frantz Fanon y la traducción cultural

José María Jiménez Caballero · Sartre y la ética de la literatura

Juan Diego González · Yves Congar, teólogo y hombre libre

Gregorio Luri Medrano · Alexander Føl

Antonio Casado da Rocha · Un American Scholar. In Memoriam Brad P. Dean

Raúl Miranda · José Martí y la retórica de la desmitificación

Debate: Leo Strauss y los neo-cons

Josep Monserrat Molas, Gregorio Luri Medrano, Antonio Lastra

Leo Strauss y los neo-cons

Antonio Ferrer · Una posible doctrina de la tiranía: Sobre la tiranía de Leo Strauss

Alexandre Kojève · Perspectiva europea del colonialismo

Manuel Vela Rodríguez · El carácter literario de la Exploración

de George Anastaplo

Libros

Luciano Canfora · Sobre la democracia, por Antonio Fernández Díez

Zygmunt Bauman · Amor líquido, por David P. Montesinos

Michael P. Ghiglieri · El lado oscuro del hombre. Los orígenes de la violencia masculina; Ambrosio García Leal. La conjura de los machos. Una visión evolucionista de la sexualidad humana, por Francisco Laporta

Dickens, Tolstói, Chesterton, por Javier Alcoriza

Poemas

Carlos X. Ardavin Trabanco · Notas sobre la poesía de Giovanni Di Pietro

Antonio Méndez Rubio · Nocturno

Núm. 2, Invierno de 2006/07

Estudios culturales

Joseph N. Riddel · Leer América/Lectores americanos

David Felipe Arranz Lago · Stevenson, Robert Wise

y El ladrón de cadáveres: una cuestión moral

José Pavía Cogollos · A Rope and a Blanket in a Night Like This:

una lectura de Sucedió una noche de Frank Capra

David P. Montesinos · Nuevos terrores: la sociedad confinada

Gregorio Luri Medrano · La política como sinóptica

Rocco Mangieri · Venus hermética: códigos herméticos

y saberes iniciáticos en la pintura de Sandro Botticelli

Representaciones del intelectual

Moisés Barroso Ramos · Deleuze naturalista

Juan Pablo Serra · Peirce: la verdad y el público

María Jiménez Fortea · Harold Pinter: más allá de los intelectuales airados

Lucio Sessa · La ética de la literatura en la narrativa de Rafael Courtoisie

Daniel Moreno Moreno · Descripción de los escritos de George Santayana

Manuel González Riquelme · Trakl en sueños

Libros

Rüdiger Safranski · Schiller o la invención del idealismo alemán, por Diego López Estrems

Terry Eagleton · La estética como ideología, por Paz Villar Hernández

Michel de Certeau · La debilidad de creer, por Juan Diego González

Wayne C. Booth · Las compañías que elegimos, por Javier Alcoriza

A. Ferrer, X. García-Raffi, B. Lerma y C. Polo · Psiquiatras de

celuloide, por Vicente Raga Rosaleny

Laura Mulvey · Ciudadano Kane, por María Valera Pinedo

Salomon Malka · Emmanuel Lévinas. La vida y la huella,

por Julio Díaz Galán

Un documento para la historiografía cubana

William Navarrete · La pandilla de Banes

Emilio Ichikawa · Entrevista con el sr. Fulgencio Rubén Batista y Godínez

Poemas

Angélica García Castillo · Venus

Núm. 3, Verano de 2007

Estudios Culturales

T. W. Adorno · Kultur y Culture

Comentario de José Félix Baselga

Joan González Guardiola · Conciencia y tragedia

Fernando R. Contreras · De la inmediatez a lo estético: una reflexión sobre los valores culturales en Kierkegaard

Ramón Moreno Cantero · Los años del cambio: la asimilación de la violencia por el código fílmico institucional

Germán Llorca Abad · La frágil definición de la realidad

Guillem Calaforra · El mesianismo ofendido: el discurso público en Polonia sobre la Unión Europea

Representaciones del intelectual

Juan Diego González · La teología política de Jacob Taubes

Javier Alcoriza · Karl Löwith: la historia circunvalada

Lia Ogno · El traductor

Juan Pablo Serra · Clint Eastwood, un caballero trágico

Juan Antonio Ballestín González · Žižek, Lenin y la resistencia posmoderna

V. Javier Llop Pérez · La herramienta de la duda cartesiana

Libros

Richard J. Bernstein · El abuso del mal, por David P. Montesinos

Moses Mendelssohn · Fedón, por Paco Fernández

Jordi Corominas y Joan Albert Vicens · Xavier Zubiri, por José Miguel

Martínez Castelló

Jean-Luc Nancy · Noli me tangere, por Daniel Barreto González

Heinrich Meier · Leo Strauss y el problema teológico-político, por Antonio Ferrer

Eric Voegelin y Hans Kelsen · Una nueva ciencia de la política, por José

María Carabante

Jean-François Forges · Educar contra Auschwitz, por Esther Rubio Fedida

Guillem Calaforra · Dialéctica de la ironía, por Enric Gil

Agustín Serrano de Haro · La precisión del cuerpo, por Josep Monserrat

Molas

Página en blanco/Out of joint/Hors-livre

Andrés Alonso Martos · En absoluto

AVANCE DEL NÚMERO 5 (VERANO DE 2008)

Estudios Culturales

Franz Rosenzweig · Cambio de tornas. Comentario de Daniel Barreto González y Alejandro Martínez

Rosa Martínez González · Los genocidios de la imagen: Ararat

Gil-Manuel Hernández i Martí · Un zombi de la modernidad:

el patrimonio cultural y sus límites

Pablo Dreizik · Figuras del cuerpo rememorado

Eduardo Maura Zorita · Las modernas políticas del cuerpo: Sobre la

dialéctica entre cosa-a-la-venta y cosa-a-la-moda en Walter Benjamin

Rocío Garcés · Espectros de Hegel en la archipolítica heideggeriana

Rumania

Razvan Antonescu · Lucero

Luis Fernando Torres Vicente · Cinco pensadores rumanos del siglo XX

Till Kinzel · Cioran

Primera serie:
28/30 de mayo de 2008

Identidad y cosmopolitismo
La filosofía de Kwame Anthony Appiah

En la estela del Center for Contemporary Cultural Studies de Birmingham o del Internationales Forschungszentrum Kulturwissenschaften de Viena, el Observatorio de Estudios Culturales nace con la voluntad de entender el mundo en el que vivimos, un "mundo de extraños o extranjeros", como lo ha llamado el profesor Appiah, a cuya obra estará dedicada la primera serie de encuentros que albergará la Universidad Internacional Menéndez Pelayo de Valencia. La estructura de estos encuentros anuales está diseñada para una exposición del autor y para la discusión rigurosa de sus planteamientos con un grupo de estudiosos, de acuerdo con el siguiente programa:

28 DE MAYO

- 10 h.** Presentación del Observatorio de Estudios Culturales
- 10'30 h.** Lección inaugural a cargo de Kwame Anthony Appiah
- 12'30 h.** Respuesta de Fernando Savater
- 16'30 h.** Discusión con Ramón del Castillo, Julio Seoane Pinilla y Sultana Wahnón

29 DE MAYO

- 10 h.** Segunda lección de Kwame Anthony Appiah
- 12 h.** Respuesta de José Luis Villacañas Berlanga
- 16'30 h.** Discusión con Paz Villar Hernández y José Félix Baselga

30 DE MAYO

- 10 h.** Resumen del encuentro a cargo de Antonio Lastra
- 12 h.** Lección de clausura de Kwame Anthony Appiah

Las jornadas estarán abiertas al público en un aforo no superior al de las treinta personas. Todas las intervenciones serán encargadas con anterioridad al curso. Los textos de cada una de las series serán publicados por Katz editores tras su aprobación por un comité editorial con la idea de que formen, año tras año, una colección de Estudios Culturales con el título provisional de Un mundo de lectores.

Kwame Anthony Appiah (Londres, 1954) es doctor en Filosofía y ha sido profesor de Filosofía y Estudios Culturales en numerosas universidades. Desde 2002 enseña en la Universidad de Princeton. Sus obras más importantes son:

- In my Father's House: Africa in the Philosophy of Culture (Oxford UP, Nueva York, 1993)
- The Dictionary of Global Culture (como editor, Alfred A. Knopf, Nueva York, 1995)
- Color Conscious. The Political Morality of Race (en colaboración con Amy Gutman, Princeton UP, Princeton, 1998)
- Thinking It Through: An Introduction to Contemporary Philosophy (Oxford UP, Nueva York, 2003)
- The Ethics of Identity (Princeton UP, Princeton, 2005; La ética de la identidad, Katz editores, Buenos Aires, 2007)
- Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers (W. W. Norton, Nueva York, 2007; Cosmopolitismo, Katz editores, Buenos Aires, 2007)
- Experiments in Ethics (Flexner Lectures, Harvard UP, Cambridge, Mass., 2008).

Observatorio de Estudios Culturales

Universidad Internacional Menéndez Pelayo de Valencia, en colaboración con Katz editores y La Torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales

Director: Antonio Lastra
Secretaria: Paz Villar Hernández

Consejo científico: Ramón del Castillo (UNED, Madrid), Michele Cometa (Università degli Studi di Palermo), Manuel Jiménez Redondo (Universitat de València), Antonio Méndez Rubio (Universitat de València), Stephanie Sieburth (Duke University).

UIMP Universidad Internacional Menéndez Pelayo

www.uimp.es

secretaria_valencia@uimp.es



FVIU_ Foundation of the Valencian International University / Fundació de la Universitat Internacional Valenciana / Fundación de la Universidad Internacional Valenciana



En colaboración con:





PVP 9 €

Félix Calleja em diuen.

He virregnat amb mà de ferro a Mèxic, a Nova Espanya, allà per les Amèriques,
abans de recalar, malalt i vell, emèrit,
en aquest feraç predi, planer per al descans,
no lluny del Túria i prop de santuaris per bé d'ànima.

Aquest any del Senyor,
de mil vuit-cents i vint-i-vuit, de gràcia
visc encara a la torre que em vaig fer de fortuna,
amb pati porticat,
sales d'hostes, de música,
rebost per a viandes i cacera, i àmplia llar per al fred,
celler i cambra.

Tot un gra massa gran, no dic mentida.

Que, ben mirat, em sobra
un molt de solitud i un prou de residència.
Virrei voltat un dia de força i de riquesa i temor i reverències,
i havent donat ben bé carmelitans i ermites,
ara no m'assossequen ni l'edat ni l'almoïna,
i no pels meus pecats, i no per tanta i tanta crueltat passada:
enyore els cossos bruns,
l'ardent color del bronze sobre la carn del Tròpic,
l'aire lleu en les plomes que fa envolar-se el còndor
i dóna al desig ales.

Si els cridava i venien amb vailets i donzelles,
amb trompetes i danses,
amb el blanc vaporós d'aquelles randes
i amb les llanes i ponxos de més enllà, dels Andes,
aquest palau balder se m'ompliria
del perfum del Pacífic, de la llum del Carib, dels colors de la vida.

És massa, l'Oceà, per a pobres canoes.

L'Eliana, tardor de 2006

Antoni Ferrer



AJUNTAMENT DE L'ELIANA

