

LA TORRE DEL VIRREY

De la contemplación a la performance

Federico de Roberto describió en su memorable obra maestra *Los Virreyes* una sociedad no tan memorable: ni uno solo de sus personajes, tal vez con la única excepción de Garibaldi, sería ahora digno del recuerdo del lector, que podría impunemente olvidarlos si no fuera porque una forma artística —la novela— los ha inmortalizado y, en cierto modo, salvado. Hay una admirable ética de la literatura en la paciencia con la que de Roberto escribía mientras el mundo que le rodeaba quería, sin merecerlo, seguir siendo el mismo, “disciplinar la revolución” y prevenir su propia desaparición. Pero *Los Virreyes* era la segunda parte de una trilogía, y la *Ilusión*, primero, y el *Imperio* después denotarían suficientemente el destino que le esperaba a una raza de conquistadores (y cualquier sociedad lo es cuando triunfa en la lucha por la supervivencia) que no degeneraba porque se negaba obstinadamente a cambiar.

No sería difícil sentir cierto alivio al contemplar, por comparación con la novela histórica, otras representaciones culturales. La Torre del Virrey o de Babá, que ha ido desmochándose durante casi dos siglos en el L’Eliana, fue en un tiempo la guarida de una estirpe de virreyes locales conjurada para impedir la desaparición de los privilegios y la extensión de los derechos. Como los Uzeda de *Los Virreyes*, los virreyes de la Torre no son memorables, pero la Torre que levantaron ha persistido para convertirse en un contenedor cultural de signo muy distinto. Nuestra época hace bien, seguramente, en no hacerse ninguna ilusión y en resistirse a cualquier imperio, pero evitar la duplicidad es una cuestión de conocimiento y ampliar los límites de la política una cuestión de virtud. La Torre del Virrey se reconstruye, entre la realidad y la democracia, para albergar, en el inicio del siglo XXI, a estudiosos de la cultura, menos deseosos de contemplar que de actuar. Como otras torres (las de Montaigne, Quevedo, Browning o Yeats), podría inscribir en la puerta unas palabras muy antiguas que cobran sentido en el presente y para el futuro: *Jaire, xeine!* La comunidad que viene necesita la gracia del extranjero. Sin ella no hay humanidad posible. El estudio de la cultura es el estudio de la humanidad sin acepción de personas. Las Humanidades se dicen de varios modos.

Las Humanidades, sin embargo, siempre han estado amenazadas: la amenaza que pende sobre ellas es la misma que, con recurrencia, pende sobre la humanidad, o sobre la esperanza de transmisión y comunicación de los bienes de la humanidad en que consisten las Humanidades. Esta revista de Estudios Culturales que ahora empieza tiene como objetivo hacer frente a la amenaza de la barbarie —de la que los virreyes fueron un fenómeno circunstancial— y dar una respuesta afirmativa a la pregunta sobre el futuro de las Humanidades. Los Estudios Culturales se han convertido precisamente, en las últimas décadas, en la aproximación más controvertida al horizonte de las Humanidades. Desde su aparición en Gran Bretaña, al cabo de la Segunda Guerra Mundial, como una organización más equitativa del sistema educativo, en consonancia con su ampliación a todos los sectores de la población y la exigencia radical

de democratizar la vida pública, los Estudios Culturales se han extendido por todos los campos del conocimiento y han heredado las preocupaciones y los procedimientos de ciencias e intervenciones sociales no siempre complementarias. La antropología filosófica, la crítica literaria o la historia de las ideas, por citar tres casos ejemplares, se han visto enriquecidas con las aportaciones de una genuina comunicación intercultural que ha puesto de relieve la importancia de los estudios sobre la frontera, la escritura femenina, los estudios sobre cine, sobre la traducción o la metaforología. Los Estudios Culturales no tratan de redescubrir lo que ya sabíamos, sino de situar la cultura en una época de globalización indiscriminada. El proyecto original de una *Adult Education*, de continuar aprendiendo, entroncaría así con el intento ilustrado de lograr lo que Kant llamó una *Leserwelt* o mundo de lectores, que supere la adscripción cultural a una comunidad lingüística o nacional y también la relegación de la esfera de la cultura al papel secundario que le asignó al principio la teoría marxista y el liberalismo ha modificado en un mero suplemento. Analizar la tensión entre la naturaleza y la cultura en los discursos y las instituciones, en los medios de comunicación, en los vestigios míticos de la racionalidad humana, en la vida jurídica y social, en la libertad sexual y en el significado de cada una de estas cuestiones es el principal cometido de esta publicación.

La *Torre del Virrey* albergará también una biblioteca propia o en régimen de coedición con editoriales de reconocido prestigio, cuyo primer volumen es una antología de poesía. De todas las representaciones humanas, la literatura sigue siendo la más cercana al dialecto de la vida que todos los seres humanos entienden o pueden entender. A su modo, la literatura es una cultura audiovisual, y la poesía estuvo en el origen de las primeras palabras que fueron dignas de oírse y de verse escritas.

EMPEZAR POR EL MEDIO

Michele Cometa

No existe un tiempo solo: existen muchas
cintas que corren, paralelas,
a menudo en sentidos contrarios; y es raro
que se crucen.
EUGENIO MONTALE

Este ensayo, que es la introducción al *Dizionario degli studi culturali* (Diccionario de Estudios Culturales, Meltemi, Roma, 2004) dirigido por el autor y editado por Roberta Coglitore y Federica Mazzara, supone una exploración de las diversas vías para la definición de los Estudios Culturales, a la vista de sus fuentes históricas y evolución en el ámbito del pensamiento europeo.

1. LA CIENCIA QUE NO TIENE NOMBRE
El diccionario que aquí presentamos pretende trazar una cartografía (que es, adviértase, la imagen cambiante de un territorio, a su vez, en cambio continuo) de las líneas tradicionales de investigación basadas en la idea de cultura que se han consolidado siguiendo las huellas de los *Cultural Studies* anglosajones. “*Studi culturali*” es el término italiano que hemos preferido introducir, y que usaremos indiferentemente, alternándolo con el inglés *Cultural Studies* y con el alemán *Kulturwissenschaften*, aun a sabiendas de que a menudo se trata de tradiciones de estudio muy diferentes, desde un punto de vista tanto epistemológico como histórico.

La originalidad de este diccionario, en un panorama rebosante de diccionarios, vocabularios y listas de conceptos-clave para los estudios culturales (tradicionalmente enlazados con los literarios y los referidos a los medios de comunicación de masas),¹ está precisamente en el hecho de que se ha intentado, por una parte, ampliar el “canon” implícito de los estudios culturales, superando la hegemonía del área anglo-americana, y por otra, redescubrir la unidad, aunque sea transnacional y transcultural, que engloba enfoques y metodologías que parecen inspirados en principios a veces demasiado diferentes, cuando no antitéticos. En este diccionario se tendrán en cuenta, por tanto, además de las líneas de investigación que parten de los *Cultural Studies* anglosajones, con sus derivaciones americanas y de la época posterior a las colonias, y de las líneas que se basan en las *Kulturwissenschaften* alemanas, también todas las evoluciones, europeas y extraeuropeas, de tradiciones interpretativas que, aunque nacieron en el ámbito relativamente limitado de disciplinas

especializadas de tipo literario, histórico o psicológico, se transformaron más tarde hasta convertirse en modelos para el análisis global de las culturas (de la *Sociosemiótica* al *Análisis del discurso*, de la *Etnopsicología* a la *Historia de las Mentalidades*).

La complejidad de este panorama, que además evoluciona constantemente porque nuevos temas y nuevas teorías salen al escenario de la “historia universal” desde latitudes siempre diferentes, nos obligó a imaginar un modelo de representación de las tradiciones que participan en la formación del paradigma actual de los estudios culturales que tomara en consideración las *evoluciones*, los *parentescos*, las *afinidades*, y, ante todo, las siempre posibles y fecundas *contaminaciones* entre las distintas líneas de estudio consagradas; buscábamos, en definitiva, un modelo que fuera realmente estático y definitivo. Se trataba, pues, de hacer compatible (y legible) la “coherencia” que la teoría ha buscado siempre en cada enfoque con el aspecto metamórfico (y, a veces, anamórfico) que caracteriza no sólo los métodos —siempre dispuestos a combinarse con otros más o menos afines—, sino también los territorios que los estudios culturales pretenden arar (y la metáfora, créanme, no tiene nada de casual).

Desde su nacimiento mismo, pues, la nuestra es una cartografía provisional, partiendo del hecho de que el territorio de los estudios culturales no podrá ser nunca reflejado por entero en un mapa, ya que, a la vez que crecen las interpretaciones y definiciones de la cultura, crece también el territorio que hay que cartografiar.²

Que no nos sorprendan, pues, las “lagunas” —inevitables en un diccionario que se ocupa de estudios culturales— que a menudo, sí, señalan meros *déficit* —¡no se podía reflejar todo en un mapa!—, pero que muchas más veces evocan el espacio que aún queda por cartografiar; representan, por tanto, en un cierto sentido, el potencial intrínseco y las esperanzas de los estudios culturales.

En los últimos años del siglo XX se ha intentado con mucha frecuencia recoger en una sola mirada sintética las mil tradi-

ciones de los estudios culturales, y se ha hecho partiendo de una “teoría”, es decir, una visión de conjunto capaz de reflejar lo que no por nada insistimos en llamar una cartografía en continua evolución. No hay nada más aburrido y tautológico que las teorías sobre “qué” son los estudios culturales: quizá sería más prudente preguntarse “dónde” están los estudios culturales y “quién” se ocupa de ellos.

Quien lee las “teorías” más autorizadas sobre el significado y el sentido de los estudios culturales se lleva la impresión de que, más que de una “ciencia que no tiene nombre” —según la fascinante propuesta de Giorgio Agamben (1984) a propósito de Aby Warburg— se trata de una ciencia del “ni-ni”³. Y esto sucede, incluso, cuando quien habla es reconocido de forma unánime como una de las mentes más despiertas de los estudios culturales: es lo que ocurre, por ejemplo, con Lawrence Grossberg, que en un exhaustivo y brillante estudio publicado en alemán con el título *¿Qué son los Cultural Studies?* —en el cual, a decir verdad, pretende limitar su propia “teoría” al área de los *Cultural Studies* anglosajones— concluye:

Los *Cultural Studies* no utilizan la teoría como metáfora de los procesos sociales y textuales, ni emplean los procesos sociales y textuales como metáfora para la teoría. Los *Cultural Studies* no se ocupan de redescubrir lo que ya conocemos —las estructuras del poder, la posibilidad de resistir—. Los *Cultural Studies* no se ocupan de la relación entre el texto y el sujeto o entre el sujeto y lo social. Para los *Cultural Studies* no se trata de abordar la comunicación, la ideología, los deseos o la vertiente lúdica, aunque éstos puedan formar parte de los *Cultural Studies*. No se trata tampoco de la documentación etnográfica de lo local. Para los *Cultural Studies* se trata de registrar la instauración y los efectos de prácticas discursivas y alianzas en el contexto de un espacio o *milieu* determinado (Grossberg, 1999b, p. 81).*

La continuación de la cita, que ilustra detalladamente las formas específicas del “contextualismo radical” de Grossberg, no basta para compensarnos por la amargura de ver cómo aniquila desde el principio precisamente algunas de las conquistas específicas más significativas de los estudios culturales de

este siglo. Y de nada servirá escudarse en la ironía fácil a propósito de la ingenua politización y el voluntarismo entusiasta de Grossberg: hemos de afrontar la cuestión que plantea. Por otra parte —y esto conviene decirlo desde el principio— si bien el énfasis post-moderno en la retórica del “umbral”, del “border crossing”, provoca el efecto político de volver “inaferrible” la estrategia de los estudios culturales, al mismo tiempo conlleva el riesgo de transformar el territorio explorado en una zona gris en la que todo cabe (solución ciertamente más cómoda, y más irresponsable). La retórica del “lo que no somos, lo que no queremos” (Montale), es la otra cara de la moneda de la falta de compromiso —admitase esta locución tan anticuada!—: a fin de cuentas, ratifica la desactivación política de los estudios culturales.

A la nebulosa de lo que no tiene nombre se opone a veces el intento, cargado igualmente de implicaciones ideológicas, de definir al menos las genealogías (nacionales, incluso!) de los estudios culturales, de identificar a los padres fundadores (últimamente, también a las “madres”) y los estatutos fundacionales, de releer los clásicos e imaginar recepciones y filiaciones. Es ésta una tentación a la que es difícil resistirse, entre otras cosas por motivos que están en la naturaleza misma de la disciplina: es decir, la necesidad de definir históricamente su objeto de estudio, la cultura. En definitiva, se busca en la *historia* lo que la *teoría* parece que ya no nos puede dar, condenando a los estudios culturales a una especie de muerte prematura.

Éste es el camino que han emprendido recientemente, sobre todo en el ámbito alemán, los estudios que intentan trazar una historia de los *Cultural Studies* anglosajones para buscar —eventualmente— los parientes buenos, de los que podemos estar orgullosos (Böhme, Matussek, Müller, 2000, p. 8). Sin embargo, frente a estimables exploraciones historiográficas, la impresión que se extrae de estos estudios es una mezcla entre la nostalgia de los pioneros y la ingenua confianza en la “fortuna magnífica y progresiva” de esta ciencia, cuando no el sentimiento de una reflexión *post festum* (Lutter, 1998; Kittler, 2001; Winter, 2001).

Existe una tercera vía para la definición de los estudios culturales, a nuestro parecer, la más peligrosa y “reaccionaria”: la que se aferra a la función adjetival de la palabra cultura (*cultural, kulturwissenschaftlich*). Los estudios culturales, pues, se limitarían a reorientar “culturalmente” las disciplinas humanísticas implicadas. Así, sería más correcto referirse, en lugar de a una abstracta “ciencia de la cultura” o de “estudios culturales”, tal vez cediendo a la tentación de una visión y un método únicos, a una germanística o una anglistica *orientadas* cultu-

ralmente, a una escuela comparatista⁴ o una búsqueda en la memoria *orientadas* culturalmente. En esto, claro está, llevan ventaja desde el punto de vista lingüístico los países anglosajones que pueden hablar, por ejemplo, de una “kulturwissenschaftliche Anglistik” o de “Italian Cultural Studies”. Los peligros de tal “disolución” de los estudios culturales en las demás disciplinas académicas son evidentes. Así, éstos acabarían por confirmar y alimentar precisamente a su enemigo número uno: el poder de las disciplinas en los ordenamientos académicos e institucionales contemporáneos (Perinola, 2000).

Por último, hay una cuarta vía, ciertamente necesaria pero no suficiente, adoptada por algunos críticos de los estudios culturales, según la cual éstos son un campo de la investigación humanística basado en la constante e interminable definición de su propio ámbito. Pese a lo que se pueda pensar, esta tesis no es tautológica en absoluto, ni peregrina o inconclusa, y desde luego tiene mucho más sentido que la contraria, según la cual toda disciplina humanística, toda reflexión sobre la actividad y el pensamiento del hombre, es por sí misma ciencia y estudio de la cultura. La necesidad de establecer constantemente el propio territorio y de definir el propio método de investigación es, en cambio, característica de una disciplina que se ocupa de una materia viva, como la cultura, sea cual sea la definición que hagamos nuestra. Nuestra, pero, precisamente por eso, nunca definitiva.

Efectivamente, se puede decir que los estudios culturales —que tal vez no necesitan ya apoyarse en las muletas de un plural sólo en apariencia pluralista (Böhme, 2000)— son un tipo de conocimientos especializados en definir progresiva e interminablemente su propio objeto-ámbito de estudio, sus propios métodos y finalidades (cf., entre otros, Grossberg, 1999a, pp. 24 ss.; Daniel, 2001, pp. 7 ss.). Con razón, recientemente, la historadora Ute Daniel, a propósito de la definición de la historia de la cultura (*Kulturgeschichte*), y no sólo de la alemana, ha recordado la frase de Nietzsche según la cual “sólo se puede definir lo que *no* tiene historia” (Nietzsche, 1882, p. 317).

Podemos convenir en la idea de que los estudios culturales construyen un diálogo entre el objeto estudiado y quien lo estudia, al final del cual ambos interlocutores sufren modificaciones. El estudio de la cultura debe tomar en consideración el proceso por el que se transforma el punto de vista y hasta la misma esencia. La psicología, la antropología y la sociología de este siglo nos han enseñado, acogiendo el paradigma hermenéutico, que siempre están en juego, contemporáneamente, los sujetos y los objetos en obser-

vación. Los estudios culturales se caracterizan, en definitiva, por su carácter fuertemente autorreflexivo. La *ciencia* de la cultura es, en este caso, la *historia* de la cultura.

Esta circunstancia cobra aún mayor sentido si se piensa que el método de los estudios culturales extrae su razón de ser de su propio objeto de estudio. No sólo el método de las ciencias de la cultura ha sido concebido, de hecho, como “poroso” —como veremos más adelante— o fruto de un “bricolaje” (en el sentido que da a esta expresión Lévi-Strauss), “rizomático” e imaginable sólo como una dislocación espacial (*archivo, arabesco, atlante*): también la cultura *tout court* debe concebirse a través de estas figuras. Esto supone la enorme ventaja de protegernos de esa perversa forma de “absolutismo de la realidad” —en palabras de Blumenberg— representada por la tendencia, demasiado presente en la *Kulturkritik* moderna, a imaginar las culturas y sus relativos sistemas sociales como mecanismos perfectos y limitativos, como “semánticas” totalizantes (Luhmann, Parsons). Por el contrario, los estudios culturales nos han demostrado que no existe un sistema perfecto —ni siquiera una estructura perfecta, ni un modelo de comunicación perfecto— y que la cultura es precisamente un tejido cuyas fisuras permiten la subversión y la rebelión. Es la tesis —ya celebrísima— de de Certeau, cuando descubre en el consumo de los productos de masas, materiales y espirituales, la posibilidad de una *resistencia* al poder:

En realidad, a una producción racionalizada, expansiva, centralizada, espectacular y ruidosa, se opone una producción de signo totalmente diferente, definida “consumo”, caracterizada por sus artimañas, su fragmentación, dependiente de las circunstancias, su furtivismo, su clandestinidad, su murmullo incansable, que la hace casi invisible, ya que no se manifiesta nunca a través de creaciones propias, sino mediante el arte de utilizar aquello que le viene impuesto (Certeau, 1980, p. 66)⁵.

No necesitamos, pues, una definición omnicompreensiva de los estudios culturales, ya sea histórica o teórica, sino la definición de una *táctica* de resistencia —como intentaremos explicar más adelante basándonos, precisamente, en las aportaciones de de Certeau—, y, todavía más, una *fisiognomía* del estudioso de las culturas, del *Kulturwissenschaftler*.

2. UNA FISIOGNOMÍA

Uno de los méritos específicos de los estudios culturales consiste en haber vinculado sus estrategias interpretativas y, con mayor frecuencia, sus propios objetos de estudio específicos, a la que se podría definir una “fisiognomía de los actuantes”.

De hecho, una de las cuestiones centrales que se plantean los estudios culturales, en la forma en que los conocemos hoy, es la de “¿quién habla?”.

Esta pregunta ha producido una fisiognomía de los sujetos implicados de distintas formas en la construcción de un paradigma cultural: pensemos en el *collezionista* de Freud y Benjamin, sujeto y objeto de su estudio, en el *flanêur* o, más recientemente, en el *cyborg* de Haraway y el *simbionte* de Longo. Se trata de figuras indiscutibles de la modernidad, válidas tanto por lo que concierne al investigador como en cuanto al objeto de su investigación. Una fisiognomía del *Kulturwissenschaftler* está claramente inscrita en los cromosomas de la disciplina, y esto se puede apreciar aun cuando la forma definitiva de su evolución genética está todavía *in fieri*. En cierto sentido se podría incluso hablar de un auténtico “tipo psicológico”. La modernidad ha construido este tipo, al menos a partir de la lección inaugural impartida por Friedrich Schiller en la Universidad de Jena, cuando le pidieron que enseñara “historia” o, como se lee en la segunda edición impresa de su clase, “filosofía” (Marquard, 2000, pp. 79 ss.).

Esta clase se impartió el 26 de mayo de 1789 —en vísperas de la revolución—, y llevaba un título de sobra conocido hoy en día: ¿Qué significa y para qué se estudia la historia universal? A primera vista parece simplemente una clase de filosofía de la historia. No se interprete el hecho de que en estas páginas recurramos a Schiller como un acto de *hybris*, sino simplemente como una obligada referencia a la historia de los estudios culturales retratados *statu nascenti*. En este escrito schilleriano —fruto, por otra parte, de su larga experiencia como historiador militante— se delinea, de hecho, el tipo fundamental del estudioso de las culturas.

Como es sabido, Schiller se pregunta cuál es el perfil y la misión de quien se ocupa de la historia universal, respondiendo a la exigencia, fuertemente sentida en la época, de definir la “misión del docto” (*Bestimmung des Gelehrten*) (Fichte). Con este fin distingue entre *Brodgelehrte* y *Philosophischer Kopf*, es decir, entre quien ejerce su magisterio para “ganarse el pan” —como se podría traducir, aunque de forma impropia— y para consolidar su propio *ubi consistam* social, y quien estudia para “gozar del espíritu en cuanto espíritu” (Schiller, 1789, p. 107). Desde el principio de su clase, Schiller provoca al auditorio planteando la hipótesis de una ciencia con una fuerte tonalidad lúdica: “vegnügen” es el verbo que utiliza, en la doble acepción de divertir y dejar disfrutar, un término que, entre los asistentes, incomodaría a más de uno.

Empieza así la caracterización del *Brodgelehrte*, para la que le bastan pocas frases: es aquél que considera nefasta

toda “ampliación de su propia ciencia” (p. 108), toda “innovación” (*Neuerung*); cualquier “luz” pone en crisis no sólo las conquistas de su ciencia sino también todo su ser. De ahí la natural alianza del *Brodgelehrte* con la burocracia y la intolerancia hacia los herejes. Su mundo y su deontología se pueden interpretar sólo a través de una clave, el “trabajo”, y esto lo emparenta con el trabajador manual. El *Brodgelehrte* está abocado, pues, a una mediocridad que lo deprime, porque ha renunciado *a priori* a “conectar su actividad con la gran totalidad del mundo” (p. 110).

Todo lo contrario es la “mente filosófica”: mientras el primero tiende a aislarse en su especialización, éste tiende a ampliar el ámbito de su ciencia y a restablecer los lazos con las otras, ya que “ha sido el intelecto abstracto el que ha establecido los confines que distinguen a las ciencias entre sí”: “Allí donde el *Brodgelehrte* divide, el *philosophischer Geist* une” (pp. 110 ss.).

La necesidad de establecer constantemente el propio territorio y definir el propio método de investigación es, en cambio, característica de una disciplina que se ocupa de una materia viva, como la cultura, sea cual sea la definición que hagamos nuestra

Su praxis científica —revolucionaria, añadiríamos por nuestra parte, utilizando un término familiar para Schiller— está hecha de impaciencia; ansía trasladarse lo antes posible al centro (*Mittelpunkt*) del territorio que estudia para dominarlo con la vista (*mit befriedigtem Blick*). La suya es una mirada que sabe perderse, que no teme desorientarse, pero que no por ello renuncia al constructivismo típico del espíritu filosófico: *Ideengebäude*, construcción hecha de ideas, es una metáfora recurrente en el texto.

Schiller es apodíctico: “Aunque lo hiciera estallar en mil pedazos, aunque una nueva secuencia de pensamientos, un nuevo fenómeno natural, una ley del mundo físico recién descubierta, redujera a ruinas el edificio entero de su ciencia, amará siempre la verdad más que su propio sistema” (p. 111). Amar la verdad (aquí sinónimo de novedad) más que el sistema, considerar los resultados propios como revocables, e interpretarlos sobre todo como el resultado del trabajo de muchos, reconociendo las propias deudas: he aquí la fisonomía del espíritu

genuinamente filosófico. Su método es inclusivo, el método es su verdadero objetivo, ya que “en él el trabajo se renueva a través del trabajo” (pp. 112 ss.): “Para él trabajan todos —todos trabajan contra el *Brodgelehrte*” (p. 112). Lo importante no es *qué* lo motiva, sino *cómo* trata aquello que lo motiva. Sabe ocuparse de lo pequeño porque siempre tiene como telón de fondo la *totalidad*, mientras que el *Brodgelehrte* descubre a duras penas en la totalidad sólo el detalle insignificante a cuyo estudio se consagra.

El texto de Schiller, sin embargo, es mucho más que una fisiognomía en la que sólo la mala fe no reconocería los vicios y límites de todas las academias. De hecho, Schiller estudia las condiciones que han hecho posible esta nueva figura de intelectual, el *philosophischer Kopf*, y su *ciencia nueva*. Se trata de una auténtica genealogía de los estudios culturales, que demuestra —por si aún fuera necesario— cómo la noción de *Universalgeschichte* se encuentra ciertamente entre los antepasados de los estudios culturales.

Para que este nuevo tipo de intelectual pueda darse —resumo aquí brutalmente páginas fascinantes, de una complejidad extraordinaria— según Schiller son necesarias:

- la *comparación intercultural*, o lo que es lo mismo el espectáculo (*Schauspiel*) que nos ofrecen otras culturas (*Völkerschaften*), que Schiller, obviamente, ve como formas primitivas en las que reflejarse;

- la *contaminación intercultural*, necesaria para el desarrollo de la misma Alemania: “Así como éste (el esfuerzo humano) ha llevado a Europa hasta las indias occidentales y los mares del sur, así ha hecho surgir a Asia en Europa” (pp. 116 ss.). Esta contaminación ha supuesto, por tanto, la modificación de la naturaleza a través de la tecnología.

- la consiguiente toma de conciencia de una *globalización* de las técnicas y de las culturas: “Las fronteras que delimitaban los estados y las naciones en un egoísmo hostil se han superado. Todas las cabezas pensantes están unidas ahora por un lazo cosmopolita” (p. 118);

- la conciencia de las diferencias culturales a pesar de la cercanía geográfica (p. 112);

- la específica *fiction* de la literatura de viajes (*Reisebeschreibungen*) que nos ha hecho partícipes de este patrimonio “histórico”.

Hoy sabemos que estos elementos han representado las condiciones de base para que se formara la idea misma de cultura y, contemporáneamente, la idea de una *historia de la cultura*. A todo historiador de la cultura le resultarán familiares estas coordenadas schillerianas.

Aún más importante es la problematización de la forma y los métodos de la “historia de la cultura” que Schiller ofre-

ce. Su noción de cultura es ya totalmente madura y moderna: es muy consciente de que la cultura está hecha de *alltägliche Verrichtungen*, de vida cotidiana, al menos tanto como de historia política e intelectual; de que el lenguaje es el “órgano de la tradición” (p. 126); de que para reconstruir el *Universalhistoriker* deben tomarse en consideración las “lagunas” del pasado y la nula credibilidad de los testimonios; de que la hermenéutica histórica, por último, llena con la razón los huecos que quedan entre los fragmentos que nos llegan y reconstruye un *orden de cosas* (p. 131) que tiene la finalidad principal de crear genealogías que sirvan para el momento presente. La historia universal estudia, de hecho, los acontecimientos que “han influido de forma esencial, incuestionable, fácilmente identificable en la condición de la generación actual” (p. 127).

Si éste es el núcleo de las tesis schillerianas —que ciertamente, en otra sede, habrían de criticarse por su entusiasta teologismo ilustrado—, su intuición a propósito de los “objetos” susceptibles de estas reconstrucciones histórico-universales se nos antoja realmente profética.

Ya hemos aludido al lugar central del lenguaje, documento principal de la historia. Schiller llega a afirmar que las épocas de la historia *anteriores* a los signos se han perdido de forma irremisible, y viven, de hecho —como demuestran las mitologías— sólo en el reflejo impreciso del mito. Aquí, sin embargo, la argumentación de Schiller toma un rumbo curioso, especialmente si se lee sobre el fondo de la “fortuna magnífica y progresiva” de la que parece imbuido este escrito, que constituye una de las bases de la antropología filosófica del *Aufklärung*⁶.

También la segunda fase de la historia, la que nos llega a través de los monumentos lingüísticos, es básicamente poco fiable, porque los “medios de comunicación” humanos —por increíble que parezca, Schiller utiliza la palabra *media*⁷ transforman continuamente el documento. Hay que dudar, incluso, de la escritura, porque, además de no ser eterna —hay épocas históricas enteras de las que quedan sólo fragmentos—, a menudo la tradición la adultera, manipula y desfigura. Y esto vale —que quede claro— también para épocas recientes, en la era de la noticia en tiempo real, pero no por ello, precisamente, menos manipulada (p. 127). ¡Son argumentos de Schiller!

En definitiva, mientras que para el desarrollo del mundo se asiste a un recorrido lineal desde lo primitivo a lo culto, un “río que fluye ininterrumpido” (p. 128), el desarrollo de la historia depende del testimonio fragmentado, magullado, que nos llega a través de unos medios de comunicación poco fiables y llenos de

lagunas. La advertencia vale todavía hoy: pensemos en el neopositivismo aplicado al análisis de los medios de comunicación, que Schiller considera necesario pero insuficiente, creando de esta forma una coraza para la historia de la cultura frente al reduccionismo sociológico (cf. Kittler, 2001, p. 82).

En la visión schilleriana, es el *philosophischer Geist* quien colma las lagunas de la historia, quien nos ayuda a hipotetizar leyes y procesos en casos en los que, de otra forma, habríamos de confiar en la fatalidad brutal del azar. Estas leyes y procesos —Schiller es apodíctico también en esto— sólo existen como “representación” (“Vorstellung”) (Schiller, 1789, p. 131), pero no por ello debemos o podemos renunciar a ellos. El motivo profundo por el que se necesita una representación orgánica y armónica, es decir, regulada por leyes, es —como sucede a menudo en Schiller— de tipo hedonístico. O tal vez —como diríamos hoy después de las tesis de Blumenberg y Marquard— de tipo “compensatorio”: ofrece al intelecto una “satisfacción superior”, y al corazón “una felicidad mayor” (p. 131), un “impulso vital” y un “dulce consuelo” (p. 132), pero, sobre todo, ofrece al hombre una forma de expandir su horizonte, hacia el pasado y hacia el futuro, despreciando la muerte. Todo nuevo historicismo —basta con leer las primeras líneas de una obra fundamental, las *Shakespearean Negotiations* de Stephen J. Greenblatt (1988, pp. 1 ss.)— es un diálogo con la muerte para vencer a la muerte. Las consideraciones que siguen confirmarán el carácter programático de este *incipit* de Schiller.

3. MÉTODOS Y TÁCTICAS

Las consideraciones de de Certeau sobre la “resistencia” cultural y la forma en que se incrusta entre las prácticas hegemónicas, interpretadas como *objeto* específico de los estudios sociales, también tienen consecuencias significativas si se llevan al plano del *método* de los estudios culturales. La tierra de nadie en la que anida la resistencia y la posibilidad de emanciparse —ámbitos que se pueden estudiar sólo a partir de disciplinas que se basan en la intertextualidad y la interculturalidad—, dejan de ser un puro juego de relaciones, pasatiempo de críticos literarios aburridos y obsesivos, y se convierten en el método más seguro para descubrir en los resquicios y las “lagunas” de la racionalización y del capitalismo el objeto principal de los estudios culturales. Lo que en teoría de la literatura llamamos “intertextualidad” representa, si se lleva al plano social, una forma de reactivación política y contracultural del sentido. Lectura apocalíptica, como dice Derrida (1982, 1984).

“Nuestras lagunas [mismas] son nuestras esperanzas” podría ser el lema

de los estudios culturales. A un estudio de la cultura alemana no se le escapará el hecho de que detrás de esta aparente paradoja se esconde una cita de Schlegel. En un ensayo de 1794 dedicado a los “confines de lo bello” (Schlegel, 1794, pp. 25 ss.) —un texto fundamental para entender el concepto de recepción estética de Kant y su trasvase idealista—, Friedrich Schlegel describe así la conciencia que la generación romántica tenía de sí misma, y con ello implícitamente marca el tono de los estudios culturales modernos.

Para que la teoría de los estudios culturales no se convierta en una lista aburrida de lo que “debe ser”, de *desiderata* —hecho más bien inquietante que anuncia ya la crisis en el plano de la operatividad— conviene, sin embargo, liberar los estudios culturales de los paradigmas “debilitadores” que parecen definir sus límites inciertos.

Tal vez resulte más útil para delinear una “fisiognomía del método” de los estudios culturales recurrir a la importante distinción entre saberes hechos de *estrategias* y saberes hechos de *tácticas* a los que de Certeau dedica páginas decisivas cuando quiere definir las prácticas subversivas de los consumidores, según él “productores menospreciados, poetas de su propia esfera particular, inventores de senderos en las junglas de la racionalidad funcionalista” (de Certeau, 1980, p. 69), como se lee en su obra maestra, *La invención de lo cotidiano*.

Si el conocimiento estratégico define los poderes de la racionalización del mundo que espacializa el tiempo y tiende a presentarse a sí misma como ahistórica e ineludible, entonces el conocimiento táctico es el modelo natural del “método” de los estudios culturales:

Defino “táctica” la acción calculada que determina la ausencia de un lugar propio. Ninguna delimitación exterior le confiere autonomía. La táctica tiene como su lugar sólo el del otro. Por tanto, ha de jugar en el terreno que le han impuesto, de la forma en que lo ha organizado la ley de una fuerza extraña. No tiene modo de mantenerse autónoma, a distancia, en posición de retirada, de previsión y recogimiento: es movimiento “dentro del campo visual del enemigo”, como decía von Bülow, y en el espacio que el enemigo controla. No tiene la posibilidad, pues, de darse a sí misma un proyecto global, ni de ubicar globalmente al adversario en un espacio diferenciado, visible, objetivable. Se desarrolla a través de pequeños movimientos. Aprovecha las “ocasiones” de las que depende, sin ninguna base sobre la que acumular ventajas, expandir su propio espacio y prever movimientos. No consigue acumular sus ganancias. Indudablemente, carece de un lugar le permite una movilidad, sometida, sin embargo, al azar del tiempo, para atrapar al vuelo las posibilidades que ofrece un instante. Debe estar siempre al acecho para aprovecharse de las grietas que se abren en el sistema de vigilancia del poder soberano, a través de incursiones y acciones imprevistas, con las que puede actuar donde uno menos se lo espera (de Certeau, 1980, p. 73).

Si tomamos en serio estas palabras, entendiéndolas en su carácter radical y fuera de su contexto específico —el de establecer los signos de resistencia del consumidor—, podremos identificar fácilmente los rasgos propios del método de los estudios culturales:

- compromiso con el espacio (y los tiempos) del enemigo;
- ninguna autonomía ni distancia imperturbable de quien habla, excepto en la *performance* crítica ocasional y siempre revocable;
- radical contextualización del sujeto y del objeto;
- continua revisión del método de ataque, oportunismo y astucia en el momento del peligro (Benjamin, 1955, p. 74).

Es, ciertamente, un *arte del más débil* (de Certeau, 1980, p. 73), pero no un *arte débil*. Es un arte que no conoce gramáticas, sino sólo recursos retóricos basados en la *performance* de las metáforas y las metonimias.

Por lo demás, el extraordinario aforisma schelegeliano que acabamos de citar puede interpretarse a un nivel más alto y general como una metáfora útil para la cultura *tout court*, para definir, por si aún fuera necesario, lo que entendemos por cultura, descubriendo en ella no una llanura llena de casas, ni el espectáculo desolador de un campo de batalla, sino más bien el conjunto de tácticas útiles para compensar precisamente la inhabilitabilidad del mundo, ya sea el natural—perdón por el inevitable tono gnóstico, del que somos conscientes—, ya sea el de la técnica, ambos hostiles. Si la cultura es—según una sentencia muy difundida en la antropología filosófica del siglo XX— el *relato* que compensa al hombre de la aridez de la existencia, y, podría casi decirse, del ser mismo, producto de la racionalización y el cientificismo en el que se encorsetan los procesos discursivos mismos (Marquard, 2000), tiene su justificación la visión de de Certeau cuando halla en la cultura *tout court* justo el “resto” que la tecnificación no ha colonizado:

La modernidad se basa en esta fractura, que la divide en islas científicas que predominan sobre un fondo de “resistencias” prácticas y de símbolos que la razón no consigue aferrar. La ambición de la “ciencia” es conquistar estos “restos” a partir de los espacios en los que se ejercita el poder de nuestros conocimientos; para preparar la realización completa de este imperio, ya ha enviado misiones de reconocimiento a las regiones limítrofes y las zonas de claroscuro (los razonamientos grises de las ciencias mixtas denominadas “humanas”, relatos de expediciones que pretenden hacer asimilables—si no pensables— e identificables las zonas oscuras de la violencia, de la superstición y de la alteridad: historia, antropología, patología, etc). Sin embargo, las instituciones científicas han introducido una fractura entre las lenguas artificiales del trabajo reglado y la palabra de la sociedad, y esto nunca ha dejado de ser fuente de conflictos o de compromisos (de Certeau, 1980, p. 33).

Esta intuición de de Certeau es aún más importante si pensamos que este “resto” irreducible—concebido en términos decididamente hostiles a toda homologación lingüística— acaba por insinuarse entre las líneas enemigas, las de la racionalidad científica, que se demuestra—y esto también es resultado de los estudios culturales (con Cassirer a la cabeza)— mucho menos impermeable de lo que se piensa. De hecho, anidan en ella las metáforas, como células enloquecidas, vanguardias exiguas, residuos de resistencia cultural a la matematización del mundo.

Nótese aquí el movimiento doble de lo que hemos venido argumentando. Está por un lado la conciencia, que debemos al *linguistic turn* de las ciencias del siglo XX y a los logros de las ciencias del texto, de que las estructuras lingüísticas y los actos lingüísticos anidan en todas las formas de representación humanas; y de que, por tanto, el lenguaje y la simbolización (que no son sinónimos) “metaforizan”—si se puede decir así— también los territorios que se creen exentos de ambigüedades, como los de las ciencias exactas. Hay que añadir que la idea de una “ciencia exacta” parece existir ya sólo en la mente de los historiadores de la cultura o de los estudiosos de las ciencias humanas, anclados todavía en un paradigma decimonónico y en la oposición, igualmente decimonónica en la sustancia, entre ciencias humanas y ciencias naturales. Precisamente las llamadas ciencias naturales parecen haberse alejado ya de este modelo y haber acogido muchos elementos de lo que podríamos definir como un paradigma hermenéutico. Por otra parte, sin embargo—contra el imperio de la significación— el descubrimiento de un residuo no verbal en las prácticas culturales, que pertenece a la esfera de lo performativo (o del símbolo en el sentido de Warburg), nos protege de los abusos de poder típicos de la filosofía del lenguaje. No todo es perfectamente comprensible en términos de significado verbal (Johnson, 1999, p. 97). Basta con pensar un momento en la noción de *Bild* tal como la ha concebido Aby Warburg, o en la idea, decisiva para las ciencias de la cultura, de las *Pathosformeln*, que son precisamente lo que se transmite *la mayoría de las veces* sin mediación lingüística, lo que pertenece, probablemente, a una esfera de la corporeidad pre-lingüística y pre-lógica.

Estamos, pues, de acuerdo con Gerhard Neumann y Sigríd Weigel cuando interpretan la interrelación entre *Literaturwissenschaft* y *Kulturwissenschaft*, entre ciencia de la literatura y ciencia de la cultura, como el socorro mutuo que se prestan dos disciplinas fuertemente conectadas:⁸ la primera habría descubierto a la otra la dimensión textual (pensemos en Geertz), mientras, a su vez, habría reci-

do a cambio una especie de “mirada etnológica”, que observa precisamente lo que “no puede simplemente traducirse” (Neumann, Weigel, 2000, p. 10) en lenguaje.

De hecho, es evidente que además del problema de la “escenificación”, que modifica todo dato textual, lo contextualiza radicalmente y lo enriquece de materia no lingüística—una tesis que ya tenía bien clara Geertz, al que tan mal se entendió—, el partido más difícil para la “mirada etnográfica” se juega en el terreno de las “lagunas semánticas, los momentos de ilegibilidad y silencio”, como han subrayado oportunamente Neumann y Weigel (p. 11). Pero, por otra parte, si la orientación demasiado textual de los estudios culturales—como ha señalado Richard Johnson (1996, p. 99), refiriéndose oportunamente a la crítica cinematográfica de *Screen* y a la semiótica italiana— conlleva una hipoteca idealista que los aleja de la historia y de la sociedad, el énfasis excesivo en los medios de producción y distribución acaba por condenar al gueto a algunos elementos culturales que se refieren a dimensiones antropológicas y psíquicas que no pueden reconducirse a momentos definidos de las relaciones de producción. Es cierto que las huellas en la memoria de las que hablan Freud y Warburg, o los arquetipos de Jung, se han “inscrito” en una fase determinada del desarrollo de la civilización y, por tanto, de las relaciones de producción-distribución, pero su significado, su potencia y energía social e individual van mucho más allá de su origen. Muchas veces, lo que se consigue indagando los orígenes es precisamente desactivar la virulencia social y contingente de estos elementos culturales, el “aquí y ahora” que interesa propiamente a los estudios culturales.

4. TRADUCIR LAS CULTURAS

Se puede afirmar con total seguridad que los estudios culturales existen *desde que*—o más exactamente— *allí donde se comparan las culturas*.

El primer acto de los estudios culturales—y esto debería hacer reflexionar a la cultura italiana acerca de sus raíces más profundas— es, probablemente, la extraordinaria *Tabla cronológica* que Giambattista Vico incluyó en la edición de la *Ciencia nueva* de 1744, obra cuyo subtítulo, conviene recordarlo, era *Principios de una ciencia nueva sobre la naturaleza de las naciones*. Éste es un hecho decisivo en la historia de la cultura, por múltiples razones.

Para empezar, por la *forma*: en la tabla, Vico—siguiendo un principio topológico de enorme validez para las disciplinas que surgen de la *Ciencia nueva*— expone el “armazón de las materias”: los instrumentos de base, el esquema semántico que estructurará el estudio.

Además, por el *contenido*: el objetivo es sistematizar una cronología que abarque desde el diluvio universal a la segunda guerra púnica (Vico, 1744, p. 127) para poner de relieve las sincronías y asincronismos entre las historias de las naciones, y determinar así la relación con lo diverso (lo “otro”), célula original de toda historia de la cultura.

Prefigurando un camino que culmina con Cassirer, será precisamente este mapa comparativo el que hará nacer la conciencia de que “ideas uniformes nacidas en pueblos enteros que entre sí no se conocen, tienen un motivo común de verdad” (p. 179); con él empieza la búsqueda de un “diccionario mental”—son palabras de Vico— del que con posterioridad han nacido todas las lenguas y culturas humanas. De esta forma, Vico establece la extraordinaria tensión entre lo universal y lo local, entre lo general y lo particular, entre lo natural y lo cultural, como esencia de los estudios culturales. En definitiva, ya en Vico aparece perfectamente definido el conflicto entre ansia de totalidad y pasión por lo individual que dominará el mensaje de los estudios culturales hasta nuestros días. Después de Vico, Herder, Volney y toda la antropología cultural de la modernidad no son más que variaciones sobre el mismo tema (Kittler, 2001).

La historiografía de los estudios culturales ha advertido claramente el nexo entre la expansión cultural y el desarrollo de las ciencias de la cultura (Greenblatt, 1991; Bhabha, 1994; Appadurai, 1996) en todas las épocas (es importante reparar en este último detalle). De la misma forma, una duda insistente ha intentado minar los estudios culturales: ¿no serán, también éstos, la expresión de una voluntad globalizadora, antes que una crítica del imperialismo, y sólo una de sus máscaras inescrutables; o el producto más puro del sometimiento colonial de las conciencias (Leghissa, Zoletto, 2002), antes que una *oportunidad* de emancipación? Meaghan Morris ha llamado la atención muchas veces sobre el hecho de que tiende a existir una “teoría crítica global”, cuando en realidad *no* existe una cultura global (hipótesis de trabajo en la que se basa buena parte de la investigación social). Por lo demás, al recordar el texto de Schiller hemos señalado el carácter “ilustrado” de sus razonamientos, entendiendo por ilustración precisamente la voluntad, básicamente eurocéntrica, de imaginar oposiciones de tipo cosmopolitismo vs. localismo, igualdad vs. diferencia, saber vs. poder, nación vs. tribu, ciudadano vs. extranjero, civilización vs. barbarie, cultura vs. naturaleza; en definitiva, una lógica de la exclusión, tendente a afirmar la utopía de una *única* historia de la emancipación, guiada por una *única* razón e inspirada por un único *éscaton*. La historia presenta aquí una paradoja extraordinaria: la globalización nacida de la alian-

za indivisible entre racionalismo y capitalismo, cuya lógica homogeneiza a través de la exclusión, tiene su antídoto hoy en día en la globalización real, que nos enseña, por el contrario, una lógica de la inclusión: cosmopolitismo y localismo, igualdad y diferencia, civilización y barbarie. Los estudios culturales, en cuanto hijos de la globalización, de la utopía ilustrada de una homogeneización del mundo en la historia universal, nos muestran precisamente la coexistencia de dos lógicas opuestas y, sin embargo, compatibles.

Hay que añadir que la idea de una “ciencia exacta” parece existir ya sólo en la mente de los historiadores de la cultura o de los estudiosos de las ciencias humanas, anclados todavía en un paradigma decimonónico y en la oposición, igualmente decimonónica en la sustancia, entre ciencias humanas y ciencias naturales

Por último, hay que insistir en el hecho de que los estudios culturales existen sólo cuando de la “tabla cronológica” se pasa a la “traducción” de los hechos culturales, sea cual sea la interpretación que se dé a ésta:

- como comprensión del otro;
- como importación del otro;
- como creación de un lenguaje común para describir fenómenos diferentes;
- como reivindicación de las diferencias en un contexto que tiende a la uniformidad.

Traducción, en definitiva, como travesía de una nación a otra, de una clase a otra, de una época a otra. Obviamente, para que esto sea posible, es necesario poner en pie no *una* lógica, ni *muchas* lógicas, sino una lógica de la *interdependencia*. Peter Burke, cuando no cae (también él) en el *impasse* definitorio del ni-ni, insiste en el modelo del “encuentro entre culturas” (Burke, 1997, pp. 194 ss.).

En el fondo, la historia de los estudios culturales no es otra cosa que una historia de traducciones (Lutter, 1998), antes que nada, de una cultura/lengua a otra (para conseguir los datos sobre los cuales reflexionar) —hecho que está en la base del *Diccionario de los estudios culturales* que aquí presentamos—, y, en segundo lugar, de una disciplina a otra.

Nos referimos a la *translatio studii* que garantizó precisamente la secularización del saber y la aplicación de tablas teóricas de tipo literario, teológico, científico-tecnológico, al estudio de la cultura, como en el caso de Vico. Podría decirse que los estudios culturales son la disciplina que ayuda a entender las transformaciones semánticas de una tradición, en el momento en que ésta entra en contacto con las demás. Son una ciencia de la traducción, de la interpretación y de los malentendidos productivos. Esto es lo que hizo Vico y lo que aún estamos haciendo en pleno siglo XXI.

He aquí uno de los motivos por los que los estudios culturales resultan tan fascinantes: asombran a la razón una y otra vez, descontextualizando y contextualizando de nuevo formas y pensamientos. Que no nos sorprenda, pues, comprobar que el núcleo de los estudios culturales se traduce en prefijos que indican estas transiciones/traduccion/tradiciones, como *inter-* (intercultural, intertextual)⁹ o como —hoy en día deberíamos insistir más bien en éste— *trans-*,¹⁰ prefijo que nos recuerda el carácter performativo de estas traducciones, insistiendo en el carácter práctico (es decir, ligado a la praxis) de estos trasvases, que no *son*, no “están en las cosas”, simplemente, sino que se producen cuando los realizan los sujetos. Y tampoco están en los *discursos*, tal como los ha concebido la cultura posterior a Foucault: como ya advertía de Certeau, éstos acaban por ser demasiado estáticos y tienden a escapar a las crisis de la enunciación, al “acto de la locución, que no se puede separar de la circunstancia” (de Certeau, 1980, p. 53), y está sometido, por tanto, a los vuelcos del *kaïros*, a las incertidumbres de la contextualización, a las contradicciones de las tácticas. Además, es evidente que el énfasis en el prefijo *inter-* implica someterse a la lógica de las disciplinas consolidadas, *dentro de las cuales* los estudios culturales deberían colocar sus conocimientos. Lo que cuenta, en cambio, es la capacidad de trasvasar de una disciplina a otra fragmentos de saber (Grossberg, 1999b, p. 75), aun a costa de experimentar una lógica contraria a las disciplinas, según la feliz definición de Richard Johnson (1996, p. 79).

El intercambio entre culturas ofrece una última ventaja a la formación de los estudios culturales. Ya Vico demostraba ser consciente de ella al subrayar que el estudio de la cultura saca a la luz el elemento cultural *en sí mismo*, es decir, revela la *facies* cultural de lo que hasta ese momento una cultura ha considerado natural. La cultura, de hecho, crea la “costumbre”, tiende a presentarse como natural. La comparación intercultural que practican los estudios culturales permite que *uno mismo* descubra en el *otro* fenómenos que, de otra forma, se han vuelto irreconocibles (de Certeau, 1980, p. 91). En el otro reconocemos lo que somos

nosotros también, aunque ya no lo advirtamos. Y esto sin el prejuicio ilustrado, obviamente, de que se trata de fases que ya hemos superado. Es más, la realidad es justo la contraria: en el estudio del otro —esto es un mérito, por ejemplo, de la antropología de las religiones más reciente— podemos ver lo que también nosotros, irremisiblemente, somos aquí y ahora.

Incluso en la era de la apoteosis de los *media* —como ya se ha señalado (Böhme, 2000, pp. 200 ss.)— se puede reconocer el elemento irracional, mágico, al que se refiere el campo semántico de “medium”. El medio es lo que “pone en comunicación” mundos diferentes, alto y bajo, natural y sobrenatural. La misma estética moderna, y con ella el estudio de los medios de comunicación de masas, nace como compensación a la *Entzauberung* de la realidad. La estética ha custodiado (y potenciado) precisamente el efecto mágico que antes se delegaba en la religión. Esto es lo que nos mantiene vivos en el “desierto de la realidad” (Marquard, 2000, pp. 34 ss.; Žižek, 2002).

5. LAS FORMAS DE LOS ESTUDIOS CULTURALES

Una vez demostrada la consustancialidad entre el método y el objeto, entre el texto y el tejido/textura, entre fisiognomías y tácticas, y demostrado, en consecuencia, que no es ni posible ni útil disolver el vínculo entre sujeto y objeto que caracteriza los estudios culturales, conviene emanciparse definitivamente del principio debilitador que parece caracterizar la teoría.

Precisamente los estudios culturales nos han enseñado a leer a contraluz las metáforas que definen las prácticas discursivas: sabemos ya, por tanto, que cuando éstas recurren a una metáfora orgánica, como la de la debilidad-enfermedad-precariedad, nos trasladan a una versión obsoleta de la teoría cultural: la de los orígenes de Vico o de Herder, para entendernos.

La idea de un “cuerpo” cultural que nace, madura y muere, pasando por grados distintos de debilitamiento, ha dado sus frutos en la historia de los estudios culturales; hoy en día, sin embargo, ha sido sustituida por otras metáforas que reflejan mejor la complejidad del mundo moderno. Se trata de metáforas que, principalmente, ponen de relieve, además de la pluralidad en cada sujeto, también las fracturas asignificantes que se aprecian en los procesos históricos, las lagunas semánticas que ninguna semiosis puede colmar, la integración —como la reflexión sobre el *cyborg* ha aclarado definitivamente— de orgánico y de inorgánico⁴¹.

Desde el Romanticismo, al menos, las ciencias de la cultura han buscado una metáfora definitiva y total para su método

y sus objetos de estudio, una metáfora que no tenga sólo coordinadas temporales (históricas), sino también espaciales (en el sentido del lugar y de la dislocación de los saberes). Por ello los estudios culturales privilegian principalmente un enfoque topológico⁴² que no esté exento de una orientación temporal, una “trayectoria”, como dice Grossberg (1999, p. 24; 1999b, pp. 55 ss.). Buscan una figura, en definitiva, en la que tengan cabida el ansia de totalidad y la pasión por el fragmento, en la que se puedan cartografiar las tierras conocidas y las nuevas. No hay duda: los estudios culturales competen a hombres que piensan en el todo, en positivo, como Lukács, o en negativo, como Adorno, estudiosos que aceptan el desafío de la complejidad (Böhme, 2000) y de la heterología (Müller-Funk, 1996, p. 244). Tal vez podría afirmarse, como hace Marquard, que el problema de fondo de las ciencias de la cultura, de los estudios culturales, es un problema gramatical: cómo conciliar una praxis en singular con una teoría en plural. Cómo estudiar una historia, cada historia (*die Geschichten*), teniendo presente la historia (*die Geschichte, die Universalgeschichte*), cómo estudiar las culturas sobre el fondo de la idea de cultura (Marquard, 2000). No sin motivo, en un revelador fascículo de “New German Critique” dedicado a los *Cultural History/Cultural Studies*, los editores se han preguntado acerca de la “macrohistoria, una propuesta que hizo época, representada por Lamprecht, Dilthey, Burckhardt y Georg Lukács... y la tradición monadológica de la microhistoria representada por Simmel, Warburg, Kracauer y Benjamin” (Czaplicka, Huyssen, Rabinbach, 1995, p. 109). Podría decirse, como hace Thomas H. Macho, que el estudioso de las culturas se coloca en una línea evolutiva que va del “cazador” al “coleccionista”; el primero correspondería al estilo de Jacob Burckardt, que para capturar su presa pone en pie una gran construcción, una visión total, globalizadora, que persigue un objetivo y tiene una visión, una teoría; el segundo, en cambio, avanza a través de la aproximación y la acumulación, por parataxis (Macho, 1993).

Son múltiples las figuras que se han ido acumulando en el patrimonio genético de los estudios culturales, que han aceptado este desafío. Un análisis totalizador, es decir, histórico-cultural, de estas construcciones metafóricas aclararía definitivamente el “sentido” (el significado y la dirección) de los estudios culturales. Aquí habremos de limitarnos a una enumeración que, aunque desordenada, nos permitirá definir una tendencia.

La exigencia de una representación del saber cultural que no se sometiera a la lógica subordinadora e hipotáctica del árbol de las ciencias, y por tanto de la forma del tratado, está ya presente en la

antropología mística del siglo XVII. Pensemos, por poner sólo un ejemplo, en el *Philosophischer Kugel* de Jakob Böhme, el arquetipo, tal vez, de todos los *rizomas* de la historia, una representación que escapa a las reglas del plano cartesiano, que inaugura sinapsis inéditas —entre otras cosas, entre lo humano y lo divino—, que desafía las leyes de la linealidad y a de la coherencia lingüística (Cometa, 2001).

Su sucesor inmediato —hoy en día capturado por el concepto moderno del texto— es el *arabesco* romántico, un dibujo ilimitado, que se genera a sí mismo, heredero directo del *ars combinatoria* del Barroco, en perenne evolución y cuya trama consiente “fracturas asignificantes” *ante litteram*. Su principio generador es, de hecho —para Friedrich Schlegel, por ejemplo— la *diascevas*, forma de deconstrucción y reconstrucción del *corpus* textual (y, por tanto, cultural) que se opone a la dictadura del canon (no sólo literario) y de los autores (Cometa 1998). Schlegel, por ejemplo, concibió el proyecto de deconstruir los escritos de Platón, rescribiendo y recomponiendo los diálogos de forma que no se ciñeran a la coherencia formal del texto de la forma en que éste había sido fijado por la tradición. Por lo demás, la *diascevas* supuso para la filología homérica el tentativo incansable de “recomponer” el texto épico. Su forma moderna, como se sabe, es la novela, a propósito de la cual volveremos cuando hablemos de la forma de escritura de los estudios culturales.

La *colección* es la otra figura que presenta estas características románticas —en una época marcada por la secuencia Nietzsche-Freud-Warburg-Benjamin—; aplica la dimensión textual sobre elementos claramente no-textuales, desde los *media* al *producto de consumo*, formas de distribución más o menos virtual.

El *atlante*, en el sentido que le da Aby Warburg, es, dentro de esta óptica, la forma de representación que libera la colección de la dictadura de lo verbal, proponiendo un intercambio simbólico entre imágenes (*Bilder*).

De la *colección/atlante* al *archivo*, en el sentido que Foucault y Derrida dan al término, el paso es corto. En el espacio de la colección se atisba la forma institucional, el lugar, que constituirá un problema para la deconstrucción moderna, pero será a la vez el garante último de la transmisión de la cultura (Derrida, 1995, p. 46).

Más significativa aún es, por tanto, la reacción que se ha dado en la cultura francesa, que recorre la senda alternativa del rizoma que, con una metáfora orgánica —a la que los estudios culturales *statu nascenti*, como hemos recordado, nos habían acostumbrado— rescata la dimensión corporal (a la que no faltan, sin embargo, llegados a este punto, injertos

mecánicos, prótesis cibernéticas) que el intelectualismo deconstructivo había des-cuidado demasiado.

El rizoma está muy vivo, no crece según un eje de simetría y no se somete a esquemas rígidos, en “habitaciones de la memoria”, en “carpetas” o en “bases de datos” (Deleuze, Guattari, 1980, pp. 42 ss.). El énfasis anárquico de Deleuze y Guattari introduce de nuevo el carácter imprevisible de lo orgánico en la proliferación de los discursos y los archivos.

El carácter y los principios del rizoma son los mismos que definen todas las formas “románticas” y, si se observa con atención, se comprueba que definen exactamente las funciones de todas las figuras que hemos citado hasta el momento:

- *principio de conexión y heterogeneidad*, según el cual “cualquier punto de un rizoma puede y debe ser conectado con cualquier otro” (p. 20);

- *principio de multiplicidad*, por el que nada es ya individual, sino sólo la resistencia individual en un plano de sujetos y objetos que se atraviesan recíprocamente;

- *principio de ruptura asignificante*: ninguna pausa puede interrumpir los significados, que proliferan a pesar de que los significantes intenten encorsetarlos. Esto es lo que hace que estas figuras sean sustancialmente contrarias a las genealogías, puesto que son el producto complejo de la sincronía y la diacronía, sin que una prevalezca sobre la otra;

- *principio de cartografía y decalcomanía*: estas figuras no son el calco de algo que existe en la naturaleza, ni consciente ni inconsciente, no reproducen nada, más bien producen algo: “el mapa —escriben Deleuze y Guattari— se opone al calco, está totalmente volcado en una experimentación directa sobre la realidad. El mapa no reproduce un inconsciente cerrado en sí mismo, sino que lo construye. Participa en la conexión entre los campos, en el desbloqueo de los cuerpos sin órganos, en su apertura máxima en un plano de consistencia... El mapa está abierto, se puede conectar en todas sus dimensiones; es desmontable, reversible, susceptible de ser modificado constantemente. Puede romperse, girarse, montarse y desmontarse de mil maneras, por un individuo, por un grupo, por una formación social. Se puede dibujar en una pared, concebirlo como una obra de arte, construirlo como una acción política o como un pensamiento” (pp. 28 ss.).

Quien conozca los fragmentos del *Athenäum* o el proyecto del *Passagenwerk* —este último es una de las obras maestras de los estudios culturales del siglo pasado— apreciará la exactitud de esta descripción.

Se trata, como puede verse, de figuras que juegan en un doble plano: son metáforas de la cultura, del modo real en que ésta se despliega en el mundo, y al

mismo tiempo elaboran una fisonomía del *Kulturwissenschaftler*, que poco a poco asume la máscara del *coleccionista*, del *archivero* o del *bricolador*. Precisamente esta última figura, propuesta en el fundamental estudio de Claude Lévi-Strauss dedicado al pensamiento salvaje, se presta a una definición realmente exhaustiva del sujeto y el objeto de los estudios culturales.

El *bricolador* es el tipo originario del estudioso de las culturas, en un sentido que va mucho más allá de la antropología de los mitos a la que se refiere Lévi-Strauss. Es aquel que extrae del contexto (limitado) de una cultura los instrumentos y los objetos de su análisis. Es un artista de lo *concreto* que sabe identificar en el “pasado”, de forma retrospectiva, los elementos que utilizará en el futuro. Principalmente, como buen coleccionista, sabe arrancar los signos de su contexto primigenio y sacar partido a los “residuos” de otros mensajes, volviendo productivos los desechos y las “construcciones culturales de segundo orden”. Salta a la vista que aquí no sólo está en juego el pensamiento mítico y su funcionamiento, sino —atendiendo al hecho de que no hay distinción entre mitología y cultura— las culturas en su globalidad. El *bricolador* es por definición el estudioso de las culturas, y el *bricolaje* es la forma primordial de la cultura; un análisis atento del texto de Lévi-Strauss podría demostrarlo adecuadamente. Es, por tanto, otra figura más que confirma la consustancialidad de sujetos y objetos en el estudio de la cultura.

Todas estas figuras comparten una misma ley genética en la que conviene detenerse: todas permiten “empezar por el medio”. Deleuze y Guattari, lectores de Kafka, han formulado claramente esta idea: en un fragmento de los diarios de este escritor se lee: “Ninguna de las ideas que me vienen me llega desde su raíz: todas llegan desde un punto cualquiera, cerca de la mitad. Intentad retenerlas, intentad agarraros a una brizna de hierba que empieza a crecer sólo desde la mitad del tallo” (Kafka, 1948, p. 5; citado también en Deleuze, Guattari, 1980, pp. 45 ss.).

Todo análisis cultural empieza siempre, de hecho, “por la mitad” de un tejido —por continuar con la metáfora textual— que otros han empezado a tejer, que otros seguirán tejiendo. Por eso todo texto es siempre el archivo —con un *input* y un *output* en constante movimiento— de una memoria cultural que arrastra consigo, por así decirlo, lo que se puede disolver con el lenguaje y lo que no. Es un *relais* —por utilizar la bella imagen de Hartmut Böhme (1998)— que posibilita los intercambios entre las cintas transportadoras que entran y salen del archivo que custodiamos más o menos conscientemente. En este contexto, es imposible

no recordar los proféticos versos de Montale: “No existe un tiempo solo: existen muchas cintas / que corren, paralelas, / a menudo en sentidos contrarios; y es raro / que se crucen”. Nos gusta pensar que la literatura es el *relais* más excéntrico, el que —en el espacio reducido del archivo— crea cortocircuitos e intercambios rapidísimos que subvierten el orden de los significados traicionados.

6. LOS GÉNEROS DE LOS ESTUDIOS CULTURALES

Sea cual sea el papel que se quiera dar al modelo textual —antes hemos intentado redimensionar su carácter imperialista—, no podemos obviar el hecho de que los estudios culturales son una forma de textualizar el mundo, por lo que el término *Kulturpoetik* o la fórmula de la *Writing culture* tienen implicaciones mucho más profundas de lo que se pueda imaginar. El mundo no es sólo un texto, pero sin lugar a dudas los estudios culturales lo son.

Desde esta perspectiva, tal vez sea útil recordar que esta forma de textualización del mundo no es en absoluto una práctica sólo hermenéutica. De hecho, estamos ante una forma de “compensación” del malestar que nos causa la racionalización de la realidad. El hecho de “traducir” en un texto neutraliza la ansiedad por lo repentino y lo inesperado que el pensamiento racional no consigue codificar y del que no logra defenderse. En este sentido, se trata solamente de modificar el tono de la conclusión a la que llega Odo Marquard partiendo de su teoría de la compensación: *Narrare necesse est*.

De hecho, según Marquard el “sentido histórico moderno”, la “novela” y las *Geisteswissenschaften* (aquí sinónimo de *Kulturwissenschaften*) son sólo tres estrategias modernas para reasumir (o, tal vez, “domesticar”) la sorpresa, el estu-por y, a veces, el miedo en un mundo que las ciencias de la naturaleza y la técnica gustan de presentar como totalmente planificable y previsible (Marquard 2000, pp. 60 ss.), pero que en realidad escapa a su control. Basta con echar un vistazo al catastrofismo tecnológico de la producción cinematográfica actual para darse cuenta de cómo la narración despliega esta función compensatoria y, tristemente, también sedante.

El género que hemos adoptado en las páginas que siguen, en cambio, es el del diccionario. Con él queremos presentar también una cartografía, una posible dislocación de las líneas tradicionales de estudio que podemos reconducir a los estudios culturales tal como se han desarrollado, en especial en la segunda mitad del siglo XX⁴³. Un *diccionario* y una *cartografía*, es decir, formas específicas de la transmisión del saber sobre las cuales convendría reflexionar de nuevo. La presencia constante en las últimas décadas del siglo XX de formas que recuer-

dan, aun con las innovaciones necesarias, al diccionario o a la cartografía, hace de esta cuestión —formal sólo en apariencia— algo totalmente actual.

Nuestros lectores y críticos habrán de plantearse qué tipo específico de diccionario presentamos. Lo que hemos dicho hasta ahora demuestra que, al menos en la intención del autor y de las editoras, se aborda de forma rizomática: lo que le da sentido son las interconexiones y las sinapsis, más que la forma de catálogo. Sin embargo, precisamente la insistencia en este género, ampliamente compartido, como demuestra el mercado editorial, nos obliga a reflexionar sobre las formas de escritura de los estudios culturales, por lo menos por lo que respecta al pasado. Tal vez podamos extraer de la comparación algunas consideraciones sobre el camino que hemos emprendido.

Se ha señalado —y lo ha hecho, una vez más, Hartmut Böhme (2000, p. 49)— que el texto fundamental sobre los “géneros” de la historiografía de la segunda mitad del siglo XIX, el período en el que nacen los estudios culturales alemanes (entre otros), es decir, la *Metahistory* de Hayden White, seguramente cegada por la tipología literaria de Northrop Frye, no señala un nexo que parece evidente a los ojos de todos: el que existe entre la escritura de los estudios culturales —aunque sea en una acepción muy extendida, que va desde Voltaire a Burckhardt y sigue hasta nuestros días— y la forma-novela. White, aun estando atento a la estructura genética de las escrituras historiográficas, se empeña en definir todas las posibles combinaciones entre los “géneros” de Frye —tragedia, comedia, *romance* y sátira/satura— sin darse cuenta de algo que para un estudioso de literatura, a poco que se haya adentrado en la época romántica, es casi una banalidad: que estas mezclas entre géneros son el objetivo específico y consciente de la forma-novela tal y como la teorizó Friedrich Schlegel en los albores de la era romántica (Cometa, 1998). No es una casualidad —y esta es una de las “coincidencias” que hacen grandes los estudios culturales— que el estilo de Burckhardt, claramente el autor más cercano a la historia de la cultura y a la ciencia de la cultura entre los autores estudiados por White, se asocie con agudeza a la “satura”, la forma que, precisamente, Schlegel considera que está en la base de la novela romántica.

Como ha señalado justamente Friedrich Kittler, Theodor Fontane y Gustav Freytag,¹⁴ por nombrar sólo a dos grandes novelistas alemanes, eran totalmente conscientes de estar construyendo, en épocas diferentes y con diferentes objetivos, una especie de *Roman der Kulturwissenschaften*¹⁵ (Kittler, 2001, pp. 123 ss.), una novela que —casi en homenaje al desarrollo de los medios en la segunda mitad del siglo XIX— estaba

compuesta por *Bilder* sincrónicos, como un *Panorama* visitable cualquiera, desde los tiempos de Hoffman y Schinkel, en Berlín como en cualquier otra gran capital europea. *Novela* y *panorama* son las dos variantes estilísticas en las que se puede imaginar el estudio de la cultura en el XIX.

No es éste el lugar indicado para detenemos en esta homología estructural,¹⁶ sino para integrarla con una reflexión. Es del todo evidente que la forma-novela, a la que se deben algunas de las obras maestras de la historia de la cultura del siglo XIX, ha sido desplazada y sustituida¹⁷ a inicios del siglo XX por la forma-tragedia,¹⁸ al menos desde que la gran obra de Georg Simmel *El concepto y la tragedia de la cultura moderna* (1911) anunció de alguna manera todas las grandes obras maestras de la historia de la cultura del siglo XX, una tradición que continúa con la *Historia del desarrollo del drama moderno* (1911), de Györg Lukács, con el *Drama barroco alemán* (1928) de Walter Benjamin, con el *Dios escondido* (1955) de Lucien Goldmann y con los primeros escritos “teatrales” de Roland Barthes (2002).¹⁹

¿De “qué” se ocupan,
propriadamente, los estudios
culturales? ¿De fenómenos
que se parecen a
aquellos que estudian
la historiografía,
la antropología o
la psicología, aunque
sea la colectiva?

De esta comprobación —que convendría retomar desde una perspectiva historiográfica— debemos extraer al menos tres consecuencias teóricas para el estatus de los estudios culturales:

- la cuestión de la forma escritural de los estudios culturales, del género, es obviamente crucial y nos dice muchísimo sobre su esencia;

- será oportuno cuestionarse ya desde ahora la forma que los estudios culturales están adoptando hoy en día (¿el diccionario, el vocabulario?), señalando las implicaciones teóricas, políticas y morales (es decir, el aspecto “compensatorio”);

- finalmente, la dimensión textual de los estudios culturales es constitutiva, no accesorio, ya que éstos —como ha explicado Clifford Geertz— son siempre, en todos los casos, un fenómeno de “textualización”, una especie de *ékphrasis* de prácticas que, ciertamente, son textuales, pero también extratextuales, según el modelo de la *thick description* (Müller-Funk, 2002).

7. NUEVOS OBJETOS

Cuanto hemos dicho hasta ahora no basta para responder a la cuestión central que se vislumbra detrás de todas estas consideraciones: ¿cuál es el objeto de los estudios culturales? ¿Tanto insistir en el método y la finalidad no será sólo una forma de eludir la cuestión principal? ¿De “qué” se ocupan, propiadamente, los estudios culturales? ¿De fenómenos que se parecen a aquellos que estudian la historiografía, la antropología o la psicología, aunque sea la colectiva? ¿Tal vez de los residuos que estas otras disciplinas no consiguen metabolizar? ¿De sus sobras indecibles? ¿De sus zonas grises? ¿Se propone esta nueva ciencia una investigación de los fracasos de las demás?

Residuos, restos, ruinas, desechos: estos “objetos” son para los estudios culturales una indicación de método, no de contenido. Robinson utiliza el desecho, lo despedaza literalmente —lo deconstruye?—, pero lo hace para *construir* nuevos objetos culturales.

Así pues, he aquí la cuestión que nos interesa: ¿qué tipo de objetos, de balsas, estamos construyendo para sobrevivir, para no ahogarnos?

Quien aquí escribe se aferra a una consideración de Roland Barthes, que escribe: “Para que un estudio pueda considerarse interdisciplinar no basta con tomar un “motivo” (un tema) e invocar, a su alrededor, a dos o tres ciencias. La interdisciplinariedad consiste en crear un objeto nuevo, que no pertenezca a nadie” (Barthes, 1984, p. 86).

Podría parecer que cuanto hemos dicho a propósito de las definiciones de los estudios culturales encaja en esta opción, pero lo hace sólo en apariencia. La “ciencia que no tiene nombre” no puede limitarse a ser una ciencia de la elusión de sí misma y, en consecuencia, teorizar el puro ocasionalismo, la pura “aplicación”, renunciando, como toda ciencia que se respeta, a construir su propio objeto.

Resulta difícil en esta sede hacer referencia, aunque sea de pasada, a los “nuevos objetos” construidos e interpretados por los estudios culturales, a su carácter de microcosmos en el que se puede ver reflejado el macrocosmos de las sociedades y las culturas. Pensemos en los *pasajes* de Benjamin, en los *panoramas* de Sternberger, o en las *exposiciones* de Hamon. Sin embargo, no podemos dejar de citar un ejemplo elocuente de Hartmut Böhme —una de las voces más lúcidas del *cultural turn* alemán de las últimas décadas— que ha explicado, a nuestro parecer mejor que cualquier otro, cómo se constituye un nuevo objeto para los estudios culturales y cómo éstos lo embisten con su praxis interpretativa. No es una casualidad que al berlinés Böhme le venga a la cabeza un objeto radicalmente berlinés, tal vez el objeto que marcará para la

posteridad la cultura berlinesa de finales del siglo XX más que cualquier otro: la obra, la *Baustelle*:

Es un ejemplo extremo, y por ello, sintomático. 1) No se trata de un texto. La *Kulturwissenschaft* no puede y no debe limitarse a objetos textuales (...). 2) Las obras no son objetos culturales en sentido estricto, sino procesos institucionales complejos y técnicos de carácter efímero. De estos aspectos se ocupan las ciencias de la ingeniería, las tecnologías mecánicas, las ciencias del trabajo, la arquitectura, la estática, las ciencias de los materiales, en algún caso la historia de la arquitectura (por ejemplo, la historia de las obras en la Edad Media, la ingeniería romana), en sentido amplio también la economía de gestión, la sociología (la urbanística), el derecho (leyes sobre la construcción), la historiografía (por ejemplo, la historia de los sindicatos obreros). 3) En ninguna ciencia se intenta definir qué es en general una obra, o cómo es percibida ésta históricamente (...). Esto se puede considerar un indicio del trabajo de la *Kulturwissenschaft*: ésta “descubre” su propio objeto. 4) Sin embargo, no lo “crea” de la nada —estos objetos existen—, y utiliza, en cada caso, el saber que han desarrollado otras ciencias a propósito de un fenómeno que se coloca en una perspectiva cultural. 5) En relación con este saber, la *Kulturwissenschaft* acentúa “otra” perspectiva, tal vez también “nueva”, que hace que reconozcamos en ese fenómeno algo que antes, en otro lugar, no habíamos reconocido (Böhme, 1998, p. 484).

No creo que sea necesario añadir mucho más sobre la necesidad de esta forma de investigación en sociedades complejas como las nuestras. Aun así, nos imaginamos el disgusto que se llevarán los profesionales de la literatura, a los que los estudios culturales deben mucho y que, a su vez, sienten una atracción constante por los estudios culturales, por razones históricas y metodológicas. ¿Una *Baustelle* como futuro de la investigación literaria? Es fácil imaginar la oposición sacrosanta y el miedo irracional que tal hipótesis puede desencadenar. Se dirá —como recientemente han subrayado Claudia Benthien y Hans Rudolph Velten— que de esta forma la literatura retrocede hasta ser considerada como una fuente más, perdiendo de vista su carácter excepcional, que un literato-ingeniero o literato-histórico del arte está condenado a ser siempre un “aficionado”, que esta forma de importar métodos de otros campos es sólo una evidencia de que estamos en un tiempo de crisis (Benthien, Velten, 2002, pp. 22 ss.). Este escepticismo es legítimo. Sin embargo, después de lo que hemos dicho, tendría que ser fácil responder a estas protestas. Para empezar, subrayando que la inclinación *cultural* de las disciplinas literarias no es un acto de la voluntad, sino un destino, a menudo inscrito ya en el origen de las materias filológicas. No es necesario remontarse a los Grimm para darse cuenta de que disciplinas fuertemente basadas en el método filológico,

como la *Altgermanistik* o la *Mediävistik* no podrían existir siquiera si no considerasen el texto, la literatura, como una de las fuentes posibles de la reconstrucción histórica.

Y tampoco tiene sentido vivir el pluralismo metodológico como una especie de colonización de los estudios literarios. Se podría más bien sostener la tesis contraria: es decir, darse cuenta de que los métodos específicos de la hermenéutica literaria han dado sus frutos en la antropología (Geertz), la historiografía (White), el psicoanálisis (Freud, Jung), etc. En cuanto a la acusación de diletantismo, hemos de subrayar que no se pretende hacer —por seguir con nuestro ejemplo— de un literato un ingeniero o un sociólogo, sino de concebir la investigación literaria como una pieza de un contexto mucho más amplio. La idea del filólogo que, él solo, estudia un texto, o una glosa, durante toda su vida, es fascinante, pero denuncia al mismo tiempo el atraso de las ciencias filológicas y literarias respecto de las “otras” ciencias que practica el hombre, condenándolas a una marginalidad e ineficacia social cuyo perfil está a los ojos de todos. A ningún científico que estudia la naturaleza, ya se ocupe de las partículas elementales (nuestras glosas), ya de los cambios climáticos (nuestras visiones globales de períodos históricos), se le ocurriría nunca ponerse a trabajar él solo. El modelo de las ciencias naturales es el de la investigación en equipo. Hasta que las ciencias humanas no entren en esta óptica, estarán condenadas a un aislamiento decimonónico. La crítica literaria de las últimas décadas ha abundado en “objetos nuevos”, del género a los medios de comunicación de masas, de la alteridad a la *performance*, todos ellos objetos principales de los estudios culturales. ¿Por qué abandonar este paisaje inmenso de hechos literarios, escondiéndose tras una especialización estéril que, entre otras cosas, traiciona las raíces propias de los estudios humanísticos?

Parafraseando a Nietzsche, podría decirse sobre los estudios culturales lo que se decía hace algunos años sobre los estudios del mito: son un hielo sutil; aventurarse sobre él puede conducir al fracaso. Con todo, el riesgo de dejar a otros patinadores expertos estos espacios no es menos fatal. Como nos ha demostrado el siglo XX, un control “literario” de la cultura nos pone a salvo de “expertos patinadores” que quieren convertirla en mera técnica.



TRADUCCIÓN DE TERESA GRAU

Bibliografía

- ABRUZZESE, A., 2003, *Lessico della comunicazione*, Roma, Meltemi.
- AGAMBEN, G., 1984, *Aby Warburg e la scienza senza nome*, “Aut aut”, n. 199-200, pp. 51-66.
- ANDREW, E., SEDGWICK, P. (eds.), 1999, *Key Concepts in Cultural Theory*, Londres, Routledge.
- APPADURAI, A., 1996, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press; trad. it. 2001, *Modernità in polvere*, Roma, Meltemi.
- BAHMANN-MEDICK, D. (ed.), 1996, *Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft*, Frankfurt a. M., Fischer.
- BARTHES, R., 1984, *Le bruissement de la langue. Essais critiques IV*, París, Seuil; trad. it. 1988, *Il brusio della lingua. Saggi critici IV*, Turín, Einaudi.
- BARTHES R., 2002, *Sul teatro*, Roma, Meltemi.
- BENJAMIN, W., 1928, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, en 1980, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a. M., Suhrkamp; trad. it., 1971, *Il dramma barocco tedesco*, Turín, Einaudi.
- BENJAMIN, W., 1955, *Schriften*, Frankfurt a. M., Suhrkamp; trad. it. 1976, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Turín, Einaudi.
- BENJAMIN W., 1982, *Dan Passagenwerk*, Frankfurt a. M. Suhrkamp; trad. it. 2002, *I “pasajes” di Parigi*, Turín, Einaudi, 2 vols.
- BENTHIEEN C., VELTEN H. R. (eds.), 2002, *Germanistik als Kulturwissenschaft*, Reinbeck bei Hamburg, Rowohlt.
- BERNHEIM, CH. (ed.), 1995, *Compative Literature in the Age of Multiculturalism*, Baltimore, John Hopkins University Press.
- BHABHA, H. K., 1994 *The Location of Culture*, Londres, Routledge; trad. it. 2001, *I luoghi della cultura*, Roma, Meltemi.
- BLM, V., 2001 *Literatur- und Kulturtheorie. Ein Handbuch gegenwärtiger Begriffe*, Reinbeck bei Hamburg, Rowohlt.
- BÖHME, H., “Vom Cuitus zur Kultur(wissenschaft). Zur historischen Semantik des Kulturbegriffs”, en R. GLASER, M. LUSERKE (eds.), 1996, *Literaturwissenschaft Kulturwissenschaft. Positionen, Themen, Perspektiven*, Opladen, Westdeutscher Verlag, pp. 48-68.
- BÖHME, H., 1998, *Zur Gegenstandfrage der Germanistik und Kulturwissenschaft*, “Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft”, vol. XLII, pp. 476-485.
- BÖHME, H., 2000, “Kulturwissenschaft”, en *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*, Berlín-Nueva York, de Gruyter, vol. II, pp. 356-359.
- BÖHME, H., Matussek, P., Müller, L., 2000, *Orientierung Kulturwissenschaft. Was sie kann, was sie will*, Reinbeck bei Hamburg, Rowohlt.
- BROOKER, P., 1999, *A Concise Dictionary of Culture Theory*, Londres, Arnold.
- Bundesministerium für Wissenschaft und Verkehr, Internationales Forschungszentrum Kulturwissenschaften (ed.) 1999, *The Contemporary Study of Culture*, Viena, Turia + Kant.
- BURKE, P., 1997, *Varieties of Cultural History*, Cambridge, Polity Press; trad. it. 2000, *Sogni, gesti, beffe. Saggi di storia culturale*, Bologna, il Mulino.
- CERTEAU, M. DE, 1980, *L'invention du quotidien 1. Arts de faire*, París, Union générale d'éditions; trad. it. 2001, *L'invenzione del quotidiano*, Roma, Edizioni Lavoro.
- COMETA, M., 1998, “Introduzione”, en F. Schlegel, *Frammenti critici e poetici*, Turín, Einaudi, pp. IX-XXXVII.
- COMETA, M., 1999, *Il demone della redenzione*.

- Tragedia, mistica e cultura da Hebbel a Lukács*, Florencia, Aletheia.
- COMETA, M., 2001, "La pasione della duplicità. Geometria della Goethezeit", en L. ZAGARI (ed.), *Simetria e antisimetria. Due spinte in conflitto nella cultura dei Paesi di lingua tedesca*, Pisa, ETS, pp. 53-92.
- CZAPLICKA, J., HUYSEN, A., RABINACH, A., (eds.), 1995, *Cultural History/Cultural Studies*, "New German Critique", n. 65.
- DANIEL U., 2001, *Kompendium Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselwörter*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- DELEUZE, G., GUATTARI, F., 1980, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, París, Les Éditions de Minuit; trad. it. 1997, *Rizoma: Millepiani I*, Roma, Castelvecchi.
- DERRIDA, J., 1982, *Of an Apocalyptic Tone Recently Adopted in Philosophy*, "Semeia", IV, n. 32, pp. 63-97.
- DERRIDA, J., 1984, "No Apocalypse, Not Now (full speed ahead, seven missiles, seven)", "Diacritics", n. 14.2, pp. 20-31.
- DERRIDA, J., 1995, *Mal d'archive. Une impression freudienne*, París, Éditions Gallilée; trad. it. 1996, *Mal d'archivio. Un'impressione freudiana*, Nápoles, Filema.
- FRÖWALD, W., JAUSS, H. R., KOSELLECK, R., MITTELSTRAB, J., STEINWACHS, B. (eds.) 1996, *Geisteswissenschaften heute. Eine Denkschrift*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- GEERTZ, C., 1973, *The Interpretation of Culture. Selected Essays*, Nuev York, Basic Books; trad. it., 1988, *Interpretazione di culture*, Bolonia, il Mulino.
- GLASER, R., LUSERKE, M. (eds.), 1996, *Literaturwissenschaft-Kulturwissenschaft. Positionen, Themen, Perspektiven*, Opladen, Westdeutscher Verlag.
- GOLDMANN, L., 1955, *Le dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les "Pensées" de Pascal et dans le théâtre de Racine*, París, Gallimard; trad. it. 1961, *Il dio nascosto. Saggio sulla visione tragica nei "Pensieri" di Pascal e nel teatro di Racine*, Roma-Bari, Laterza.
- GREENBLATT, S. J., 1988 *Shakespearean Negotiations. The Circulation of Social Energy in Renaissance England*, Oxford, Clarendon Press.
- GREENBLATT, S. J., 1991, *Marvelous Possessions. The Wonder of the New World*, Chicago, University of Chicago Press; trad. it. 1994, *Meraviglia e possesso. Lo stupore di fronte al Nuovo Mondo*, Bolonia, il Mulino.
- GROSSBERG, L., 1999a, "Globalization and the Economization of Cultural Studies", en Bundesministerium für Wissenschaft und Verkehr, Internationales Forschungszentrum Kulturwissenschaften (ed.) 1999, *The Contemporary Study of Culture*, Viena, Turia + Kant, pp. 23-46.
- GROSSBERG, L., 1999b, "Was sind Cultural Studies?" en K. H. HÖRNIG, R. WINTER (eds.), *Widerspenstige Kulturen. Cultural Studies als Herausforderung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, pp. 43-83.
- HENNINGSEN, B., SCHRÖDER, S. M. (eds), 1977, *Vom Ende der Humboldt-Kosmen, Konturen von Kulturwissenschaften*, Baden Baden.
- HÖRNIG, K. H., WINTER, R. (eds.), *Widerspenstige Kulturen. Cultural Studies als Herausforderung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- JAKOBSON, R., 1987, *Language in Literature*, Cambridge (Mass.), Belknap Press.
- JOHNSON, R., 1996, "What is Cultural Studies Anyway?", en J. STOREY (ed.), *What is Cultural Studies? A Reader*, Londres-Nueva York-Sidney-Auckland, Arnold, pp. 74-114.
- KAFKA, F., 1948-49, *Tagebücher*, Nueva York, Schocken Books Inc.; trad. it. 1977, *Diari 1910-1923*, Milán Mondadori.
- KITTLER, F., 2001, *Eine Kulturgeschichte der Kulturwissenschaft*, München, Fink.
- LEGHISSA, G., ZOLETTO, D. (eds.), 2002, *Gli equivoci del multiculturalismo*, "Aut aut", n. 312.
- LÉVI-STRAUSS, C., 1962, *Le pensée sauvage*, París, Plon; trad. it. 2003, *Il pensiero selvaggio*, Milán, Il Saggiatore.
- LINDER, R., 2000, *Die Stunde der cultural studies*, Viena, wuv.
- LUKÁCS, G., 1911, *A modern drama fejlődésének története*, Budapest, Kisfaludy Társaság, Franklin, 2 vols.; trad. it. 1976, *Il drama moderno*, Milán, SugarCo; 1977, *La genesi della tragedia borghese da Lessing a Ibsen. Il dramma moderno II*, Milán SugarCo; 1980; *Il dramma moderno del naturalismo a Hofmannsthal*, Milán, SugarCo.
- LUTTER, CH., REISENLEITNER, M., 1988, *Cultural Studies. Eine Einführung*, Viena, Turia* Kant.
- MACHO, Th. H., 1993, *Jäger und Sammler in der Wissenschaft*, "Freitag", n. 6.
- MARQUARD, O., 2000, *Philosophie des Städtischen. Studien*, Leipzig, Reclam.
- MITTELSTRASS, J., 1996, "Transdisziplinarität", en id. (ed.), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Stuttgart, Metzler, vol. IV.
- MÜLLER-FUNK, W., 2002, *Die Kultur und ihre Narrative. Eine Einführung*, Viena, Springer Verlag.
- MÜLLER-FUNK, W., RECK, H. U. (eds.) 1996, *Inszenierte Imagination. Beiträge zu einer historischen Anthropologie der Medien*, Viena-Nueva York.
- MUSNER, L., WUNBERG, G., LUTTER, CH. (eds.) 2001, *Cultural Turn. Zur Geschichte der Kulturwissenschaften*, Viena, Turia* Kant.
- NEUMANN, G., WEIGEL, S. (eds.), 2000, *Lesbarkeit des Kultur. Literaturwissenschaften zwischen Kulturtechnik und Ethnographie*, München, Fink.
- NIETZSCHE, F., 1882, "Zur Genealogie der Moral", en 1980, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, München, Fink, vol. V; trad. it. 1986, *Opere*, Milán, Adelphi, vol. VI, tomo II, pp. 211-367.
- NÜNNING, A. (ed.), *Metzler-Lexikon Literatur und Kulturtheorie. Ansätze, Personen, Grundbegriffe*, Stuttgart, Metzler.
- O'SULLIVAN, T., HARLEY, J., SAUNDERS, D., MONTGOMERY, M., FISKE, J., 1994, *Key Concepts in Communication and Cultural Studies*, Londres, Routledge.
- PAYNE, M. (ed.) 1996, *A Dictionary of Cultural and Critical Theory*, Oxford, Blackwell Publishers Ltd.
- PERNIOLA, M., 2000, *Chi ha paura degli studi culturali?*, "Ágalma", n. 1: <http://www.uniroma2.it/agalma/aga1art.htm>.
- SCHILLER, F., 1789, "Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?", en 1996, *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte. Die akademische Antrittsrede vom 1789*, Jena, Verlag Dr. Bussert & Partner.
- SCHLEGEL, F., 1794, "Über die Grenzen des Schönen", en 1979, *Kritische-Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Paderborn-München-Viena, Schöningh/Zürich, Thoamas-Verlag, vol. I; trad. it. 1989, *Frammenti di estetica*, Palermo, Aesthetica edizioni.
- SIMMEL, G., 1911-12, *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, "Logos", n. 2, pp. 1-25; trad. it. 1976, en D. FORMAGGIO, L. PERUCCHI (eds.) *Arte e civiltà*, Milán, IDESI, pp. 83-109.
- STOREY, J., 1996, *Cultural Studies & the Study of Popular Culture. Theories and Methods*, Athens (Ga.), The University of Georgia Press.
- "The Bernheimer Report, 1993, Comparative Literature at the Turn of the Century", en BERNHEIMER, CH. (ed.), 1995, *Comparative Literature in the Age of Multiculturalism*, Baltimore, John Hopkins UP, pp. 39-48.
- VICO, G., 1744, "Prinzipi di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazione", en 1977, *La scienza nuova*, Milán, Rizzoli.
- WINTER, R., 2001, *Die Kunst des Eigensinns. Cultural Studies als Kritik der Macht*, Weilerswist, Velbrück Wissenschaft.
- Žižek, S., 2002, *Benvenuti nel deserto del reale. Cinque saggi sull'11 settembre e date simili*, Roma, Meltemi.

* Las citas entre paréntesis, con nombre del autor, año y página, remiten a la bibliografía que precede a las notas.

Notas

¹ Cf. O'Sullivan, Hartley, Saunders, Montgomery, Fiske, 1994; Payne, 1996; Storey, 1996; Nünning, 1998; Brook, 1999; Andrew, Sedwick, 1999; Linder, 2000; Bliti, 2001; Benthien, Velten, 2002; Abruzzese, 2003.

² Una interpretación posible de esta cartografía es la que ofrecemos en este trabajo a pie de página, organizando los lemas según un sistema de "dominantes". Cf. *infra*, pp. 545-549.

³ Una tentación de la que no se libran ni siquiera los estudiosos más lúcidos de los estudios culturales (Böhme, 1998).

⁴ Sobre el cambio cultural introducido por la escuela comparatista literaria, véase Bernheimer, 1995.

⁵ Sobre el consumo como forma de resemantización subversiva, v. obviamente los estudios de Fiske, Storey, Ang, Morley, Hobson, etc.

⁶ Sobre los límites de esta visión, v. Odo Marquard, "Ende der Universalgeschichte", en Marquard, 2000, especialmente las pp. 88-ss.

⁷ Vale la pena citar el texto original de Schiller: "Von Munde zu Munde pflanzte sich eine solche Begebenheit durch eine lange Folge von Geschlechtern fort, und da sie durch *Media* ging, die verändert werden und verändern, so musste sie diese Veränderungen miterleiden" (Schiller, 1996, p. 126); la cursiva es nuestra.

⁸ No hay que olvidar el componente fuertemente literario de los primeros *cultural studies* británicos (cf. Johnson, 1996, p. 140; Winter, 2001).

⁹ Burke, 1997, p. 202: "En disciplinas y lugares diferentes, se utiliza una gran variedad de términos para describir los procesos del préstamo cultural: apropiación, intercambio, recepción, transferencia, negociación, resistencia, sincretismo, aculturación, inculturación, enculturación, interculturación, transculturación, hibridismo (*mestizaje*), criolización, además de interacción e interpenetración entre culturas (...). Éstos, además, revelan una nueva concepción de la cultura como bricolaje, en el cual el proceso de apropiación y asimilación ya no es marginal, sino central."

¹⁰ Cf. Mittelstrass, 1996.

¹¹ En este sentido, hasta el post-moderno *rizoma* de Deleuze y Guattari está probablemente de este lado del umbral que marca Herder!

¹² No olvidemos, por otra parte, la advertencia

de de Certeau, que subraya, a propósito del método de Freud, que éste “debe diferenciarse de las banalidades que han puesto en circulación los especialistas de la cultura, que no designan ya el objeto del razonamiento, sino su lugar” (de Certeau, 1980, pp. 32-ss).

²⁸ Por esto dejamos sólo al fondo de nuestro horizonte —aunque constituyan, obviamente, el punto de partida histórico y epistemológico— enfoques y tradiciones consagradas, en algunos casos decisivas para la cultura del siglo XX, pero cuyas raíces están en un *humus* abigarrado ya presente en la segunda mitad del siglo XIX. Estamos aludiendo a formas del pensamiento moderno que van desde la *Kulturgeschichte* alemana de la segunda mitad del XIX al psicoanálisis, de la

Kulturwissenschaft de Warburg a la filosofía de las formas simbólicas de Cassirer.

²⁴ Cf. Th. Fontane, *Wanderungen durch die Mark Brandenburg*, 1862-82, y G. Freytag, *Bilder aus der deutschen Vergangenheit*, 1859-1862.

²⁵ Muchos estudiosos aluden a la “forma-novela” cuando describen su propio trabajo. Cf. Burckhardt, 1993, pp. 70-ss., 82, 88, 176, o Burke, 1997, p. 11.

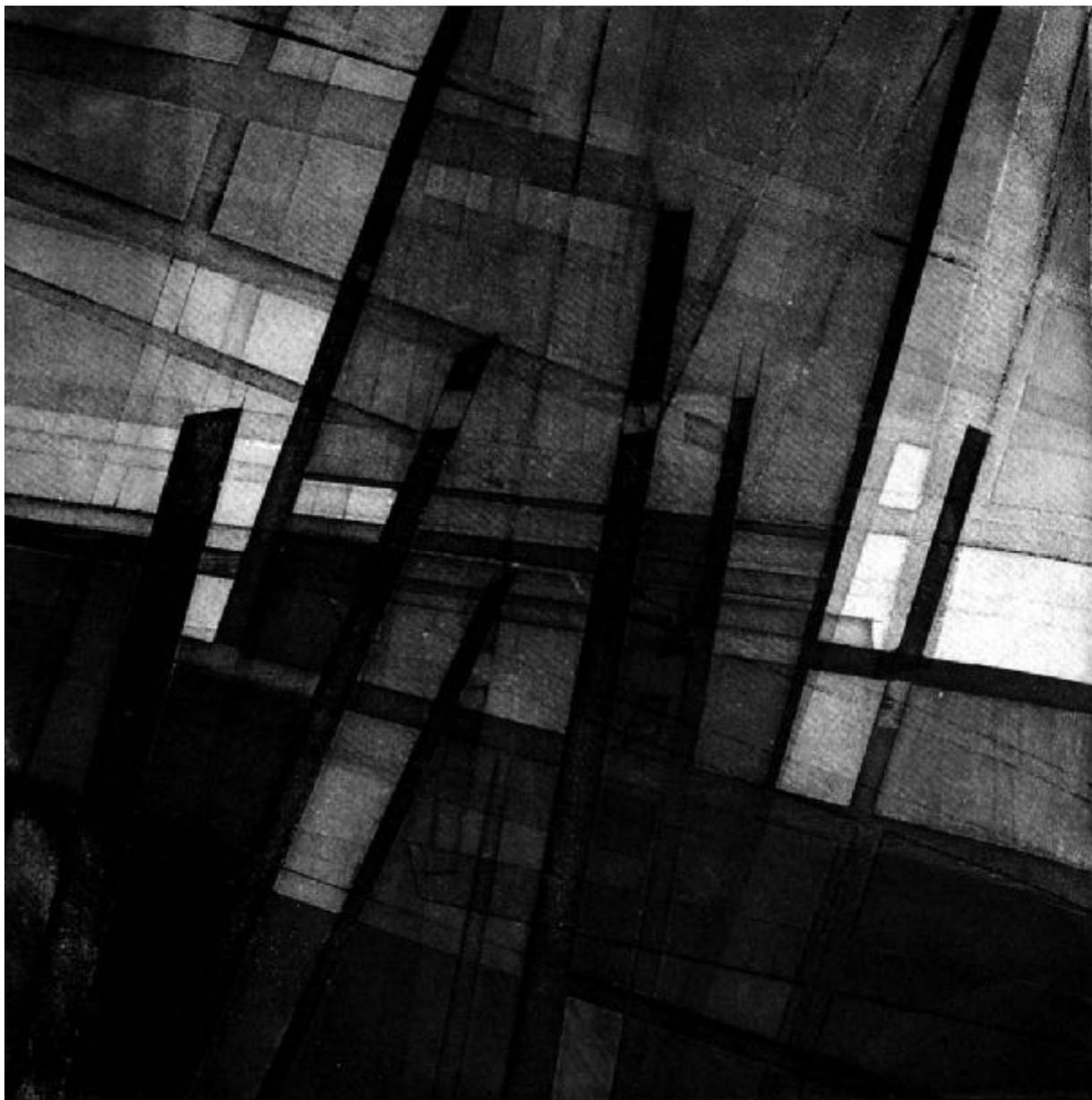
²⁶ Que, además, era ya evidente en los inicios de los estudios culturales, por ejemplo en el ámbito latino. ¿Qué son los *Fastos* de Ovidio, o las *Bucólicas* y *Geórgicas* de Virgilio, sino la “conversión en novelas” de estudios culturales? Y esta conexión podría aplicarse también a *Los trabajos y los días*

de Hesíodo (Böhme, 1996).

²⁷ Es significativo que Émile Michele Cioran haya hablado de *Fin du roman* (1953), y no es una casualidad que las grandes novelas histórico-culturales del siglo XX, el *Familienroman eines Neurotikers* y el *Moses* de Freud o la “novela de la Ninfa” de Aby Warburg hayan acabado siendo esqueletos.

²⁸ En este sentido, la *Theorie des Romans* (1916) más innovadora de Lukács se considera sólo un producto tardío de las *Kulturwissenschaften* del siglo XX, no el inicio de una tradición del siglo XX.

²⁹ A los que hay que añadir al menos los nombres de Ernst Bloch, Franz Rosenzweig y Emil Staiger (cf. Cometa, 1999).



LA ÉTICA DEL ESPECTADOR

Javier Alcoriza

Ir al cine, ver una película, implica, hasta cierto punto, falta de fe. Un motivo elemental para afirmar esto podría hallarse en la compulsión de ver para creer, pero el espectador ni siquiera espera ver para creer. Como sabemos, basta con que la historia que vaya a ver le entretenga. El entretenimiento es el fin del cine. Sería extraño asociar el cine a un deber antes que a un placer. Los espectadores acudimos a las salas de cine en busca de cierta diversión. Al final de la jornada, una película es una trama que se separa de la urdimbre de la vida. Viendo cine, nos olvidamos de nosotros mismos. Este bendito olvido depende de lo que vemos en la pantalla. Estamos absortos en ella, en el mejor de los casos; de lo contrario, la experiencia sería un fracaso. Si un espectador no se entretiene, ha perdido el tiempo, que es su posesión más valiosa. “El coste de una cosa es la cantidad de lo que llamaré vida que ha de cambiarse por ella”, escribía Thoreau.¹ El entretenimiento que compramos con el tiempo libre sería lo más caro de nuestra vida. El entretenimiento es más caro que el trabajo. En comparación, nuestro trabajo podría ser barato.

Así, el entretenimiento se ha convertido en una clave, en piedra de toque de la calidad del tiempo. ¿Cuándo ha tenido el hombre ocasión para solazarse? Aparentemente, el arte vendría a cumplir aquí una función. Los cantos homéricos despertaban la imaginación de los griegos de modo no muy diverso a como lo haría la épica de los romances siglos después. ¿Han cambiado tanto los hombres, aun cuando lo hayan hecho las sociedades? La gran familia humana, con toda la complejidad de su historia, podría obedecer, al cabo, a unas pautas estables de comportamiento. Un hombre trabaja y, en consecuencia, necesita descansar, pero el reposo de su espíritu nunca es completo.² Aun cuando crea reposar, el entretenimiento producirá en él cierta inquietud; nadie espera que sea soporífero, a menos que sólo quiera dormir.

Esta reacción, que parece natural, no lo es en absoluto. El hombre sería el único animal que desea distraerse de su ocupación habitual. El buen cine reporta esta distracción. Como es sabido, el sép-

timo arte nació como un entretenimiento masivo y vulgar. Sólo con el desarrollo de la industria aneja al espectáculo, de las ambiciones cinematográficas, se elevaría el grado de exigencia en los productores, que fueron los primeros creadores.³ Desde su origen, el cine como arte se ha transformado notablemente y, sin embargo, la especie de entretenimiento que suministra es muy similar. No hay que extrañarse si nos hacemos eco de la definición del cine como épica de nuestro tiempo, aunque épica sea una palabra resonante. Digamos que siempre nos ha gustado oír una buena historia, y más aún verla.

La competencia del cine con la literatura, por tanto, no es desleal. Al tratarse de diversos medios de expresión, el placer —la “experiencia estética”— que provocan es inconfundible. Nuestra imaginación paga tributo a los medios de expresión, antes que a los fines. Podemos ignorar qué se proponía un novelista o un director al narrar una historia, pero no olvidaremos cómo lo ha hecho, si ha logrado impresionarnos. La mente del espectador está poblada de escenas y rostros. Ese mundo forma parte de nuestro mundo, establece puentes por los que nos complace ir y venir, constituye un fundamento de nuestra educación. No nos hemos educado como espectadores, pero, quien busque la educación en cualquier parte, quien se proponga mejorar en todo momento, hallará en el cine excelentes oportunidades.

La pregunta que más importa al estudiante es cómo ha de vivir. Cómo vive cada uno sería un punto que no admite discusión. Nadie puede pretender que el contenido de su experiencia sea superior, ni resignarse a que sea inferior al de cualquier otro. Con todo, la perspectiva del contraste es iluminadora cuando muestra lo que podría, lo que debería haber sido. En este aspecto, el movimiento no ha concluido, la educación puede crecer, la ignorancia no implica desesperación, el ser humano se halla saludablemente a la expectativa. A medida que pasan los años, cosecha triunfos y fracasos, pero ninguno de ellos, en sentido estricto, obedece al hado. Triunfo y fracaso son palabras que tienen un sentido condicionado.

No se puede triunfar o fracasar sin considerar aquello de lo que se es capaz. No se puede saber de qué se es capaz si se carece de experiencia. Como recuerda el novelista: “No importa lo que hagas en particular, con tal que tengas tu vida”.

Una virtud del cine es que disipa todo vestigio de provincianismo en nuestro horizonte. Las películas nos vuelven familiares los ambientes y personajes más remotos o supuestamente exóticos. El mundo que descubren amplía la concepción del mundo. Lo que cualquier espectador ve en la pantalla se impone imperiosamente a su atención. Bastaría con mostrar una curiosidad “hermesiana” para que incluso nos jactáramos de este hallazgo. La sensación de que atravesamos fronteras no es el menor efecto de una buena película. Por supuesto, no todas las fronteras son geográficas, pero, sin abusar de la metáfora, las fronteras geográficas resultan, en sí mismas, un obstáculo formidable. Podríamos decir que no hemos visto ciertos paisajes de África o América salvo en la pantalla, y con no menos devoción que a través de las ventanillas de un tren o un coche. ¿Y no llegaría a curarnos el cine del provincianismo más profundo, el que supone ignorar, como proyección ideal de las historias, la seguridad de que cualquier lugar podría resultar el escenario apropiado de una película? “¿Por qué habría de ser provinciana nuestra vida en ningún aspecto?”⁴

Esta apertura a la experiencia del mundo no sería, sin embargo, una actitud generalizada en los espectadores. No es forzoso que el hombre de los siglos XX y XXI haya de ser un espectador antes que un lector o un “internauta”. En otras palabras: nuestra posición ante el cine no es neutral, sino que obedece al motivo de encontrar en la pantalla lo que podríamos denominar una nueva fuente de consulta para la conducta de la vida. Con esto quisiera subrayar el concepto que figura en el título de este ensayo —la ética— y reducir esta consideración al punto de vista que vincula la filosofía y el cine. Filosofía sería una palabra que habría de servirnos para distinguir antes la disposición a alcanzar y usar cierto conocimiento que el conocimiento en sí mismo. El filósofo más célebre de la antigüedad era

el que más —y mejores— preguntas planteaba. Formular preguntas con sentido implicaría, por tanto, una disposición filosófica. Cualquier persona puede saber lo que significa tal disposición, aunque no perseverare en ella. De modo similar, un espectador aprecia una buena película sin convertirse por ello, a largo plazo, en un cinéfilo.

Cómo hemos de vivir, o cuál debería ser la conducta de la vida, sería una de las preguntas centrales para cualquiera que no conozca todas las respuestas. Quisiera recordar brevemente dos pasajes del libro I de los *Recuerdos de Sócrates*, de Jenofonte, para relacionar este punto con la aproximación al cine. En uno de ellos, Sócrates recomienda a sus oyentes la virtud de la continencia. Sus palabras pueden leerse como respuesta a la pregunta sobre la mejor manera de vivir. En esencia, Sócrates advierte al hombre que se emancipe a sí mismo:

Y en el trato cotidiano, ¿a quién le agradecería un individuo que se sabe que disfruta más de la comida y del vino que de los amigos, y que le gustan más las fulanas que los compañeros? Porque, de hecho, ¿no debe todo individuo que considere que la templanza es el fundamento de la virtud disponerla lo primero en su alma? Porque sin ella, ¿quién podría aprender algo bueno o practicarlo de manera digna de mención? ¿O qué individuo esclavo de sus pasiones no degradaría vergonzosamente su cuerpo y su alma? Yo creo, ¡por Heral!, que cualquier hombre libre tiene que desear que no le toque un esclavo así, pero un hombre esclavo de sus pasiones tiene que pedirles a los dioses encontrar buenos amos, pues únicamente así podría salvarse.

Poco antes, Jenofonte refiere la conversación de Sócrates con Aristodemo, al que reprende por no honrar a los dioses y burlarse de quienes lo hacen. Sócrates se expresa así:

Y fuera de ti ¿no crees que haya nada racional? Y aun sabiendo que tienes en tu cuerpo una pequeña parte de la tierra, que es mucha, y de la humedad, que es tan grande, sólo tienes una pequeña porción, y sin duda de cada uno de los otros elementos, que, siendo grandes, sólo has asumido una pequeña parte para ensamblar tu cuerpo. Aun así, ¿crees haber acaparado, por una especie de buena suerte, la inteligencia, que es lo único que no está en ninguna parte, y estos elementos infinitos en número y grandeza te imaginas que se mantienen en orden sin una inteligencia?*

Del primer fragmento, quisiera subrayar que la reforma del modo de vida, de “aprender algo bueno o practicarlo de manera digna de mención”, parece un propósito factible; para el filósofo, el ser humano tiene este poder y, si atiende a su naturaleza, este deber. Sócrates contraponen la comida y el vino a los amigos, y dirige nuestra atención a las costumbres observables. La excelencia no se oculta, la virtud no admite disfraz. Cada

uno es para los demás lo que demuestra ser por sus acciones. El hombre esclavizado por sus pasiones está perdido o condenado. Al usar la palabra “esclavo” dos veces, Sócrates la emplea en dos sentidos. En Grecia, un hombre libre podía ser esclavo de sus pasiones y nadie desearía, ni siquiera como esclavo, a un hombre así. Para ser efectivamente libre, un hombre ha de escuchar a su razón.

El segundo fragmento, como es obvio, podría corregir al primero, si lo leemos como una amonestación al hombre que se jacta de poseer la inteligencia, que sería la propiedad más valiosa de la naturaleza. La contemplación de su cuerpo, sede o instrumento —o socio— de su alma, le advierte de que no ha de sobrestimar su razón. El hombre no se ha creado a sí mismo, debe reconocer que el mundo le desborda y dar gracias por la posición que ocupa en él. La finitud humana, en el diálogo socrático, no conduce a la postración, sino a la gratitud.

Tal vez un espectador no sea, a primera vista, un individuo socrático, aunque la tan aludida y certera semejanza que tiene con el prisionero de la caverna platónica podría hacernos pensar en ello. En cierto modo, la necesidad de compartir los méritos de una película podría indicar la voluntad socrática de extraer una enseñanza apropiada de las cosas. Querer explicar a los demás, o aclarar para sí mismo, la causa de esa satisfacción, sería dar un paso genuinamente filosófico. El mito de la caverna se contaba para ilustrar cómo se encontraría el alma respecto a la educación o la falta de ella. Establecemos, por tanto, un parangón: el espectador que entrase en la oscura sala de cine —la vuelta a la caverna también era mitológica— tendría la oportunidad de mejorar su situación, tal como se le brindaba al prisionero. Siglos después de Platón, un filósofo americano nos diría que la incapacidad para mejorar es la única enfermedad mortal.⁶ Sólo un necio despreciaría la cura que está al alcance de su mano. Habíamos afirmado, con Sócrates y Jenofonte, que el hombre tenía este poder, y que el reposo del espíritu nunca era completo. El contraste de la experiencia cinematográfica con el segundo fragmento, el que destaca la limitación inherente al uso de aquel poder, sería más característico.

La imitación de la vida que procura el cine sería un lujo —o una obscenidad— para un individuo piadoso. Por lo general, la experiencia religiosa se encuentra postergada o mitigada como un dato periférico, no central, en el universo pluralista de la vida en la época moderna. Antes de seguir, quisiera advertir que esta distinción lleva a explicar la perspectiva en el que situamos al espectador respecto al tema del cine y la ética, no a dudar de quienes se explican a sí mismos —o ni

siquiera creen necesario hacerlo— cómo pueden entrar, en un mismo día, pongamos por caso, en una iglesia y una sala de cine. Volvamos al argumento. En el universo pluralista de nuestras vidas, es difícil señalar un núcleo que presente una referencia exterior con validez absoluta y, en consecuencia, tendemos a suponer que la experiencia religiosa ha de ocupar su lugar junto a experiencias de diversa índole. La suposición, sin embargo, no haría justicia, en mi opinión, a la manifestación más pura de la religiosidad: la que aprecia una referencia exterior (o ritual) con valor absoluto.⁷ Trataría, pues, de hacer justicia a lo que significa la palabra “fe”, para volver a la afirmación inicial de que ir al cine indicaría, en cierto modo, estar falto de ella.

La lectura de *Sombras sobre el Hudson*, la novela de Singer, facilitaría esta reflexión. En ella, uno de los personajes, Dovid Grein, un judío exiliado, asimilado, en quien se proyectan aspectos de la personalidad del autor, sufre por la pérdida de sus raíces. Grein es un intelectual que ha dejado de practicar la religión de sus padres; pertenece a la comunidad judía de Nueva York, en la que aún es admirado, pero parece aquejado de una fatal indolencia o ingravidez, de la que sólo consigue arrancarle la pasión sexual. Ama físicamente a varias mujeres, pero no llega a comprometerse con ninguna. En ciertos pasajes de la novela, Singer describe la sociedad americana que se expone a la mirada de Grein. Su impresión es la de que la vida en la gran ciudad resulta agónica. Nueva York, para el testigo de la vieja fe, ofrece un panorama de culturas diversas, yuxtapuestas, moribundas. El Nuevo Mundo sería un caos. Grein, sin embargo, carece de la fe de sus padres. Sus propios hijos, los “herederos”, son el fruto de su apostasía, y el camino de vuelta a la religión, como puede comprobar, resulta árido, casi intransitable.

Grein, como otros personajes de Singer, es un hombre desprendido de su origen y que, sin embargo, pertenece a un pueblo peculiarmente desarraigado, cuyo elemento de cohesión era la práctica religiosa: la mayoría de los judíos asimilados de Singer respetaba, si no profesaba, la fe de sus mayores. Grein o Singer no fueron como aquellos judíos que emigraron a América con la intención de refundar su vida y americanizarse. Los personajes de Singer en América, como el protagonista de *Enemigos, una historia de amor*, se hallan entre un mundo que han dejado atrás y otro en el que no encajan por completo. Los judíos que crearon el imperio de Hollywood se rebelaban contra su pasado, con una furia que les induciría a proyectar en la industria del cine la imagen en que las masas de inmigrantes, el público americano, ver-

an retratado un modo de vida digno de admiración. Afirmar que el sueño americano era una invención judía nos llevaría, por cierto, a considerar la otra cara de la cuestión que tratamos: la representación cinematográfica —y la consiguiente “idolatría” de los actores convertidos en “estrellas”— sería una fuente de distracción o un estorbo para la verdadera fe. Incluso el judío asimilado de *Sombras sobre el Hudson* (novela escrita en la edad de oro del cine americano) execraba lo que se mostraba en la gran pantalla.

Una perspectiva que tratara de ofrecer el vínculo entre la ética y el cine se hallaría entre los términos del mero esparcimiento y la execración a los que nos hemos referido. Los apoyos para insinuar una ética del espectador podrían obtenerse de manera negativa: identificando los motivos por los que experimentamos la decepción de las expectativas, cuando la película resulta tan vulgar como un pasatiempo o tan obscena como para ofender los sentimientos naturales. Esta apreciación vendría a confirmar, por el contrario, que lo que encontramos en una película es más valioso que lo que buscamos. Buscamos, según decíamos, entretenimiento, y hallaríamos pautas de educación o lecciones de carácter. Hay algo en nuestra naturaleza que mantiene siempre viva la voluntad de aprender, aunque con el tiempo uno se haya convertido en el peor estudiante. En cierto modo, la humanidad no desespera en el hombre, y quedaría un resquicio incluso en el desengaño más absoluto. De lo contrario, no entraríamos en una sala de cine, donde el engaño se vuelve hipnótico. A la luz de esta lucha del individuo consigo mismo por mantener una irresistible coherencia en el modo de pensar, por distinguirse tal como es, el cine, o el “trabajo del arte”, en general, sugieren una lucha de orden superior.

Es posible hablar de la ética del espectador porque la atención que prestamos a una película puede verse sobradamente recompensada. He dicho que tal vez seamos los peores estudiantes y, sin embargo, aun siendo los mejores, hay lecciones que no somos capaces de descifrar. Si el cine resulta un arte en sumo grado competitivo con la vida misma, en sus cotas más altas provocará sorpresa, incluso cierta impotencia estimulante, en los espectadores. Las aludidas pautas o lecciones serían como puntos cardinales en la brújula del espectador, pero aún hay más. Hay más preguntas por responder, algunas de las cuales tal vez ni siquiera figuraban en la agenda del guionista o del director. En *El perro rabioso* (1949), de Akira Kurosawa, toda la historia gira en torno al extravío de un arma, de un *colt*. El policía realiza una ardua búsqueda y persecución del culpable. A sugerencia de una carterista, se disfraza de vagabundo

y recorre los bajos fondos tras su pista. Sato, el policía veterano, le recordará más adelante que su obligación se reduce a evitar un nuevo crimen. No obstante, el auténtico descenso a los infiernos del policía dejaba planteada la duda de si los esos ambientes no serían el principal semillero de los criminales. De hecho, hay un trasfondo personal común —haber “perdido el macuto”— entre el policía y el ladrón. ¿No parece que algo escapa aquí a nuestra comprensión?

El remordimiento por haber extraviado el arma era lo que empujaba al policía a dar caza al “perro rabioso”, del que nada sabemos hasta el final. La advertencia de Sato indicaría la tierra firme que ha de pisar el agente inexperto, pero la sospecha de que habría un mundo por descubrir al otro lado de la ley se abría paso de manera irresistible. Al otro lado de la ley, en efecto, habría “jirones de nobleza” que desprenden un fulgor especial y atraen nuestra mirada. Es la fuerza de carácter lo que distingue a los mayores protagonistas de las películas del llamado “cine negro”, el peculiar aspecto que los hace temibles a los ojos de los propios criminales.⁸ En ocasiones, el protagonista obra desafortunadamente, como en *Scarface*, de Howard Hawks, y esto le empuja a la perdición. En *Hampa dorada* (1931), de Mervyn Leroy, Rico, el “Pequeño César” (Edward G. Robinson), no parece detenerse ante nada, pero su visión se nubla fotográficamente cuando tiene que liquidar a su mejor amigo, que ha decidido abjurar de su pasado. La caída del “Pequeño César” sucederá a esa única vacilación, y el policía tendrá que recurrir al menosprecio público para hacerle salir de su anónimo escondite. La grandeza del “Pequeño César” quedaba subrayada por la escena final de su muerte, a los pies del gigantesco cartel que anuncia el espectáculo de la pareja de baile de su amigo.



Las exigencias de la amistad resultarían más acuciantes cuando los amigos se hallaran en bandos opuestos, como “Blackie” Gallagher (Clark Gable) y Jim Wade (William Powell) en *El enemigo público número 1* (1934), de W. S. van Dyke. “Blackie” haría lo posible para que Jim no encontrara obstáculos en su carrera, mientras que Jim se mostraría imparcial cuando tuviera que acusar a su amigo y pedir su condena a muerte ante el jurado. La tensión se resolvía en la celda de “Blackie”, cuando éste rechazaba la posible clemencia de Jim y confesaba la autoría de los asesinatos. Jim pensaría que podría haber hecho más por la educación de su amigo, desde que ambos fueron acogidos por su padre adoptivo (el judío que había perdido a su propio hijo) tras el naufragio en que habían quedado huérfanos. El lema de la película, dirigido al hombre joven, para que observara la hora y huyera del mal, de inequívoca resonancia hebrea, tendría su rúbrica en la renuncia final de Jim a su cargo de gobernador, por la que se mantenía fiel a sí mismo y a la memoria de su amigo.



En la serie de películas de cine negro ocuparía una posición destacada *La jungla de asfalto* (1950), de John Huston. Lo que pasaba a primer término ahora era la consumación del “atracó perfecto” concebido por el doctor Riedenschneider (Sam Jaffe). Desaparece la amistad que unía a los personajes de *El enemigo público número 1*; en su lugar, contamos con escuetos gestos de complicidad (entre el Gus y el matón) o desconfianza (entre el “doctor” y Emmerich). Alonzo D. Emmerich (Louis Calhern), el que ofrece una fachada más respetable, resulta el más despreciable; miente a todos los demás, a excepción de Brannom, que debería ser su aliado en la traición a Riedenschneider. En el encuentro con el doctor y “Dix” Handley (Sterling Hayden), Brannom se impacienta, desenfundada su arma y muere en el tiroteo, con lo que Emmerich se verá obligado, ominosamente, a deshacerse del cadáver. Para el robo, había sido preciso conseguir a un chófer y un cerrajero. La película arrancaba en el bar de Gus (James Whitmore), el “hogar del peregrino”,⁹ que ocultaba en su caja registradora el arma con la que “Dix” había realizado el atraco radiado por la policía. El lazo entre Gus y “Dix” es más fuerte que el que hay entre Louis

Ciavelli (Anthony Caruso) y “Dix”, aunque el cerrajero, padre de familia, afectado por el reproche de Gus, consiente en prestarle el dinero que le permitirá a “Dix” saldar su deuda con Cobby (Marc Lawrence), el dueño del garito de apuestas que actúa como testaferro de Emmerich. Las otras figuras que poblaban esta “jungla” tenían a su espalda una historia de corrupción, como el teniente, o de explotación, como Doll, que acude a casa de “Dix” (tal como hará él después) en busca de ayuda.

Lo que escaparía a la comprensión habitual en *La jungla de asfalto* se ponía de manifiesto en el comentario final del comisario a los periodistas, cuando seis de los siete cómplices del robo estaban muertos o detenidos. Referirse a “Dix” como un hombre “con instintos de fiera, sin entrañas ni corazón”, suponía contemplar y narrar la historia criminal con la perspectiva exotérica que iban a brindar los medios de comunicación. (Recordemos que un fotógrafo llenaba la pantalla con su *flash* mientras el comisario abría los micrófonos que transmitían las señales de alarma e instaba a los presentes a escuchar “con la conciencia, no con los oídos”). Esotérica o metafóricamente, si la ciudad representaba la “jungla de asfalto”, el hombre con “instintos de fiera”, sin sangre en el cuerpo para “mantener vivo a un pollo de cría”, huía al campo, volvía a su casa, moría entre los caballos con los que había soñado.¹⁰ La música de Miklós Rózsa sonaba de nuevo, ahora trepidante, mientras el coche de “Dix” y Doll avanzaba a toda velocidad junto a los prados, en la única escena de la película que transcurría en exteriores a la luz del día. El último primer plano de “Dix”, desfallecido junto a los caballos que pacen, invitaba a preguntarse si la lección de temple de “doc” o “Dix” no desacreditaba la amonestación del comisario, que dudaba sobre si habría que condenar duramente al policía corrupto, el teniente Ditrich.¹¹



El mayor grado de competencia cinematográfica de un director sería lograr que la historia se contara por sí misma, que la imitación de la vida no dejara dudas sobre la libertad con que actuaran los personajes. Las películas consideradas clásicas serían las que habrían permitido conocer al espectador las “responsabilidades de la libertad”.¹² Las

mejores historias, en los mejores momentos, resultan paradójicamente indirigibles. En el intervalo que duran, sin embargo, apelan al dialecto común de la imaginación del público y pueden destruir una falsa percepción sobre el verdadero orden de las cosas. El descubrimiento de tal orden tendría que ver con las nítidas lecciones o pautas que presentan historias como la de “Dix” Handley, aun en contextos por completo diversos. En *La heredera* (1949), de William Wyler, ambientada en Nueva York a mediados del siglo XIX, la fuerza de la voluntad se revela precisamente en el personaje aparentemente más débil, Catherine Sloper (Olivvia de Havilland), la heredera que abandona a su padre, Austin Sloper (Ralph Richardson) en el lecho de muerte y a su enamorado, Morris Townsend (Montgomery Clift) tras la puerta de su casa. En *Siete días de mayo* (1964), de John Frankenheimer, la historia de política ficción sobre el golpe de estado con el que se pretendía derrocar al presidente Lyman (Frederic March), el leal coronel Casey (Kira Douglas) se ve obligado a fingir para abortar la traición urdida por su superior, en general Scott (Burt Lancaster), con quien se enfrenta en la memorable escena final. (La contención de Casey es más impresionante cuando se tiene en cuenta las dotes expresivas de Kirk Douglas.) La ética del espectador permitiría ofrecer, transversalmente, respuestas convincentes a historias dispares. Fuera de contexto, los personajes han crecido en la imaginación, no sólo estéticamente. Los casos citados (la integridad contra la ley, la verdad contra el amor, la fidelidad contra la obediencia) no describen un panorama sencillo, sino un mundo que espera ser poblado como un escenario. Si el crítico admite ser tratado como artista, el ser humano ha de dar la talla como actor. La duplicidad del espacio cinematográfico sería sólo superficial; apagadas las luces, la voz de esas corrientes profundas —como en los versos de Wordsworth— no remitiría.



Notas

- ¹ HENRY DAVID THOREAU, *Walden*, ed. de J. Alcoriza y A. Lastra, Cátedra, Madrid, 2005, p. 85.
- ² *Ibidem*, p. 174.
- ³ Véase NEAL GABLER, *An Empire of Their Own. How The Jews Invented Hollywood*, Anchor Books, Nueva York, 1989, p. 25, 36, 51, 69.
- ⁴ HENRY DAVID THOREAU, *Walden*, p. 155.
- ⁵ JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates. Económico. Banquete. Apología de Sócrates*, trad. de J. Zaragoza, Gredos, Madrid, 1993, pp. 52 y 48, respectivamente.
- ⁶ RALPH WALDO EMERSON, *La conducta de la vida*, ed. de J. Alcoriza y A. Lastra, Pre-Textos, Valencia, 2004, p. 125.

- ⁷ Véase el siguiente pasaje de ISAAC BASHEVIS SINGER, *Sombras sobre el Hudson*, trad. de R. Henelde y J. Abecassis, Ediciones B, Barcelona, 2000, p. 131: "Crefa en Dios, pero la fe no bastaba; le faltaba lo principal: la práctica ritual, el entorno apropiado, la disciplina de los abuelos y bisabuelos. No podía vivir sin Dios ni sabía cómo hacerlo con él".
- En el "mundo imaginario" del gángster, la fuerza se manifestaría en la brutalidad que no sólo sirve como medio para alcanzar el éxito, sino que también lo dota de contenido. Véase "The Gangster as Tragic Hero", en ROBERT WARSHOW, *The Immediate Experience*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2002.
 - El desarraigo de los personajes (descendientes de inmigrantes) se acentúa en la ciudad, como si, literalmente, no se pudiera echar raíces en el asfalto. El policía que detiene a "Dix" lo hace con el pretexto de que su oficio es ser un "vagabundo". Sterling Hayden, cuya tortuosa implicación en las denuncias ante la Comisión de Actividades Antiamericanas de la Cámara evocaba Huston en su autobiografía, titularía su autobiografía *The Wanderer*. Véase JOHN HUSTON, *Memorias*, trad. de M. de Juan, Espasa Calpe, Madrid 1998, p. 185. Huston reconocía el carácter expiatorio de ese relato: "Hay ahora cierta nobleza en Sterling".
 - ²⁰ Hay pasajes de *El pueblo del abismo*, el libro testimonial de Jack London, que podrían figurar a pie de página de varias escenas de *La*

jungla de asfalto. Al referirse a los habitantes del East End, London escribía: "Son, creo, una nueva especie, la de los salvajes de la ciudad. Las calles y las casas, los callejones y los patios más lóbregos, son sus praderas de caza, como antaño lo fueron los valles y las montañas para nuestros salvajes ancestros. Eso son, para ellos, las calles y los edificios. El suburbio es su jungla. Aquí sobreviven cazando". Antes, sin embargo, encarecía su "fidelidad a las antiguas leyes naturales": "¡Pobre gente de la calle! ¡Pobre pueblo del abismo! Crecen necesitados de la tierra feraz y suspiran por el trozo de suelo del que los han expulsado, suspiran por una vida grata y sana al aire libre, suspiran por el viento y la lluvia campestre, el sol y la lluvia libres del campo, tan distintos a los de las zonas misérrimas de las ciudades donde moran. Como el mar llama siempre al marinero, así la tierra los llama a ellos; en lo más hondo de su infierno, en el último confín de sus almas arruinadas, sienten aún una extraña pero vivísima emoción al recordar a sus familiaresidos, campesinos que vivieron antes de que las ciudades existieran al menos como existen ahora para ellos: infernales. Casi sin percibirlo, probablemente sin pensar en ello, se sienten vivos, alegres al respirar el aire del campo, el aroma de la tierra húmeda. Cosas que les alegran el corazón, que hacen latir la sangre con más fuerza, con ese vigor que siempre les falta. Su espíritu, la masa de su

sangre, no ha podido olvidarse aún de esos parajes revitalizadores, aunque ellos mismos lo hayan hecho". La conclusión del escritor suponía la vuelta de tuerca final a la alternativa entre la naturaleza y la "civilización" abisal: "Si esto es cuanto el mundo civilizado puede aportar a la humanidad, mejor volvamos a los aullidos y al gruñido, a desnudarnos y andar como salvajes. Es preferible vivir en las estepas y en los desiertos, en las cuevas y en los campamentos de los colonos, que hacerlo en el abismo". JACK LONDON, *El pueblo del abismo*, trad. de J. L. Moreno-Ruiz, Valdemar, Madrid, 2003; para las citas, véanse respectivamente las pp. 311, 203 y 314.

- ²¹ La frase "oír con la conciencia" se pronuncia poco antes de que suene la música de Rózsa. En una entrevista, el compositor declaraba: "La música es el elemento que mantiene unidas las distintas imágenes, porque tiene continuidad y ritmo. La música es el elemento más abstracto de un film, lleno de efectos impresionistas, pero por lo general es el que posee más simetría. Por eso la música debe sustentar el drama, no crearlo". Véase ROBERTO PORFIRIO, ALAIN SILVER, JAMES URSINI, *El Cine Negro Americano. Los secretos de los cineastas del periodo clásico*, trad. de J. Vidal Tubau, Laertes, Barcelona, 2005, p. 193.
- ²² Véase JAMES AGEE, *Escritos sobre cine*, trad. de N. Pujol i Valls, Paidós, Barcelona, 2001, pp. 250, 255.

ORWELL PERFORMATIVO

Antonio Lastra

I was awfully sorry about George Orwell - I
had a feeling that he wouldn't last,
as if the thing he represented were doomed to fade away,
and it is disconcerting to have it gone
EDMUND WILSON a MAMAINÉ KOESTLER (3 de abril de 1950)

En una nota a pie de página escrita en medio de la Guerra Fría y que no debería pasar inadvertida a ningún lector atento, Hannah Arendt condenó las biografías de Adolf Hitler y Iósif Stalin escritas, respectivamente, por Allan Bullock e Isaac Deutscher, con el argumento de que, precisamente por seguir las reglas del género y estar bien hechas, falseaban a los personajes y distorsionaban los hechos. Hitler y Stalin, concluía Arendt con un préstamo de la “neolengua” de 1984, eran “no personas”. Al conmemorarse, sin embargo, la victoria de los aliados en la Segunda Guerra Mundial, un reputado periodista liberal sugirió, por el contrario, que tal vez el informe de Nikita Jruschov en el XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética (cuya calidad literaria era, desde luego, inferior a las biografías citadas) no fuera del todo fiable y que Stalin debía de nuevo ser acreedor al título de héroe de la patria y gran estratega del ejército que había ostentado en vida (“Stalin es el mediodía, / la madurez del hombre y de los pueblos... Les enseñó la Paz / y así detuvo / con su pecho extendido / los lobos de la guerra”, como escribió Pablo Neruda), y la última biografía cinematográfica de Hitler, *El hundimiento*, humaniza —cualquiera que sea el significado de esta palabra, uno de los cuales insiste en la dignidad inalienable de la persona, incluso de las más abyectas— al personaje histórico. ¿Fueron Hitler y Stalin personas —podríamos preguntarnos de acuerdo con la gramática de la “viejalengua”— sobre las cuales, entre otras muchas cosas, podríamos legítimamente leer y escribir o a las que podríamos convertir en objetos cinematográficos? La persona, en sí misma, es una representación cultural y no podría sobrevivir sin la crítica.

Cualquier lector de *Guerra y paz* se habría sentido justificado por haber llegado hasta el final de la novela (véase el capítulo 14 de la primera parte del Epílogo) y los lectores de George Orwell habrían recordado que una profecía puede cumplirse, igual que se repite o se revisa la historia, como una farsa, al ver desfilar en esas conmemoraciones a soldados ataviados con los antiguos uniformes del Ejército Rojo, ante la mirada y

con el aplauso de los representantes del mundo civilizado, en una gran parada militar que impedía al observador, en efecto, distinguir, si no quiénes eran unos y otros (véase el final de *Rebelión en la granja*), desde luego quiénes eran en realidad y qué tipo de despersonalización estaban escenificando todos juntos. ¿Tenían razón los críticos de Orwell cuando advirtieron que habría de pasar el tiempo para que su obra fuese semánticamente reveladora? Me refiero, desde luego, a los verdaderamente críticos con su heterodoxia de anarquista conservador que vaticinaron, a su vez, que 1984 iba más allá del fascismo o del comunismo, de Hitler o de Stalin, y descubría —en mi opinión no del todo involuntariamente— el misterio de la iniquidad del triunfo capitalista: los soldados que marchaban al paso de la oca por la Plaza Roja en mayo de 2005 llevaban en sus botas un talón de hierro...¹

Medio siglo no es, en cualquier caso, demasiado tiempo para medir la resistencia de una obra literaria al olvido y no era de esperar que hasta 1984, al menos, Orwell dejara de ser leído. Aún perdura, por contraste con las imágenes que acabo de evocar, la sensación de alivio que pareció apoderarse de casi todos los comentaristas cuando llegó la hora de comparar la fecha literaria con la fecha histórica: ni los regímenes comunistas europeos se habían desmoronado ni la amenaza de la guerra nuclear se había despejado (¿era la época del despliegue o del repliegue de los misiles de crucero en Alemania?, ¿quién podía orwellianamente saberlo?), pero el mundo era distinto a como Orwell lo había imaginado y las diferencias se acusarían en apenas un lustro. Es curioso que muchos escritores que entonces declararon que Orwell podía pasar definitivamente a la historia de la literatura o simplemente a la historia (Heinrich Böll, Günter Grass, Anthony Burgess, entre otros) no creyeran en la vigencia que su lectura seguiría teniendo veinte años después, elevada ahora a la categoría de clásica. Tras la publicación de las obras completas en una cuidadosa y seguramente definitiva edición en 1998 y la discreta celebración del centenario de su nacimiento en 2003, cuyo episodio más destacado fue la difusión de la lista

de simpatizantes comunistas que el escritor habría denunciado indirectamente al gobierno británico poco antes de morir, Orwell merece que lo leamos de una manera mucho menos circunstancial e ideológica, incluso si la profecía de su escritura sigue teniendo visos de cumplirse o precisamente a pesar de ello.² En la época de los estudios culturales, está en juego lo que John Rodden ha llamado la política de la reputación literaria; en cualquier otra época estaría en juego la posibilidad misma de la lectura. Que Orwell tuviera o no razón depende de qué fuera realmente lo que quiso decir; en primera instancia, la lectura está supeditada a la escritura.³

En español —un idioma tan vulnerable por la política como el inglés y en el que Orwell tiene una reputación privilegiada debido a su participación en la Guerra Civil—, esta lectura habría de comenzar por ser escrupulosamente literal antes de poder ser literaria: todas sus traducciones necesitan, una vez fijado el texto original, de una profunda revisión, especialmente en lo que se refiere a su escritura de ensayo.⁴ Esta revisión ayudaría en parte a refutar la severa, y errónea, opinión de José María Valverde, que resume, sin embargo, un sentir muy generalizado sobre el valor de la obra de Orwell: “Quizá, en un orden estrictamente literario, Orwell apenas habría de ser mencionado, pero su resonancia política ha hecho de él una referencia proverbial”.⁵ En cierto modo, “orwelliano”, como “kafkiano” o “dantesco” —o “dickensiano”, como probablemente habría añadido Orwell—, señala un estado de cosas existente ajeno a la literatura y bastante confuso, pero, como en el caso de Kafka, Dante o Dickens (con quienes Orwell compartiría una insobornable exigencia de claridad en la escritura), el término tiene una virtud literaria que, en buena medida, proviene de la literalidad de los propósitos de Orwell: si reuniéramos en una serie “resonancia”, “referencia” y “proverbialidad”, no resultaría difícil comprobar lo que J. L. Austin llamaría fuerza ilocucionaria en la escritura de Orwell, una cualidad que podría servir como ejemplo en la defensa del lenguaje ordinario del profesor de Oxford y que, tanto en el ori-

ginal como en una traducción o en un orden estrictamente literario, adquiere una importancia crucial cuyas consecuencias son inequívocamente prácticas y políticas. Austin argumentaría que el lenguaje ordinario no podía pretender ser la última palabra del discurso, pero era, desde luego, la primera. En el caso de Orwell, es importante saber si las últimas palabras (“Amaba al Gran Hermano”, por ejemplo) podrían ser las primeras para nosotros, los lectores del siglo XXI, antes de que, en 2050, si se cumple la profecía, se implante definitivamente la “neolengua”: “Para darle tiempo, sobre todo, a la obra preliminar de traducción, la adopción final de la Neolengua se ha fijado en una fecha tan remota como 2050” (éstas son las últimas palabras de 1984). Si el lenguaje ordinario puede ser mejorado, hemos de suponer entonces que la lectura complementa la escritura. La literatura aparece en medio de translaciones como éstas.

La alusión a la filosofía del lenguaje contemporánea de Orwell no es ociosa. Es casi imposible no caer en la cuenta de que la “neolengua” podría ser interpretada e incluso malinterpretada como una parodia de las tesis planteadas por A. J. Ayer en su libro *Lenguaje, verdad y lógica*, la adaptación inglesa de la filosofía de Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena a la que Austin, el segundo Wittgenstein y Stanley Cavell solaparían después su filosofía del lenguaje ordinario. La derogación de la metafísica y la reducción del lenguaje que el principio de verificación llevaría a cabo, según Ayer, y por el cual el simple registro de la propia experiencia —la tarea fundamental e imposible a la que se entregará desesperadamente Winston Smith, el protagonista de 1984, y en general el oficio literario por excelencia— no serviría para transmitir información alguna a otras personas (los lectores, dentro y fuera de la novela, del diario clandestino que Smith escribe para que lo lea solamente O’Brien, el inquisidor) ni para ampliar el conocimiento de sí mismos al que pueden aspirar los seres humanos; la lógica implacable de los enunciados con los que Ayer encabezaba sus argumentos (“Lo que es percibido no es necesariamente mental”, “Lo que no existe no exige necesariamente ser pensado”, “Lo que es pensado no exige necesariamente existir”) y que recuerdan los lemas impersonales del Partido en la novela; la denuncia de la identidad personal como una entidad metafísica ficticia; la refutación del argumento de la experiencia religiosa y, sobre todo, el análisis de las proposiciones referentes al pasado —la negación de que el pasado esté “objetivamente ahí” para establecer una correspondencia con el presente— tuvieron que ser leídos por Orwell en una clave distinta de la que requería el elevado nivel de abstracción filosófica de Ayer.

Como O’Brien, Ayer sería un excelente funcionario de la inteligencia.

Lenguaje, verdad y lógica se había publicado en 1936 en la editorial filocomunista de Victor Gollancz, donde aparecerían los libros de Orwell hasta *Homenaje a Cataluña* (1938), que el editor —quien ya había puesto reparos a las desviaciones ideológicas del autor en *El camino de Wigan Pier* (1937)— rehusaría publicar, como sucedería luego con *Rebelión en la granja* (1945). En 1946, tras haber conocido a Orwell en el París liberado, Ayer admitiría en el prólogo a la segunda edición de su libro que las implicaciones del principio de verificación aplicado a la historia podían “ser perturbadoras”. La apasionada devoción por el pasado que Orwell transfirió al protagonista de 1984 nacía, precisamente, de la

En el caso de Orwell,
es importante saber si las
últimas palabras
 (“Amaba al Gran Hermano”,
por ejemplo) podrían ser las
primeras para nosotros, los
lectores del siglo XXI, antes
de que, en 2050,
si se cumple la profecía,
se implante definitivamente
la “neolengua”

posibilidad de la tergiversación de la historia y se basaba en la creencia en la verdad o en una correspondencia objetiva con las cosas que el lenguaje, y especialmente la literatura, debía ser capaz de reflejar en un momento en que esa fe, como cualquier otra fe, parecía estar desapareciendo del mundo. Lo que Orwell llamaría la prevención de la literatura o la invasión ideológica de la política era, literalmente, una perturbación y anunciaba la destrucción del pensamiento —de cualquier forma de pensamiento que no coincidiera con el “doblepensar”— que la “neolengua” debía llevar a cabo. A su manera, el positivismo lógico se erigía en una ortodoxia contraria a la idea que Orwell tendría del “inglés corriente” (el idioma y el hablante), incapaz de dar o darse cuenta cabal de las implicaciones lógicas del credo que profesara. Richard Rorty, un lúcido revisionista del legado de la filosofía analítica, ha insistido, a propósito de Orwell, en la ironía y la contingencia de las últimas palabras del vocabulario que empleamos para la deliberación moral y política.⁶

La devoción por el pasado, que Orwell expresaría irrepitiblemente en *El león y el unicornio* (1941) y que había hecho de sus novelas anteriores a la conflagración

mundial una especie de retaguardia militante de las vanguardias artísticas, ha sido, tal vez, la causa de la desafección de muchos lectores, que han interpretado este gesto como una reacción o una rendición al conservadurismo, al genio inglés, en detrimento del socialismo (“el socialismo y el genio inglés” era el subtítulo del ensayo de Orwell). Edward W. Said, por ejemplo —un lector inteligente y digno de confianza—, no habría podido reconocer nunca en el patriotismo de Orwell una representación del intelectual moderno, y la fascinante reconstrucción del destino del Imperio británico que un historiador tan riguroso como Simon Schama ha llevado a cabo, apoyándose prácticamente en Orwell y Churchill, no habrá ayudado a deshacer la imagen ambigua de las relaciones entre la cultura y el imperialismo que la escritura de Orwell proyectaría desde *Los días de Birmania* (1934) hasta las “Reflexiones sobre Gandhi” (1947), pasando por “Disparar a un elefante” (1936), “Marrakech” (1939) o “Descenso de Bangor” (1946).⁷ Más que la utilización espuria del anticomunismo de *Rebelión en la granja* y 1984 en la Europa de la posguerra y en los Estados Unidos, donde el destino de estos libros fue el de convertirse (como sucedería en España) en la propaganda que denunciaban y que, en mi opinión, el propio Orwell habría temido que se produjera (una de las últimas anotaciones de Orwell en su cuaderno hablaba de “los grandes críticos caníbales que acechan en las profundas aguas de las revistas trimestrales americanas”, aunque no se tratara sólo de una cuestión literaria), es, efectivamente, su patriotismo bélico —considerablemente atenuado en las “Notas sobre el nacionalismo” redactadas al cabo de la guerra (1945)— el que condiciona el valor de lectura que pueda tener en la actualidad su obra, en parte porque, a pesar de que Schama reconozca la persistencia de una tradición radical inglesa a la que Orwell habría pertenecido y que encontraría en el romántico William Hazlitt a su precursor más destacado, especialmente en la escritura de ensayo que constituye la pauta interna de sus propias narraciones, Orwell mismo logró persuadirse de las proposiciones sobre el pasado hasta el punto de que, entre las razones por las cuales —como admitiría en su ensayo “Por qué escribo” (1946)— se había dedicado a la literatura, el impulso histórico, el “deseo de ver las cosas como son, de indagar en hechos reales y de almacenarlos para la posteridad”, acabaría prevaleciendo sobre las restantes: el “egoísmo absoluto”, el “entusiasmo estético” y, paradójicamente, la “intencionalidad política”, es decir, “el deseo de empujar el mundo en cierta dirección, de alterar las ideas de los demás acerca del tipo de sociedad que deberían perseguir”, que Orwell creía obedecer.

Por el contrario, detener el mundo —ocupar la posición espacial y temporal que realmente ocuparía un hombre sin tener la sensación de contingencia que Ayer había señalado en abstracto y Rorty señalaría en particular— fue para Orwell una tarea mucho más urgente, como lo sugiere el hecho, no del todo irrelevante, de que *El león y el unicornio*, que constituye una obra maestra de la escritura de ensayo en cualquiera de las “viejas lenguas”, fuera concebido primero como una novela (a veces con el título de “los vivos y los muertos”) y luego transcrito como ensayo, lo que refuerza la “continuidad de impresión” que Hazlitt exigía al género y su carácter performativo (o realizativo, por emplear la jerga de la filosofía del lenguaje, en lugar de ficticio). “Despedida a la escritura de ensayo” (1828), de Hazlitt, era, en cierto modo, el modelo de esta escritura radical, apegada al pasado —un pasado dolorosamente recuperado y precariamente conservado en primera persona—, cuyo valor es casi tan raro como el de un objeto antiguo: la figura de cristal que Winston Smith encuentra en la tienda de antigüedades del señor Charrington es un símbolo perfecto del pretérito llamado a romperse en pedazos, y el “espíritu de cristal” con el que Orwell se retrató y la comparación de la buena prosa con el paño de una ventana que solía poner exhiben la fragilidad fatal del sentido del pasado evocado por el último Orwell. La cabaña de Winterslow, donde Hazlitt se refugiaría del opresivo clima londinense para escribir sus mejores piezas, prefiguraba, por otra parte, la huida de Orwell a la isla escocesa de Jura y su estancia, a la postre fatal para una salud ya maltrecha, en la desolada casa de Barnhill, donde escribiría *1984*, cuando la sensación de soledad acabara predominando sobre la comunidad sostenida, con sangre, sudor y lágrimas, durante la guerra. Como ficción, *1984* (que Orwell habría preferido llamar “el último hombre de Europa”) sería la despedida a la escritura de ensayo del propio autor, como puso de relieve el inapreciable y ambiguo apéndice sobre la “neolengua”.⁸

La huida a Jura y la estancia en Barnhill constituyen, precisamente, el punto de fuga en la trayectoria vital de Orwell y, a pesar de las interrupciones causadas por sus internamientos en diversos hospitales y su muerte en enero de 1950, un ejemplo del exilio del escritor que Said no habría querido, pese a todo, reconocer como propio. Sin embargo, Barnhill tuvo, para Orwell, el valor añadido de la naturaleza salvaje e inhóspita que le rodeaba y que cuesta tanto encontrar en su obra sin desfigurarse. (Como en *Un mundo feliz*, de Aldous Huxley, la naturaleza salvaje no es utópica o inexistente, sino real.) Tal vez la fábula de *Rebelión en la granja* podría ser leída —probablemente conforme se atenúe su dimensión polí-

tica y el dominio de la sátira se imponga por sí mismo aumente el valor de esta lectura— como una vuelta a los valores rurales de la Inglaterra romántica (Schama ha visto en Wordsworth y en William Cobbet a precursores de Orwell), y cada uno de los episodios narrativos de Orwell donde el campo constituye el paisaje de las figuras, asociado a momentos eróticos no demasiado satisfactorios,⁹ recuerda la importancia que tenía para Orwell pasar la mayor parte del tiempo posible al aire libre.

Podríamos resumir, entonces, todas las preocupaciones de Orwell respecto a la literatura y la política diciendo que, si ha de sobrevivir, el escritor tiene que traicionar al ideólogo o librarse de él a toda costa, incluso al excepcional ideólogo del pasado inglés en el que Orwell se convertiría hacia el final de su vida, un pasado condenado al fracaso, luego de haber sido ensalzado en la escritura de ensayo, en la escritura narrativa de *1984*. La traición del escritor al ideólogo, de haberse perpetrado, habría librado a Orwell del destino del Imperio —un destino que, en su concepción, tendría que llevar antes o después a una revolución socialista y democrática— y lo habría unido a otra tradición, mucho más radical, sobre la que jamás llegaría a pronunciarse y cuyo desconocimiento es únicamente el fruto de los males que él mismo había denunciado.¹⁰

Me refiero a la tradición democrática americana, que un lector tan admirado por Orwell como D. H. Lawrence había captado con extraordinaria sutileza. La relación de Orwell con los Estados Unidos fue, en cambio, singularmente aciaga y desafortunada. En los Estados Unidos, Orwell encontraría un público parcialmente selecto. Sus colaboraciones con la *Partisan Review*, con cuya finalidad de unir las ideas políticas y la imaginación Orwell simpatizaba tal vez más que con el anticomunismo y con cuyo escritor más destacado e íntegro, Robert Warshow, debía coincidir en su denuncia de la experiencia vicaria a la que se habían entregado casi todos los intelectuales modernistas, son, seguramente, más destacables en la historia literaria que la lectura interesada y extraliteraria de sus libros que ya he mencionado y que, en buena medida, Orwell no estuvo en condiciones de evitar. Pero Warshow, Trilling o Edmund

Wilson reconocerían que eran meros epígonos de una tradición, y las luchas intestinas de la guerra fría cultural acabarían por minar el baluarte de la imaginación liberal. Es fácil comprender que los estudios culturales o los procesos de canonización contemporáneos hayan tenido que edificarse sobre las ruinas de una tradición extinta.¹¹

Lo curioso es que, leyendo a Orwell, incluso en los pasajes —y son muchos— donde el ideólogo descubre la conspiración del escritor y la aplasta sin piedad, como O'Brien somete a Winston Smith, entrevistara aquí y allá un aire de familia, una especie de vínculo oculto que ha hecho de su lectura algo más ameno y más difícil de olvidar de lo que suponía. Como casi todos los lectores, me había acercado a Orwell por su reputación política, pero me ha sorprendido encontrar a cada paso más de un motivo para compararlo con Henry David Thoreau. En mi opinión, Thoreau es un escritor más profundo que Orwell y creo que mis preferencias, hasta donde se deban a un cultivo provechoso de la literatura, coinciden con una estimación objetiva de los méritos reales de uno y otro. Pero las causas que Thoreau defendió han triunfado o se corresponden con la promulgación de unas leyes superiores a cualquier legislación positiva y constituyen, en sí mismas, una obra supererogatoria que puede prolongarse durante siglos; las luchas por los derechos civiles en los años sesenta o la ecología de la cultura, que han hecho de *Walden* una Biblia, son únicamente un episodio. Por comparación, las causas de Orwell eran causas perdidas,¹² y sólo en la medida en que rescatemos de su profecía el esfuerzo moral que las animaba suscitarán el interés de los lectores. La heterodoxia de la revolución traicionada de Orwell tiene, desde luego, algo que ver con todo esto.

Hasta aquí no habría desafecto alguno hacia su obra por mi parte. La comparación con Thoreau, sin embargo, aumentaba como con una lente al escritor que había en Orwell, en detrimento del ideólogo, porque, simultáneamente, dignificaba la persona o el personaje dramático que George Orwell había elaborado con la materia prima de su identidad como Eric Arthur Blair, miembro de la clase media de los funcionarios del Imperio británico. Esa comparación era extrañamente posible. También Thoreau había experimentado el cambio de nombre (la “muda”, como diría en *Walden*), y la voluntad de indignidad de Orwell condeciría con el experimento de “vivir deliberadamente” de Thoreau, incluso en un aspecto “turístico” no del todo reprochable (ya Stevenson había entrevistado en Thoreau al holgazán impenitente); la educación de clase recibida y repudiada por ambos escritores y su mismo deseo de escribir para llegar a ser quienes eran, la oposi-

ción a las costumbres establecidas y el pronóstico de un mundo peor, tal vez una decencia invulnerable y desde luego una salud maltrecha que truncaría su obra refuerzan las semejanzas, así como el hecho de que los dos “trabajaran con las manos”, cuidaran siempre que pudieran un jardín e hicieran —en Walden y en Barnhill— algo más interesante que escribir al principio y que tenía que ver con una relación original con la naturaleza. Es, como digo, en aire de familia. Incluso la reverencia de Orwell por el pasado podría esconder algo de la convicción de Thoreau, uno de los motivos recurrentes de su escritura y el más mitológico de todos, de que no hubiera un trasfondo adecuado para la vida de los seres humanos. A diferencia de Orwell, sin embargo, a Thoreau no le preocuparía nunca la historia, sino una carencia mucho más antigua de la civilización que no encontraría representación en la vida política. Orwell tal vez se habría resignado a la opinión de que la amenaza de destrucción obligaba a reducir las expectativas y a conformarse con una historia convencional o un sentido más heredado que adquirido del pasado: ¡San Jorge (Orwell) por Inglaterra!, sería probablemente su lema como plebeyo andante de la literatura, pero Thoreau le habría respondido diciendo que nuestra vida no tiene por qué ser provinciana en modo alguno.

Con todo, la comparación es particularmente útil para estudiar la ceguera o la clarividencia de Orwell respecto al futuro, el fracaso inherente a su profecía de apocalipsis (el Gran Hermano se revela a sí mismo continuamente) o la inminencia de su triunfo. Es casi seguro que Orwell no conoció a Thoreau; en cualquier caso, yo no he encontrado ni una sola mención a su obra. Hasta 1941, cuando Francis O. Matthiessen —un emigrante checo a quien las furias del exilio defenestrarían poco después— publicó su *Renacimiento americano*, donde esbozaba una filiación izquierdista de los grandes clásicos americanos, la figura de Thoreau apenas había trascendido los círculos de lectores iniciados. Lo que Orwell habría llamado la *intelligentsia* de su época —los bramines de Boston— había condenado al silencio al autor de *Walden*, que poco a poco, y en un terreno más ideológico que literario, empezaría a ser conocido fuera de los Estados Unidos. Es curioso que ni en sus lecturas de Tolstói ni en sus “Reflexiones sobre Gandhi” (1947), uno de sus últimos escritos, repare Orwell en la influencia que el autor de la “Desobediencia civil” ejerció sobre el autor de *Resurrección* o el artífice de la independencia de la India. Pero, al meditar sobre la “santidad” de Gandhi, Orwell esbozaría los rasgos que le unían tanto al *mahatma* como al aristócrata—*mujik* como, tácitamente, a Thoreau: “La esencia del ser humano —escribió Orwell— no con-

siste en buscar la perfección, sino en estar dispuestos en ocasiones a pecar por lealtad, en no llevar el ascetismo hasta el extremo en que haga imposible el trato amistoso y en estar preparados para que la vida nos derrote y destroce al final, lo cual es el precio inevitable de ligar nuestro amor a otros seres humanos”. Winston Smith cumpliría hasta el final este modo de ver las cosas, y probablemente fuera posible, como he sugerido, leer el pasaje, en lo que al propio Orwell respecta, autobiográficamente.¹³

Ahora bien, la tradición a la que Thoreau pertenecía era esencialmente literaria y, dándole a los términos toda su extensión, performativa y revolucionaria.¹⁴ Como Emerson, que había escrito literalmente que las palabras eran acciones, Thoreau cultivaría una escritura constitucional cuyo primer ejemplo era la Declaración de Independencia de los Estados Unidos y de la que la propia

Anarquista y conservador,
radical y excéntrico,
Orwell acabaría
representando a Inglaterra
como ni siquiera Churchill
lo había conseguido,
del mismo modo que
Thoreau —como había
vaticinado Emerson— se ha
convertido en el americano
por antonomasia

Constitución no era sino una paráfrasis mejorable, como lo pondrían de manifiesto las enmiendas, es decir, las mejoras. Ni la Declaración de Independencia ni la Constitución eran la última palabra, pero podían ser las primeras y, en la medida en que su lenguaje era ordinario, común e inteligible, podía ser efectivamente mejorado. Toda la literatura americana nace de esta convicción de que, en cierto modo, la literatura aún ha de ser escrita. En diversos lugares de su obra, Orwell insistiría en la necesidad de defender la libertad de pensamiento y expresión, y su preocupación por la verdad objetiva, por ingenuo que fuera el realismo político o epistemológico que la sustentaba, habría tenido que remontarse y afianzarse hasta las verdades evidentes por sí mismas que establecía la Declaración de Independencia y el propio texto de la primera enmienda que, como reconocen incluso los constitucionalistas más prudentes, ha vulnerado todos los límites concedidos a una aplicación meramente jurídica.¹⁵ Sin embargo, Orwell sólo vería en los Estados Unidos cierta amenaza de popularización de la cultura, no siempre deseable en su opinión, y un desnivel de la tradición respec-

to a lo que Inglaterra significaba: en su ensayo sobre “Raffles y la señorita Blandish” (1944), por ejemplo, Orwell deploraría que James Handley Chase, un escritor inglés, hubiera adoptado el idioma americano y es más que probable que no viera en los americanos algo distinto a “bufones con licencia”, como diría de Mark Twain. A veces, las crisis históricas pueden borrar las evidencias. Con un término no demasiado alejado de la historia política, y a pesar de que había comenzado su carrera como escritor tratando de situarse como un observador imparcial de lo que veía en Inglaterra, podríamos decir que Orwell mantuvo los prejuicios británicos hasta el final.

Este ascendiente burkeano (desdichadamente maquiavélico) queda en entredicho, sin embargo, cuando, en el apéndice sobre la “neolengua” y, antes, en la famosa consigna de *Rebelión en la granja* (“Todos los animales son iguales”), la Declaración de Independencia proporciona el ejemplo de la literatura que se resiste a ser traducida o borrada:

Sería imposible verter esto —escribe Orwell en el apéndice de 1984 respecto al pasaje crucial de la Declaración de Independencia reproducido en la “viejalengua”, donde se mantiene la evidencia de las verdades de la igualdad de todos los hombres y la posesión de los derechos inalienables de la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad— y conservar el sentido original... Una traducción completa sólo podría ser una traducción ideológica, con lo que las palabras de Jefferson se convertirían en un panegírico sobre el gobierno absoluto.

La ironía sin alma con la que los animales acaban formulando el lema igualitario (“Todos los animales son iguales, pero algunos son más iguales que otros”) no logra, sin embargo, ocultar el sentido original.¹⁶ ¿Cómo podríamos aplicar el principio de verificación a la Declaración de Independencia? ¿Es contingente esta forma de hablar, como sugiere Rorty? ¿Podríamos —en la “neolengua” de nuestro tiempo— “deconstruir las verdades evidentes por sí mismas”?¹⁷

La oposición a un gobierno absoluto constituye el hilo rojo de la tradición republicana a ambos lados del océano. En Inglaterra, la tradición de los *commonwealthmen*, que incluía a los “cavadores” y a los “niveladores”, hubo de soterrarse tras la Restauración y reaparecer conforme se formaba una clase obrera heredera del puritanismo y el cartismo, pero también —como ha señalado el historiador marxista E. P. Thomson— de la literatura. Una mañana, Winston Smith se despierta con una palabra en la boca, “Shakespeare”, cuyo significado desconoce. Las obras de Shakespeare suponen, para el Salvaje de *Un mundo feliz* (cuyo título original estaba tomado de un verso de *La tempestad*, “O brave new world”), una especie de talismán inútil. La lectura de Shakespeare y de la Biblia alimentó la tradición republicana

y la oposición a un gobierno absoluto hasta que la literatura fue invadida por la ideología. La resistencia a la ideología o la recuperación de la literatura formaban parte de las intenciones de Orwell. Anarquista y conservador, radical y excéntrico, Orwell acabaría representando a Inglaterra como ni siquiera Churchill lo había conseguido, del mismo modo que Thoreau ?como había vaticinado Emerson? se ha convertido en el americano por antonomasia. En trance de desaparición el imperialismo americano, no resulta desconcertante que, en cierto modo, sea posible empezar a leer ahora a Orwell, que escribió mientras se descomponía el imperialismo británico (una descomposición a la que contribuyó) como un buen, y anticuado, novelista inglés y un ensayista radical o de ninguna parte. “Extraterritorial”, la palabra de George Steiner que sirve para designar cierta literatura donde podríamos clasificar tanto la escritura de ensayo de Orwell como su lectura, suena casi a “neolengua”. Thomas de Quincey, con la “viejalengua”, solía distinguir la literatura de conocimiento de la literatura de poder. A su manera, Orwell practicó la literatura de poder e hizo muchas cosas con palabras.



Notas

¹ Véanse HANNAH ARENDT, “Rosa Luxemburgo”, en *Hombres en tiempo de oscuridad*, trad. de C. Ferrari, Gedisa, Barcelona, 1992², pp. 43—4, y K. S. KAROL, “Putín, Stalin y la derrota del nazismo”, en *El País*, 10 de mayo de 2005, p. 14: “Los hombres de cierta edad que en Moscú y en toda Rusia exhiben retratos de Stalin no son forzosamente estalinistas puros y duros; simplemente son fieles al gran jefe militar que destruyó el nazismo. El gran error de Nikita Jruschov fue querer destruir este culto a la personalidad añadiendo unos dramas que nunca se produjeron”. La nota de Arendt, el pasaje de Karol, la parada militar y la película de Olivier Hirschbiegel admitirían una interpretación orwelliana no demasiado tranquilizadora. En su reseña de las memorias de guerra de Winston Churchill —el último de los artículos que publicaría en vida—, Orwell rendiría tributo “al anciano fuerte y jovial al que los ingleses no aceptaron como dirigente para los años de paz, pero por el cual se sintieron representados en los años difíciles”. La diferencia respecto a Stalin o Hitler no residía, naturalmente, en la cualidad democrática, sino en la condición representativa de Churchill, es decir, en el hecho de que los ingleses pudieran, efectiva e impunemente, no escogerlo como dirigente. El protagonista de *1984* no llevaba por casualidad el nombre del *premier*, y la transformación de su personalidad sugiere también el fin de la impostura democrática que

la guerra había obligado a adoptar a Churchill.

En “Lear, Tolstói y el bufón” (1946), Orwell criticaría el último credo del escritor ruso, pero su socialismo democrático tiene muchas semejanzas con la sociedad de hombres libres e independientes que Pierre Bezújov esboza en el capítulo mencionado y que Rosa Luxemburgo habría podido compartir: “The strain —se lee en la traducción de Rosemary Edmonds, mucho más sobria en este pasaje que las versiones españolas— is too great, something’s bound to snap (as men examining the performance of any government have always said since governments began)”. “Talón de hierro” es, como se sabe, el nombre con el que Jack London bautizó a la oligarquía capitalista en la novela homónima. En su ensayo “La política y el idioma inglés” (1946), Orwell consideraría la expresión, entre otras, propia del estilo imitativo de la ortodoxia. (La difusión de la novela de London en español es también un caso orwelliano: con el viejo prólogo de Anatole France y la traducción de María Rulpérez la publicó la editorial Ayuso de Madrid en 1976, en la misma colección donde figuraba el libro de Fernando Savater *La filosofía como anhelo de revolución*; en 2003, con prólogo de Howard Zinn y la misma traducción, la publicó la editorial Hiru de Ondarribia, con el amparo de Alfonso Sastre...)

² Sus consideraciones sobre “El espíritu deportivo” (1945), desde luego, han demostrado ser certeras: “El deporte serio —escribió Orwell, a propósito del fútbol y el boxeo, lo que hoy podríamos decir de cualquier deporte— no tiene nada que ver con el juego limpio”.

³ GEORGE ORWELL, *The Complete Works*, ed. by P. Davison et al., Secker & Warburg, London, 1998, 20 vols. Véanse J. RODDEN, *George Orwell: The Politics of Literary Reputation*, Transaction Publishers, New York, 2002², y *George Orwell: Into the Twenty-First Century*, ed. by J. Rodden, Paradigm Publishers, London, 2004. La lectura de Orwell ha estado excesivamente sometida al celo de sus herederos y a las apreciaciones de quienes lo conocieron en vida. Las recientes biografías de Jeffrey Meyers (*Wintry Conscience of a Generation*, Norton, New York, 2000; *Orwell. La conciencia de una generación*, trad. de M. D. Otero-Piñero, Ediciones B, Barcelona, 2002) y Gordon Bowkers (*Inside George Orwell*, St. Martin’s Press, New York, 2003) trascienden, en cierto modo, la de Peter Stansky y William Abrahams en dos partes (*The Unknown Orwell*, Constable, London, 1972, y *Orwell: The Transformation*, Constable, London, 1979) y la biografía “autorizada” de Bernard Crick (*George Orwell: A Life*, Secker & Warburg, London, 1980).

⁴ La última edición de la escritura ensayística de Orwell en español es la selección de *Escritos (1940-1948). Literatura y política*, a cargo de Concepción Bados (Octaedro, Barcelona, 2001), que mejora sustancialmente la traducción de *A mi manera* de Rafael Vázquez Zamora (Destino, Barcelona, 1976) y *Una buena taza de té* de Ester Donato (Destino, Barcelona, 1985), pese a la confusión del texto original que ha servido de referencia (probablemente, como se dice en la Nota Preliminar, la antigua edición de Sonia Orwell y Ian Angus, y no, como se dice en el Copyright, *The Complete Works* edita-

das por Peter Davison en 1998). *Rebelión en la granja* y *1984* siguen reeditándose continuamente con las traducciones de hace medio siglo —al amparo de la propaganda anticomunista— y algunas ediciones de *Homenaje a Cataluña* siguen relegando los capítulos 5 y 11 al apéndice, en lugar de situarlos donde Orwell los dispuso. (Curiosamente, la edición de Davison hace lo mismo, a diferencia de la edición americana prologada por Lionel Trilling en 1952.) Sobre las ediciones inglesas de Orwell, véase JEFFREY MEYERS, “A Voice That Naked Goes” (*Virginia Quarterly Review*, otoño de 2000). Las traducciones de Carlos Pujol (*Homenaje a Cataluña*), Olivia de Miguel (*Mil novecientos ochenta y cuatro*) y Manuel Piñón (*Los días de Birmania*, traducido antes como *La marca* por Rafael Vázquez Zamora) suponen un considerable adelanto.

⁵ *Historia de la Literatura Universal*, Planeta, Barcelona, 1999⁵, vol. X, p. 32.

⁶ Véanse J. L. AUSTIN, *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*, trad. de G. R. Carrió y E. A. Rabossi, Paidós, Barcelona, 1996, A. J. AYER, *Lenguaje, verdad y lógica*, trad. de M. Suárez, Orbis, Barcelona, 1985, y RICHARD RORTY, “El último intelectual de Europa: la crueldad en Orwell”, en *Contingencia, ironía y solidaridad*, trad. de A. E. Sinnott, Paidós, Barcelona, 1991, pp. 187-8, 195, 202-4, así como W. F. BOLTON, *The Language of 1984. Orwell’s English and Ours*, Blackwell, Oxford, 1984, y el controvertido estudio de Andrei Reznikov *George Orwell’s Theory of Language*, Writers Club Press, London, 2001. (Agradezco a Ramón del Castillo la referencia al texto de Rorty.) La mejor descripción de la izquierda contemporánea de Orwell (uno de cuyos aspectos más sobresalientes fue su alianza con la filosofía analítica) sigue siendo, en mi opinión, la de C. L. R. JAMES, *World Revolution 1917-1936. The Rise and Fall of the Communist International (1937)*, Humanities Press, London, 1993.

⁷ Véase (entre otros muchos pasajes de Said sobre Orwell) EDWARD W. SAID, “Turismo entre las ruinas. Sobre George Orwell” (1980), en *Reflexiones sobre el exilio. Ensayos literarios y culturales*, trad. de R. García Gutiérrez, Debate, Barcelona, 2005, pp. 107-112, y SIMON SCHAMA, *Auge y caída del Imperio británico, 1776-2000*, trad. de J. Rabasseda-Gascón, Crítica, Barcelona, 2004.

⁸ Véase WILLIAM HAZLITT, “Despedida a la escritura de ensayo”, en *El espíritu de las obligaciones y otros ensayos*, ed. de J. Alcoriza y A. Lastra, Alba, Barcelona, 1999, pp. 207-216.

⁹ Javier Alcoriza me ha dado a conocer la opinión de C. S. Lewis hacia esos episodios, que, en opinión del gran crítico literario, estropeaban irremediablemente la fábula. Véase C. S. Lewis, “George Orwell”, en *De este y otros mundos. Ensayos sobre literatura fantástica*, ed. de W. Hooper, trad. de A. Diéguez, Alba, Barcelona, 2004, pp. 149-154. Lewis escribió su ensayo sobre Orwell para atenuar la influencia de la primera versión televisiva de *1984*. Las dos primeras adaptaciones cinematográficas de *Rebelión en la granja* y *1984* modificaron sustancialmente el final, en detrimento de las intenciones orwellianas.

¹⁰ En su excelente estudio sobre Orwell, Raymond Williams lamenta que la escritura de Orwell fuera malinterpretada —en parte por culpa del propio autor— como disuasoria respecto a las esperanzas del socialismo

democrático. Sin embargo, el análisis de Williams, uno de los precursores de los estudios culturales contemporáneos, no da el paso hacia la tradición a la que me refiero a continuación en el texto, a pesar de su conclusión: "Para describir la paradoja de Orwell necesitaríamos conceptos más allá de la conciencia y las estructuras sociales de su época. Por ahora, sólo podemos proponer la experiencia: hay otras relaciones más plenas que se prolongan y caminos más allá de la alienación" (R. WILLIAMS, *Orwell*, Fontana, London, 1971, p. 89).

²⁴ Véanse LIONEL TRILLING, "La función de la revista literaria", en *La imaginación liberal. Ensayos sobre la literatura y la sociedad*, trad. de E. Pezzoni, Edhasa, Barcelona, 1971, pp. 111-122, y ROBERT WARSHOW, *The Immediate Experience. Movies, Comics, Theatre and Other Aspects of Popular Culture*, Harvard UP, Cambridge, Mass., & London, 2001. La correspondencia de Orwell con Wilson se centró, significativamente, en las posibilidades del idioma inglés en los Estados Unidos. Véase EDMUND WILSON, *Letters on Literature and Politics, 1912-1972*, ed. by E. Wilson, Farrar, Strauss & Giroux, New York, 1977, pp. 409, 450-1, 486-7. La mejor descripción del clima intelectual americano es la de ALAN WALD, *The Rise and Decline of the Anti-Stalinist Left from the 1930s to the 1980s*, North Carolina UP, Chapel Hill, 1987.

No es posible obviar, en este punto, el libro de FRANCES STONOR SAUNDERS *Who Paid the Piper? The CIA and the Cultural Cold War* (1999, *La CIA y la Guerra Fría Cultural*, trad. de R. Fontes, Debate, Barcelona, 2001), que obliga a preguntarse si Orwell se habría sumado, como Arthur Koestler y otros amigos suyos (Tosco Fyvel, Malcolm Muggeridge, Stephen Spender, el propio editor Fredric Warburg y casi toda la plantilla de la *Partisan Review*), a las actividades financiadas clandestinamente por la CIA y de las que el Congreso por la Libertad fue sólo la más destacada. Una lectura atenta, sin embargo, de los dos ensayos que Orwell dedicó a *The Managerial Revolution* (1941) de James Burnham en 1946, mientras trabajaba en la redacción de *1984*, proporcionaría todos los argumentos para contestar negativamente. La pauta de Burnham, y de la CIA —como ha señalado muy bien Saunders—, era maquiavélica: en *The Machiavellians, Defenders of Freedom* (1943), Burnham propondría, efectivamente —tergiversando los términos de la Declaración de Independencia—, que cuando una clase gobernante perdiera la confianza en sí misma y en sus mitos fuera reemplazada por una nueva élite. En 1958, el gran Leo Strauss escribió: "Podríamos decir que los Estados Unidos de América son el único país del mundo que se basa en una oposición explícita a los principios de Maquiavelo... Al menos en la medida en que

la realidad americana es inseparable de la aspiración americana, no podemos entender el americanismo sin entender el maquiavelismo, que es su opuesto" (*Thoughts on Machiavelli*, The University of Chicago Press, Chicago, 1978, pp. 13-4). Véase también, sobre todo por su asunción de la filosofía de los actos de habla, J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton UP, Princeton, 1975, pp. 60, 84-5, 545. Ténganse en cuenta estas consideraciones en lo que sigue.

²⁵ Véase el bellísimo ensayo de Said "Sobre las causas perdidas" en *Reflexiones sobre el exilio*, pp. 481-512. Tal vez Said y Orwell representen el mismo tipo de intelectual.

²⁶ El *thoreauvian scholar* Antonio Casado da Rocha me ha informado de que Henry Salt (1851-1939), profesor en Eton hasta 1880, publicó en 1890 una biografía de Thoreau que contribuyó a la difusión del autor de *Walden* en Inglaterra y en el Imperio británico y de que tal vez Gandhi conociera a Thoreau gracias a Salt (véase HENRY S. SALT, *Life of Henry David Thoreau*, Centaur Press, Fontwell, 1993). También me ha llamado la atención respecto a "Algunos pensamientos sobre el sapo común" (1946) de Orwell, que podrían ser una paráfrasis del capítulo sobre la "Primavera" de *Walden*, si bien la impronta es wordsworthiana: "Creo que al conservar la querencia infantil por los árboles, los peces, las mariposas y... los sapos, logramos que un futuro decente sea algo más probable". Hasta donde yo lo conozco, sin embargo, Orwell tampoco menciona a Salt, que sí pudo ejercer una influencia mucho más directa en Aldous Huxley, profesor de Orwell en Eton medio siglo después (el *Salvaje* de *Un mundo feliz* es, en efecto, susceptible de una interpretación thoreauviana). En cualquier caso, la tradición radical de la *Westminster Review*, con la que Salt y el socialismo inglés estaban en deuda, había recibido a Thoreau con entusiasmo y la propia George Eliot escribiría, incluso, una reseña favorable del libro, pero era una tradición irremisiblemente olvidada cuando Orwell empezó a cobrar conciencia como escritor. Su último representante, Leslie Stephen —padre de Virginia Woolf—, había reconocido que, por debajo de la discusión sobre la libertad que el famoso ensayo de John Stuart Mill había alentado, se encontraba la cuestión de la Constitución inglesa, una constitución no escrita, a diferencia de la americana, y que no había logrado equipararse a la literatura ni representar a toda la nación. Shakespeare o la Biblia de 1611 habrían forjado, en cierto modo, la verdadera constitución. Puritanos, cartistas y laboristas han exigido a lo largo de los siglos la escritura de la Constitución inglesa.

²⁴ O "apasionada", como escribe Stanley Cavell, que ha unido la filosofía analítica a la escritura de Emerson y Thoreau. Véase

"Performative and Passionate Utterance", en *Philosophy the Day After Tomorrow*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass., & London, 2005, pp. 5, 155-191.

²⁵ Véase GEORGE ANASTAPLO, *The Amendments to the Constitution. A Commentary*, Johns Hopkins University Press, Baltimore & London, 1995, p. 83: "Hemos de tener en cuenta que lo que vemos en nuestros documentos constitucionales atestigua un sistema mucho más extenso de instituciones legales y políticas de lo que resulta explícito en la superficie de tales documentos".

²⁶ Recuérdesse el final de *El reino de este mundo* de Alejo Carpentier: "Se le había dado a entender claramente que no le bastaba ser ganso para creerse que todos los gansos fueran iguales", fechado en 1948, tres años después de la publicación de *Rebelión en la granja*, cuyo ascendiente es inequívoco, como lo era la influencia de *Los jacobinos negros* (1938) de C. L. R. James en las intenciones de Carpentier, pero el método de "lo real maravilloso" está muy lejos de la escritura de Orwell y de James. Pese a que no sabremos nunca cuál habría sido la deriva de su idea comunista, probablemente sea César Vallejo, valiente y valedudinario, el escritor hispanoamericano más cercano a Orwell, sobre todo por la manera que tuvo de hacer cosas con palabras: "La paz, la avispa, el taco, las vertientes", etc. Como Ti Noel, el personaje de Carpentier, como James y como Vallejo, Orwell se supo un meteco en el imperio.

²⁷ En el ensayo citado, C. S. Lewis insinuaba que el apéndice podría subsistir sin la novela. Es desde luego, el último ensayo de Orwell, y su lectura mantiene con la lectura de la novela la misma relación que mantuvo Orwell con el pasado: una lectura independiente —siguiendo el ejemplo de la Declaración de Independencia— acentuaría, en cierto modo, su carácter performativo y mejoraría la escritura original.

Un estímulo considerable para interesarme por Orwell fue la lectura del ensayo que E. L. Doctorow le dedica en su libro *Jack London, Hemingway, and the Constitution* (1993, *Poetas y presidentes*, trad. de J. Arbonés, Muchnik, Barcelona, 1996). Escrito en vísperas de 1984, Doctorow lo incluíra en una colección dedicada a la trascendencia moral de la literatura americana —tarea a la que a veces se refiere, equívocamente, como "deconstrucción"—, e insistiría en la actualidad de Orwell para una tradición que, como dice Doctorow, dependía de que la Declaración de Independencia y la Constitución no se convirtieran nunca en historia. Que el autor de *El libro de Daniel* no pusiera reparos ideológicos a Orwell es todo un síntoma de recuperación, o como Doctorow prefiriere decirlo, de importancia de la escritura.

THE FORM OF BUSINESS

IMAGINARIO CONSTITUCIONAL Y GOBIERNO DE LAS COLONIAS

Mario Piccinini

The dreams of men, the seed of commonwealth, the germs of empires.

The conquest of the earth, which mostly means the tacking it away from those who have a different complexion or slightly flatter noses than ourselves, is not a pretty thing when you look into it too much. What redeems it is the idea only. An idea at the back of it; not a sentimental pretence but an idea; and an unselfish belief in the idea – something you can set up, and bow down before, and offer a sacrifice to...

JOSEPH CONRAD, *Hearth of Darkness*

1. Resulta significativo que la decisión parlamentaria de la extinción de la East India Company o, con mayor exactitud, de su poder de gobernar sobre gran parte del subcontinente indio, fuera tomada tras muchas vicisitudes. La insurrección india, que había tenido un desarrollo incontrolable a partir de la revuelta en marzo de 1857 de la tropa de la Compañía estacionada en Meerut —la memoria colonial la recordaría como *the Great Mutiny*— tuvo en Gran Bretaña un impacto emocional y político enorme, sacudiendo de forma definitiva el precario compromiso que todavía en el año 1853 había garantizado a la Compañía una supervivencia indefinida, aunque condicional y *pro tempore*.¹ La redefinición de la relación con la India no admitió prórroga en la agenda parlamentaria, pese a la fragilidad del equilibrio salido de las elecciones celebradas en la primavera de ese mismo año. Cuando llegó al parlamento, la cuestión india se presentó fuertemente teñida de cuestiones de orden y de partido, que no cesaron de interferir en el proceso de aprobación de una *statute* que debía poner a la India bajo la autoridad directa de la Corona, con la consiguiente creación en el *home government* de la figura de un Secretario de Estado para la India. Hicieron falta bastantes meses de debate, un cambio de gobierno y diversas reformulaciones para que la propuesta avanzada originariamente por Palmerston en febrero de 1858² tuviese éxito, y despojase a la Compañía de todo poder sobre los territorios hasta entonces poseídos o gobernados “in trust for Her Majesty”, cambiando radicalmente la percepción británica de la propia dimensión imperial, e introduciendo en la historia del Imperio una cesura cuya relevancia sería sólo parangonable al hecho, en cierto sentido opuesto, de la pérdida de las colonias americanas.³ Ciertamente es que en el invierno entre los años 1857 y 1858, mientras las noticias provenientes de Asia permitían que el clima de angustia resurgiese (debemos recordar que la pacificación de la India fue proclamada sólo el 8 de julio, 25 días antes de que el *Bill* propuesto por el nuevo gobierno y

aprobado en la cámara recibiese el consentimiento real, convirtiéndose en operativo)⁴ y las alianzas parlamentarias altamente inestables rediseñaran el escenario político, la East India Company y sus hombres buscaron activamente contrarrestar, o por lo menos condicionar, un destino que a los ojos de muchos aparecía como sellado de forma irremediable, mediante una intensa actividad de *lobbying* que, aunque dirigida principalmente al mundo parlamentario, tampoco renunciaba a presentar sin intermediarios las propias tesis frente a la opinión pública. De entre los opúsculos que, junto a la *Petition* y al contemporáneo *Memorandum*, dirigidos ambos a los Comunes, fueron aprestados y puestos solícitamente en circulación para justificar la supervivencia del gobierno indio de la Compañía, hay uno que merece, al menos desde nuestro punto de vista, una atención particular.

A *Constitutional View of the Indian Question*⁵ es un opúsculo de pocas páginas, sin indicación sobre su autor y sin otra especificación que la del año, aunque es razonable suponer que su redacción no sea muy posterior a marzo de 1858, cuando un nuevo *Bill* sobre la India era presentado por Disraeli a los Comunes en nombre del nuevo gobierno. Del espectro de argumentaciones del momento, este opúsculo selecciona una sola, repitiéndola con insistencia. Los enemigos de la Compañía —sostiene— afirman que el “doble gobierno” de la India es una anomalía importante y que el parlamento debería cancelarla. Pero eliminar el considerado “doble gobierno” comportaría poner toda la administración de la India en las manos de un ministro, privado de cualquier contrapeso efectivo debido a la provisión de un consejo meramente consultivo, y por tanto privado de un poder real. Lo que se obtiene de esto es «an ominous advance in that centralisation of all the functions of Government in the hands of the Cabinet, so justly deprecated by the soundest thinkers, whether of Liberal or Conservative opinions». La eliminación de la Compañía representa por tanto un ataque a aquel cuerpo intermedio que, haciéndose cargo de la adminis-

tración de los asuntos locales y particulares, permite al gobierno imperial limitar la propia acción dirigida a los asuntos *generales*. Aunque se trate de porciones específicas del reino o esté en cuestión la más extensa de sus dependencias de ultramar, la existencia de cuerpos intermedios dirigida ante todo a administrar la cotidianeidad de la vida social configura, «next to a national representation, the most important of all political principles» sobre el cual se rigen las instituciones británicas. «These are not new doctrines», sino principios constitucionales que, presentes en la historia, crearon la diferencia de la experiencia británica, como reconocen por otra parte los más sensatos pensadores de las otras naciones, que ven precisamente en la estrecha subordinación de la dirección de los asuntos locales al gobierno central la «great cause why the principal nations of the Continent, among all the revolutions, have never yet succeeded in acquiring liberty». La confrontación con el Continente permite a la construcción retórica del texto alcanzar su clímax: en el asalto a la Compañía viene imbricada una amenaza a la *libertad* inglesa. Es una argumentación de coloración fuerte, no del todo usual en su radicalización de un debate centrado en gran parte en los méritos y deméritos, pasados y presentes, de la East India Company, y suscitado por los hombres de la Compañía con el objetivo prioritario de arrancar al parlamento una ulterior dilación haciendo palanca en la impertinencia de tomar una decisión con la crisis india todavía abierta.

La caída de Palmerston había constituido un momento de tregua, enseguida desmentido por la pronta presentación del *Bill* sobre la India por parte del gobierno *tory* liderado por Lord Derby, del cual Disraeli era *Chancellor of Exchequer*.⁶ La argumentación del opúsculo encontraba su *ratio* en el intento, en un momento de creciente tensión, de una interlocución transversal respecto a las agrupaciones de partido, mezclando astutamente con este fin elementos traídos del imaginario de la *Ancient Constitution* y preocupaciones más modernas por los procesos de centralización política, las cuales aludían

por contraste a los destinos continentales de la maquinaria estatal, cuyo carácter centralizador todas las revoluciones europeas, y ante todo *la Révolution* por antonomasia, la francesa, habían acabado por validar y reforzar. Se quería subrayar así un doble problema: aquel de una lesión "constitucional" que de alguna manera el *Bill* sobre la India contribuía a infligir a la configuración tradicional del *government* británico, y aquel de que, justo a partir de la constatación de tal *vulnus*, necesariamente se llevaba a la definición constitucional del gobierno de la India. Será conveniente volver a este punto más adelante.

No sorprenderá reconocer tras el anónimo autor de *A Constitutional View* la pluma de aquel que, justo en el momento terminal de la East India Company, se revela como uno de sus más fieles servidores, quizás *el más fiel*, aquel John Stuart Mill, que, tras una carrera en la India House iniciada en el lejano 1828 siguiendo las huellas del padre, en 1856 había alcanzado una de las posiciones más eminentes dentro de la Compañía.⁷ Es casi un tópico historiográfico el que Mill habría demostrado siempre tener claramente separadas su posición en la Compañía, fuente de sustento y ocupación laboral esencialmente privada, y su papel público como *man of books*.⁸ Sin embargo, en uno de los raros pasajes de la autobiografía dedicado a su larga permanencia en Leadenhall Street, recordando sus años finales en la India House, Mill nos indica un vínculo entre estos dos planos de lo más significativo para nuestro contexto: «In 1856 I was promoted», escribe en el séptimo capítulo, «to the rank of chief of the office in which I had served for upwards of thirty-three years. The appointment, that of Examiner of India Correspondence, was the highest, next to that of Secretary, in the East India Company's home service... I held this office as long as it continued to exist, being a little more than two years; after which it pleased Parliament, in other words Lord Palmerston, to put an end to the East India Company as a branch of the government of India under the Crown, and convert the administration of that country into a thing to be scrambled for by the second and third class of English parliamentary politicians. I was the chief manager of the resistance which the Company made to their own political extinction, and to the letters and petitions I wrote for them, and the conclusive chapter of my treatise on Representative Government, I must refer for my opinions on the folly and mischief of this ill-considered change».⁹ Mill, al afirmar haber organizado y dirigido en primera persona la resistencia contra el *Bill* indio, no sólo se hacía cargo abiertamente de un pasaje de la vicisitud de la Compañía que lo había puesto en el centro del espacio público, sino que además, retrospectivamente, lo consideraba cohe-

rente y congruente con una de sus mayores aportaciones de carácter teórico, las *Considerations on representative government* de 1861, la cual no vacilaba en distinguir como la más importante rectificación de su propia producción precedente respecto a la política, esto es, como su alejamiento de una teoría de la democracia pura.¹⁰

De forma análoga, no es difícil adivinar *qué* tenía en mente el autor de *A Constitutional View*, al reclamar para sí la sensibilidad de «all sound thinkers in other countries». Subrayar la conexión de decenios entre Mill y Tocqueville podría resultar redundante, si precisamente a partir de finales de los años 50, desde *On Liberty*, no hubiesen regresado a los escritos de Mill las apreciaciones explícitas del pensamiento de Tocqueville, después de un silencio mantenido durante más de un quinquenio, y que testimoniaba *además* la frialdad sustancial que presidía sus relaciones. En la lista de los ingleses a quienes enviar una primera

No sorprenderá reconocer
tras el anónimo autor de *A
Constitutional View* la pluma
de aquel que, justo en el
momento terminal de la East
India Company, se revela
como uno de sus más fieles
servidores, quizás el más
fiel: John Stuart Mill

copia de *L'Ancien Régime et la Révolution* dada al editor Michel Lévy en junio del año 56, el nombre de Mill figuraba entre los primeros, y un implícito acuse de recibo con el texto *A Constitutional View* parece más que plausible. Quizás sería demasiado arriesgado ver aquí una anticipación del "descongelamiento" que resultará evidente en sus siguientes obras, pero puedo proponer una sugerencia tan difícilmente demostrable como fecundamente audaz, si nos detenemos por un momento en esta pregunta: ¿A causa de *qué tema* había venido fraguándose el distanciamiento de la asociación intelectual entre Tocqueville y John Stuart Mill?

2. El inicio de la crisis en su relación data de los inicios de los años 40. El Tratado de Londres del 15 de julio de 1840 había excluido a Francia del concierto europeo sobre la influencia en el Mediterráneo, dejándola así fuera de las directrices que, en la crisis del Imperio Otomano, apuntaban a Oriente.¹¹ En los días de la crisis anglo-francesa, Tocqueville no había vacilado en tomarse en serio en sus intervenciones parlamentarias la posibilidad de una guerra que involucrara a Gran Bretaña y resolvió apoyar a Thiers, sobre cuyo gobierno Mill

tenía un juicio totalmente negativo. Mill, en la misma hostil equidistancia, no había dudado en apoyar a Palmerston, en el deseo de ver enfrentados a ambos países.¹² Pese a esto, la carta que Tocqueville escribe a Mill en marzo del año 1841 es algo más que el simple intento de justificar su conducta de los meses precedentes. Si cualquier sospecha de animosidad antibritánica por su parte es rechazada con fuerza, es precisamente para defender y subrayar el carácter no incidental de su conducta, tratando de convencer al interlocutor, en nombre de lo que podemos llamar una especie de *seriedad* weberiana, del juicio negativo sobre el partido "pacifista". La vida parlamentaria francesa, presa y viciada entre las alternativas del chovinismo vocinglero y populista de la oposición y el negligente pacifismo a toda costa del gobierno, sufría un bloqueo insostenible, y sólo una actitud de firmeza efectiva, capaz de no rehuir el caso crítico, estaba en condiciones de reabrir, por encima de la demagogia, la comunicación con las pulsiones del país real. Tocqueville no entra en detalles, pero la síntesis que ofrece a Mill es completamente coherente con la línea de conducta que asumió esos días, y expresa sin fingimiento su idea de responsabilidad nacional. A sus ojos, en aquellos momentos difíciles de crisis, en el estado de temor y confusión en que todos los gobiernos se encontraban, el *único* medio plausible para impedir la guerra era asumir la actitud de quien está decidido a hacerla. Esto mismo había hecho presente a Thiers, otorgándole su apoyo, aunque de mala gana. Al escribir al amigo Beaumont, sin embargo, no había dejado de anotar cómo, para revestir de alguna credibilidad la actitud de quien no teme la guerra, fuese necesario estar determinado verdaderamente a correr tal riesgo. A finales de noviembre, en su segundo discurso al parlamento sobre la cuestión de Oriente, había llegado más allá, remarcando con fuerza que todo gobierno no dispuesto a hacer la guerra era execrable.¹³

A Mill, Tocqueville le escribió con la crisis concluida, pero aún sin resolver. Sin resolver, sobre todo, en el ánimo de los franceses y menos aún en el suyo. En su carta se transparenta un reflejo nostálgico, ciertamente constante en Tocqueville, a propósito de la antigua *grandeur* francesa, pero esto reivindicaba una legitimación que nada tenía que ver con la nostalgia y que descansaba en una reflexión más meditada y de más peso. Como se ha dicho,¹⁴ el nacionalismo de Tocqueville derivaba en gran parte de su examen de la Monarquía de julio: en una situación marcada a la vez por un predominio individualista de los intereses y una apatía anárquica en las posturas del "público", sólo una recuperación de la fiereza colectiva respecto a la posición y la consideración internacionales del país podía reactivar

var la “circulación sanguínea” del cuerpo político francés. Las consideraciones de Tocqueville no tenían pues un origen ocasional, y planteaban la cuestión de qué elementos correctivos eran necesarios a partir de la existencia de un nexo entre democracia y desmoralización. La referencia o el contexto en que se reclamaba la atención del interlocutor inglés, «Une nation démocratiquement constituée comme est la nôtre», no demandaba una justificación, sino la discusión de un criterio de juicio político basada en un entendimiento intelectual compartido. El interés no estaba en la discusión de las mutables coyunturas diplomáticas, sino de las tareas, o las ocasiones, que se ofrecían a la democracia francesa, si ésta quería estar a la altura de la propia historia y no contentarse con la construcción de ferrocarriles y una prosperidad pacífica a cualquier precio.¹⁵

Tan sólo unos pocos meses antes, al estallar la primera Guerra del Opio, Tocqueville había expresado a Henry Reeve, el traductor de la *Démocratie en Amérique* al inglés, entonces comentarista político del *Times* y durante décadas fuente de información privilegiada sobre los asuntos de la Isla, su satisfacción con el comportamiento del gobierno británico en Extremo Oriente al decidir la ocupación de los puertos chinos.¹⁶ «En sa qualité de spectateur bienveillant, mais désintéressé, je ne puis que me réjouir beaucoup à la pensée d'une invasion du Céleste empire par une armée Européenne. Voilà donc enfin la mobilité de l'Europe aux prises avec l'immobilité chinoise! C'est un grand événement, surtout si l'on songe qu'il n'est que la suite, le dernier terme d'une multitude d'événements de même nature qui tous poussent graduellement la race européenne hors de chez elle et soumettent successivement à son empire ou à son influence toutes les autres races». El entusiasmo de Tocqueville iba más allá de las intenciones del gobierno de Palmerston, cuyo objetivo era castigar a China por la prohibición de la comercialización de opio en su territorio. Aún así, lo que estaba ocurriendo era un acontecimiento histórico, más importante incluso que la creación del Imperio romano: Europa, que constituía sólo una quinta parte del mundo, sometía a las otras cuatro. «Ne médions donc pas trop de notre siècle et de nous-mêmes: les hommes sont petits, mais les événements sont grands». Lo que demandaba a aquel que había comprendido la segunda parte de *Démocratie en Amérique* mejor que cualquier otro,¹⁷ de todas formas, era sólo una actitud de reciprocidad. No se trataba de mostrar comprensión sobre la indignación por el Tratado —que el mismo gobierno francés prefería, por temor, ignorar— como de entender el círculo virtuoso que tal indignación propiciaba, entendimiento para el

cual el dominio de Mill sobre las tesis avanzadas en la *Démocratie* del año 1840 podría constituir la base. Al proyectarse fuera de sus fronteras, los países europeos podrían recuperar una virtud política que, en la época del declive democrático de las pasiones públicas, ya no podían recobrar de su interior. Tocqueville avanzaba así de forma algo oblicua una convicción que había expresado al final de su primera intervención parlamentaria en julio de 1839, y durante el decenio siguiente habría animado buena parte de su empeño, ya político, ya de reflexión, reflejado en su implicación creciente en la empresa argelina y el estudio inacabado del “milagro inglés” en la India.¹⁸

La respuesta de Mill se hizo esperar y muestra, tras un tono amable, fastidio y embarazo, como si se le obligase a impartir una lección imprevista sobre algo que considerara consolidado.¹⁹ Un pasaje merece especial atención: «I have often, by late, remembered the reason you gave in justification of the conduct of the liberal party in the late quarrel between England & France —that of the feeling of orgueil national is the only feeling of a public-spirited & elevating kind which remains & it ought not therefore to be permitted go down. How true this is, every day makes painfully evident —one now sees that the love of liberty, of progress, even of material prosperity, are in France mere passing unsubstantial, superficial movements on the outside of the national mind & that the only appeal which really goes to the heart of France is one of defiance to l'étranger —& that whoever would offer to her satisfaction to that one want, would find the whole of her wealth, the blood of her citizens & every guarantee of liberty & social security flung down at his feet like worthless things». Se puede conceder que el deseo de destacar a los ojos del mundo sea, lamentablemente, la única forma de espíritu público, la única actitud *desinteresada* que queda en Francia, como se puede conceder que ésta no sea humillada, «but, in name of France & civilization, posterity have a right to expect from such men as you, from a nobler & enlightened spirits of the time, that you should teach to your countrymen better ideas of what constitutes national glory & national importance, than low & grovelling ones which seem to have at present —lower & more grovelling than I believe exist in any country in Europe except perhaps in Spain». El tono de la carta se vuelve didáctico y algo irritante, antes de pasar bruscamente al otro extremo: la verdadera importancia de una nación no depende de su insistido y apremiante reconocimiento, expresión más bien de una debilidad agravada, sino de la industriosisidad, de la educación, de la moralidad y del buen gobierno, cosa que en Inglaterra sabe cualquiera. Mill ratifica una idea de *civilization* que

bloquea la argumentación de su interlocutor, desplazando su objetivo al reinscribirla en un escenario distinto. La argumentación de Tocqueville se presenta con claridad ante sus ojos como un discurso, no sobre el futuro, sino sobre un pasado que perdura de forma imaginaria. El juicio sobre la opinión francesa es re proyectado implícitamente sobre el mismo Tocqueville, como si para él, víctima de una suerte de fascinación hipnótica, la adquisición de la modernidad constituyera un estrato inestable sobre un fondo que fuera —se impone el término comteano— esencialmente *retrogrado*. La sombra perturbadora de que el sentir común, sembrado en el pasado por encima de la diversidad, fuera minado por un malentendido sustancial, dominará en adelante sus interlocuciones.

Posteriores intercambios epistolares no disolverán esta sombra, y llegará un silencio que, con bastante claridad, es elegido por Mill y lamentado por Tocqueville. Por otra parte, las ocasionales cartas sucesivas, antes de la larga interrupción que va, casi sin excepciones, de 1843 a 1856, muestran un dominio de los mismos temas. En febrero de 1843, Tocqueville solicita a Mill el favor de publicar una carta a Lord Broughan para defenderse de nuevo de las acusaciones vertidas por éste sobre una supuesta postura antibritánica al defender la no renovación del acuerdo comercial anglofrancés sobre la represión del tráfico de esclavos.²⁰ Mill la hace publicar en el *Morning Chronicle* (el diario con el que colaborará de forma estable a partir de 1846), pero, acusando recibo, no renuncia a adjuntar observaciones agrias sobre el desarrollo de un nacionalismo que amenaza con hacer un daño duradero. «Il faut des générations entières», escribe en francés, con palabras que evidentemente involucran al mismo correspondente, «pour guérir le mal qui peut faire dans un jour. Cela est bien méprisable dans un siècle qui a tant besoin du concours des hommes énergiques et éclairés dans tous les pays avancés pour l'œuvre difficile de réorganiser la société européenne».²¹

3. Es difícil aun así huir de la sensación de que Mill falla en el objetivo. El cuadro al que Tocqueville incesantemente alude es el de la proyección de la democracia europea fuera de sí misma, y sobre esto Mill calla.²² El tema de la conquista de una dimensión imperial le es profundamente extraño, y está relegado a sus ojos a un escenario irremediable y felizmente pasado, a aquél que podríamos llamar, con la feliz expresión de Schumpeter, el imperialismo de la moderna monarquía absoluta.²³ El interés por el tema del imperio no había sido para él una cuestión de adquisición, sino una cuestión de herencia, aunque una herencia problemática y ambigua. Era una

herencia engorrosa en términos personales, pero también una suerte de relación natural. Al presentarse a sí mismo al inicio de la *Autobiography*, dice ser «the eldest son of James Mill, the author of the *History of British India*». Como ha sido indicado con agudeza, al no mencionar a la madre se presentaba como una especie de immaculada concepción, nacido de una relación entre su padre y el continente indio.²⁴

Crecido en una tradición política y cultural que miraba al imperio con inquietud, aunque seguramente sin abierta contradicción,²⁵ el joven Mill había de hecho aprendido a convivir con él, considerándolo un dato estable, aunque no inmutable, que podía ser atendido con la misma consideración reformadora dirigida, científica y políticamente, a los asuntos “domésticos”. Esto era de lo más cierto al principio de los años 40, cuando la sistematización constitucional del Canadá ofrecía una imagen desdramatizada de la transición a formas de autogobierno en el interior de un cuadro que había alejado con cierta fuerza la alternativa pertenencia-emancipación. Así, la complejidad y la diversidad hacían que el imperio se presentara como una realidad heterogénea y sin embargo no viera su estabilidad desafiada. Por otra parte, un enfoque autónomo sobre el tema del imperio y de su justificación aparece bastante tarde en la reflexión de Mill, y su interés en los años en cuestión es siempre sobre una vertiente, por llamarla así, infra-imperial.²⁶ Como los debates sobre la conveniencia de transferir a las posesiones del imperio hombres y recursos, a los cuales contribuye apoyando la tesis de Wakefield y de los *Colonial Reformers* sobre la colonización, y cuyo legado es observable en el apartado 14 del libro V de los *Principles of Political Economy* de 1848,²⁷ o la insistencia sobre el papel de la intervención gubernamental sobre el régimen de propiedad de la tierra en Irlanda, marcada por la carestía, como instrumento correctivo para la emersión de capacidades individuales que conjuguen al tiempo autonomía moral y emprendimiento económico, y a la vez como respuesta a las propuestas de pauperización asistencial de las *poor laws* en las cuales veía la perpetuación del fracaso de políticas aristocráticas seculares en la más antigua de las posesiones inglesas.²⁸ También en relación con las dependencias indias, contra las cuales se dirigía su empeño cotidiano de *clerk* en la India House, Mill se muestra reluctante a una lógica territorialmente expansiva; el aumento del territorio es presentado siempre como algo poco deseable, aceptable únicamente en función del gobierno de lo ya adquirido, como indican sus posiciones sobre los denominados *Indian States*, los estados satélites gobernados por príncipes indios.²⁹

Tocqueville, por el contrario, es consciente de que Francia no tiene herencia; poca o ninguna le ha quedado (las Pequeñas Antillas, la Guyana francesa) de la grandeza de los Borbones o de la aventura napoleónica. De hecho, ésta última había llevado al extremo, a pesar de su carácter imperial, el proceso de centralización llevado a cabo sin interrupción desde el reinado de Luis XVI, y al cual la revolución había dado una aceleración impresionante. El imperio imposibilitó, al mismo tiempo que exportaba libertad, toda dimensión participativa a la libertad de los franceses.³⁰ La derrota militar napoleónica marcaba definitivamente una pérdida a la cual no era extraña la fragilidad *social* que tal proceso había implicado en su aspecto colonial. Es una antigua percepción de Tocqueville que se remonta a su viaje a América. «L'histoire des derniers siècles présente, il faut l'avouer, un singulier spectacle. On y voit la France entreprendre dans le Nouveau Monde un vaste système de colonies. Les plans sont habilement conçus, les lieux qu'elle désigne sont bien choisis», escribe en un fragmento que quedará fuera de la versión definitiva de la primera parte de la *Démocratie*³¹ (aunque una síntesis parcial sobrevivirá en el apéndice sobre las colonias penales). «Des grands sacrifices d'hommes, d'énormes sacrifices d'argent et de soins sont faits par elle pour atteindre ce but. Le gouvernement s'occupe sans cesse de ces nouveaux établissements et n'abandonne jamais un seul instant le devoir de les diriger. Et pourtant malgré tant d'efforts les colonies languissent; la terre s'ouvre en vain devant les pas de Français, ils ne s'avancent pas dans les déserts fertiles qui les entourent, la population ne croît qu'à peine, l'ignorance semble s'étendre, la société reste stationnaire, elle ne gagne ni force ni richesse et elle succombe enfin après avoir lutté avec un courage héroïque contre l'agression étrangère». Al contestarse afirmativamente el interrogante sobre las posibilidades coloniales de Francia —con el cual se cerraba de forma significativa el fragmento de 1833—,³² tomando cuerpo en la empresa argelina, se imponía una reflexión nueva sobre toda la cuestión. En este contexto, el tema de la conquistista se presenta a los ojos de Tocqueville como algo radicalmente nuevo, fuera de la lógica del viejo imperialismo, y por tanto también de los modelos del viejo anti-imperialismo del siglo anterior y del cual el Benjamin Constant de *De l'Esprit de Conquête et de l'Usurpation dans leur Rapports avec la Civilisation Européenne* podría ser el último exponente.³³

El Tocqueville de la década de los 40 se encuentra en una situación de lo más paradójica respecto a su relación con los ingleses. Es acusado de servir a sentimientos anti-británicos, o aún peor, de

promoverlos, y pese a mantener una postura y una actividad *contra* Gran Bretaña, proclama a bombo y platillo su *anglofilia política*.³⁴ Pero en esto es absolutamente coherente, porque ésta no tiene nada que ver con una política anglofílica, otro punto, cabe reseñar, que lo separa de Guizot.³⁵ Desde su perspectiva se trata más bien de *hacer* como los ingleses, de tomarlos como modelo de referencia, aprendiendo de sus éxitos y sus errores, incluso llegando a reconocer en sus acciones aquello que es particularmente *francés* y que los franceses mismos no saben aún reconocer. Observando esto, se trata de actuar consecuentemente con la diferencia que deriva de la posición específica de Francia en la historia. Aquí hay una reivindicación del propio sentimiento filobritánico, el profundo arraigo que éste tenía en su pensamiento, y no de la defensa de las migajas de la *entente*, que le parece más que nunca patética y políticamente anacrónica. Frente al malentendido por parte de sus interlocutores británicos de aquello que él ve como los motivos franceses, el realismo político de Tocqueville parece ceder a veces a un estupor aristocrático.³⁶

Insistir en que el Tocqueville de los años 40 anticipa temas y movimientos del imperialismo de fin de siglo es ir desencaminado. Si hay aquí un elemento mítico, es de una mitología propiamente liberal, en la cual aparece incluido aquello que herirá la sensibilidad británica: es la idea de que *fuera de Europa* la democracia europea —y bajo este término cabrían las *dos* diferentes transiciones a la democracia—³⁷ podría encontrar aquella armonía que las viejas rivalidades nacionales impedían sobre el escenario de la vieja Europa, y que justamente en el *hacerse mundo* de Europa podrían ser garantizadas estas mismas relaciones cooperativas que eran extrañas al espíritu aristocrático y militar. Igual que el constitucionalismo de Constant encontraba su recompensa en una relación diferente con la imparable tendencia a la democratización universal, su anti-imperialismo encontraba la reintegración en un imaginario de compatibilidad europea solidaria en el nuevo escenario internacional. En ambos casos ocurría un *exceso* de política respecto a aquello que Constant había pensado, y este *exceso* de política sobrepasaba necesariamente la democracia.³⁸

De hecho este exceso de política remitía al nudo irresuelto del acceso francés a la escena internacional. La posición expresada por Tocqueville a propósito de la crisis de la *entente* anglofrancesa no es sino la otra cara de su empeño en el frente colonial, y si tenemos en cuenta los dos registros sobre los que se articula tal empeño, la evidencia de la ambivalencia frente a la experiencia británica resulta reforzada.

El primer registro es el de la redefinición de la política colonial en el Caribe, que se presenta inexorablemente ligado a la cuestión de la esclavitud en las posesiones francesas. Toda la política abolicionista de Tocqueville se inscribe en un escenario dominado, tanto cronológica como geográficamente, por el fin de la esclavitud en las colonias británicas.³⁹ Si hay una referencia al precedente francés —la abolición del 16 Pluvioso del año II (4 de febrero de 1794)— éste opera como elemento retórico que subraya la precedencia democrática de Francia, y además, en un plano más apartado, como enganche providencial con el cristianismo del suplemento democrático al que tal precedencia alude.⁴⁰ Con esta excepción, el punto de referencia casi exclusivo es la comparación con los ingleses. En realidad, la discusión no versa sobre la abolición en cuanto tal, de cuya justicia y necesidad ni siquiera dudan gran parte de los colonos, sino sobre su ocasión, su modo y su coste: en suma, de cómo se podría afrontar sin poner de rodillas la economía de las plantaciones y cómo se podrían lograr unas relaciones de trabajo libre donde había relaciones serviles. Francia, que todavía no ha abolido la esclavitud, debe proporcionarse un *modus operandi* capaz de tomar nota de los problemas de quien ya lo hizo, para no recorrer las mismas etapas y vicisitudes. En el Tocqueville abolicionista concurren diversos elementos: la conciencia de la mayor productividad del trabajo libre, el carácter político y no sólo económico del trabajo de los negros, la impracticabilidad de la opción de una campesinización propietaria, que sin embargo ocupa un lugar central en su imaginario de la democracia.⁴¹ Estos elementos merecerían ser evaluados analíticamente, entre otras cosas porque revelan aspectos usualmente poco explorados de su cultura económica y política. Sin embargo, en ellos se encuentra una soldadura de la propuesta tocquevilleana de una agencia de gobierno que, monopolizando para sí —aunque por un periodo limitado de tiempo— todo el trabajo emancipado, gestionando los alquileres sobre una base voluntaria, y fijando los mínimos y máximos salariales, articule en una solución única los tres grandes problemas con los que se enfrenta el proyecto abolicionista. Estos son: la puesta en libertad *simultánea* de todos los esclavos, independientemente de su sexo y edad; una política de indemnización indirecta para el propietario de la plantación, lo que sería justo dado que su papel de comprador de esclavos ha estado hasta cierto punto favorecido y regulado por el Estado; y la disciplina necesaria para la transición de los ex-esclavos a la relación salarial a lo largo de un tiempo, evitando las formas privadas de aprendizaje obligatorio ejecutadas por los ingleses, mediante una interposición administrativa entre

emancipados y propietarios, ahora transformados en patronos, reduciendo al mínimo las fricciones entre ellos.⁴² El intento era dar a las colonias francesas restantes una *sincronía* histórica con las colonias británicas presentes en la misma área, acelerando políticamente el proceso de transformación para convertir el evidente *retraso* en una posible aunque improbable ventaja, cuya naturaleza, más que en un plano puramente comercial, residiera en un plano geopolítico más general. Es un intento que, como se ve, no parece afectar ni al gobierno de las colonias ni al perfil jurídico de los sujetos, si bien la extensión de la capacidad civil de los liberados encuentra indudablemente un límite (probablemente indirecto, aunque Tocqueville no ofrece indicaciones al respecto) en la recomendación de introducir elementos de interdicción o de disuasión frente a la posibilidad de adquirir tierras. Tocqueville perseguirá estos fines con dedicación los primeros años del decenio, pero poco a poco ésta disminuirá, perdiendo conexión con las etapas en las cuales crecerá en Francia la presión abolicionista.⁴³

El Tocqueville de la década de los 40 es acusado de servir a sentimientos antibritánicos, o aún peor, de promoverlos, y pese a mantener una postura y una actividad *contra* Gran Bretaña, proclama a bombo y platillo su *anglofilia política*

4. Es distinto el discurso sobre Argelia, que era una adquisición reciente y, por varios motivos, incierta. La conquista de Argel, decidida a principios de 1830 por Carlos X por motivos que mezclaban la rivalidad por la afrenta que tres años antes había recibido el embajador francés del *bey* Hussein ben Hassen con la conveniencia de apartar la atención pública de la situación interna, fue continuada en el periodo orleanista con la ocupación de los núcleos costeros y una penetración hacia el interior del país tan sangrienta como indeterminada, que parecía indicar más una vaga actitud genérica que una voluntad precisa de conquista. La rebelión que el joven morabito Abdel el Kader había sabido articular había impuesto a los franceses una escalada del conflicto, enfrentándolos a una elección inaplazable que tuvo como respuesta una subyugación completa del área.

Aunque el interés de Tocqueville por Argelia le había acompañado durante todo el decenio precedente, tanto como

para entrelazarse con su decisión de entrar en la arena de la política activa,⁴⁴ su primera estancia en ultramar fue en mayo-junio de 1841, y coincide casi completamente con las orientaciones y las circunstancias que se han tratado ya. La idea central de que Francia estaba en Argelia para quedarse constituye de seguro el punto de partida y el punto de llegada de su valoración, pero las *Notes de voyage* y el *Travail sur l'Algérie* muestran cómo la investigación *in situ* había determinado o, con mayor probabilidad, ratificado, un cambio de postura respecto a lo que había defendido en los artículos publicados en *La Presse de Seine-et-Oise*. Su intención política general salió reforzada, como pura fascinación por el potencial innovador que el injerto francés podía determinar.⁴⁵ El primer viaje argelino coincidió, sin embargo, con una modificación importante. La visión de 1837, que se centraba en la adquisición de territorio y población por parte de Francia, sosteniendo a la vez, aunque en perspectiva, la obtención territorial y la integración de pueblos y de "razas", le parece ahora frágil y carente de fundamento, al menos en su calendario político. Área de intersección de planos diversos (militar, político, administrativo), que parecen a veces diverger catastróficamente y que también es necesario reconciliar a lo largo de líneas de convergencia, la situación argelina registra en su interior una escisión que lo determina todo, una línea divisoria que le impone un replanteamiento comprensivo, más allá de la guerra combatida. Este cambio de perspectiva, que el segundo viaje a Argelia en 1847 confirma si acaso con mayor severidad, organiza todo el *laboratorio argelino* de Tocqueville. Así, cuando afronta con crudeza la compleja y espionosa cuestión de la relación entre París y Argel, denuncia la centralización hipérbica y a menudo obtusa en la capital que determina la anárquica ausencia de un centro coordinador en Argelia y estigmatiza la regresión "bárbara" del poder civil y político que hace difícil ya sea dar certeza a la propiedad o atraer mano de obra europea. Nada de esto se aparta nunca de la convicción de que en Argelia existen dos sociedades y que su integración es imposible.

Esta insistencia tocquevilleana en una línea de separación entre europeos e indígenas requiere ser tomada en consideración, sobre todo porque no hay nada parecido en su intervención sobre las colonias del Caribe. Está, *prima facie*, el papel que ésta juega en la economía retórica del debate argelino. Una de las razones aducidas por los opositores del *gobierno civil* en Argelia era, de hecho, la afirmada imposibilidad de gobernar una población heterogénea, compuesta por árabes y europeos, por musulmanes y cristianos, utilizando los criterios propios de sociedades homogéneas como eran

las del continente europeo. Es un error, de hecho, rebate Tocqueville, «ceux qui y ont été savent que la société musulmane et la société chrétienne n'avaient malheureusement aucun lien, qu'elles forment deux corps juxtaposés, mais complètement séparés». Es una situación que tiende a acentuarse sin remedio. «L'élément arabe s'isole de plus en plus et peu à peu se dissout. La population musulmane tend sans cesse à décroître, tandis que la population chrétienne se développe sans cesse. La fusion de ces deux population est une chimère... ». El giro de la argumentación no duda en usar un cinismo difícilmente involuntario,⁴⁶ buscando el mismo objetivo: «Il peut donc et il doit donc avoir deux législations très distinctes in Afrique parce qu'il y se trouve deux sociétés très séparées. Rien n'empêche absolument, quand il s'agit des Européens, de les traiter comme s'ils étaient seuls, les règles qu'on fait pour eux ne devant jamais s'appliquer qu'à eux».⁴⁷ La separación, por lo tanto, es presentada como una constatación que, anticipando la objeción de la impertinencia de dar a los ciudadanos franceses de Argelia la misma condición y tutela jurídica que la de aquellos de la metrópoli, quita fuerza a la hipótesis del viejo excepcionalismo colonial, que no parecía, de hecho, contrario a la hipótesis de una población mixta —como es el caso del general Bugeaud, que gobernará el país durante casi todo el decenio. Pero esta constatación había de ser validada normativamente. *Se puede, luego se debe*: esto proporciona un punto de vista adicional que evidencia cómo para Tocqueville el rechazo de enganchar proceso colonial y administración de los nativos puede intervenir en la constitución positiva de uno de los vectores de aceleración del proceso mismo. El pronóstico y el diagnóstico tienden a confundirse en una relación donde, más que de inversión, parece más acertado hablar de circularidad, haciendo necesario expandir la mirada al conjunto del aparato conceptual a través del cual Tocqueville observa la peculiaridad de la situación argelina. El *Travail sur l'Algérie* se resiente inevitablemente de las vicisitudes de la guerra, que es el contexto retórico-argumentativo de las afirmaciones sobre el aislamiento y disminución de la población árabe, pero el sostén estructural del texto tiene raíces más profundas, y atraviesa el conjunto de los escritos argelinos de Tocqueville, encontrando su sistematización unos años más tarde, cuando la derrota de Abdel El Kader y el progresivo control del territorio permitieron una consideración algo menos urgente.

La idea de que en Argelia había dos sociedades yuxtapuestas no es adscribible a una diferencia antropológica, de tipo racial, ni a una contraposición rígida entre civilización y barbarie. Por el contrario,

Tocqueville parece hacerla derivar del reconocimiento de la existencia sobre el suelo argelino de cierto grado de *civilisation* nativa. «La société musulmane, en Afrique, n'était pas incivilisée; elle avait seulement une civilisation arriérée et imparfaite», escribe en 1847 en el *Rapport fait par M. De Tocqueville sur le projet de loi relatif aux crédits extraordinaires demandés pour l'Algérie*, repitiendo un juicio ya expresado, al cual se une el reconocimiento de que el impacto francés ha deteriorado gravemente su nivel: «Il existait dans son sein un grand nombre de fondations pieuses, ayant pour objet de pourvoir aux besoins de la charité ou de l'instruction publique. Nous avons mis la main sur ces revenus en les détournant en partie de leurs anciens usages; nous avons réduit les établissements charitables, laissé tomber les écoles, dispersé le séminaires. Autour de nous les lumières se sont éteintes, le recrutement des hommes de religion et des hommes de loi a cessé; c'est-à-dire que nous avons rendu la société musulmane beaucoup plus misérable, plus désordonnée, plus ignorante et plus barbare qu'elle n'était avant de nous connaître».⁴⁸ A pesar de tal reconocimiento, en el que algunos han querido ver una auto-crítica, lo que viene a reafirmar es la existencia de dos culturas, de dos formas diferentes de vivir y actuar, de dos esquemas diferentes capaces de producir —por usar un término decisivo— *mœurs*.

El indicador religioso tiene cierta relevancia al respecto, como señala la insistencia en la referencia a la pareja contrapuesta de sociedad cristiana-sociedad musulmana. Pero justo ese mismo indicador, en su clamorosa evidencia, es menos claro de lo que podría parecer a primera vista, y no resulta fácilmente aislable del conjunto argumentativo.⁴⁹ Resulta necesaria una pregunta ulterior: ¿Qué representan el *ser sociedad* de la sociedad árabe musulmana y el *ser sociedad* de la sociedad europea cristiana para la mirada colonial de Tocqueville?

La sociedad indígena que los franceses encontraron en Argelia es una sociedad que, aunque desgastada en sus propios contornos, mantiene rasgos que continúan situando alta la tasa de impermeabilidad y la resistencia a las formas de contaminación subalterna a las cuales induce la ocupación. Estaba claro a partir del *Travail* que: «Les Arabes forment une société fort aristocratique; l'influence que donnent chez eux la naissance, la richesse, la sainteté, est très grande. Les hommes y tiennent fortement les uns aux autres et en tirant à soi l'un d'entre eux on le fait presque toujours suivre par plusieurs autres».⁵⁰ Es un pasaje que tiene una conexión explícita con un interrogante interno a las exigencias de conducción de la guerra (cómo desarticular el apoyo social de la insurrección antifrancesa), y

que sugiere con bastante claridad la imagen de una sociedad no marcada de ningún modo por la horizontalidad y la universalización sobre una base territorial, sino, por el contrario, por vínculos policéntricos y verticales donde las relaciones personales se organizan a partir de líneas jerárquicas de *status*, tanto como para presentar características que un europeo podría llegar a confundir con las propias de asociaciones nómadas.⁵¹ En otro lugar se hablará de manera análoga de *aristocracia política y religiosa*. El *Rapport* de 1847 reforzará este aspecto con la comparación entre árabes y cabilas: «Chez l'Arabe, la constitution de la société est aussi aristocratique qu'on puisse le concevoir». Por el contrario, el mundo bereber de la cábila es un mundo celoso de su independencia y más ligado a los bienes materiales, con una vida pública, formas de poder que pasan de mano en mano y autoridades transitorias y electivas, que le recuerdan los Cantones periféricos de la Suiza medieval. Con las cabilas podría haber una interacción evolutiva de carácter comercial y político. Pero no con el mundo árabe.⁵²

La sociedad árabe-argelina es así una "sociedad aristocrática": algo menos civilizada que la europea, pero que mantiene en su irreductibilidad una característica de madurez respecto al propio tipo social, y es precisamente ésta última la que determina la resistencia. De hecho, tal reconocimiento deja emerger el trazo de un imaginario de estadios del proceso de civilización que, aunque sin resultar universalista y sin transformarse en una filosofía de la historia, tiene más de un punto de contacto con una convicción análoga de John Stuart Mill. Pero por otra parte, entra en contacto con un movimiento intelectual siempre presente en Tocqueville que tiende a configurar el concepto de *sociedad* en términos exclusivos y centrípetos, y toma de estos últimos su identificación. Cuanto escribe Tocqueville sobre la sociedad aristocrática árabe («en dominant l'aristocratie, on tient tout le reste», es el corolario del pasaje anteriormente citado), aunque sea de modo pactado y orientado estratégicamente, es coherente con todo lo que había expresado con anterioridad. La *hendiadys sociedad aristocrática* encuentra su eje de gravitación identitario en el segundo término: es esto lo que indica los vínculos que suministran las conexiones horizontales, y así las relaciones con el espacio y su transformación en territorialidad, mientras las integraciones verticales permanecen localizadas y en un segundo plano.⁵³ En el caso argelino el eje comparativo aparece desplazado del camino que encontraremos de nuevo en *L'Ancien Régime et la Révolution*, marcado por la oposición tipológica y por la transición histórica de sociedad aristocrática y

sociedades democráticas. De todas maneras, es plausible sostener que tal camino encuentra su resarcimiento anticipado en un esquema dentro del cual, como veremos, la oposición se convierte en intransitabilidad.

Llegamos así al segundo elemento. «La vérité est qu'il n'existe pas encore en Afrique ce que les Européens entendent pour une société. Les hommes y sont, mais non le corps social»,⁵⁴ es la conclusión, algo amarga, con la cual terminaba la segunda sección del *Travail sur l'Algérie* de 1841, adoptando ya la tonalidad de urgencia preocupada que abre la sección siguiente, dedicada a las *réformes nécessaires*. Pero también es una afirmación que determina un espacio de acción de forma coherente. En las páginas inmediatamente precedentes, donde más agria es la crítica de la asfixiante incumbencia de la administración militar y de la irresolución del gobierno parisino, y antes de entrar en el análisis de las condiciones necesarias para atraer los colonos a Argelia, Tocqueville se permite una observación más general. Polemizando contra «l'esprit d'hommes de théorie» partidarios de la construcción de colonias religiosas o económicas inspiradas en la propiedad “común”,⁵⁵ escribe: «Ceux qui ont pu étudier pratiquement cette matière savent au contraire que, pour lutter contre les difficultés sans nombre d'un premier établissement, il ne faut rien moins que toute l'énergie des passions que la propriété individuelle fait naître... Il ne faut jamais perdre de vue [...] que les colons ne sont pas des serfs, mais des hommes indépendants et mobiles qui peuvent ne pas venir ou ne pas rester, suivant leur bon plaisir». Añadiendo acto seguido: «Les colonies de tous les peuples européens présentent le même spectacle. La part de l'individu y est partout plus grande dans la mère patrie au lieu d'y être plus petite. La liberté d'action moins restreinte. Cela doit nous servir d'enseignement».⁵⁶ La colonización de Argelia es por lo tanto un movimiento de individuos democráticos, es la democracia en tierras de ultramar. Ésta solicita que venga reconocida la superioridad del principio liberal, pero esto no implica en absoluto una disminución de la intervención gubernamental, sino justo lo contrario: el único verdadero y fastidioso problema es el de tener una política clara y decididamente orientada al desarrollo de tal movimiento. Sin embargo, es necesario un acto de fundación, ciertamente en el registro semántico de la guerra, pero sin coincidir con ésta. Como dice el informe de 1847 al final de un examen somero del desarrollo victorioso de la guerra y —esto es del mayor interés— del desarrollo cognoscitivo que ésta ha hecho posible adquirir: «La population européenne est venue; la société civilisée et chrétienne est fondée. Il ne s'agit plus que de savoir sous quelles lois elle doit vivre et ce qu'il faut faire

pour hâter son développement»⁵⁷ ¿Que significado tiene aquí *fundación*?

El caso argelino es distinto de cualquier precedente, también de los casos americanos en los cuales la iniciativa de los individuos ha dado forma peculiar al cuerpo social. Tocqueville es tan consciente de esto que *singularité* es un término que usa con bastante frecuencia. Es igualmente consciente de la radical diferencia que presenta allí el poblamiento colonial, la colonización en sentido estricto. El léxico con el que fue pensada la expansión imperial parece perder coherencia y necesita ser redeterminado:

El caso argelino es
distinto de cualquier
precedente, también
de los casos americanos
en los cuales la iniciativa
de los individuos
ha dado forma
al cuerpo social

dominación y colonización ya no pueden ser pensadas de forma separada, ni conectadas linealmente por un análisis progresivo. Argelia requiere que ambas sean a la vez distinguidas y coexistentes. «Deux grandes parties du sujet: *domination, colonisation*. Ces deux choses se tiennent. Elles ne pourraient pas exister ni être productives l'une sans l'autre. Elles doivent marcher en même temps. Manière d'arriver à la domination: système de guerre...», escribe en una nota que acompaña el manuscrito de 1841 en la cual delinea su esbozo.⁵⁸ No se trata sólo de la definición de un proyecto para el presente, sino de una nueva definición de lo que significa para Argelia ser colonia y, se puede añadir, de la individuación de un nuevo tipo de relaciones coloniales. Seis años después, la reflexión tocquevilleana es impulsada a ir un paso más allá. La fundación en Argelia de la sociedad cristiana y europea es una *disociación* que se realiza a partir de su fijación *constitucional*. El estado social democrático existe en Argelia sólo como virtualidad proyectual: éste, obviamente, no tiene raíces endógenas en el territorio, pero tampoco resulta suficiente el perfil antropológico (etiológico y religioso) de los colonos democráticos europeos. Sociedad aristocrática y democracia se encuentran aquí de un modo por completo inédito en forma de *oposición* tipológica, y también de *coexistencia* histórica. Sobre esta ambivalencia sólo puede incidir una decisión fundativa por elipsis que sustancie no tanto la guerra, el conflicto armado, en su resultado victorioso, sino su específica *calidad*. Aquellos individuos de los cuales Tocqueville decía que no constituían un cuerpo social, lo forman de este modo.

En el texto tocquevilleano de 1847, pronóstico y diagnóstico, más que invertirse, entran otra vez en un círculo tanto más perverso en cuanto que lógicamente virtuoso: la dominación se convierte en *le gouvernement indigène*, la colonización se hace una con *l'administration civile*. La colonia de nueva planta de Tocqueville encuentra aquí su propia definición constitucional.

5. Cuando Mill, en la segunda mitad de los años 50, “descongela” la relación con Tocqueville renovando, aunque con cierta vacilación y con menos empeño que de antiguo, el intercambio epistolar directo, los sucesos de principios de la década de 1840 quedan ya lejanos. La actividad de Tocqueville como político, que había alcanzado su cima en su breve estancia como Ministro de asuntos exteriores del gobierno del *ciudadano* Bonaparte, se cerró bruscamente con el *coup* de Luis Napoleón. Los proyectos imperiales del bonapartismo redivivo le son del todo extraños. Francia volvía a saborear, tras treinta y cuatro años, el despotismo burocrático militar, esta vez sin siquiera estar “sazonado” de gloria y grandeza. Además, para Tocqueville el drama se representaba como farsa. Después de 1856, es sólo el autor de un gran libro. Sin embargo, es curioso que, a través de una referencia no explícita y algo escondida a *L'Ancien Régime et la Révolution*,⁵⁹ Tocqueville reaparezca en los escritos de Mill en un contexto en el cual se trata la cuestión del imperio. Se podría llamar a esto una involuntaria ironía de la historia, aunque ya no es una expresión utilizable. Sin embargo, abandonándose al arriesgado juego de las analogías, algo se gana.

Si para Tocqueville es *conquista* el término que ha de conjugarse con *imperio*, en el debate británico sobre la India post-insurrección el término es *seguridad*. Poner el acento sobre la seguridad no es lo mismo que acentuar la pérdida o el riesgo. La India, para los británicos, no está en riesgo, del mismo modo que no es la revuelta india lo que pone *directamente* en entredicho la suerte de la Compañía. De hecho, ésta había impuesto el reconocimiento de que lo que antes estaba consolidado ya no podía estarlo más: en el caso de la India no se trataba de la existencia del Imperio, sino de sus contornos *constitucionales*. Es oportuno retomar el hilo del cual partimos, y volver al opúsculo redactado por Mill en apoyo de las tesis de la East India Company. *A Constitutional View of Indian Question* es desde el título, como se ha dicho, un texto dúplice que alude a dos cuestiones del todo congruentes, pero diferentes en más de un aspecto. Se puede decir que se desliza sobre dos pistas igualmente orientadas, pero que presentan un punto de intersección que subraya la diferencia. La India —se sostiene allí— ha sido hasta ahora administrada, bajo el control

del parlamento, por un cuerpo intermedio “especializado” que ha dedicado todo su tiempo y energía exclusivamente a los asuntos indios, impidiéndole una implicación en las luchas de partidos inherentes a la escena parlamentaria. Ahora se quiere abolirlo, sustituyendo la «great Corporation, which gained India for this country» por el gobierno exclusivo de un ministro del gabinete que reinstala el yugo del viejo *Colonial Office*, que ya se reveló como insoportable en la experiencia de las colonias americanas, sobre la base del mal encarnado por el doble gobierno y por una responsabilidad dividida. «Without discussing what is the value of these objections in the case of India, it is sufficient to observe that they are applicable to every British institution, under which any of the affairs of the public are administered by an authority independent of the Cabinet». Es un punto de articulación fundamental. La Compañía es reinserada en una clase de entes subordinados, de los cuales el primero en ser mencionado en el texto es la *Trinity House Corporation*,⁶⁰ y en el cual son unidos varios *Boards* cuya dedicación se extiende desde la educación popular al ferrocarril, o a los problemas de los indigentes. Les une el hecho de presentar todos ellos formas de dualismo gestor, en el que se entretajan, aunque de modos diversos, autonomía corporativa y presencia de dirección y supervisión del gobierno, dimensión nacional y escala local y sectorial. Les une también —como aspecto más relevante— un marcado carácter administrativo en sentido técnico, donde la concreción gestora está celosamente alejada del modelo de procesos decisorios propios del sistema político.

El texto apunta así a una doble adquisición argumentativa. Por un lado vuelve contra los acusadores el cargo de anomalía constitucional dirigido contra el considerado “doble gobierno” de la India, y lo transforma en un argumento polémico que intenta subrayar el carácter de resistencia frente a un diseño de reducción “monocrática”.⁶¹ Por otro lado, procede subrepticamente a una homologación del gobierno de la India con otros cuerpos subordinados, lo que atribuye al primero un perfil difícilmente reconducible a su carácter de legado, históricamente estratificado —y en este sentido nada *fortuito*— del devenir de la compañía y de su complejo retroceso frente al incremento de la toma de responsabilidad por parte del legislativo. En este sentido podemos decir que *A Constitutional View* pone en evidencia algo que no puede ser recabado de ningún otro material apologetico de la East India Company producido en esos meses. Lejos de limitarse a defender la función histórica y a invocar la impertinencia de aquello que tacha de liquidación expeditiva y poco meditada,

provee a su discurso de una dimensión adicional en la cual se entrevén los trazos de un modelo original y auténtico que proyecta hacia adelante *algunos* ingredientes de aquel devenir, haciéndolos los elementos portantes, ya no más provisionales (aunque fuesen “indeterminadamente” provisionales) de una construcción y una perspectiva para el futuro.

La primera adquisición se dirige a apoyar la acusación de asalto a las tradiciones “constitucionales” insulares hecha contra el proyecto de *statute* sobre la India, y es de naturaleza esencialmente retórica, tanto que un carácter impudicamente instrumental aparece aquí y allá en el *crescendo* enfático del texto. De hecho, sólo el abrigo del anonimato podía evitar que el lector contemporáneo se pusiera directamente a comparar los *felices* ejemplos enumerados por Mill de “doble gobierno” con el pasaje de sus populares *Principles of Political Economy*, donde en mismos o similares casos, una asunción directa, ya fuese gestora o funcional, por parte del estado, en vez de ser denunciada, era admitida e incluso alentada, aunque fuese de forma hipotética.⁶² Teniendo esto en cuenta es posible arriesgar, a pesar de los límites del género del *panfleto*, que lo mencionado realiza una función propedéutica en el orden del texto, y que el verdadero baricentro argumentativo hay que buscarlo más adelante. De hecho, la siguiente adquisición presenta aspectos de complejidad mayor, y pone en cuestión la naturaleza misma de las relaciones con la joya de las colonias británicas, expandiendo el alcance del adjetivo *constitutional* exhibido en el título del opúsculo al mayor de los dominios “coloniales” británicos.

Aquí puede ayudar el recurso a otro documento de aquel periodo que, si bien con una connotación más institucional, se presenta más separado de la escena de la *public opinion* y quizá por esto es más desenvuelto y franco. Se trata del *Report to the General Court of Proprietors, Drawing Attention to the Two Bills Now before Parliament Relating to the Government of India* redactado por John Stuart Mill para los *Directors* de la Compañía.⁶³ Lleva la fecha de 29 de abril de 1858 —justo el día antes de ser presentada en los Comunes una nueva redacción del *Bill*— y, por tanto, es casi contemporáneo de *A Constitutional View*. Algunos elementos inducirían a considerarlo posterior, aunque fuese por poco, pero la diferente calidad ilocutiva de los dos textos dificulta una periodización definitiva, a falta de ulteriores elementos documentales.

El punto de partida es la constatación de que si existe un cambio de opinión a favor de la Compañía, y si el Parlamento lo registra y prevé la dificultad de encontrar un resultado positivo para el nuevo *Bill* presentado por Disraeli en los

Comunes en nombre de Lord Derby, la voluntad política de ir más allá en la sistematización de la cuestión india sería ya casi insuperable. Así, prosigue el *Report*, «the constitution which has made the Indian Government what it is, must be abolished, because it is thought defective in theory, what is substituted at least be theoretically unobjectionable. But the constitution of the East-India Company, however anomalous, is far more in accordance with the acknowledged principles of good government than either of the proposed Bills». De nuevo se presenta el problema de la anomalía, pero esta vez declinado de forma completamente distinta. Aquí no se trata de faros costeros, ni de ferrocarriles. Si en *A Constitutional View* la anomalía del “doble gobierno” indio era aligerada y resuelta indicando una clase de *administrative agencies* respecto a las cuales se reivindicaba un perfil similar, ahora se reivindica una excepcionalidad singular.

«The nature of the case is, indeed itself so anomalous», continúa el *Report*, «that something anomalous was to be expected in the means which by which it could be successfully dealt with. All English institutions and modes of political action are adapted to the case of a nation governing itself. In India, the case to be provided for is that the government of one nation by another, separated from it by half the globe; unlike it in everything which characterizes a people; as a whole, totally unacquainted with it; and without time or means for acquiring knowledge of it or its affair. History presents only two instances in which these or similar difficulties have been in any considerable degree surmounted. One is the Roman Empire; the other is the government of India by the East-India Company». ⁶⁴ La irrupción de esta generalización tiene un aspecto a primera vista incidental e introduce un desarrollo argumentativo centrado completamente en la discusión en curso a propósito de la composición del Consejo que debería flanquear el nuevo papel del gabinete. Sería útil hacer una consideración que no resulta del todo perspicua, por lo menos contextualmente. En su laconismo, la referencia al Imperio romano parece estar en los límites de una alusión al carácter imperativo y militar revestido por los gobiernos provinciales romanos en contraposición a la dimensión procesualmente deliberativa que las articulaciones del gobierno de la India habrían tenido entonces, debido a la compleja interacción entre gobierno territorial y *Home Government*, y entre instancias propias de la Compañía e instancias superiores de supervisión política. Pero está clara la connotación de exclusividad de tal alternativa. La referencia al precedente imperial que exhibe el texto poco después está totalmente en negativo: la idea del gobierno ministerial ha hecho

perder a Gran Bretaña sus principales colonias, que alumbraron los Estados Unidos de América, y ha puesto en peligro el resto de las colonias americanas de mayor importancia.⁶⁵ Sólo queda la vía de la Compañía, y si se la quiere abolir, resulta necesario construir algo que la pueda sustituir con igual misión y la misma orientación. Aquí el informe no toma en consideración, más bien excluye preliminar y abiertamente, la posibilidad de asumir como relevante la dinámica y la problemática de las posesiones coloniales británicas posteriores a la revolución e independencia americanas, a pesar de la diversidad de soluciones constitucionales y gubernamentales, desde Canadá, donde también había sido necesaria una insurrección para encontrar una sistematización constitucional, hasta las islas británicas del Caribe. Estas posesiones son en buena parte colonias en sentido estricto, o posesiones creadas por un proceso de colonización. En cambio, la India es única. «The colonial administration of this country has only ceased to be a subject of a general condemnation since the principle has been adopted of leaving all the important colonies to manage their own affairs, —a course which cannot be followed with the people of India».⁶⁶ También aquí parece valer el término empleado por Tocqueville para Argelia: *singularité*.

No es casual que en el *Report* la palabra más empleada para definir la relación con la población nativa, hindi o musulmana, sea *protection*. Siempre quedó claro —y aún más después de la revuelta de los *Sepoys*— que el dominio británico sobre la India no podía basarse sobre el mero uso de la fuerza. En la incólme disparidad numérica entre la masa india y la presencia, aunque militar, británica, la máxima de que la fuerza está siempre del lado de los gobernados encuentra una confirmación irrefutable. Sólo la relación de protección puede sustanciar la subordinación, y por tanto la *seguridad*. En las condiciones de la India, gobernada desde el exterior, pero incapaz de autogobierno, ésta no puede determinarse sin embargo como relación política. Sobre todo, no puede correr el riesgo de ser arrastrada e involucrada sin resultados incontrolables y desestabilizadores, en la dinámica del proceso político que debería determinar el gobierno. La separación de la India es ante todo algo necesario del lado de los *gobernantes*. La insistencia del *Report* sobre el diseño del *Council* propuesto por los dos *Bills* encuentra en este contexto una motivación nada casual.

Si la necesidad de que todo órgano de gobierno encuentre una instancia de control puede considerarse un lugar común, en el caso de la India el control usual ejercitado por el Parlamento resulta insuficiente e inapropiado, al menos en su sentido ordinario; «the constitutional

checks applicable to a case of this peculiar kind, must be found within the governing body itself». Esto remite directamente a la cuestión del capital de conocimiento y experiencia necesario para tal fin, un capital que sólo es presumible que posean aquellos que han tenido un trato directo y sostenido con la India. El gobierno de la Compañía estaba en verdad constituido sobre una base de este género, y cualquier nuevo esquema de gobierno de la India no debería ser menos. En este sentido la relación entre el ministro secretario de estado para la India y el consejo previsto en todos los diferentes proyectos de *statute* viene a asumir, a los ojos de Mill, un carácter decisivo. «The other great constitutional security for the good government of India lies in the forms of business. This is a point to which sufficient importance is not generally attached. The forms of business are the real constitution of India... The good government, therefore, of India, by a Minister and a Council, depends upon the influence possessed by the Council; and their influence depends upon the forms of business».⁶⁷

Dado que se quiere que las disposi-

Queda decir que,
al reclamar la *despolitización*
de la relación con aquellos
que tengan los puestos
más retrasados en la
escala del progreso,
el despotismo *occidental*
es la última palabra de Mill
sobre la “actual constitución
de la India”

ciones finales competan al miembro del gabinete, a alguien que por lo general estará más preocupado por Gran Bretaña que por la India, y que cuando se ocupe de ésta estará menos advertido y será menos competente que cualquier miembro del Consejo, ¿cuánta autoridad podrá tener éste último en la toma de decisiones? La autoridad y la influencia coinciden en tales situaciones con el grado de autonomía que se le quiera conceder. Éste debe ser el criterio para juzgar el mérito de las propuestas gubernamentales, por equivocadas que sean sus finalidades primarias, y el *Report* milliano dedica su parte final a evaluar fundamentalmente las distintas configuraciones y composiciones que las diferentes propuestas reservan al *Council*: más autónomo en la propuesta de Palmerston, con mayor componente electivo la posterior propuesta de Lord Derby. Lo que se evidencia de todas formas es el surgimiento de una estrategia alternativa a la defensa

intransigente de la Compañía, cuyo eje es la aceptación del inevitable cambio de escenario, y la nueva propuesta, *más allá* de la permanencia de la East India Company y de su legitimidad histórica, de la centralidad de un elemento independiente del poder político en el corazón mismo de la resolución parlamentaria. «The opinion of your Directors is, that by all constitutional means the passing either Bill should be opposed; but that if one or the other should be determined on for the purpose of transferring the administration, in name, from the East-India Company to the Crown, every exertion should be used in its passage through the committee to divest it of the mischievous features by which both Bills are now deformed, and to maintain, as at present, a really independent Council, having the initiative of all business, discharging all the duties, and possessing all the essential powers of the Court of Directors».⁶⁸ Es algo que supera el intento de garantizar una fantasmal presencia *post mortem* de la Compañía. Es la irrenunciable necesidad de que exista en el gobierno de la India la *diferencia* constituida por una *agencia gubernamental*, dentro de la cual la presencia del gobierno tienda a adquirir un mero papel de garante, subrayando una fuerte diferencia con la general connotación representativa del gobierno político británico.

En estos textos se encuentra el origen del último capítulo, el decimotercero, de las *Considerations on Representative Government* dedicado al *Government of Dependencies by a Free State*. Cualquiera que sea la estratificación ideológica compuesta que deja entrever la proyección sobre la pantalla india de varios momentos de la biografía intelectual milliana, ésta no habría podido encontrar su propia formulación sin la prestación intelectual efectuada en la lucha por la *impossible* defensa de la East India Company. No se trata aquí de afirmar el paralelismo entre el *clerk* y el *uomo di libri*, como ha insistido la literatura reciente en oposición a la imagen tradicional, alimentada en cierta medida por el mismo Mill, de una separación impermeable entre los dos. Se trata de poner de manifiesto el carácter constitutivo que tiene el resarcimiento teórico de una imposibilidad concreta, la de la supervivencia de la Compañía, al dar forma a una larga elaboración que era concebida hasta ahora en términos fragmentarios, y que sólo encontraría una soladadura global al pensar *constitucionalmente* el gobierno indio.⁶⁹

A partir de la experiencia británica, Mill distingue en la obra de 1861 dos modos de relacionarse con las colonias. El primero, según el cual la “madre patria” se reserva un papel de supraordenación federal, aunque hasta cierto punto consensual, comprende «outlying populations as were of her own blood and language, and... some who were not», a las cuales

Inglaterra ha dado, sobre la base de un alcanzado nivel común de civilización, las mismas instituciones representativas y las mismas posibilidades de autogobierno de las que se ha dotado a sí misma. El segundo comprende las colonias que, no habiendo alcanzado tal estado, no están en condiciones de gobernarse por sí mismas, y necesitan por esto ser gobernadas en términos que Mill no duda en definir como despóticos. Un despotismo vigoroso es un medio tan bueno como cualquier otro si puede facilitar el acceso a un nivel superior de civilización. Pero un *buen* déspota es un fenómeno raro y ocasional dentro de un pueblo bárbaro o semibárbaro, mientras que es razonable pensar que, si un pueblo más avanzado domina a otro más retrasado, el primero puede —y debe— proveer al segundo de un despotismo estable y *útil*. «The ruling country ought be able to do for the subjects all that could be done by a succession of absolute monarchs, guaranteed by irresistible force against the precariousness of tenure attendant on barbarous despotisms, and qualified by their genius to anticipate all that experience has taught to the more advanced nation».⁷⁰ Como se trata de una construcción ideal sólo aproximable, ésta no puede dejar de obligar moralmente al país dominante y dirigir su comportamiento. En realidad, la distinción propuesta por Mill sólo se sostiene, en la presencia simultánea de las dos modalidades, sólo si la relación despótica encuentra una definición que no choque con la naturaleza de estado libre del país dominante.

En adelante se conserva el grado de generalización discursiva que domina el capítulo, pero la referencia india —anunciada por impagables «India, by example»— acompaña a partir de este punto el resto de las páginas. Un gobierno *directo* que exprese a la vez una instancia representativa y una instancia despótica, algo inevitable si una colonia de tal género fuese gobernada por un miembro del gabinete del país dominante, no podría sino resultar contradictoria, incurriendo de continuo en el peligro de una doble contaminación. Pero Mill insiste sobre todo en el riesgo de no respetar los deberes frente al país dominado, es bastante evidente la creación de una alarmante simetría en la producción de una peligrosa fuente de corrupción también para el país dominante. Un pueblo no puede gobernar a otro más atrasado, al menos no de forma útil para este último y sin riesgos para él. Puede, por el contrario, producir para él algunos buenos gobernantes, portadores de un despotismo *informado* y *previsor*, y dotarlo así de rulers que instauren con sus súbditos relaciones *no políticas*, garantizándoles la necesaria protección y al mismo tiempo inmunizándose a sí mismos de prácticas regresivas, como la inevitable prioridad

que sería concedida de todos modos a los propios connacionales si tuvieran que responder en primer lugar frente a ellos.

Aquel que Mill define como «the conclusive chapter of my treatise on Representative Government», no es de ningún modo un apéndice del cual pudiéramos prescindir para la comprensión de la estructura general del texto, y en esto se han equivocado la mayoría de los que se han ocupado del texto de 1861. La clasificación dual ofrecida por el capítulo sobre las colonias de un estado *libre* requiere una disyunción sobre el lado de este último, y ésta será tanto más limpia cuanto más cuestionado esté directamente el estado libre, y no sólo en su constitución como modelo de referencia al cual, aunque de modo subordinado, las colonias civilizadas tienden a conformarse. La lógica que preside tal chequeo clasificatorio rompe cualitativamente la complejidad y la pluralidad de las soluciones institucionales y de gobierno dentro del imperio y así esteriliza la comunicación. Ésta opera entre ambos lados de la relación entre dominadores y dominados, determinando *cualitativamente* los filtros de acceso a los procesos de representación y de democratización y midiendo su alcance sobre el criterio de una condición adquirida que de civil se convierte en *civilizada*. En esta orientación, la posición de Mill es en verdad intencionalmente opuesta a la de muchos —y entre ellos el principal antagonista de la tesis expresadas en *On Liberty*, James Fitzjames Stephen— que, después de la década de los 50, a partir de la propia experiencia como funcionarios administrativos y judiciales en India abogarán por endurecer en una dirección conservadora y autoritaria la apertura democrática del propio liberalismo inicial. La separación neta tiene de hecho un valor inmunizador cuyos efectos de circularidad presentan aspectos inquietantes e imprevisibles: no sólo la distinción entre voto ligero y voto de peso o múltiple alentada en las *Considerations*, sino la misma idea, avanzada a continuación por Mill, de una retirada británica de Irlanda a causa de la inasimilabilidad en el esquema de la civilización,⁷¹ representan elementos respecto a los cuales es difícil no ver un efecto *feed back*, aunque no totalmente consciente.⁷² Queda decir que, al reclamar la *despolitización* de la relación con aquellos que tengan los puestos más retrasados en la escala del progreso, el despotismo *occidental* es la última palabra de Mill sobre la «verdadera constitución de la India».

No es posible detenernos en los resultados posteriores del *Bill* indio, y en el papel que tendrá la figura del *Council* en su promulgación definitiva,⁷³ y tampoco analizar los apuntes que ofrecen las *Considerations* a propósito de los cambios sucesivos del gobierno británico

sobre el territorio indio, especialmente aquellos sustancialmente positivos que conducirían a la creación del cargo de virrey. Pero podemos todavía notar que, aunque Mill no renuncia a repetir en todos los escritos posteriores un juicio amargo y nostálgico sobre la abolición del carácter gubernamental de la Compañía, el juicio final sobre la batalla perdida presenta sin duda acentos de signo contrario. Al escribir el 8 de julio a Henry Chapman, afirma Mill: «The East India Company has fought its last battle, and I have been in the thick of the fight. The Company is to be abolished, but we have succeed in getting nearly all the principles which we contended for, adopted in constituting the new government, and our original assailants feel themselves much more beaten than we do. The change though not so bad as at the first seemed probable, is still, in my opinion, much for the worse».⁷⁴ Se ha escrito que, en esto, Mill no se resistió a una nota de triunfo personal.⁷⁵ Probablemente con razón.



TRADUCCIÓN DE MANUEL VELA RODRÍGUEZ

Notas

¹ 16 & 17 Victoria, c. 95. El *Charter Act* de 1853 negaba a la Compañía la renovación bienal a la que la sometía la legislación desde 1773 y reafirmaba su existencia «until Parliament shall otherwise provide».

² H. TEMPLE (Viscount Palmerston), *Leave to Introduce a Bill on the Government of India* (12 Feb., 1858) en A. BERRIDALE KEITH ed., *Speeches and Documents on Indian Policy, 1750-1921*, Oxford U.P., London, 1922, pp. 319-342. Sobre la vicisitud interna cfr. el detallado trabajo de A. HAWKINS, *British Parliamentary Alignment and the Indian Issue, 1857-1858*, «The Journal of British Studies», 23 2 (1984), pp. 79-105.

³ A treinta años de distancia, HENRY SUMNER MAINE, en una reconstrucción de la historia india bajo la reina Victoria algo lejana de las argumentaciones de los críticos de la Compañía, insistirá sobre la importancia histórica del paso de la India a la Corona: «whether intended or not, the changes effected by statutes of 1858 and 1861 have been prodigious. Possibly without design, Parliament swept away the obstacles to a transformation as remarkable as has been the development of any Western country. If this language appears extravagant, the cause must be sought in the superficiality of the attention given to Indian affairs in this country», *India*, en T. H. WARD, ed., *The Reign of Queen Victoria. A Survey of Fifty Years of Progress*, Smith, Elder, & Co., London, 1887, p. 460-528; citado en p. 483. El texto de Maine, el último que publicó en vida, ha de tenerse presente en el amplio campo que encuentran los intentos de comprender las razones de la revuelta de los Cipayos, dentro de una concepción del carácter derivado de la *custom*. Permítaseme remi-

tir sobre este punto a MARIO PICCININI, *Tra legge e contratto. Una lettura di Ancient Law di Henry Sumner Maine*, Giuffrè, Milano, 2003.

⁴ 21 & 22 Victoria, c. 106.

⁵ London, Penny, 1858.

⁶ *A Bill to Transfer the Government of India from the East India Company to Her Majesty the Queen* (26 March 1858).

⁷ Para las atribuciones cfr. N. MACMINN *et alii* (eds.), *Bibliography of the Published Writings of John Stuart Mill*, Northwestern U.P., Evanston, 1945, p. 91. El texto está reproducido ahora en JOHN STUART MILL, *Writings on India* ed. by J.M. ROBSON, M. MOIR AND Z. MOIR, Routledge, London, 1990, pp. 175-178 (CW XXX). Las citas reproducidas arriba están cogidas de las pp. 175-176.

⁸ El juicio expresado por ERIC STOKES en su notable *The English Utilitarians and India*, Clarendon Press, Oxford, 1959, pp. 49-50, de que la conducta de Mill en la India House tendría poco o nada que ver con sus principales intereses teóricos, puede representar bien el lado "indio" del casi absoluto desinterés —que en buena parte sigue perdurando— de los estudiosos de su pensamiento por este aspecto, por otra parte nada marginal, de la biografía milliana. La ruptura de este auténtico bloqueo de la investigación es señalado, con cierta vacilación, en los ensayos de ABRAHAM L. HARRIS, *John Stuart Mill: Servant of the East India Company*, "The Canadian Journal of Economics and Political Science", 30, 2 (1964), pp. 185-202 y de R.J. MOORE, *John Stuart Mill at the East India House*, "Historical Studies", 20, no. 81, pp. 497-519. Y es denunciado con decisión en LYNN ZASTOUPIL, *J.S. Mill and India*, "Victorian Studies", 32, 1 (1988), pp. 31-54, desarrollado después en el volumen *John Stuart Mill and India*, Stanford University Press, Stanford, 1994, que ha impuesto un verdadero cambio de paradigma. Sobre la batalla librada por Mill contra la abolición de la Compañía, la aportación más consultada es la valiosa participación de DOUGLAS M. PEERS, *Imperial Epitaph: John Stuart Mill's Defence of the East India Company* en M. MOIR, D.M. PEERS AND L. ZASTOUPIL eds., *J.S. Mill's Encounter with India*, University of Toronto Press, Toronto, 1999, pp. 198-220.

⁹ JOHN STUART MILL, *Autobiography and Literary Essays* ed. by J.M. ROBSON and J. STILLINGER, University of Toronto Press/London, Toronto, Routledge, 1981, p. 249 (CW I).

¹⁰ *Ibidem*, p. 199.

¹¹ Es mérito de H.O. PAPPÉ haber delimitado la cuestión con lucidez en su *Mill and Tocqueville*, "Journal of the History of Ideas", 25, 2 (1964), pp. 217-234, sobre este punto, pp. 221-224. No me parece que esté suficientemente recogida en la abundante literatura posterior.

¹² Mill to Tocqueville, 30th December 1840, en A. DE TOCQUEVILLE, *Oeuvres Complètes*, Gallimard, Paris, 1951 y ss. (en adelante, OC), VI/1, pp. 131-133.

¹³ OC, III/2, pp. 288-301. No estaba ausente aquí un elemento de doblez con ribetes de oportunismo. Tocqueville se daba cuenta perfectamente de que un choque sería desastroso e incluso fatal para Francia —el gobierno tenía razón en esto— y se debía tensar la cuerda hasta un momento antes de que se rompiera, pero el riesgo era necesario si se había de "gobernar" políticamente la indignación del país. Cfr. ANDRÉ JARDIN, *Alexis de Tocqueville 1805-1859*, Hachette, Paris, 1984, tr. it. Jaca Book, Milano, 1994,

p. 303, y, con mayor generalidad sobre la conducta de Tocqueville durante la crisis anglo-francesa, pp. 300-305 y pp. 327-331.

¹⁴ Ya MELVIN RICHTER insistía en su artículo *Tocqueville on Algeria*, "Review of Politics", 25 3 (1966), pp. 362-398, sobre los estrechos vínculos que, en la valoración tocquevilleana, intervenían entre los análisis de la monarquía orlenista, la cuestión argelina y la más general perspectiva imperialista entendida como único espacio que quedaba para el ejercicio de lo que Tocqueville llama la *grande science du gouvernement* (en particular cfr. pp. 384-385). Las tesis de Richter están recogidas y discutidas por JENNIFER PITTS en *Empire and Democracy: Tocqueville and the Algeria Question*, "The Journal of Political Philosophy", 8, 3 (2000), pp. 295-318, que parece de hecho privilegiar la consideración de la relación entre el imperialismo tocquevilleano y los *standards* éticos de su liberalismo.

¹⁵ Tocqueville à Mill, 18 mars 1841, OC VI/1, pp. 334-336.

¹⁶ Tocqueville à Reeve, 12 avril 1840, *ibidem*, pp. 57-58.

¹⁷ «De tous les articles écrits sur mon livre, le vôtre est le seul où l'auteur se sent parfaitement rendu maître de ma pensée et ait su l'exposer aux regards», escribió Mill a propósito de la recensión de éste aparecido en la *Edinburgh Review* (Tocqueville à Mill, 18 octubre 1840, *ibidem*, p. 329; la cursiva es de Tocqueville).

¹⁸ Se pueden ver ahora los materiales y las fichas de lectura publicadas en OC, III/1, pp. 441-553.

¹⁹ Mill à Tocqueville, 9th August 1842, OC, VI/1, pp. 336-338.

²⁰ El contencioso trataba sobre la renovación del derecho de inspección (*right of search/droit de visite*) que, como instrumento de represión de la trata de esclavos africanos, fue estipulado entre Francia e Inglaterra en 1831 y después en 1833. Francia no participó en las sucesivas estipulaciones a partir de 1838, que, a partir de las adhesiones de otros países, había enmendado algunos fragmentos. Después de la crisis sobre la cuestión oriental y la caída de Palmerston, Guizot había propuesto una confirmación por parte francesa al nuevo gobierno tory, sobre todo como tentativa de reanudar el entendimiento con Inglaterra, pero fue desmentido por el debate parlamentario, donde emerge una mayoría que contra el gobierno, veía en la nueva modalidad una limitación de la libertad marítima del país. Los sucesos son reconstruidos con detalle por LAWRENCE C. JENNINGS en su *France, Great Britain, and the Repression of Slave Trade, 1841-1845*, "French Historical Studies", 10, 1 (Spring, 1977), pp. 101-125. Tocqueville, que cuatro años antes había desplegado el informe de la comisión sobre la propuesta de de Tracy (OC, III/1, pp. 41-78) y cuyas posiciones abolicionistas eran notorias, había tenido cierto peso en la decisión con su intervención en la cámara del 28 de enero de 1843, acusando al gobierno de querer un entendimiento a costa de la dignidad nacional y renovando las críticas expresadas a propósito del Tratado de Londres. Cfr. A. JARDIN, *Alexis de Tocqueville*, p. 342-343.

²¹ Mill à Tocqueville, 20 février 1843, OC, VI/1, pp. 340-341.

²² El discurso a la Cámara del 28 de enero de 1843 al cual se adjunta el texto publicado al día siguiente en el *Moniteur* (ahora en OC,

III/2, p. 338-352 lo recalca: «Ne remarquez-vous pas, messieurs, qu'il se passe en ce moment un phénomène singulier? La vie publique semble se retirer du terrain de la politique intérieure et se fixer de plus en plus sur le théâtre de la politique étrangère... En substituant les intérêts aux opinions, en diséminant les partis, en faisant de la poussière politique, si j'ose le dire le pays lui-même, en lui rendant sa politique intérieure sans intérêt, sans grandeur, vous l'avez nécessairement poussé en quelque sorte, malgré lui, vers l'extérieur... Cela était inévitable; car il faut bien que la vie politique, chez un peuple libre, s'exerce quelque part» (*ibidem*, p. 344).

²³ J. SCHUMPETER, *Zur Soziologie der Imperialismen*, "Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik", XLIV (1919), pp. 1-29 y 275-310.

²⁴ D. M. PEERS, *Imperial Epitaph*, p. 201.

²⁵ La ambivalencia benthamiana y benthamista frente al imperio y las colonias es subrayada en el clásico trabajo de DONALD WINCH, *Classical Political Economy and Colonies*, The London School of Economics and Political Science, G. Bell & Sons, London, 1965, sobre todo en las pp. 25-50, que provee de un panorama bastante articulado de las posiciones que definen el contexto en el cual se formó el joven Mill (en particular, sobre los dos Mill, cfr. pp. 61-64), mientras que las diferencias entre Bentham y la generación sucesiva de sus seguidores están bien reflejadas en la contribución de JENNIFER PITTS, *Legislator of the World? A Rereading of Bentham on Colonies*, "Political Theory", vol. 31 2 (2003), pp. 200-234, que da también una interesante perspectiva de la literatura.

²⁶ Para tener un cuadro de esto se puede ver el excelente ensayo de ROBERT J. HIND, "We Have No Colonies". *Similitaries within the British Imperial Experience*, "Comparative Studies in Society and History", 26, 1 (1984), pp. 3-35.

²⁷ Para la relación entre John Stuart Mill y Edward Gibbon Wakefield, además del ya citado volumen de Winch, véase BERNARD SEMMEL, *The Philosophic Radicals and Colonialism*, "The Journal of Economic History" 21, 4 (1961), pp. 513-525 y, con más amplitud, *The Rise of Free Trade Imperialism. Classical Political Economy, the Empire of Free Trade, and Imperialism*, Cambridge U.P., Cambridge, 1970, capítulos 4, 5 y *passim*.

²⁸ Para la compleja y cambiante relación entre Mill e Irlanda son imprescindibles los dos artículos de E. D. STEELE, *J.S. Mill and the Irish Question: The Principles of Political Economy 1848-1865*, "The Historical Journal", 13, 2 (1970), pp. 216-236 y *J.S. Mill and the Irish Question: Reform, and the Integrity of the Empire 1865-1870*, "The Historical Journal", 13, 3 (1970), pp. 419-450, al que se añade L. ZASTOUPIL, *Moral Government: J.S. Mill on Ireland*, "The Historical Journal", 26 3 (1983), pp. 707-717.

²⁹ L. ZASTOUPIL, *John Stuart Mill and India*, pp. 87-125. Mill estuvo en este aspecto en completa sintonía con los *Directors* de la Compañía, que enseguida habían favorecido la constante tendencia adquisitiva de sus agentes en territorio indio, pasada ya la fase "heroica" y mercantil del origen. Cfr. para un encuadre global de la problemática adquisitiva del imperio el bello ensayo de JOHN DARWIN, *Imperialism and the Victorians: The*

- Dynamics of Territorial Expansion*, "The English Historical Review", 112, no. 447 (1997), pp. 614-642, que presenta también una reseña útil del debate historiográfico (sobre la situación india, pp. 624-627).
- ³⁰ Son las consideraciones seminales que Tocqueville desarrolla en el ensayo solicitado y traducido por Mill para la *London and Westminster Review* sobre *L'Etat social et politique de la France avant et après 1789* (en OC, III/1, pp. 33-66) y que constituirá el eje estratégico de la reflexión tocquevilliana que encontrará expansión y consolidación en *L'Ancien Régime et la Révolution* de 1856, pero que se prolongará aún, como testimonian los materiales preparatorios para el proyectado segundo volumen de esta obra.
- ³¹ *Quelques idées sur les raisons qui s'opposent à ce que les français aient des bonnes colonies* in OC, III/1, pp. 35-40.
- ³² «Il faut le reconnaître, parce que l'expérience le démontre, fonder une colonie est pour le France se livrer à une entreprise pleine de périls et d'un succès incertain» (ibidem, p. 40).
- ³³ Sobre la confrontación entre Constant, autor que por otra parte Tocqueville no cita nunca, y éste último insiste con prolijidad J. PITS, *Empire and Democracy*, pp. 307-313.
- ³⁴ Véase sobre este punto todo el capítulo octavo (*Tocqueville versus England*) del insustituible trabajo de SEYMOUR DRESCHER, *Tocqueville and England*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1964, pp. 152-169.
- ³⁵ RAYMOND ARON, en su estimulante conferencia oxoniense de 1965 sobre Comte, Tocqueville e Inglaterra (publicada como apéndice a *Main Currents in Sociological Thought*, Basic Books, New York, 1967²), habla, quizás con bastante acierto, de la *anglomanía* de Tocqueville, pero reconduciéndola a la admiración por las instituciones insulares. Por un lado, subestima el aspecto *imperial* y por otro intenta dar relieve al desacuerdo radical entre las posiciones de Tocqueville y las del "partido inglés" de Francia.
- ³⁶ ««J'avoue que je tiens beaucoup à l'opinion des Anglais et je découvre avec peine que c'est une folle, quand on est un homme publique, de chercher d'autre salaire que l'estime et la justice de son propre pays», Tocqueville à Mill, 12 mars 1843 (OC, VI/1, p. 343).
- ³⁷ Véanse sobre este punto las lúcidas observaciones de FRANCESCO DE SANCTIS en el ensayo *Società e potere: aristocrazia, democrazia, transizione* recogido en Idem, *Tocqueville. Sulla condizione moderna*, FrancoAngeli, Milano, 1993, pp. 95-117.
- ³⁸ Se pueden encontrar observaciones importantes a este respecto en los ensayos *L'America di Tocqueville* y *La politica di Tocqueville* que UMBERTO COLDAGELLI ha antepuesto a sus ediciones italianas de ALEXIS DE TOCQUEVILLE respectivamente, *Viaggio in America 1831-1832*, Feltrinelli, Milano, 1990, pp. vii-lxiv y *Scritti, note e discorsi politici*, Boringhieri, Torino, 1994, pp. xi-cxiv. Desde otra perspectiva algo diferente se han de tener presentes las páginas de SANDRO CHIGNOLA a propósito de "gobierno de la democracia e pedagogía de las pasiones" en Tocqueville, en *Fragile cristallo. Per una storia del concetto di società*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2004, sobre todo pp. 412-458.
- ³⁹ Se puede encontrar una perspectiva global del abolicionismo francés posterior al restablecimiento napoleónico de la esclavitud, que es también una actualización del estado de la historiografía, en SEYMOUR DRESCHER, un estudioso que, como se puede ver, ha puesto de manifiesto aspectos tocquevillianos de importancia. Además se ha dedicado al estudio cuidadoso de la abolición de la esclavitud en su vertiente atlántica, en *British Way, French Way: Opinion Building and Revolution in the Second French Slave Emancipation*, "The American Historical Review", 96, 3 (1991), pp. 703-734 (en especial, sobre Tocqueville y el abolicionismo "moderado" cfr. pp. 716-717).
- ⁴⁰ Véase el final del discurso a la Cámara del 30 de mayo de 1845, que constituye la última intervención pública de Tocqueville sobre este tema (OC, III/1, pp. 112-126, más concretamente pp. 124-125).
- ⁴¹ Es la misma actitud que Tocqueville manifestará en sus diarios de viaje por Inglaterra frente al desarrollo agrícola y manufacturero, privilegiando siempre el elemento propietario frente al emprendedor. También resulta un testimonio de excepción el del joven Camillo Benso di Cavour, que, durante un viaje a Inglaterra, en visita a William Nassau Senior anotaba en su diario del 24 de mayo de 1835: «He encontrado al Señor que paseaba por su jardín con Tocqueville y Beaumont. Discutían la cuestión del fraccionamiento de la propiedad. Resultaba extraño oír al radical inglés defender el latifundio y al legitimista francés defender el minifundio. Senior cree que el pequeño propietario ya no puede conseguir aunar la independencia con la prosperidad y que es preferible para él estar a sueldo de un gran propietario y no temer así la variable suerte del clima. El señor Tocqueville refutó muy bien estos argumentos con consideraciones prácticas y teóricas», *Diario (1833-1843) del Conte di Cavour*, Rizzoli, Milano, 1941, p. 154. Sin embargo, en el caso de los negros libertos queda claro que el problema no es la frugalidad democrática, sino la construcción del asalariado.
- ⁴² Son las conclusiones del *Rapport fait au nom de la Commission chargée d'examiner la proposition de M. De Tracy, relative aux esclaves des Colonies* que Tocqueville deposita a final de julio de 1839, luego impreso como opúsculo en la Société pour l'Abolition de l'Esclavage (OC, III/1, pp. 41-78). Pese a sus repetidos esfuerzos, ni éste llegará a ser discutido en el parlamento, ni el proyecto que lo sostenía -retomado por Tocqueville en artículos aparecidos en *Le Siècle* en el invierno de 1843 (ibidem, pp. 79-111)- será representado. Una reconstrucción honesta, pero algo superficial, es la de Sally Gershan, *Alexis de Tocqueville and Slavery*, "French Historical Studies", 9, 3 (1976), pp. 467-483.
- ⁴³ Significativamente, cuando en 1847 los delegados de Guadalupe, frente al auge de la corriente de opinión favorable a la emancipación, buscan antes que nada contactar con los "viejos" abolicionistas como De Broglie o Tocqueville, los encontrarán ya bastante distantes frente al problema; al respecto cfr. S. Drescher, *British Way, French Way*, p. 725.
- ⁴⁴ Cfr. A. Jardin, *Alexis de Tocqueville*, p. 241-242 e p. 274. Tocqueville había sido un partidario entusiasta de la expedición a Argelia, y, antes del viaje a América, había pensado en comprar un terreno y establecerse. «En 1837, piensa en entrar en la política activa y presentarse en Versalles a las elecciones legislativas: no sorprende demasiado que quiera tratar este argumento de actualidad, porque aunque sus artículos no estén firmados, la identidad del autor podría ser fácilmente individuada por un cuerpo electoral censitario». Nacen así las *Deux Lettres sur l'Algérie* (OC, III/1, pp. 129-153) que Tocqueville publica entre junio y agosto en *La Presse de Seine-et-Oise*, el pequeño trisemanal de Versalles, del cual era fundador el cuñado Baudry de Balzac y del cual él mismo tenía una cuota accionarial.
- ⁴⁵ Apenas llegado a Argelia se había encontrado con una confirmación evocadora: «Tout ce monde s'agit avec une activité qui paraît fébrile. Toute la basse ville paraît en état de destruction et de reconstruction. On ne voit de toutes parts que ruines récentes, édifices qui s'élèvent; on n'entend que le bruit de marteau. C'est Cincinnati transporté sur le sol d'Afrique» (la cursiva es mía).
- ⁴⁶ La crisis demográfica de la Argelia árabe tiene una causa incontrovertible en los aspectos de exterminio que presenta la conquista francesa; los historiadores estiman cerca de 750.000 muertos en una población de cuatro millones de argelinos, cfr. Olivier Le Cour Grand Maison, *Quand Tocqueville légitimait les boucheries*, "Le Monde diplomatique", Juin, 2001, p. 12.
- ⁴⁷ OC, III/1, p. 275.
- ⁴⁸ OC, III/1, p. 323.
- ⁴⁹ Que no se trata de un dato empírico inmediatamente contrastable lo indicaba el hecho de que las cábilas de las montañas al resguardo de la costa, por ejemplo, estaban islamizadas, pero su religiosidad menos "fervente" estaba totalmente conectada con su modo social de actuar. Una puesta a punto de la cuestión, aunque con los límites de un acercamiento "temático", está en Christopher Kelly, *Civil and Uncivil Religions: Tocqueville on Hinduism and Islam*, "History of European Ideas", 20, 4-6 (1995), pp. 845-850.
- ⁵⁰ OC, III/1, p. 225.
- ⁵¹ Podemos contrastar los pasajes del *Travail* sobre la imposibilidad de la ciudad como imperativo para toda sociedad, en cuanto semicivilizada, y que incluye también a los pueblos nómadas, identificados en este contexto con las tribus árabes (OC, III/1, p. 230), con la rectificación implícita en el *Rapport*: «Ainsi, nous n'avons pas tardé à découvrir que les populations qui repoussaient notre empire n'étaient point nomades, comme on l'avaient cru longtemps, mais seulement plus mobiles que celle d'Europe» (OC, III/1, p. 317). Es una buena ejemplificación de la premisa puesta por Tocqueville al inicio del texto de que los pueblos bárbaros sólo se pueden estudiar arma en mano.
- ⁵² OC, III/1, p. 360-361.
- ⁵³ Es la línea de lectura que Gianfranco Poggi ha llevado adelante felizmente en su *Immagini della società. Saggi sulle teorie sociologiche di Tocqueville, Marx e Durkheim*, Il Mulino, Bologna, 1973 (sobre Tocqueville, pp. 15-128) y que continúa ofreciendo capacidad interpretativa para el conjunto la obra tocquevilliana no reductible a mi parecer a una óptica meramente disciplinar. Sobre este punto, brevemente, se refiere a la primera parte de *La démocratie en Amérique*, cfr. pp. 50-52.
- ⁵⁴ OC, III/1, p. 268.

- ⁶⁵ Sobre la dimensión utópica del proyecto colonial, que ve imbricarse educación política y saint-simonismo en la formación de no pocos militares y funcionarios envueltos en la conquista, véanse las páginas que le dedica Seloua Luste Boulbina en la *Présentation* a la edición a su cargo de escritos tocquevilleanos *Sur L'Algérie*, Flammarion, Paris, 2005, pp. 6-41, específicamente pp. 22-25. El *Père Enfantin*, el pontífice de la iglesia saint-simoniana, ya de regreso de un viaje a Egipto, permanece largo tiempo en Argelia durante el mismo periodo, sacando de tal experiencia su voluminoso texto sobre la colonización, Barthélemy-Prospér Enfantin, *La colonisation de l'Algérie*, P. Bernard, Paris, 1843.
- ⁶⁶ *OC*, III/1, p. 252. «Il est clair que le pouvoir social doit se mêler de plus de choses, commander et gérer plus souvent les individus dans une colonie comme celle d'Alger dans aucune autre colonie que je sache. Que sa parte doive être grande, je ne le conteste pas. Je veux seulement qu'on ne perde point de vue qu'il ne faut faire que ce qui est nécessaire et rien de plus et que c'est sur l'action libre, passionnée et énergique de chaque homme qu'il faut principalement compter sur le succès» (Ibidem).
- ⁶⁷ *OC*, III/1, p. 310, la cursiva es mía.
- ⁶⁸ *OC*, III/1, p. 381-282.
- ⁶⁹ Acerca de las líneas de convergencia y de divergencia entre Mill y Tocqueville sobre el tema de la centralización, su intersección sobre el excepcionalismo británico permitiría medir la amplitud de la curvatura retórica del texto de *A Constitutional View*. Valga como punto de comparación lo sintetizado retrospectivamente por Mill en el capítulo sexto de la *Autobiography* en la versión de 1873 (cfr. *CW I*, p. 201 y ss.).
- ⁷⁰ La *Trinity House Corporation* había adquirido forzosamente a finales de la década de los 30 las *Lighthouses*, los faros costeros, centralizando su gestión. En la argumentación del opúsculo es recordada la primera a causa de que, ese mismo año del debate sobre la India, la autonomía de su gestión estaba siendo impugnada en el parlamento.
- ⁷¹ «If the cry of Double Government is to prevail, none of the free institutions of this country, except perhaps the House of Commons, are safe; and we may be thankful if the principle is not applied to Parliament too. All government, except the single government of one man, is double government, or treble government, or quadruple government; and if the people of England, in a case of such magnitude of India, allow this plea to be successful, and the intermediate body which administers that country under the Crown to be superseded by the undivided power of a Minister and his subordinates, they will sanction a principle and establish a precedent which they may before long have reason to regret » (*CW XXX*, p. 178).
- ⁷² «Whatever if left to spontaneously agency, can only be done by a joint-stock associations, will often be as well, and sometimes better done, as far the actual work is concerned, by the State. Government management is, indeed, proverbially jobbing, careless, and ineffective, but so likewise has generally been joint-stock management... The defects of government management do not seem to be necessarily much greater, if greater at all, than those of management by joint-stock». El pasaje, que se encuentra en la sección 11 del capítulo XI del libro quinto de los *Principles*, es célebre, aunque sea por la importancia que le atribuye Albert Venn Dicey —mencionándolo justamente a propósito del ferrocarril (uno de los ejemplos millleanos citados en *A Constitutional View*, p.177)— en la séptima de sus *Lectures on the Relation between Law and Public Opinion in England during the Nineteenth Century*, Macmillan, London, 1942, p. 427-428.
- ⁷³ London: Printed for the Court of Directors of East India Company by Cox and Wyman, 1858, ora in *CW XXX*, pp. 161- 171.
- ⁷⁴ Ibidem, p. 164.
- ⁷⁵ Ibidem, p. 165.
- ⁷⁶ Ibidem. Una aclaración indirecta al respecto se puede encontrar en un opúsculo posterior de Mill a propósito del *Bill* de 30 de abril de 1858, *Practical Observations on the First Two of the Proposed Resolutions on the Government of India* (Penny, London, 1858, ahora reimpresso en *CW XXX*, pp. 185-192). El texto, anotando el pasaje en el que se habla de la necesidad de transferir la India a la Corona «in order that the direct superintendence of the whole empire may be placed under one executive authority» utiliza y extiende la lista enunciada por los *intermediate bodies* in *A Constitutional View*, con el fin de subrayar la congruencia constitucional de situaciones supervisadas por la Corona, pero administradas, al menos en parte, de forma independiente. El caso de las colonias es el último en ser expuesto: «Finally, the colonies are *superintended* by governors appointed by the Crown; but, with some insignificant exceptions, they are administered by the Boards by local cabinets virtually chosen by the parliaments of these colonies, and responsible to them, in the same manner as the Cabinet of the British empire is responsible to, and is virtually chosen by, the British Parliament». Después se pasa al caso de la India, que es de hecho el caso en el cual se defiende la Compañía. La referencia a las colonias y su colocación al final de la lista opera en el sentido, sea de una conjunción de tipos, sea de una disyunción específica. Ambos casos ofrecen instancias separadas de supervisión y administración, pero serían casos diferentes y no homologables.
- ⁶⁷ Ibidem, p. 166.
- ⁶⁸ Ibidem, pp. 170-171.
- ⁶⁹ El ensayo de EILEEN P. SULLIVAN, *Liberalism and Imperialism: J.S. Mill's Defense of the British Empire*, "Journal of the History of Ideas", 44, 4 (1983), pp. 599-617, aunque no exento de mérito, falla de hecho al no tener en cuenta el proceso genético del pensamiento millleano sobre el imperio y de registrarlo en sus análisis, arriesgándose a homologar fases diferentes en una sistematización finalmente errónea.
- ⁷⁰ J.S. MILL, *Essays on Politics and Society II*, ed. by J.M. ROBSON, University Press of Toronto, Toronto, 1977 (*CW XIX **), p. 567.
- ⁷¹ Sobre este punto, véase L. ZASTOUPIL, *Moral Government*, pp. 714-715.
- ⁷² Desde este punto de vista resulta evidente la potencialidad productiva de releer este aspecto de la problemática millleana (y de forma más general la cuestión entera del "cuerpo del imperio") a la luz de las perspectivas de investigación abiertas por ROBERTO ESPOSITO en su *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino, 2002, especialmente en lo que concierne a la relación entre estrategias de apropiación y asimilación y reacción inmunitaria.
- ⁷³ La figura del Secretario de Estado, al que eran transferidos todos los poderes de la Compañía y del *Board of Control* que la supervisaba, debía partir con un Consejo de quince miembros, de los cuales ocho eran de nombramiento real, y siete elegidos por la saliente *Court of Directors* de la East-India Company y que podían ser reemplazados sólo por la Corona y el Consejo mismo. El Secretario de Estado debía presentar ante el Consejo todas las órdenes y despachos para la India, aunque manteniendo la decisión última, salvo sobre aquellas cuestiones que requiriesen un gasto de fondos indios, o la concesión de nombramientos o privilegios, en cuyo caso el parecer de la mayoría del Consejo era vinculante. La Compañía quedaba abolida, pero la cuestión del gobierno de la India permanecía abierta y su perfil seguía siendo "anómalo".
- ⁷⁴ *The later letters of John Stuart Mill 1849-1873* edited by FRANCIS E. MINEKA AND DWIGHT N. LINDLEY, University Press of Toronto, Toronto, 1972 (*CW XV*), p. 560.
- ⁷⁵ Señalado por M. MOIR en su valiosa *Introduction a CW XXX*, p. 38.

LA HERENCIA AMERICANA COMO FUENTE DE VALORES*

Krzysztof Piotr Skowronski

INTRODUCCIÓN

Con frecuencia, George Santayana criticó duramente a América; tenía sus reservas sobre la democracia americana, libró disputas con el pragmatismo americano, lanzó algunas advertencias contra la comercialización y la tendencia a la uniformidad de la vida social en los Estados Unidos, y sobre otras cuestiones. Muchas de sus opiniones han sido apreciadas por algunos comentaristas; sus oponentes filosóficos han rechazado otras¹. Sin embargo, suele considerarse que el tono de su producción es el de la negatividad y la oposición. En ese sentido, resulta característico que Robert Dawidoff, en su interesante obra, *The Genteel Tradition and the Sacred Rage. High Culture vs. Democracy in Adams, James, and Santayana*, exponga que “la propia escritura de Santayana adolece de su incapacidad para la aserción gloriosa”.² Sin entrar en esa polémica, me gustaría referirme en el presente artículo a la América de Santayana desde un punto de vista a la vez positivo y constructivo; es decir, con la perspectiva de la aceptación, más que de la refutación, desde el punto de vista de su fecundidad intelectual, y no de sus limitaciones, de su diversidad axiológica, en lugar de la estandarización, y de su recurrencia, más que de su esterilidad. Quisiera mostrar que, además de su crítica a América —tan copiosamente comentada por sus estudiosos en varias ocasiones—, Santayana supo apreciar la variedad de conceptos de valores que de alguna manera se materializaron, o cobraron forma, en el curso de la historia americana.

En este artículo me he esforzado por reparar en la fertilidad de la herencia americana, tal como aparece en las obras y artículos de Santayana, y según un método de aproximación basado en una tipología de que él mismo considera válida. Para empezar, propondré una tipología de valores que, a mi juicio, puede ser útil en las investigaciones sobre el valor en general y, después, usaré esta tipología como mapa o pauta teórica para diferenciar los pilares, axiológicamente distintivos y específicos, sobre los que se levanta la herencia americana³. Para ello, haré referencia a los textos de Santayana sobre América por varias razones: en primer lugar, fue un americanista

sutil e influyente (“la tradición gentil”, término acuñado por él, se ha introducido en la conciencia cultural de los americanos); en segundo lugar, prestó especial atención a la importancia del conflicto de valores que tuvo lugar en el proceso de formación de la historia intelectual americana; en tercer lugar, Santayana entendió el gran papel que tiene la tradición como fuente de valores, normas y modelos, en la vida de cada americano en particular, así como en la de todo ser humano en general; en cuarto lugar, de acuerdo con su filosofía, aunque sólo hay espacio para actualizar y estudiar algunas jerarquías de valores en el reino de la materia, la gran mayoría de ellas, consideradas idealmente, con sus bellezas y verdades morales, merecen al menos cierta atención y apreciación.

A veces podemos desear que todas las bellezas no tengan sino una única forma, para poder contemplarlas todas juntas. Pero en la naturaleza de las cosas las bellezas son incompatibles entre sí. La primavera no puede coexistir con el otoño, ni el día con la noche; lo que es bello en un niño es odioso en un adulto, y viceversa; cada edad, cada país, cada sexo, tienen su peculiar belleza, finita e incommunicable; cuanto más lograda una belleza, más completamente excluye a todas las demás. Lo mismo puede decirse de las escuelas de arte, de estilos y lenguajes, y de cualquier efecto. Existe por su finitud y es grande en proporción a su determinación.⁴

Quisiera dejar claro que no pretendo generar una discusión sobre la propia filosofía de valores de Santayana, y que tampoco es mi intención compararlo con otros pensadores; tal discusión es importante, pero merece un artículo aparte, dedicado exclusivamente a sus específicas distinciones y categorías de valores, así como a las elocuentes elaboraciones al respecto.⁵ Prefiero centrarme en la idea de la herencia americana que puede hallarse en las páginas de sus trabajos sobre América, con su riqueza, pluralismo y recurrencia en lo referente a los valores.

LA PERSPECTIVA AXIOLÓGICA

Para simplificar mi exposición, esbozaré ahora el marco teórico o perspectiva axiológica en la que sitúo y clasifico los valo-

res. Puesto que existen muchas maneras de entender qué son los valores, según el concepto dado, debo definir, dado el propósito del presente artículo y de manera aproximada, la noción de valor como un objeto o estado de cosas que es exigido, deseado, y/o apreciado por un agente o grupo de agentes. Algunas de estas relaciones —i.e., entre el objeto (o estado de las cosas) por una parte, y el agente, por la otra— pueden tener un carácter constante y objetivo, como en el caso del amor, que no se valora de manera absoluta, i.e., considerado en sí mismo, sino más bien de manera objetiva, i.e., constante, y con independencia de la voluntad u opiniones de cualquiera. Además, entiendo que el bien y la belleza son formas de valor y que el significado del término “valor” incluye tanto el significado del término “bueno” como el de “belleza”. Conociendo la existencia de muchas tipologías de valores, me gustaría proponer otra⁶, por las razones expuestas más abajo, y sin pretensión, por lo demás, de que sea omnicompreensiva, definitiva y final.

Los filósofos *teocéntricos* (como Dionisio Areopagita, Agustín de Hipona, los tomistas, los puritanos, Nicolai Berdiaev, Edgar Brightman, Thomas Merton y Juan Pablo II) conciben a Dios como fuente y medida de los grandes valores; algo es bueno o malo de acuerdo con su criterio absoluto, legado a nosotros a través de las Sagradas Escrituras. Agustín de Hipona, quizá el principal representante de esta posición en el pensamiento occidental, sostiene, por ejemplo, que “en este mundo la amistad conlleva el adulterio contra Dios” (*Las confesiones*, I, 1.3), con lo que quiere decir que todos los actos y pensamientos deben dirigirse hacia Dios y que cualquier desviación de este camino equivale a darle la espalda al Señor. La devoción total a los principios religiosos no es, por tanto, fanatismo, sino la realización exhaustiva de las exigencias divinas. Axiológicamente, Dios es la encarnación de todas las perfecciones y no existe nada más valioso que él; por tanto, deontológicamente, todo el mundo debería, si fuera posible, recorrer el camino mostrado por él y seguir sus preceptos. Se podría supo-

ner que la *santidad* es el estadio ideal al que se aspira y que el *peregrinaje* es la metáfora de una manera atractiva de vivir la vida terrenal.

Los pensadores *antropocéntricos* (como los sofistas, los epicúreos, los humanistas del Renacimiento, los enciclopedistas, los utilitaristas, los positivistas y los pragmatistas) sitúan al ser humano en el centro del reino de los valores y consideran al conjunto de seres humanos como el eje del curso de la historia.⁷ El bien del hombre —considerado de manera colectiva (como comunidad, nación o estado) o individual (como ciudadano o persona)— es la justificación última de toda acción, así como la base para cualquier tipo de jerarquía de valores. De acuerdo con Protágoras, primer exponente de esta posición, “el hombre es la medida de todas las cosas” y es el hombre quien decide lo que es bueno o malo, correcto o incorrecto, y qué se debe hacer o no. Según John Dewey, uno de los últimos representantes de esta tendencia, lo que realmente cuenta es el mundo de la experiencia humana y el propósito de las enmiendas morales, la mejora social y los avances técnicos no es otro que el bienestar de la comunidad de los seres humanos. Se debe añadir, además, que los modelos más explícitos de ejemplo moral que propone el antropocentrismo son el *pionero* y el *experto*; el primero representa la dedicación a descubrir nuevas tierras e inventos y el segundo al profesionalismo y a la habilidad para hacer del mundo un lugar donde los seres humanos vivan mejor.

Dado que John Dewey es una figura central en la cultura americana,⁸ me gustaría aclarar mi intención al colocarlo en el antropocentrismo, aunque entiendo que puedan surgir dudas acerca de esta taxonomía, especialmente en los Estados Unidos. Sin embargo, si intentamos aproximar la *Teoría de la valoración* de Dewey al *Bhagavad-Gita* hindú, por ejemplo, nos encontraremos con que las dos pueden ilustrar distintamente el enfoque antropocéntrico y no-antropocéntrico. La primera sostiene claramente que el problema de la valoración alude a “las actividades y relaciones humanas”, que las expresiones de valor tienen que ver con las “relaciones entre personas”, y que los fenómenos de valoración “son sociales o interpersonales”.⁹ Naturalmente, esto no significa que el material axiológico, la sensibilidad hacia los valores y la idea de hacer de la vida algo noble estén ausentes aquí; significa, sin embargo, que Dewey rechaza situar al hombre en un segundo plano del cosmos moral, se niega a tratar los problemas de la comunidad humana como accesorios en relación con algo más, y repudia la pretensión de que la sociedad sea inferior, en su sentido, a algo que esté fuera de ella. En el segundo caso ocurre precisamente lo

contrario. En los sistemas no antropocéntricos de la filosofía hindú, inspirados también en él *Bhagavad-Gita*, el hombre es parte de una cadena de la existencia (*karmamarga*) en pie de igualdad con otros animales, y a veces incluso con plantas y demonios, lo que se conoce en Occidente como la reencarnación o trasmigración de las almas (*karmasansara*)¹⁰; el hombre es un mero trasfondo del ser no-personal (*Atman-Brahman*). Las acciones que tienen por objeto el propio interés, o incluso la mejora de la vida social, son consideradas como algo casi deplorable (*swadharma*)¹¹ y, de hecho, las tentativas del hombre deben ir encaminadas, primero, a apartarse de la vida social, mediante el ascetismo, la soledad y la meditación (*yoga*), y luego, a la propia *disolución* ontológica en el ser, para alcanzar así la aniquilación (*Nirvana*), lo cual se justifica por la miseria axiológica del hombre y su derivación ontológica. En otras palabras, la existencia y el destino humano se observan a través de la armonía cósmica y no de la vida social. Podría interpretarse que los hindúes son antropocéntricos en un sentido único o tosco, pero se trataría, en ese caso, de un tipo de interpretación externa que no deseo tener en cuenta ahora mismo.

Además, si comparamos a Dewey con otras posiciones, *i.e.*, occidentales, no-antropocéntricas, como las descritas más abajo, el criterio principal podría ser el juicio de la vida humana; no creo que Dewey fuera capaz de seguir a los estoicos tardíos o a Elzenberg en sus reiteraciones de que la vida humana, como tal, no tiene sentido moral o es axiológicamente neutral, es decir, no es buena ni es mala *a menos que* sean satisfechas o realizadas ciertas exigencias adicionales o condiciones positivas¹². Diré algo más al respecto.

Los representantes del *axiocentrismo*¹³ —iniciado por los filósofos hindúes en Oriente y por los estoicos tardíos en Occidente, y desarrollado teóricamente, de forma distinta, por Lord Shaftesbury, Rudolf Hermann Lotze, los neokantianos de Baden, Nicolai Hartmann y, especialmente, Henryk Elzenberg— ven los grandes valores como los pivotes de la orientación moral. Lo más relevante en la acción moral no son, entonces, las consecuencias extramundanas (el cielo o el infierno) o los intereses terrenales (sociales o políticos), sino el conocimiento de las cosas y/o las situaciones valiosas. Como dice Séneca en sus *Cartas* (LXXI, 33), existen valores preciados y valores *dignos*, y la vida humana se llena de una sustancia noble mediante la consecución de los últimos, no de los primeros. La vida humana, repito, sin ningún valor especial por sí misma, resulta una tarea por cumplir y, según la delicadeza de los objetivos logrados (o al menos de la buena volun-

tad para lograrlos), puede resultar valiosa, decente y significativa, o todo lo contrario: exigua, insignificante y trivial. El *status* que un seguidor del axiocentrismo desea alcanzar es el de *sabio*, no el de *santo* o *pionero* y, si hay algo que quiera poseer, es la *sabiduría*.

A mi juicio, esta tipología de valores, aunque no completamente satisfactoria para todos, puede ayudar, al menos, a entender el tipo de reivindicaciones primordiales que se han hecho en ocasiones dentro y fuera de la filosofía. Una estricta división de tales posiciones no es posible ni necesaria. No es posible porque se trata de tipos ideales —con un gran margen de variación tanto en cada uno de los tipos como entre ellos— que pueden verse más o menos plenamente plasmados en cualquier filosofía actual. Y no es necesaria porque esta división, como muchas otras, debería ser útil como orientación en el área de la filosofía de los valores, antes que como una estricta clasificación de los sistemas de pensamiento. Esto no significa que un tipo dado deba encajar perfectamente con un sistema de pensamiento particular. Por ejemplo, si nos fijamos con más detenimiento en los escritos de Ralph Waldo Emerson, podemos llegar a la conclusión de que allí podrían hallarse los tres pilares; unos estudiosos pondrían énfasis en sus debates teológicos (unitarios), otros en su antropocentrismo (con su concepto de “confianza en sí mismo”), y otros en los elementos axiocéntricos (presentes, especialmente, en su *Naturaleza*). De igual modo, George Santayana puede ser, y es leído, como un pensador católico (*La idea de Cristo en los Evangelios*), como un humanista pragmático (*La vida de la razón*), y como un neoplatónico espiritualista dedicado a los valores supremos: el bien, la belleza, y la verdad (*Los reinos del ser*). Incluso, el protagonista de *El último puritano*, Oliver, a solas, puede ser leído como un personaje que abarca, lucha, o trata —en diferentes intensidades— con esas tres tendencias¹⁴.

En mi opinión, los escritos de Santayana sobre América reconocen la taxonomía propuesta, aunque no de manera formal, teórica, sistemática o totalmente desarrollada. Voy a centrarme, en primer lugar, en los dos pilares de la tipología mencionada. Santayana reconoce la tajante división entre el enfoque teocéntrico y el antropocéntrico (también usa el término humanístico), el cual aun parafrasea sucintamente:

En el Viejo Testamento, e incluso en el Nuevo, aparecían máximas humanísticas, como la que reza que el Sábado fue hecho para el hombre, y no el hombre para el Sábado¹⁵.

Según parece, Santayana entiende a la perfección que mientras que el antropocentrismo sitúa a los humanos (con

sus necesidades y deseos) en lo alto de la jerarquía de valores, los pensadores teocráticos ponen algo más por encima del hombre; algo a lo que la gente *debería* consagrar sus actos morales y aspiraciones simplemente por su prioridad. Para una persona religiosa, cualquier norma, estándar u obligación proveniente de los preceptos del Señor debe ser obedecida sin salvedad alguna, con independencia de los prejuicios de la opinión pública, o a pesar de ellos, y aun cuando haya de afrontarse “una condenación en nombre de la Gloria de Dios”. El Antiguo Testamento recoge cómo Dios pide a Abraham que mate a su hijo. Es una trágica pero muy clara ilustración del choque entre estos dos enfoques; Abraham estaba a punto de sacrificar la vida de su hijo no porque fuese una persona esencialmente cruel, moralmente nefasta o inhumana, sino sólo porque Dios se lo pidió: ésa era la justificación moral primordial. Según el Nuevo Testamento, el hombre rico debía deshacerse de sus riquezas para seguir a Jesús y conseguir, así, la perfección moral en la tierra y la salvación en el cielo. En ningún caso se trata de la comodidad personal, felicidad o prosperidad, sino del hecho de que algo ha sido exigido por Dios, aun cuando la razón humana no lo entienda o aunque no resulte apetecible para los sentidos humanos. Santayana escribe lo siguiente a propósito de los seguidores del pensamiento teocéntrico¹⁶:

La riqueza, el aprendizaje, el deporte y el beneficio, incluso a gran escala, deben dejarlos fríos, o alarmarlos positivamente, cuando no están fuertemente controlados y repartidos según un estándar absoluto. La cultura no lo hará, dicen, a menos que haya una sola cultura correcta: el saber no lo hará, a menos que almente la única filosofía verdadera (GTB, p. 16).

Santayana nunca usó el término axiocentrismo. Sin embargo, al hacer referencia a algunas nociones como el “idealismo natural” (como en “Materialism and Idealism in American Life”), el “supernaturalismo filosófico” (como en “The Genteel Tradition at Bay”) y el “naturalismo no-humanístico”¹⁷ —todas, obviamente, diferentes del axiocentrismo—, también aludió a las claves del axiocentrismo. Antes que nada, existe su rechazo de ambas perspectivas, teocéntrica y antropocéntrica, de búsqueda de los valores en el mundo, donde ni la deidad ni la especie humana ocupan una posición central o privilegiada, y en un mundo, sin embargo, que abarca tanto el bien como la belleza. Esta posición resulta incompatible con la teocrática porque no tiene en cuenta a ningún dios (personal) ni a dogma escrito alguno en un libro sagrado. Además, existe un espacio insalvable entre las opciones axiocéntrica y antropocéntrica, porque en el axiocentrismo el criterio del bien *humano* (la felicidad, la comodidad, la seguridad, la

prosperidad) ya no resulta obligatorio, primario o exclusivo. Santayana se refiere en un caso a los naturalistas griegos, quienes “esbozaron sistemas del universo naturalistas (y por lo tanto inhumanos)”¹⁸ y, en el otro, a las tradiciones indias, (neo)platónicas y cristianas, las cuales conciben el cosmos como el lugar más digno en el que “las inexplicables cargas y las tentadoras glorias de esta vida encuentran su origen y satisfacción” (GTB, p.21). En un mundo así, los objetos eternos, las formas, las esencias o las cualidades no tienen otra servidumbre, es decir, no son usados por agente alguno para nada. Aquí, la esfera de acción del agente tiene dos aspectos: el primero es la contemplación de los objetos eternos por sí mismos:

Nuestras almas son originarias de un mundo espiritual, la forma a la que llevamos nuestros modelos de verdad y belleza, y la única en la que podemos ser felices. (GTB, p. 21)

George Santayana puede ser,
y es leído como, un
pensador católico (*La idea
de Cristo en los Evangelios*),
como un humanista
pragmático (*La vida de la
razón*), y como un
neoplatónico espiritualista
dedicado a los valores
supremos: el bien,
la belleza, y la verdad
(*Los reinos del ser*)

El segundo consiste en realizar desinteresadamente el bien (cargado de valor) y alcanzar la excelencia, la perfección, la nobleza y la plenitud:

La perfección de la acción, dominar la materia, comprende lo bueno y lo bello en cada etapa.¹⁹

Me detendré un poco más en estos tres pilares y en su funcionamiento práctico en la herencia americana, tal como lo muestra Santayana en sus obras sobre temas americanos.

LA TRADICIÓN GENTIL COMO FUENTE DE VALORES

Ahora quisiera seguir el rastro de la opinión de Santayana cuando utiliza la tradición gentil como un término descriptivo más que abusivo²⁰, y alude a su ingenio más que a su insuficiencia o a sus limitaciones. De acuerdo con lo dicho anteriormente en la introducción, me gustaría omitir los lugares donde se evoca lo absurdo de las imágenes gentiles²¹ y donde se concentra la falsedad de los principios de la gentileza²²; en su lugar,

prestaré atención a sus ambiciones espirituales, su pasión metafísica, así como a su visión del destino humano y a la visión global del universo.²³ Doy por supuesto que la tradición gentil, comentada por Santayana principalmente en “The Genteel Tradition in American Philosophy” (1911) y “The Genteel Tradition at Bay” (1931), puede considerarse la representación del teocentrismo en América. Con ello me refiero a los pilares de la tradición americana que fue importada desde Europa por los puritanos y que se expandió y prevaleció, especialmente en Nueva Inglaterra, en los siglos XVIII y XIX. Aunque recién sembrada en suelo nuevo, había surgido y se había fortalecido en otro lugar. En este sentido, la América intelectual y espiritual, para entonces, no era recién nacida ni inocente, aunque se tratara de “un país joven con una mentalidad arcaica” (WD, p. 187). A pesar de que la tradición gentil “no era esencialmente humanística, sino teocrática” (GTB, p. 16), su impacto no tuvo un carácter estricta o predominantemente religioso; ni tampoco estuvo constreñida a la teología, a una denominación definida (especialmente al calvinismo) o al trabajo en concreto de ciertos pensadores (como Jonathan Edwards). En cambio, la tradición gentil se extendió en un área mucho más amplia, en la que ejerció su inmensa fuerza e imprimió “una visión distinta del universo y unas convicciones definitivas sobre el destino humano” (WD, p. 187) entre los americanos en general. Lo que allí surgió fue un espíritu o una atmósfera intelectual, más que una serie de principios a seguir o estudiar. Su esencia, sin embargo, consistió en dos cosas: en primer lugar, en el profundo sentido del pecado y la conciencia atormentada que infundió a sus seguidores; en segundo lugar, en una convicción sistemática y subjetiva sobre la rectitud moral de la persona, especialmente en referencia a su hipersensibilidad al mal y a su lucha contra él. Ambas cosas le confirieron sentido de la autonomía, autoconfianza y rigor moral. En pocas palabras, esta esencia dio forma a los principios éticos, en particular, y tuvo un enorme papel en la creación del clima moral de los Estados Unidos, en general:

La integridad moral y su sombra, el absolutismo moral, fueron siempre una pieza clave de la tradición gentil en América. (GTB, p. 18).

La tradición gentil se convirtió, en su sentido más profundo, en fuente para los modelos morales porque estableció las convicciones fundamentales sobre la jerarquía de valores y sobre cómo justificarlos; el cosmos moral, así como un lugar determinado para la vida humana, fueron claramente articulados y energicamente defendidos. De esta manera, la tradición gentil se convirtió en un punto de referencia clave, el indicador más elo-

cuente que revelaba dónde se hallaba el bien absoluto y cómo el mal debía ser erradicado; fue considerada el fundamento original desde el que surgieron las distinciones morales, las cuales, indudablemente, aspiraban a él. Proporcionó, para la vida moral, la sustancia básica sobre la que no había discusión posible ni cabía esperar un debate más profundo, porque sus principios eran obvios; la seriedad moral y la rectitud fueron difundidas entre los americanos y, desde entonces, la gentileza se convirtió en el más sólido factor de su mentalidad y en un indeleble ingrediente del americanismo. América fue vista como la tierra elegida para el pueblo elegido, cuya excepcionalidad religiosa y superioridad moral era evidente por sí misma; todo ello fue justificado por medio de la especulación y confirmado incesantemente en la práctica cotidiana.

La gentileza podía conferir más sentido a la vida humana y hacer de ella un camino estrictamente definido con un final previsto. Contenia ascetismo, simplicidad, sentido de la vida elevado y un sentido de la misión, así como una “hermosa austeridad”, fortaleza melancólica, lealtad exclusiva a los principios dados en contra de toda predicción, distinción como forma de existencia moral y reservas acerca de la repercusión de los logros de la civilización tecnológica. Aunque ahora, generalmente, se asocia esa postura al fanatismo y a la hipocresía, se debe aclarar que, en primer lugar, se la juzga en sentido peyorativo y de acuerdo con modelos externos (*i.e.*, no-religiosos, no-teológicos y no-gentiles); y que, en segundo lugar, tales juicios ignoran la esencia de la propia gentileza y se centran en sus extremos, de idéntica manera a como algunos occidentales reducen hoy el Islam al fanatismo o al terrorismo. Sin embargo, a quienes deseaban consagrarse a las ideas de la gentileza, les aguardaba la visión de un enfoque metafísico serio acerca de la vida, que incluía el abandono de ciertas bagatelas innecesarias e imitaciones baratas, que resultan tan inevitables para los que se encuentran sumidos en una tradición bastante diferente, como la del consumidor que se precipita hacia una loca existencia monetaria.

La *peregrinación* podría considerarse una metáfora para representar la actitud hacia la vida terrenal en el teocentrismo. Un peregrino asume *a priori* la cualidad sagrada de algunos lugares y la santidad de sus patrones; consagra su vida a adorarlos y a seguir el camino moral delimitado, que otros han pisado durante siglos. El peregrino no es, ni desea ser, un innovador, porque se atiene a lo que durante años se ha visto como la verdad evidente, la cual llena su mente y constituye su sentido de la vida. Tampoco hay aquí razones mercantiles, expectativas de negocio y motivos políticos que resulten

decisivos. Los sucesivos santuarios a los que el peregrino está destinado, en la realidad o en su imaginación, son las estaciones consagradas que marcan el progreso interior del hombre y que ratifican los lazos de la herencia a los que el peregrino está firmemente sujeto. Los penosos esfuerzos que implica el aspecto físico de la peregrinación devienen el sacrificio que el peregrino soporta felizmente en nombre de la nobleza del camino que le conduce a un destino glorioso, por lo que, mientras pueda seguir adelante, todo lo concerniente a la comodidad debe dejarse de lado.

En un principio, la tradición gentil poseía un sesgo exclusivo, no-democrático y absolutista; la convicción sobre la rectitud y su consagración divina dificultaron que la misma rectitud pudiese conferirse a otros inconmensurables tipos de pensamiento o a visiones del destino rivales. La solidez moral de la gentileza, como la de todo teocentrismo, radica en la creencia, si no certeza, de sus seguidores en su exclusividad religiosa y moral, así como en el hecho de reconocerse a sí mismos como los especialmente elegidos y divinamente designados para llevar a cabo la misión única. La integridad surge de la convicción de que la vocación divina es absolutamente correcta y está consagrada por un Dios vivo. Una relajación de esta firmeza moral o la aceptación de que existen otras formas de conducta igualmente correctas, justificadas y nobles, minaría este sentido de exclusividad y de superioridad y convertiría su severidad en algo superfluo. Como máximo, cabría tener una especie de tolerancia hacia otras ortodoxias y denominaciones que compartiera la idea principal de una completa devoción a Dios, aunque fuera en un sentido ligeramente distinto. El ateísmo o el antropocentrismo —que apenas resultan objetivamente distinguibles para los teocentristas— están en el extremo opuesto y no merecen, al menos según algunos de ellos, ninguna compasión, sino sólo pena.

La tradición gentil fue profundamente asimilada por la América académica de la época, donde, además, constituyó una fuerte resistencia. Por ejemplo, en Harvard, donde Santayana pasó dos décadas —primero como alumno y luego como profesor— el clima de la tradición gentil resultaba todavía omnipresente. Uno de los miembros del Departamento de Filosofía de Harvard, George Herbert Palmer, admitía abiertamente sus predilecciones intelectuales.²⁴ Incluso la influencia del pensamiento gentil parecía aún más fuerte y penetrante entre quienes declaraban tener reservas acerca de la gentileza. William James, por ejemplo, parece haber mantenido una cesura de tipo gentil entre los salvados y los condenados mediante una oposición inversa que establece en su propia filosofía entre

el espiritualmente “saludable” y el “mórbido”, división esencial en *Las variedades de la experiencia religiosa* y otras obras.²⁵ Josiah Royce se preocupó del problema de la teodicea o la justificación de la existencia de mal en un mundo creado por un Dios omnisciente y bondadoso.²⁶ Aunque ni James ni Royce pueden ser clasificados como representantes del teocentrismo, los elementos de la gentileza están profundamente arraigados en ambos, e influyeron en sus respectivos modos de abordar las cuestiones del bien y el mal. Si tenemos en cuenta el hecho de que la edad dorada de la filosofía de Harvard consistió en “los cinco grandes” (*i.e.*, William James, Josiah Royce, George Herbert Palmer, George Santayana, y Hugo Münsterberg) y que dos de ellos no eran americanos (Santayana y Münsterberg), parece totalmente justificado lo que sugiere Santayana sobre la influencia que tuvo la gentileza en los filósofos americanos, al menos en esta universidad pionera en los Estados Unidos:

La opinión filosófica en América está muy claramente arraigada en la tradición gentil. Bien inspirada por la fe religiosa, y concebida para defenderla, o bien creada, algo artificialmente, en las grandes universidades, proponiendo deliberadamente problemas que, sin resultar demasiado apremiantes para la mayoría de los americanos, se supone que son problemas clave del pensamiento. (*COUS*, p. 142)

Apremiante o no, el problema de la confrontación entre la gentileza teocéntrica y la vida profana ha sido ilustrado en el libro más vendido de Santayana, *El último puritano* (1935). El autor construyó a los personajes para presentar la situación de la América de esa época, aunque el retrato destaca más por su relevancia filosófica que por sus cualidades históricas o sociológicas, las cuales sólo están esbozadas. El protagonista, Oliver —construido de forma muy parecida a un auténtico joven puritano²⁷—, no es el último puritano cronológicamente, sino lógicamente y dinámicamente²⁸; no se trata del último descendiente sin hijos de una vieja tradición, sino que es alguien cuyo objetivo es utilizar su ingenio y espíritu moral para labrarse a sí mismo una vida noble. La pureza moral²⁹, y un auténtico sentido del deber de hacer el “bien” en el mundo, resultan indiscutibles en él; su fe constituye una verdadera, profunda y genuina convicción de su mente y una necesidad de su alma, no una preocupación más de la que ocuparse los fines de semana. Él mismo busca, en su fe viva, un modo de vivir con un verdadero significado, lejos de toda devoción a dogmas abstractos o al árido cultivo de rituales mortales; no le interesa imitar los modelos del pasado ni tampoco resucitar una doctrina más allá de sus cenizas: su deseo es dar forma a una vida noble para sí mismo según su fe. Oliver “era un hom-

bre espiritual, con una vocación divina (IV, p. 8)", e incluso se le compara con Jesucristo en tres ocasiones; era ese tipo de persona que, "de ser Católico, habría sido un monje" (IV, p. 15) en vida, y al que después habrían santificado.

Sin embargo, a pesar de su integridad moral, sensibilidad e inteligencia, Oliver no es capaz de resolver los problemas de la vida diaria relacionados con la comodidad personal y los placeres, así como los que tienen que ver con la sociabilidad, el liderazgo y los negocios. No estaba preparado para todo eso, aunque no por una imperfección subyacente en el puritanismo, o un defecto inherente a él, como se podría presumir, sino porque el puritanismo, en su esencia, no estaba hecho para solventar ese tipo de contrariedades, al menos en un mundo moderno y secular: procurar una vida mejor y más feliz no era su objetivo primario. Según el puritanismo, al igual que, seguramente, todo teocentrismo, había que seguir el camino de la salvación sin dar respuesta a los problemas terrenales. Ahora bien, tal como yo lo interpreto, se trata de dos esferas inconmensurables que no pueden ser juzgadas una conforme a la otra. Trágicos, sin embargo, resultan los intentos de reconciliar, en la vida práctica, esos órdenes incompatibles; trágicos porque parecen como condenados a fracasar *a priori*. Los esfuerzos serios para conseguir esa reconciliación imposible supondrían una hendidura interna y un intento esquizofrénico por identificarse con ambas concepciones. Como dice Irving Singer en la introducción al libro, "Oliver quiere vivir de acuerdo con los impulsos naturales y a la vez anhela sentir una vocación espiritual que le aparte de las vicisitudes de la mera existencia. No pudo procurarse lo mejor de ambos mundos, y acabó por no vivir en ninguno de los dos" (IV, p. xxvi). En vano le recordaron a Oliver que "Cristo no fue un soldado, ni un atleta, o un amante de las mujeres, ni un mercader, ni un estadista, ni tan siquiera (...) un profesor de filosofía o un cristiano creyente" (IV, p. 9). Sin embargo, el hecho de que Oliver no pueda sobrellevar esa situación no significa que toda su vida haya sido un error; "no encajar en el mundo diario", insisto, es un juicio que responde a modelos ajenos o a criterios externos, es decir, antropocéntricos, sociales, humanísticos, utilitarios y comerciales, que no concuerdan con sus propios modelos: teocéntricos, gentiles, espirituales, místicos y/o teológicos. De acuerdo con estos últimos, la muerte, la comodidad material, el reconocimiento social, la satisfacción sexual, etc., son marginados a la hora de seguir resueltamente el camino de la salvación, así como de un conocimiento severo de la tradición moral y espiritual que abarca ese destino glorioso. Desde este punto de vista, tal como el mismo autor enfatiza, los fracasos de

Oliver resultan de su superioridad moral, y no de su inferioridad, de su exclusividad espiritual nada común, de la pureza de su carácter y no de su contaminación. Visto así, él es un hombre significativo, no un perdedor y, en una de sus cartas, Santayana admite abiertamente su simpatía hacia la actitud en la vida del último puritano:

Yo también admiro, y casi envidio, a Oliver, a pesar de todos los que lo conciben como un fracasado. (...) Creo que era superior a este mundo, pero no por encima de su propio modelo. Para ser perfecto y heroico, debería haber sido más independiente. Pero estaba atado, y no tenía la fuerza o el coraje para liberarse por completo. No era lo bastante inteligente para saber de qué debía liberarse.³⁰

Sin embargo, debido a la duplicidad de su orientación moral, Oliver deja de actualizar sus potencialidades espirituales. También comete el error de consagrarse completa y exclusivamente a su vocación genuina, al margen de sus aspiraciones espirituales, de su fibra moral y su potencial intelectual. Al final del libro, afronta una reflexión trágicamente triste y el autor lanza una indirecta, al menos en mi opinión, hacia el lector sobre la inconmensurabilidad de las dos posturas y una lección sobre la tolerancia. El espíritu, encanto, belleza, y atracción de las tradiciones teocráticas —ya sean refinadas, místicas, monásticas o eclesásticas— son inaccesibles para los ajenos a ellas, incapaces de penetrar en sus intrincaciones, en su historia, sutilezas, reglas, y en el desarrollo que han experimentado. En la novela, el que fuera primo de Oliver y también su amigo del alma, Mario Van de Weyer —un "hombre natural" y un seguidor, tal como lo veo, del enfoque antropocéntrico y utilitario— no puede entender a Oliver ni comprende lo profundo de su herencia. Por otra parte, la facilidad de Mario para abordar las cuestiones sociales, su rápida toma de decisiones, su hedonismo y su extraordinaria movilidad apenas son entendidas por Oliver, el cual tiene que enfrentarse al mundo de Mario y a los valores que en él funcionan: "Si eres un hombre, debes estar preparado para luchar contra el resto de hombres y para amar a toda mujer bella" (IV, p. 501). La separación entre estas dos órdenes los hace esencialmente ajenos e inaccesibles el uno al otro, y éste es, a mi juicio, uno de los mensajes más profundos del libro.

De acuerdo con Santayana, la tradición gentil sufrió un retroceso en los Estados Unidos no por su debilidad intelectual, su rigidez y su falsedad sustancial, sino por la falta de profundidad especulativa entre sus seguidores. En su opinión, resulta propio del panorama moderno americano que las ideas se abandonen en virtud de un mero cambio del sentir y sin que existan pruebas o argumen-

tos nuevos: "Hoy en día no se refuta a nuestros predecesores, simplemente se les brinda un amable adiós (COUS, p. 9)³¹". Hubo resurgimientos efímeros de la tradición gentil, afirma Santayana, tales como el movimiento del Nuevo Humanismo, en las décadas de 1920 y 1930³², pero la emergencia de masas más dinámicas con una nueva mentalidad y objetivos nuevos provocó el sumergimiento de la tradición gentil; el enfrentamiento entre estas dos formas de ser, sin embargo, fue evidente y muy duradero. Sus caracteres distintos y, a la vez, la gran importancia que ambos tenían en la vida han sido reflejados por Santayana en uno de sus símiles más citados:

Esta división tal vez se encuentra simbolizada en la arquitectura americana: una reproducción exacta de la mansión colonial —con algunos lujos modernos introducidos de forma subrepticia— se alza junto al rascacielos. La voluntad americana habita en el rascacielos; la inteligencia americana habita en la mansión colonial. Uno representa la esfera del hombre americano; la otra, al menos de manera predominante, la de la mujer americana. Uno es todo empresa agresiva; la otra es toda tradición gentil. (WD, p. 188)

"UNA PRIMITIVA, PERO VITAL AMÉRICA" COMO FUENTE DE VALORES

Cuando Santayana llegó a los Estados Unidos en 1872 fue testigo de la transformación de un Boston antiguo y gentil en otro nuevo e industrial, a la que acompañó una metamorfosis en el reino de los valores; ahora, la "clave, el camino aristocrático hacia el éxito y el poder, era el negocio" (I, p. 67). Surgió un nuevo tipo de americano con un nuevo tipo de mentalidad —"el huérfano inculto, ofensivo, cosmopolita, engreído, pero no seguro de su moralidad, para el que el viejo yanqui, con su agria integridad, es casi un extranjero" (COUS, p. 14). El espíritu de individualidad libre, de prosperidad y de cooperación gratuita para maximizar la prosperidad traído por los primeros colonos, y la lucha contra las nuevas fronteras, así como las nuevas circunstancias sociales y económicas, hicieron posible una nueva realidad. Además, la llegada de millones de inmigrantes que buscaban dinero, más que salvación, ayudó a que surgiese y se extendiese una nueva visión del mundo con una nueva interpretación de lo natural y lo sobrenatural:

¿No era el "aumento", en la Biblia, sinónimo de beneficio? No era la "abundancia" lo mismo, o casi lo mismo, que la felicidad? (COUS, p. 14)

La mentalidad americana se volvió completamente antropocéntrica y utilitaria; el ser humano fue considerado el centro del reino de los valores, y los intereses humanos el pivote de la orientación moral. Todo se veía desde el punto de vista del uso, y su utilidad en los asuntos

humanos se convirtió desde entonces en el criterio último para valorar las cosas. Esta interpretación del reino de los valores dio paso a la justificación moral de la expansión desenfrenada de las tendencias que buscan maximizar los lujos terrenales del hombre y la prosperidad, en las que América está a la cabeza (como el liberalismo comercial, el consumismo y la protección del consumidor, el utilitarismo, etc.). Aunque Santayana critica estos dos fenómenos y el propio antropocentrismo³³, en sus escritos podemos encontrar muchos elementos descriptivos, así como componentes positivos de “una primitiva, pero vital América” (COUS, p. 140), y en estos componentes me centraré en breve. Sólo añadiré que, puesto que Santayana no propone aquí ningún nombre concreto, he escogido uno de sus términos, *i.e.*, “una primitiva, pero vital América”, por su precisión (a mi juicio) y generalidad. Esto supone dejar de lado otros términos como, por ejemplo, “el Gran Negocio” (‘Análisis de la modernidad’), “la democracia mecanizada” (‘Americanismo’), “el liberalismo industrial” (*Dominaciones y poderes*) y “la América loca por el dinero”, los cuales, sin embargo, tienen que ver con la visión antropocéntrica del mundo, ya que en ellos el hombre y su destino son el punto de referencia central y último.

Es esta América primitiva, pero vital, la que “ha surgido de la tierra, minando, alimentando y transformando la América tradicional” (COUS, p. 140). En las nuevas circunstancias de expansión del capitalismo, las cuestiones morales cambiaron dramáticamente de sustancia; se tornaron abiertamente antropocéntricas en su esencia y visiblemente comerciales, mercantiles, y liberales en sus formas. La religión —en lugar de ser un manantial original de sabiduría personal, la columna vertebral de todas las normas sociales y la fuente absoluta de obligaciones para sus creyentes, incluso a costa de sus bienes materiales— pasó a ser algo ornamental, accidental, superficial, de lo que uno sólo se acordaba en momentos de crisis y cuando se requería una justificación moral para el nuevo camino. El sentido del pecado y la depravación, antes tan extendidos y arraigados, se evaporaron completamente y “si a un americano moderno se le dice que está totalmente depravado, probablemente pensará que se trata de una broma, como las que él mismo a menudo gasta. Está convencido de que él siempre ha sido y será victorioso e inocente” (WD, p. 191). Difícilmente podían convivir estos dos argumentos distintos, *i.e.*, la gentileza, por un lado y, por otro, la crudeza y la vitalidad, junto con sus distintos valores, prioridades, objetivos y expectativas.³⁴ Ahora, en la nueva realidad social, casi todo el mundo tenía la libertad de escoger su propia religión y construir sobre la marcha su propia filo-

sofía, como si se tratara de elegir esposa, o del lugar deseado para vivir o del tipo de trabajo que se quisiera llevar a cabo. Resultaba muy notable tanto la diversidad de opciones dentro del nuevo orden social establecido como el grado de tolerancia del recién surgido sistema político:

Cada sistema fue observado con una mirada franca. “Vamos”, parecía que la gente le dijera, “muéstranos para qué sirves. No se aceptan quejas; no pedimos credenciales, sólo te ofrecemos una oportunidad. Platón, el Papa y la Sra. Eddy tendrán un voto cada uno.” (COUS, p. 145)

Algo evidente por sí mismo, desde entonces, fue que aquel Dios —o, tal como se lo llamaba, el poder supremo— creó el mundo para el beneficio del hombre; ahora, la veracidad y amabilidad de la religión se determinaba en función de cuánto consuelo espiritual y apoyo moral se podía obtener de ella, y no de cuán grande sacrificio exigiera. El Cristo bondadoso, y no el Cristo crucificado que sufría, se convirtió en un símbolo vivo. La estrechez de la religión pasó a ser señal de morbosidad, cosa que resultaba incompatible con una mentalidad sana y con el sentido común, y por la misma razón otros de sus elementos fueron rechazados como falsos o desequilibrados. En poco tiempo, por lo tanto, la noción de Dios sufrió una metamorfosis en su significado y pasó a tener una nueva finalidad: la de corroborar y justificar el lugar que ocupan las acciones humanas y las ambiciones en el reino de la materia. Aquí, la “irreligión, la disolución y el pesimismo —concebidos naturalmente como inseparables— no podían prosperar: resultaban incompatibles con la eficacia. Ésa era prueba definitiva” (COUS, p. 15). Los nuevos grupos religiosos (el revivalismo, Unitarismo, espiritismo, la Ciencia Cristiana o el Nuevo Pensamiento) parecían la consecuencia de meros esfuerzos en un lavado de cabeza esencialmente antropocéntrico, es decir, todos confirieron a Dios un rango más humano que propiamente divino. Por ejemplo, de acuerdo con William Ellery Channing, quizá el teólogo de Nueva Inglaterra más influyente por aquel entonces, la divinidad de la naturaleza humana fue confirmada por el intelecto liberal, la rectitud, el afecto, la filantropía y los logros en la ciencia y el arte.³⁵ La religión, por tanto, ya no fue nunca más un obstáculo o una molestia para el culto a lo que ahora se concebía como éxito, es decir, el progreso industrial y el desarrollo tecnológico, cuyo objetivo último es hacer más fácil y cómoda la vida terrenal. Lo apremiante ahora era la carrera que se disputaba en este mundo, y no el destino glorioso que se podía alcanzar en el otro; preocupaba lo inmediato, no lo trascendental. La religión (con sus obligaciones) había sido degradada a la función de sier-

va en el reino de la acción material, y la acción material se hacía libre para prosperar y alimentarse de la convicción sobre su propio sentido, del optimismo de los buenos momentos que estaban por venir y de la esperanza de estar camino de la felicidad.

Además, la actitud se liberó de las pesadas restricciones del pasado, aunque esto no significa que la noción de herencia se volviera del todo obsoleta y no influyera en absoluto. Las tradiciones fueron dejadas de lado, “excepto, precisamente, la de la libertad experimental, la de ganar dinero y perderlo, la de conseguir cosas para luego deshacerse de ellas y la de ser feliz sin avergonzarse de tener que comenzar de nuevo constantemente” (I, p. 131). El pasado resultaba ahora irrelevante e inferior, a menos que fuera útil para un futuro mejor en la tierra o que alentara el progreso material. La atmósfera empresarial aludía a la glorificación del proceso vertical más que a la contemplación de una situación dada, al éxito de la acción inmediata más que a la meditación serena, al consumo más que a la renuncia, a la autoconfianza más que a la expectativa de la ayuda divina, al realismo más que a la especulación filosófica, a la alegría más que a la tristeza y a las bromas más que a la solemnidad. De acuerdo con las propias observaciones de Santayana, el americano moderno medio era entusiasta e inquisitivo, pero estos rasgos se restringen al área del progreso calculable, pues otras áreas han sido, según parece, descuidadas o ignoradas. El idealismo en América bendice el ánimo, la curiosidad y la energía; sin embargo, estas cualidades “no sirven de nada si no son útiles para las transformaciones prácticas” (COUS, p. 178). El individualismo americano, aunque apreciado y conservado, tiende a ser cooperativo, pero sólo en el sentido más mercantil del término; el modelo de vida de las comunas al que hace referencia no tiene nada que ver, por ejemplo, con la simplicidad de la vida monástica, sino que se aproxima más a un supermercado ostentoso, donde destacan, sobre todo, la comodidad y el bienestar.

Si aceptamos que el *peregrino* es una metáfora adecuada para representar la línea de vida expuesta dentro de la tradición gentil, la metáfora para la vida en la primitiva, pero vital América, tendría que ver más con el modelo del *pionero*. El pionero no es el tipo de persona que se guía por el camino prefijado, sino que impone sus propias reglas siguiendo su propio curso y asume sus propios riesgos. No existe aquí la previsión de que, habiendo llevado a cabo cierto objetivo, una dicha duradera esté garantizada, o de que se pueda alcanzar la salvación. El pionero postula sus propias excelencias y obedece a sus propios modelos sin buscar consuelo en el cielo ni temer al calor de las llamas del infierno.

Sus heroicos esfuerzos tienen que ver con elementos provisionales del reino de lo empírico, más que con sutilezas espirituales o dogmas teológicos. Siempre mira horizontalmente y hacia el frente, no verticalmente y hacia arriba (hacia el cielo), como hace el peregrino. Su deseo es convertir la tierra salvaje en un lugar más cómodo para vivir y favorecer la prosperidad. Busca sumergirse en la experiencia de enfrentarse a la realidad primitiva y explorar sus recursos en su propio beneficio, no meditar sobre la grandeza de Dios o contemplar la belleza del universo.

Rasgos similares están representados en el otro protagonista de *El último puritano* de Santayana, es decir, en Mario Van Der Weyer, el mejor amigo de Oliver y su adversario filosófico. La vitalidad de Mario, su alegría, su espíritu práctico, optimismo, mundanería y su manera de mirar hacia el futuro antes que al pasado, vienen acompañados de una profunda falta de autorreflexión, de su indiferencia y despreocupación y de su prácticamente nula sensibilidad hacia la grandeza de las obligaciones que tradicionalmente debían cumplirse. Todo esto condiciona y propicia sus juicios sin escrúpulos, su ignorancia respecto a las intrincaciones de la alta cultura y, para el asombro de Oliver, provoca que Mario resulte mucho más atractivo que él a las demás personas. Mario, en la "vida real", triunfa tanto en el amor como en los negocios, sin prestar atención a los distintos tipos de principios morales que a Oliver le resultan indispensables. Esto no quiere decir en absoluto que Mario sea repulsivo o esté cegado por el dinero; es honesto, encantador y bienhablado, mientras que Oliver siempre está reflexionando sobre las complejidades y misterios de la vida social. El autor de *El último puritano* contrasta la jerarquía de valores y el tipo de conducta vital en ambos personajes:

La gente como Mario andaba en busca de la verdad o de la vida óptima: para ellos se trataba simplemente de un juego. En ese sentido, Mario era más americano, más moderno, que el propio Oliver o, mejor dicho, era lo que todos los hombres siempre habían sido, perfectos esclavos de sus circunstancias. (IV, p. 487)

Tal como aparece en el "Epílogo" (cf. IV, p. 570), el futuro debería confiarse, sin embargo, a personas como Mario, ya que, con suerte, desarrollarán su misión con éxito y en beneficio de la humanidad.

Así como en épocas anteriores la ciencia y la filosofía habían estado al servicio de la teología, ahora, los científicos y filósofos, especialmente en América, asumían —a pesar de sus confesiones de imparcialidad y objetividad— el modo de pensamiento antropocéntrico. Ahora, muchos profesores de filosofía "ya no son el tipo de persona que puede llegar a ser un clérigo o un profesor; ahora tienen la mente de un doctor, de un ingeniero o

de un reformador social" (*COUS*, p. 142-143). Los ideales se conciben como instrumentos necesarios para una constante modificación y reorganización de las condiciones materiales en las comunidades humanas. Un ilustre ejemplo de estas tendencias fue el pragmatismo americano, el cual proporcionó la justificación teórica y contundencia intelectual que necesitaban una versión humana del universo y el culto a la experiencia humana; Santayana va aún más lejos, adhiriéndose a los que mantienen que el pragmatismo americano fue una filosofía "calculada para justificar todos los supuestos de la sociedad americana".³⁶ Tal opinión estaba justificada para él, ya que, de acuerdo con el pragmatismo que mejor conocía (*i.e.*, el de la versión jamesiana):

La naturaleza debe ser concebida de manera antropomórfica y en términos psicológicos. Su misión no es constituir armonías estáticas, revelando destinos, la lógica del espíritu, el espíritu de la lógica, o cualquier otro método formal y ley abstracta; su misión es suponer esfuerzos concretos y finitos para las almas que viven en un medio que transforman y que ejerce también su influencia. Un espíritu, el espíritu divino, tal como este nuevo animismo lo concibe, es tan romántico y aventurero como el ser humano. Su futuro es indeterminado. Su alcance, duración y la calidad de su vida son inseguros. Este espíritu crece; echa brotes y tantea continuamente el terreno, explorando las profundidades donde otros núcleos de fuerza o de vida pueden existir. Posee un ímpetu vital, pero ningún objetivo prefijado. Utiliza su paso a modo de escalón o, más exactamente, como un trampolín, aunque en todo momento tiene la capacidad de enterrar su pasado en el olvido. El universo es un experimento; no está acabado. (*WD*, p. 207-208)

Expresado más enérgicamente, el pragmatista americano se convirtió en "una célula de ese abundante cuerpo democrático; obtiene de sus cálidas y contagiosas actividades las sanciones de su propia vida y, de manera menos consciente, el espíritu de su filosofía" (*COUS*, p. 144). El hombre, con su experiencia, se convirtió en un punto de referencia absoluto en la percepción y evaluación del cosmos, de las necesidades, deseos e intereses de la comunidad humana; en la justificación última de cualquier acción. Así, el conocimiento del mundo sólo cobró importancia cuando sus objetos y relaciones estuvieron al servicio de la autoridad humana.

En 1911, Santayana escribió que América era "un país con dos mentalidades, una es la superviviente de las creencias y modelos de los padres, la otra una expresión de los instintos, la práctica y los descubrimientos de las nuevas generaciones" (*WD*, p. 187-188). En la década de 1930, en un artículo titulado "Americanismo", Santayana parecía percibir ya en el país el predominio de una de las dos mentalidades; se trataba, obviamente, de aquella en la que el libe-

ralismo humanístico, el utilitarismo comercial y la democracia extendida habían desplazado a los valores de la tradición gentil. Tal como Paul Nagy ha observado, "no fue la tradición gentil, sino la primitiva y vital América (...) lo que engendró la democracia de la experiencia y la concomitante experiencia de la democracia".³⁷ Sin embargo, el americanismo era tolerante y democrático —así lo ha subrayado constantemente Santayana— con cuanto no implicara una mala influencia o freno al desarrollo de la sociedad de consumo. Palabras, ideas, religiones, opiniones, protestas, etc., aunque relegadas a ser la mera expresión de las convicciones de la gente, incluso aquéllas extremadamente críticas con la civilización utilitaria y comercial, gozaron de libertad para ser pronunciadas, ya que habían sido desinfectadas de sus venenos y agudeza, así como del peligro potencial que suponían para la estabilidad de los principios predominantes del sistema político, y de la instigación del caos en el orden social.

Hay muchos sectarios en los Estados Unidos, muchos fanáticos, propagandistas y dogmáticos; pero la absorción que produce el trabajo en América —un trabajo controlado y dirigido por el ímpetu y el equilibrio de su total movimiento— provoca que estas pasiones teóricas se queden en algo esporádico, privado, inocuo e impotente. Sus efectos sociales se anulan y desinfectan mutuamente; cuentan en el balance de la acción y lo modifican, puesto que son formas de negocio; tan pronto se constituyen como ideas definidas, se evaporan. (...) A todo lo que no es negocio se le da libertad, porque resulta indiferente, una válvula de escape y un capricho vacacional para quienes les gusta. En América, donde todo lo demás es precisión y prisa, el mismo discurso de la gente se hace lánguido y vacío cuando trata sobre algo más que un código de acción coordinada de negocios. (*W*, p. 36-37)

Esto, sin embargo, ayudó a que la movilidad, la vitalidad y el dinamismo se expandiesen en América, en su esfera económica y social, como nunca antes había ocurrido. Las claves fueron la energía para controlar las circunstancias, así como cierta inventiva para explorar el medio material y para darle forma de acuerdo con la visión humana del mundo; todo ello sitúa hoy en día a América en la posición principal, por no decir imperial, de la arena global.

LA AMÉRICA DE BELLEZAS NO-HUMANAS Y BIENES ESPIRITUALES

Santayana es conocido por mencionar la falta de libre ánimo intelectual y agitación espiritual en la América que conoció. Según afirma, el suelo americano resultaba árido o poco amable respecto a valores que no concordasen con los del antropocentrismo y utilitarismo predominantes, aunque no explica el porqué;

El espíritu, y la vida moral en su totalidad, serían esencialmente ociosos, aristocráticos, y contemplativos; en una palabra, completamente no-americanos. (*IW*, p. 33)

Sin embargo, si miramos sus escritos más detenidamente, podemos llegar a la conclusión de que el suelo americano no estaba tan seco como para necesitar otra fuente de valores, además de los ya citados. Existían algunos oasis o zonas donde las bellezas no-humanas y los bienes espirituales eran elevadas a la llanura de primaveras inspiradoras, de esperanza y de indicaciones para una vida noble. Se pueden encontrar, por lo tanto, palabras de aprecio referidas a algunas ideas que Ralph Waldo Emerson presentó, “al Emerson de *Naturaleza*, antes de que cayera en el trascendentalismo, el moralismo y la complacencia mediocre, a fin de adular a sus campesinos e, indirectamente, a sí mismo” (*I*, p. 178), y a otras ideas de Walt Whitman, excepto cuando su “barbarie se exacerbó”.³⁸ En medio de todos ellos, surgió un fresco, expresivo y marcadamente perfilado núcleo de la vida moral y espiritual en América, el cual podría haber sido considerado por muchos americanos una fuente de valores fértil, ni peor ni menos noble que otras.

Es posible aprehender la esencia del axiocentrismo, en primer lugar, por la *vía negativa*, es decir, haciendo hincapié en el hecho de que se aparta del camino teocéntrico, por una parte, y, por otra, de que también se aleja del antropocéntrico, centrándose en alcanzar una vida decente que los supera. De esta manera, resulta más evidente que el axiocentrismo constituye un tipo de orientación moral que no se basa primordialmente en la noción de Dios (con sus mandamientos), ni tampoco en el supuesto de que el hombre (con sus necesidades humanas y sus valores) ocupa una posición central en el universo. Santayana escribe, por ejemplo, que para Emerson la vida humana “se concebía generalmente como otro efluvio e ilustración de las leyes universales, y rara vez desde el punto de vista de los intereses humanos positivos”.³⁹ Este doble rechazo viene acompañado, por una parte, de una negativa a tomar en consideración las insolubles controversias sobre los dogmas religiosos, las interminables discusiones sobre la prioridad de unas denominaciones respecto a otras, los inacabables debates sobre la autenticidad de unas escrituras y las pruebas no concluyentes sobre la ingenuidad de otras. Por otra parte, el axiocentrismo rechaza la participación exclusiva de la sociedad humana en el progreso⁴⁰ y trata al antropocentrismo como una forma de egotismo⁴¹ de una especie que, como resultado, se eleva (moralmente) a sí misma sobre las demás.

Si tomamos una *vía positiva* de acercamiento al axiocentrismo, veremos que

no es la vida humana como tal, sino los valores, lo que se convierte en una especie de criterio de la dignidad humana; en otras palabras, la búsqueda de la perfección o plenitud adquiere aquí un carácter obligatorio. Aclararé esto. La perfección es un estado de la finitud, la total realización de algo potencial, un paso primordial en su desarrollo, la mayor “cantidad de validez”, el punto álgido del crecimiento axiológico. De acuerdo con el concepto aristotélico de *entelequia* (*Metafísica*, 1056b-1066a; 1050-1051), lo que aquí se afirma es que el potencial interior de cada organismo vivo lo llena de actitudes vitales y bellezas específicas que se desarrollan si las circunstancias lo permiten. Esto no se limita a una versión humana de qué es lo mejor de todo; por lo demás, la capacidad de superar el antropocentrismo puede aportar equilibrio en la selección de los hechos dados por la ciencia y un sentido de la proporción que pone su punto de mira en el motivo principal de la creación, que es, en otras palabras, la búsqueda de la verdad. Apreciar el bien y las bellezas no se reduce a una serie limitada de cosas y de situaciones prescritas por una especie en función de sus objetivos y a costa de las demás especies. Por ejemplo, si admitimos que la inteligencia humana es un producto de la evolución, “debería ser tan admirada como lo fueran los ojos de los moluscos o las antenas de las hormigas” (*WD*, p. 18). Tal como se ha dicho más arriba, asumimos que los valores están relacionados con las distintas necesidades y deseos de los distintos organismos; sin embargo, todos estos organismos tienen sus propias potencialidades latentes, como las semillas de las plantas, que, en circunstancias favorables, pueden prosperar y alcanzar la finitud, cada una a su manera. El catálogo de estas virtudes vitales⁴² es infinito, ya que el abigarramiento de las formas de la vida natural es demasiado complejo como para ser abarcado por cualquier clase de tipología. Así, todo proceso de reducirlas a categorías definidas del bien implica una inevitable ignorancia de otras que, por distintas razones, no se incluyeron en la lista. Dado que cada organismo vivo tiene en sus genes una transcripción del potencial que puede ser sofocado, así como de su capacidad de prosperar en un determinado medio, lo que debería constituir su propia guía y modelo es su vocación natural para obedecer a su propia naturaleza, y no cualquier otro deber externo u obligación impuesta.

Esta posición filosófica no tiene por qué estar relacionada, lógicamente, con las formas del absolutismo; se puede ser tolerante en cuanto a las clases de valores que se pueden desarrollar y, al mismo tiempo, no hay por qué abogar necesariamente por esa categoría del bien más que por otra, ni por este tipo de belleza antes

que por otro. En cuanto a la ética y la antropología, se trata de una posición que aboga por la búsqueda de una perfección dada y, así, al menos implícitamente, abarca un elemento de la deontología; esta posición entiende que la finalidad de algo es alcanzar la excelencia con independencia de su clase. Uno puede hablar de obligaciones naturales o de imperativos biológicos más fácilmente que de imposiciones sociales o prescripciones extramundanas. Simultáneamente, no hay espacio aquí para una doctrina defendible o para otorgar a otras personas leyes que los dominen espiritual, moral, religiosa y tal vez políticamente. A la *obligación* se le supone aquí el mismo significado que cuando decimos que es deber de uno estar sano, equilibrado y alegre; existe una disposición natural que ha de ser reconocida, respetada y reforzada, o un *deber*, arraigado biológicamente, que ha de ser perfeccionado y no suprimido, restringido o distorsionado en modo alguno. Si la vida sin esfuerzos para conseguir algún grado en alguna categoría de perfección vital resulta imposible por doquier, vivir sin perseguir cierta nobleza no tiene sentido. Como dijo Santayana, “la integridad o la autodefinición es y perdura como lo primero y fundamental en las moralidades: el derecho de otras criaturas a perseguir sus propios objetivos nunca puede abolir nuestro derecho a hacer lo propio” (*I*, p. 170). Por consiguiente, optar por algún tipo de perfección específica, intentar actualizar la energía creativa interior de uno mismo, y la lealtad al propio código interior están moralmente justificados y axiológicamente vindicados.

Tal era también, según la interpreta Santayana, la actitud de Emerson hacia la naturaleza; a saber, su rechazo de la “sumisión de la naturaleza a las categorías humanas” (*GSA*, p. 88) y la aceptación de su “perfección indomable e inhumana” (*GSA*, p. 88-89). A diferencia de otros naturalistas activos en ese momento, Emerson estaba “sediento de algún bien sobrehumano y absoluto” (*GSA*, p. 90), de manera que sus escritos se orientaban hacia el mundo de los valores sin asumir cada impulso espontáneo o accidental que aparecía en la realidad tanto humana como no-humana. Una mirada profunda y atenta a sus escritos puede adquirir la forma de la perspicacia espiritual y el reconocimiento desinteresado. Santayana encuentra actitudes similares en Whitman. En uno de los textos, en parte literarios y en parte filosóficos, de Santayana (“Walt Whitman: A Dialogue”), uno de sus protagonistas lo indica claramente:

Cada cosa tiene un valor distinto, así como una estrella difiere de otra en cuanto a su resplandor. Me refiero a que la luz sólo puede ser percibida con los ojos abiertos. Whitman sólo puede mostrar sus enseñanzas si es leído, para percibir así la vida y la naturaleza intrínsecas a las cosas, más que su utilidad. Éste

es su gran mérito, su justicia sublime. Una especie de piedad profunda que reconoce la vida de cada cosa en la naturaleza, la respeta y adora su valor intrínseco. Hay algo cruel y fatuo en el hábito común de estudiar las partes de la naturaleza y enjuiciarlas como buenas o malas de acuerdo con el efecto que tienen en nuestra vida. ¿Acaso no son tan reales como nosotros? En la vida práctica tenemos que anularlas, ya que, si aguardáramos a que la justicia y el bien primordial nos dijeran qué tenemos que hacer, moriríamos sin haber hecho nada. Por eso, el privilegio de la contemplación es precisamente ser justo. Escuchemos lo que Whitman dice aquí:

"No llamo indigna a la tortuga porque no pueda ser algo más,

Y aunque el arrendajo de los bosques nunca pudo estudiar la escala, tiene, a mi juicio, un hermoso trino.

Y el aspecto de la bahía avergüenza a la estupefacción que me rodea". (GSA, p. 102)

Santayana parece acoger bien estas ideas en sus reflexiones sobre América, aunque sugeriría que por inspiración de los antiguos griegos, antes que por influencia de los trascendentalistas.⁴³ En su viaje a San Francisco con motivo de su famosa conferencia "The Genteel Tradition in American Philosophy", que pronunció en la Universidad de Berkeley, en 1911, Santayana tuvo la oportunidad de reflexionar sobre el Oeste Americano y sus valores. Uno de los mensajes resultantes de estas reflexiones, según se puede apreciar hoy, es el que considera las Sierras de California exclusivamente como fuente inagotable de materiales necesarios para la ingeniería civil, para la química industrial, un lugar perfecto para complejos militares, tierras de caza de animales o turismo, es decir, el terreno para explorar ahora o en el futuro. Existe, sin embargo, una manera diferente de entender esto:

Cuando os escapáis, tal como lo deseáis, a sus bosques y sus sierras, estoy seguro de que no sentís haberlos creado ni tampoco que hayan sido creados para vosotros. Han crecido, igual que vosotros, sólo que más ampliamente y a ritmo más lento. Con sus bellezas no humanas y su paz, agitan las profundidades subhumanas y las posibilidades sobrehumanas de vuestro espíritu. No os enseñan ninguna lógica trascendental; ni muestran signo alguno de una deliberada moralidad asentada en el mundo. Más bien, ponen de relieve la vanidad y superficialidad de toda lógica, lo inútil del argumento, la relatividad de las moralidades, la fuerza del tiempo, la fertilidad de la materia, la variedad, la indescriptible variedad, de la vida posible. (...) En todas partes hay belleza y en ninguna permanencia, en todas una armonía incipiente, en ninguna intención ni responsabilidad ni plan. Confío en que la irresistible persuasión de este espectáculo diario, la disciplina diaria del contacto con las cosas, tan diferente de la disciplina verbal de las escuelas, inspirarán la filosofía de vuestros hijos. Un californiano al que tuve el gusto de conocer recientemente, observó que, si los filósofos hubieran vivido entre vuestras montañas, sus sistemas habrían sido diferentes. Seguramente, diría yo, muy diferentes de los

sistemas que desde Sócrates nos han llegado a través de la tradición gentil europea; ya que estos sistemas son egoístas; directa o indirectamente antropocéntricos, e inspirados en una noción vanidosa que considera al hombre, a la razón humana y a la distinción humana entre el bien y el mal, el centro o pivote del universo. De eso es de lo que las montañas y los bosques deberían hacer que os avergonzarais. (WD, p. 213-214)

El pragmatista americano
se convirtió en
"una célula de ese
abundante cuerpo
democrático; obtiene
de sus cálidas y contagiosas
actividades las sanciones
de su propia vida y,
de manera menos
consciente, el espíritu
de su filosofía"

La esencia de la postura que se persigue no es la exploración ilimitada de los recursos naturales en beneficio del hombre, sino la *sabiduría* respecto al mundo y el papel que uno tiene en él. Como se puede leer en la última frase del último libro que Santayana publicó en vida, la *sabiduría* no es la promoción de unos bienes escogidos, sino que consiste en la comprensión de las cosas buenas de las que pueden gozar diversas formas de vida.⁴⁴ Un *sabio* es feliz percibiendo, contemplando y comprendiendo los fenómenos a su alrededor, y éstos constituyen el combustible que necesita para meditar y sentirse feliz. Al mismo tiempo, aquí no se busca una sumisión personal al poder arrollador ni tampoco una conquista de la materialidad pasiva; apreciar las innumerables formas de vida, así como la intención de comprender sus virtudes, puede conferir algo de entendimiento y el sentido de la piedad hacia sus leyes. Lo que está en juego aquí es esa especie de sagacidad estoica.

Por último, pero no menos importante, el axiocentrismo no restringe las perfecciones a los organismos vivos. También se refiere a cosas completas y situaciones enteramente comprendidas. El concepto antiguo de *kalokagatia* veía el bien y la belleza también en los sistemas filosóficos, en las ecuaciones matemáticas, en constelaciones estelares, leyes cósmicas y figuras armónicas, y nos recomendaba estas cosas por nuestro bien. En cuanto al mundo humano, el mundo de las artes y las tradiciones, el *kalokagatia* no es sólo una reflexión desinteresada al respecto; además el conocimiento y dominio de estos aspectos a modo de desafío y dignidad por cumplir; aquí emerge otro tipo de deber, a saber, lo que *debería*

hacerse y no lo que *yo debería hacer*. La filosofía americana no ha olvidado este concepto. Por ejemplo, en *Personas y lugares*, Santayana dice que "sólo los profanos esperan que el arte y la religión sean útiles a sus pasiones privadas" y que "para ellos, la función del arte y la religión es precisamente la de transfigurar esas pasiones privadas, a fin de que, lejos de serles útiles, las mismas pasiones sirvan al arte y la religión" (I, 112). Esto mismo se refiere a la filosofía, la cual "me parece que es su propia recompensa, cuya justificación se encuentra en el goce y la dignidad del arte en sí"⁴⁵; lo que no significa que perseguir tales perfecciones impida pensar en la mejora social, es decir, en el aumento del valor de la vida en general. Las perfecciones pueden contribuir a este tipo de objetivos —aquí y ahora o, quizá, en el futuro y en otros lugares— en nombre de una convicción, según la cual, cuanto más completas las personas y las cosas que pueblan el mundo, mejor; sin embargo, esto no es prioritario aquí, y ésa es la mayor diferencia con respecto al enfoque antropocéntrico. Además, la distancia entre las múltiples clases de excelencias parece insalvable en el reino de la materia y su coexistencia pacífica debe limitarse al reino de la esencia, tal como sostengo en la introducción del presente artículo. Esto no implica, sin embargo, que las cosas o situaciones distintas y opuestas, completas y perfectas, no merezcan justicia, reconocimiento, respeto y escrutinio, y que no se las deba rescatar del olvido, como a numerosas lenguas que se extinguieron, con sus gramáticas, literaturas, historias, filosofías, mitos y esperanzas que estas lenguas un día expresaron.

Quisiera añadir que no pretendo dar la impresión de que dedicarse a la cuestión de los valores o de la perfección de la manera que he presentado signifique que el universo deba ser visto con una perspectiva ventajosa y fijada definitivamente. Si así fuera, esta posición sería vulnerable frente al mismo tipo de crítica emitida por Santayana (en "Naturalistic Metaphysics") contra el pragmatismo de John Dewey, a saber, que una nueva metafísica ha surgido de la creación de "un primer plano" y de haber elevado este primer plano hasta un más o menos arbitrario, pero privilegiado, lugar de referencia en los juicios filosóficos. No estoy sugiriendo que los términos "valor" o "perfección" o "axiología" sean las claves para comprender la vida y diagnosticar sus problemas con mayor precisión; ni tampoco que a los valores se les deba conferir una suerte de poder causativo, un lugar distinguido o unas funciones inmateriales. Me refiero a que este pluralismo axiológico tiene que ver con el interés por el pleno conocimiento de los organismos vivos, en varios sentidos, y con los frutos de tal conocimiento, independientemente de su utilidad en asuntos humanos o de su pureza teológica.

CONCLUSIÓN

George Santayana no olvidó reconocer la riqueza moral y axiológica de la herencia americana; por medio de sus trabajos entendemos que esta herencia es lo suficientemente diversa como para ofrecer un amplio panorama de múltiples visiones y como para considerarla el origen de numerosas inspiraciones. Esta pluralidad no fue para él objeto de crítica, sino de admiración y aprecio. Lo que él condenó fuertemente, sin embargo, fue el enorme empobrecimiento y la limitación de esta fecundidad en la dimensión práctica, en el plano social y en la vida diaria en los Estados Unidos. El antropocentrismo se ha convertido en el pensamiento modélico y en el patrón predominante de vida moral, intelectual y espiritual para gente corriente, filósofos, investigadores e incluso teólogos. Por lo tanto, en vez de constituir una opción más, se ha convertido en un modo casi obligatorio de entender el universo. En mi opinión, las perspicaces observaciones de George Santayana, así como sus sucintos comentarios sobre América, revelan que su herencia puede constituir una fuente fértil de valores distintos para gente de hoy que sienta la necesidad de fijarse en las cosas más detenidamente.



TRADUCCIÓN DE AMPARO GALBÍS VICO

* "American Heritage as a Source of Values", en *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. XLI, nº 2, pp. 367-394. Con permiso.

Notas

- ¹ Véase *Critical Essays on George Santayana*, Kenneth M. Price, Robert C. Leitz (eds.), G.K. Hall & Co., Boston, 1991, y HENRY S. LEVINSON, *Santayana, Pragmatism, and the Spiritual Life*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill y Londres, 1992.
- ² ROBERT DAWIDOFF, *The Genteel Tradition and the Sacred Rage. High Culture vs. Democracy in Adams, James, and Santayana*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill y Londres, 1992, p. 151.
- ³ Las incisivas críticas de la cultura americana de T.J. JACKSON LEAR, *No Place of Grace: Antimodernism and the Transformation of American Culture, 1880-1920*, University of Chicago Press, 1994, y JEFFREY SKLANSKY, *The Soul's Economy: Market Society and Selfhood in American Thought, 1820-1920*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2002, carecen de una pauta de este tipo.
- ⁴ GEORGE SANTAYANA, *The Sense of Beauty. Being an Outline of Aesthetic Theory*, Dover, Nueva York, 1955, pp. 147-148. (*El sentido de la belleza*, trad. de C. García Trevijano, Tecnos, Madrid, 1999.)
- ⁵ Véanse STEPHEN C. PEPPER, "Santayana's Theory of Value", en *The Philosophy of George Santayana*, PAUL A. SCHLIPP (ed.), Library of Living Philosophers, Tudor, Nueva York, 1951, pp. 217-240; JOHN LACHS, "Santayana's Moral Philosophy", en *The Journal of Philosophy*, 61 (1964), pp. 44-61; MATTHEW C. ALTMAN, "Santayana's Troubled Distinction: Aesthetics and Ethics in The Sense of Beauty", oído en Sevilla, en *Bulletin of the Santayana Society*, 16, otoño de 1998, pp. 25-34.
- ⁶ Véase ULRICH SCHRADER, *Idea Humanizmu w swietle aksjologii Henryka Elzenberga*, PW, Varsovia, 1988. Véase también mi artículo "Axio-centrism in Santayana and Elzenberg", en *Transactions of the Charles S. Peirce Society. A Quarterly Journal in American Philosophy*, Primavera de 2003, Vol. XXXIX, 2, pp. 259-274.
- ⁷ No se debe confundir con el *antropomorfismo*, que interpreta el mundo en clave humana.
- ⁸ Santayana criticó su antropocentrismo y su americanismo en "Dewey's Naturalistic Metaphysics" (GEORGE SANTAYANA, *Obiter Scripta. Lectures, Essays, and Reviews*, ed. by Justus Buchler y Benjamin Schwartz, Scribner's, Nueva York y Londres, 1936, pp. 213-240).
- ⁹ JOHN DEWEY, *Theory of Valuation*. International Encyclopedia of Unified Science, The University of Chicago Press, Chicago 1939, pp. 3, 11, 12.
- ¹⁰ Se trata del respeto hacia todo tipo de animales (no sólo hacia las vacas), tan poco común en las culturas occidentales antropocéntricas; en algunas sectas hindúes al acto de caminar le acompaña el de esquivar, para no pisarlos, gusanos e insectos, organismos que tienen, en estas culturas, el mismo derecho a la vida que cualquier otra especie.
- ¹¹ "Por supuesto, tienes el derecho a llevar a cabo estas actividades prescritas, pero en ningún caso puedes influir sobre sus consecuencias. Nunca debes gularte por el resultado de una determinada acción, ni debe afectarte el no llevar a cabo las actividades prescritas" (*Bhagavad-Gita*, II, 47).
- ¹² De ahí, por ejemplo, la consideración del suicidio como forma de "buena evasión", y de la guerra como un buen campo de pruebas para las virtudes humanas, con cierta indiferencia hacia la suerte de otras personas.
- ¹³ La categoría filosófica *axios*, cuyo significado es "valor", fue articulada, por primera vez, en el pensamiento estoico (véanse SENECA, *Cartas morales a Lucilio*, 89, y DIOGENES LAERCIO, *Vidas de los más ilustres filósofos griegos*, VII, 105).
- ¹⁴ Otras aproximaciones al personaje principal son las de RICHARD C. LYON, "Oliver's Last Soliloquies", oído en Sevilla, *Bulletin of the Santayana Society*, 9, Otoño de 1991, pp. 8-21, y STEVEN VAITKUS, "Multiple Realities in Santayana's Last Puritan", en *Human Studies*, 14, Julio de 1991, pp. 159-179.
- ¹⁵ GEORGE SANTAYANA, *The Genteel Tradition at Bay*, The Adelphi, Londres, 1931, p. 26-27; en adelante, *GTB*.
- ¹⁶ En la frase que precede a la cita utiliza el término "teocrático" y no teocéntrico; a pesar de que no significan exactamente lo mismo, en Santayana se pueden leer indistintamente, sobre todo porque no utiliza el término "teocrático" —al menos aquí— en sentido político o refiriéndose a la forma teocrática de gobierno.
- ¹⁷ *The Letters of George Santayana*, DANIEL CORY (ed.), Scribner's, Nueva York, 1955, p. 408.
- ¹⁸ GEORGE SANTAYANA, *The Idler and his Work and Other Essays*, Braziller, Nueva York, 1957, p. 26. En adelante, *IW*.
- ¹⁹ GEORGE SANTAYANA, *Dominations and Powers. Reflections on Liberty, Society, and Government*, Scribner's Nueva York, 1951, p. 97. En adelante, *DP*. (*Dominaciones y Potestades*, trad. de G. F. Parpagnoli, Sudamericana, Buenos Aires, 1954.)
- ²⁰ Véase DANIEL AARON, "George Santayana and the Genteel Tradition", oído en Sevilla, *Bulletin of the Santayana Society*, 7, Otoño de 1989, p. 1.
- ²¹ "La ferocidad de los calvinistas no era algo espiritual y su noción del 'Dios airado' resultaba grotesca." (GEORGE SANTAYANA, *Winds of Doctrine and Platonism and the Spiritual Life*, Harper, Nueva York, 1957, p. 263. En adelante, *WD*.)
- ²² "Jonathan Edwards, por ejemplo, fue un calvinista de fuerza prístina y quizá el mayor maestro en falsa filosofía surgido hasta ahora en América". Véase GEORGE SANTAYANA, *Character and Opinion in the United States with Reminiscences of William James and Josiah Royce and Academic Life in America*, Scribner's, Nueva York, 1920, p. 9. En adelante, *COUS*. (*Carácter y Opinión en los Estados Unidos*, trad. de F. Lida García, Hobbs-Sudamericana, Buenos Aires, 1971.)
- ²³ "Resulta relevante cómo la pasión por la metafísica llevó a los puritanos hasta esas costas; marcharon con la esperanza de perfeccionar su espíritu. Y su progreso de peregrinos no acababa cuando hallaban sus iglesias en el desierto; frente a ellos aún había una migración interminable del espíritu, una huida de esos nuevos ídolos y servidumbres que implica la prosperidad, y el eterno atractivo de la verdad y la libertad espiritual" (*COUS*, p. 4).
- ²⁴ "La filosofía que más me influyó durante mi juventud y la que ha dejado honda huella en mi generación fue el puritanismo. Mi padre era diácono de una iglesia ortodoxa. Cuatro de mis tíos eran ministros ortodoxos. Esa religión tan positiva estaba presente en cada minuto en mi feliz hogar. En un artículo anterior he expuesto la realidad y las características del hogar puritano y he mostrado cuán lejos de la verdad se encuentran las caricaturas que de él se han hecho. Aunque profundamente serios —más románticamente serios de lo que otras naturalezas podrían soportar— no había nada de malhumorado ni agrio en ello. Si el pueblo tenía tales rasgos de manera independiente, éstos, sin duda, parecían peculiarmente ingratos en el entorno religioso. Pero para las almas robustas y alegres era una fe ennoblecedora, que preveía de espacio para poner en juego lo que resulta digno en el carácter humano". (GEORGE HERBERT PALMER, *The Autobiography of a Philosopher*, Mifflin, Boston, 1930, pp. 6-7.)
- ²⁵ "Sus pequeños sermones [los de James] sobre el hábito, la voluntad, la fe, y el que versa sobre la capacidades latentes de los hombres, resultaban agradables y conmovedores, y también los sermones que rezaban por los jóvenes soldados cristianos. James era mucho menos escéptico en el terreno moral que en el científico" (*COUS*, p. 84-85).
- ²⁶ "Royce heredó la tradición calvinista; la piedad, según él, consistía en confiar en la divina providencia y en la justicia y, a su vez, poner de relieve las más terribles verdades sobre la propia depravación y la siniestra santidad de Dios. En sus principales escritos, se refirió a sí mismo al aludir a que toda

vida es parte de una única vida divina, en la cual los problemas son resueltos y los males obtienen su justificación" (COUS, p. 100).

- ²⁷ A saber, el personaje se parece mucho a uno de los mejores amigos que Santayana tuvo durante su época escolar, Edward Baylay, el cual era fiel a su estricta tradición puritana y, a su vez, rebosaba integridad, caridad, hospitalidad, sin mostrar, por otra parte, estrechez de miras o fanatismo. Santayana admiraba su excelente tolerancia y reclamaba que Baylay sentía "afecto por lo que excluía de su propia esfera, justicia hacia lo que rechazaba, felicidad por las alegrías de otros y que para él no lo eran. (...) El joven Baylay fue mi primer, quizá mi principal modelo para *El último puritano*" (*The Works of George Santayana*, ed. by William G. Holzberger y Herman J. Saatkamp Jr., The MIT Press, Cambridge, Mass., y Londres, Vol. I, p. 178. Citado por el número del volumen.)
- ²⁸ Cf., George W. Howgate, *George Santayana*. Nueva York: A Perpetua Book, 1961, p. 264.
- ²⁹ La novela, no obstante, no puede ser considerada una apología del Puritanismo Americano — Santayana deja claro que, histórica y sociológicamente hablando, el Puritanismo "no tiene nada que ver con la pureza (IV, p. 16)."
- ³⁰ JOHN McCORMICK, *George Santayana, a biography*, Paragon House, Nueva York, 1987, pp. 329-330.
- ³¹ Aquí Santayana añade que Jonathan Edwards, por ejemplo, "pagó el precio de verse abandonado, incluso en vida, por su propia secta y el mundo hizo oídos sordos a

su lógica sin intentar siquiera refutarla" (COUS, p. 9).

- ³² "No pudo encontrar, en sus recomendaciones (de humanistas americanos) nada más que una cauta lealtad hacia la tradición gentil" (GTB, p. 40).
- ³³ "Frente a la verborrea mediante la cual el hombre se persuade de que es el objetivo primordial y la culminación del universo, la risa es la mejor defensa" (*Little Essays Drawn from the Writings of George Santayana*, LOGAN PEARHALL SMITH (ed.), Scribner's, Nueva York, 1924, p. 228). "Pero, ¿cómo podría cualquier filósofo imparcial creer que el universo en su totalidad, infinito tal vez, no es más que una edición ampliada, o expurgada, de la vida humana?" (GTB, p. 28).
- ³⁴ La opinión según la cual la religión misma es una forma de acercamiento utilitario a la vida no ha de ser tratada aquí.
- ³⁵ Véase H. M. KALLEN, "America and the Life of Reason", en *The Journal of Psychology and Scientific Methods*, Vol. XVIII, 20, 29 de Septiembre, 1921, p. 546.
- ³⁶ GEORGE SANTAYANA, *Obiter Scripta*, p. 216.
- ³⁷ PAUL NAGY, "Thoughts and Things: Pragmatism, Material Culture, and the Celebration of Ordinary Experience", en *The Southern Quarterly*, Vol. XV, 2, Enero de 1977, p. 154.
- ³⁸ GEORGE SANTAYANA, *Interpretations of Poetry and Religion*, Harper, Nueva York, 1957, p. 176. (*Interpretaciones de poesía y religión*, trad. de C. García Trevijano y S. Nuccetelli, Cátedra, Madrid, 1993.)

³⁹ *George Santayana's America. Essays on Literature and Culture*, JAMES BALLOWE (ed.), University of Illinois Press Urbana, Chicago, Londres, 1967, p. 87. En adelante, GSA.

- ⁴⁰ "Nada mejor que su libertad respecto a la superstición del progreso puede otorgar a Emerson el derecho a ser considerado un filósofo" (GSA, p. 75).
- ⁴¹ De acuerdo con Santayana, egotismo y egoísmo son diferentes. En el primer caso, se refiere a la búsqueda legítima de las propias preferencias, sabores, intereses y objetivos siguiendo al estímulo biológico de la naturaleza; la postura del egoísmo, por su parte, sostiene que no existen en el mundo otras especies o seres que merezcan respeto, ni otros modos valiosos de perseguir los objetivos vitales que deban respetarse.
- ⁴² Por virtud Santayana entiende "los espíritus que tienen únicamente una vida vegetativa o lírica, perfectos en sí mismos, y que no tratan de ejercer ningún tipo de influencia sobre otras especies" (DP, p. 2).
- ⁴³ Santayana proclama que extrae su "naturalismo cosmológico o materialismo" de Demócrito, Lucrecio y Spinoza (*The Philosophy of George Santayana*, PAUL ARTHUR SCHLIPP (ed.) The Library of Living Philosophers, Tudor, Nueva York, 1951, p. 600).
- ⁴⁴ "La sabiduría no radica en pronunciarse sobre qué tipo de bien es mejor, sino en comprender cada bien dentro de las vidas que lo disfrutan en su complejidad física y su esencia moral" (DP, p. 466).
- ⁴⁵ GEORGE W. HOWGATE, *George Santayana*, p. 33.



VARIACIONES FILOSÓFICAS

A PROPÓSITO DE STANLEY CAVELL,
Philosophy the day after tomorrow
(The Belknap Press of Harvard
University Press, Cambridge, 2005).*

David Pérez Chico

1. El decimoséptimo libro del filósofo norteamericano Stanley Cavell es una colección de trabajos realizados a partir del año anterior a su jubilación. Durante más de tres décadas, Cavell fue el profesor titular de la cátedra Walter M. Cabot de Estética y de Ética en la Universidad de Harvard. En la actualidad esta cátedra le sigue perteneciendo en calidad de emérito. Volviendo a la colección de artículos y conferencias que es este libro, diremos que se cierra con un trabajo sobre el acto de coleccionar¹ que, a su vez, finaliza con una batería de interrogantes que bien podrían servirnos de guía en nuestro comentario del libro: ¿por qué juntamos las cosas de una manera y no de otra?, ¿por qué nos juntamos precisamente con estas cosas para conformar un mundo?, ¿qué alternativas hemos dejado atrás? Y también nos pueden ayudar a dar una respuesta a otro interrogante aún mayor, a saber: ¿por qué Cavell?, o mejor aún ¿cómo es que esta pregunta sigue siendo pertinente?, ¿cómo es que sigue siendo necesaria? El propio Cavell se ha mostrado sensible a esta cuestión en varias ocasiones. También en este libro: “[...] constantemente siento la necesidad de presentarme intelectualmente, esto es, de ofrecer alguna indicación acerca de cómo se relacionan las distintas partes de mi trabajo”.² No es extraño que así sea, puesto que la originalidad de sus enfoques, la amplitud de temas tratados en sus trabajos, sus preferencias y gustos filosóficos, así como las características de su escritura, dificultan la tarea de dotar de

cierta coherencia al conjunto de su obra. No obstante, que sea difícil no quiere decir que sea imposible. De hecho, podemos identificar un núcleo de cuestiones en torno a las cuales Cavell ha procedido a lo largo de los años de una manera muy emersoniana, esto es, moviéndose en círculos concéntricos cada vez mayores que han ido ampliando la profundidad y el alcance de sus reflexiones. Este último libro suyo constituye, obviamente, el mayor de esos círculos. En ese núcleo han ido encontrando acomodo los procedimientos del lenguaje ordinario según Austin y el Wittgenstein de las *Investigaciones Filosóficas*, las tragedias shakesperianas en relación con el escepticismo, la escritura de Thoreau, el perfeccionismo emersoniano, una serie de películas pertenecientes al género de las comedias de enredo matrimonial y al de los melodramas de la mujer desconocida, una particular concepción de la filosofía en la modernidad y, en menor medida, la herencia emersoniana en Nietzsche y Heidegger, el romanticismo de Coleridge y Wordsworth y otros.

Pero además, en contra de quienes piensan que la obra de Cavell no es más que “una desafortunada e indisciplinada amalgama de temas variopintos”,³ añadiremos que a pesar de la aparente heterogeneidad de la enumeración anterior, es posible defender que existen dos hilos conductores que recorren y vertebran toda su obra y que, por lo tanto, también se hallan presentes en este libro en el que Cavell lleva a cabo un recuento de los temas que hasta ahora ha tenido en cuenta.⁴

El primero de estos hilos conductores o temas transversales es lo que Cavell ha denominado la “amenaza del escepticismo”. No es una amenaza que afecte únicamente a la filosofía. Dicho de otra manera, no es una incapacidad epistemológica, pongamos por caso, sino que encuentra sus condiciones de posibilidad en la condición humana, más exactamente en la negación de ésta, lo cual constituye una tragedia intelectual. Lo comprobaremos en el siguiente apartado.

El segundo de los hilos conductores lo conforman las

distintas respuestas a la anterior amenaza: el reconocimiento de nuestra relación de intimidad con el mundo y con los otros, la aceptación de nuestra finitud, la necesidad de devolver nuestras palabras a su uso ordinario y otras que podemos englobar bajo un denominador común: la afirmación de nuestra existencia (p. 26). La última variación de esta afirmación se encuentra, de manera más o menos implícita, en los diez trabajos reunidos en este libro: el elogio, la alabanza (*praise*), como reconocimiento de la existencia de los otros.

2. El origen de la amenaza escéptica en la modernidad podemos encontrarlo en las respuestas que filósofos como Descartes, Hume o Kant dieron a la situación de crisis religiosa e intelectual provocadas por los avances de la Nueva Ciencia y por científicos como Galileo, Copérnico o Newton. De la noche a la mañana nuestra experiencia dejó de ser aval suficiente, los seres humanos ya no éramos la medida de todas las cosas, y el conocimiento de uno mismo se tornó irrelevante cuando de lo que se trataba era de responder satisfactoriamente a los interrogantes planteados por los nuevos descubrimientos. Se buscaron respuestas en otros lugares, se hizo necesario trascender nuestra subjetividad. En realidad, la búsqueda de conocimientos objetivos y de verdades universales llegó tan lejos que nuestra experiencia se quedó muy atrás, y con ella nuestro mundo ordinario: la ciencia, pero también y sobre todo la filosofía, salen en busca de algo que no poseen pero ansían tener, porque lo que tienen más a la mano les parece insuficiente. La incapacidad para hallar conocimientos ciertos que acaben con las dudas escépticas genera nuevas dudas y estas, a su vez, provocan nuevas búsquedas. Sabemos que esta situación le pareció escandalosa a Kant. Sin embargo, a Cavell no es esta incapacidad, decíamos, epistemológica, la que le parece escandalosa, sino el rechazo por parte de la filosofía a reconocer nuestra condición, y que en esa condición anida el germen del escepticismo: nuestra finitud y fragilidad, así como la vulnerabilidad de nuestro mundo ordinario,

son el caldo de cultivo perfecto para las dudas escépticas, pero también habita en ellas la posibilidad de redención. Esto lo desarrolla Cavell en el capítulo 6 (“What is the scandal of philosophy?”). Al escepticismo no se le combate refutando las dudas que plantea, ya que éstas constituyen una amenaza con la que debemos aprender a vivir. Por lo tanto, la respuesta apropiada debe ser la afirmación y la aceptación de las condiciones que posibilitan la existencia de dicha amenaza.

De lo que sí deberíamos dar cuenta desde la filosofía es de su insistencia en negar lo ordinario. Afirma Cavell que esta negación se produce cada vez que la filosofía habla por nosotros. Un acto de arrogancia por parte de la filosofía que queda patente, por ejemplo, cuando nos dice que “el mundo” “existe” tal y como me, o nos, “informa” mis, o nuestros, “sentidos” (p. 134) la filosofía niega nuestro mundo ordinario cuando niega la responsabilidad que implica poseer un lenguaje. La enseñanza que Cavell extrae de la amenaza escéptica es que, en tanto seres finitos, los seres humanos actuamos y hablamos sin el apoyo de lo que pudieran considerarse “razones suficientes”, pero por eso mismo no nos queda más remedio que confiar en nuestra capacidad para estar a la altura de lo que pueda ocurrirnos, así como aceptar nuestra responsabilidad por lo que hacemos y lo que decimos. La alternativa que representa la negación filosófica del mundo ordinario supone convertir el mundo en un lugar que “me resulta no sólo extraño, sino indiferente, lo cual nos desfigura al mundo y a mí” (p. 140). Por el contrario, la tarea que le correspondería a la filosofía, si seguimos a Cavell, sería la de recuperar el interés por el mundo, convertirlo en un lugar habitable, volver a descubrirlo, por ejemplo, reparando en lo extraordinario que puede llegar a ser lo que aceptamos como ordinario, recontando, de nuevo, lo que hasta ahora hemos dado por descontado.⁵ Mostrar que éstas son tareas propias de la filosofía ha sido uno de los principales caballos de batalla cavellianos.

3. En el primer capítulo del presente libro es donde queda más claro que en ningún otro, que lo que está en juego, en definitiva, es la manera en que debe ser tenida en cuenta (por la filosofía) la experiencia humana frente a otras opciones como la empírica que lo que hace, en palabras de Cavell, es “estilizar la experiencia”, o como la del pragmatismo que, como antídoto a “la necesidad de hablar [...] con necesidad y universalidad”⁶ de la filosofía, puede ser una opción a tener en cuenta, pero que en realidad nos aparta “del conocimiento de nuestra condición, [y es] un falso alivio a la hora de asimilar las consecuencias, digámoslo así, de [nuestra] finitud”⁷. Como señalábamos al hablar de las posibles respuestas a la amenaza escéptica, es esta cuestión la que justifica los “giros intelectuales” que caracterizan la obra de nuestro autor. En esta ocasión, Cavell recurre a una “rutina perfectamente trivial de Fred Astaire”⁸ para mostrarnos que la filosofía no debería ser indiferente a ningún evento público o privado. Lo ordinario, nuestro mundo ordinario, había sido caracterizado por Cavell en ocasiones anteriores no como algo que podemos dejar de percibir en un momento dado bajo unas determinadas condiciones, sino como algo que la filosofía necesita obviar si quiere satisfacer sus aspiraciones de universalidad y certeza. Al hacer esto último, la filosofía deja de reconocer algo que para Austin y Wittgenstein es fundamental: que las palabras que ordinariamente empleamos revelan mucho acerca de cómo somos y de las complejidades de la conducta humana;⁹ y lo que es peor aún, su significado no está fijado de una vez y para siempre, sino que cada gesto y cada palabra pueden significar algo distinto a lo que era nuestra intención. Cada gesto (cada paso de baile en la rutina de Astaire), cada una de las palabras que pronunciamos, conlleva unas implicaciones morales, estéticas, políticas, metafísicas, epistemológicas, religiosas o psicológicas.¹⁰ Las palabras nos cargan, en consecuencia, con la responsabilidad de responder por lo que decimos, de ser fieles a nuestra condición.¹¹ No debe extrañarnos que la

filosofía tenga tanto miedo al mundo ordinario en general y al uso ordinario de las palabras en particular.

En un principio, antes de que Emerson pasara a ocupar un lugar central en la obra de Cavell, la situación creada por este miedo de la filosofía afectaba únicamente a los filósofos, esto es, cuando Wittgenstein dice “nosotros reconducimos las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano”, el “nosotros” al que se hace referencia incluye únicamente a los filósofos. Cuando por fin Cavell se mostró receptivo al pensamiento de Emerson se encontró con una sensibilidad hacia estas cuestiones que traspasaba los límites de la filosofía profesional: el estado de encantamiento o trance al que tiende la filosofía en opinión de Wittgenstein, se convierte en la obra de Cavell en algo que afecta a todos los seres humanos. Emerson, pero también Thoreau, describían esta situación como un estado de conformidad, de desesperación tranquila, en el que se hallarían los seres humanos que llevan una existencia cotidiana apagada.¹²

Dijimos más arriba que de este estado de convalecencia se sale afirmando nuestra existencia, recuperando el interés por nuestras vidas. En realidad citamos algunas otras formulaciones de esta idea, y también dijimos que en este libro nos encontramos con una nueva variación de la misma: la de la alabanza o el elogio. Nos dice Cavell que afirmar la existencia requiere mantener la promesa de que se trata de algo por lo que debemos dar gracias, lo cual supone, a su vez, que debemos encontrar la manera de mostrar que tenemos derecho a dar gracias, es decir, que existimos y que aceptamos el compromiso y la responsabilidad que ello conlleva.¹³ Esto es lo que en el tercer capítulo (“Fred Astaire asserts the right to praise”) nos muestra Cavell que hace Fred Astaire cuando hace lo que mejor sabe hacer: bailar.

La filosofía no consistiría, por lo tanto, en pensar acerca de cosas abstrusas y lejanas al pensamiento de los seres humanos comunes, sino, por el contrario, en la voluntad de aprender a pensar sin distrac-

ciones, atenta y deliberadamente, acerca precisamente de aquellas cosas que, como seres humanos, no podemos dejar de pensar, o de imaginarnos¹⁴: “A los cínicos con respecto a la filosofía, y quizás acerca de la humanidad, les puede parecer que las cuestiones sin respuesta están vacías; los dogmáticos asegurarán que han encontrado las respuestas; los filósofos que están de mi lado desearán más bien expresar el pensamiento de que aunque puedan no existir respuestas satisfactorias para tales cuestiones, existen, digámoslo así, indicaciones para esas respuestas, *maneras de pensar*, que compensan el tiempo de tu vida dedicado a descubrirlas”.¹⁵

No necesitamos esperar hasta mañana, ni hasta “el día después de mañana”, para encontrarlos con esta filosofía. En este último libro de Cavell nos encontramos con que esa filosofía existe ya, hoy.

4. Responderemos ahora a aquella pregunta que nos hacíamos al comienzo: ¿por qué Cavell? Básicamente porque es una de esas *rara avis* en el mundo filosófico que manifiestan una conciencia particular de la época que les toca vivir y que, por ello, podemos afirmar que su obra es genuina; porque no se guarda ningún secreto y, al hablar y al escribir, nos hace conscientes de los nuestros y nos ayuda a aceptarlos; porque su pensamiento se nos muestra como un relámpago en medio de una oscura y tormentosa noche: aunque su brevedad nos recuerda que nuestra existencia depende de cada uno de nosotros, su luminosidad nos permite vislumbrar lo que está por venir.

* Siempre que se cite únicamente por capítulo o número de página se tratará de referencias a este libro.

Notas

¹ Cap. 10, “The World as Things”. Se trata de un trabajo publicado en 1998 en el catálogo *Rendezvous: Masterpieces from the Centre Georges Pompidou and the Guggenheim Museums*.

² Cap. 5, p. 111.

³ Esto es parte de lo que escribió Anthony Kenny en su revisión crítica del libro de Cavell *The Claim of Reason*. La recensión de Kenny apareció en *The Times Literary Supplement* de

18 de abril de 1980.

⁴ Cavell se ha valido de esta expresión emersoniana en más de una ocasión para describir en qué consiste la tarea de recuperar el mundo ordinario. Por ejemplo, en la página 259 de este libro.

⁵ Cf. caps. 1, 3, 5, 6 y 10 principalmente.

⁶ STANLEY CAVELL, *Un tono de filosofía*, trad. de A. Lastra, Antonio Machado Libros, Madrid, 2002, p. 26.

⁷ STANLEY CAVELL, “Responses”, en *Contending with Stanley Cavell*, ed. By R. B. Goodman, Oxford University Press, New York, 2005, p. 161.

⁸ Cf. caps. 1 y 3. La rutina a la que se refiere Cavell ocurre en la película de Vincente Minnelli *The Band Wagon* (1953). La pareja de Astaire en esta ocasión fue Cyd Charise.

⁹ Cf. cap. 9, p. 214. Éste es un aspecto que ha motivado la comparación de los procedimientos del psicoanálisis freudiano con los procedimientos de la filosofía del lenguaje ordinario.

¹⁰ Cf. cap. 5, p. 131. En el cap. 1, pero sobre todo en el capítulo 7, ‘Performative and Passionate Utterance’, Cavell profundiza en el análisis de estas ideas. Lo hace proponiendo un nuevo tipo de actos perlocucionarios. Se trata de preferencias que suscitan un tipo de respuesta para las que no existe ningún procedimiento preestablecido, por lo que pueden suscitar rechazo, aceptación, adhesión, confusión. Cavell las denomina “preferencias apasionadas” (*passionate utterances*) y las define poéticamente como “improvisaciones en los desórdenes del deseo” (p. 19).

¹¹ No es el lugar para ocuparnos de ello en profundidad, pero esto explica, entre otras cosas, el particular estilo de Cavell, su interés por la “escritura heroica” de Thoreau y por los procedimientos del lenguaje ordinario.

¹² Cf. cap. 9, p. 214. En este capítulo Cavell analiza las similitudes y las divergencias existentes entre Heidegger y Thoreau en torno a esta cuestión.

¹³ Cf. cap. 4, “Henry James returns to America and to Shakespeare”, pp. 109-110.

¹⁴ Cosas tales como “la harina en la barrica, la leche en el cazo, la balada en la calle, las nuevas sobre el barco, la mirada del ojo y la forma y los andares del cuerpo” (R. W. EMERSON, “El Intelectual Americano”, trad. de P. Derrick, Universidad de León, 1993, p. 79).

¹⁵ STANLEY CAVELL, *Themes Out of School: Effects and Causes*, North Point Press, San Francisco, 1984, p. 9.



LA FORJA DE UN FILÓSOFO

A PROPÓSITO DE COLIN MCGINN,
*The Making of a Philosopher. My
Journey Through Twentieth-Century
Philosophy*
(New York, Perennial, 2002).

Carlos X. Ardavín

A pesar de tener en su haber trece títulos publicados, Colin McGinn no es un filósofo o pensador de primer orden (en realidad, un muy reducido número llega a serlo), sino más bien un curioso profesor de filosofía dominado por la pasión del pensamiento, de la observación y la escritura. Ésta es la valoración primordial que un lector poco versado en el oficio filosófico puede extraer tras la lectura de *The Making of a Philosopher*, una autobiografía intelectual (como su autor la define) no exenta de algunos datos interesantes. No es hasta el final de su libro cuando McGinn nos informa de la motivación principal que orientó la redacción de su obra: “Hay excelentes libros que tratan de hacer inteligible la ciencia para los legos, muchos de los cuales he leído con gran interés, pero hay muy pocos que hagan lo mismo con la filosofía. Eso es lo que yo he procurado hacer aquí al describir en qué consiste ser filósofo desde dentro. Confío en que el lector haya obtenido la impresión de lo que es la vida filosófica, al menos la vida de un filósofo, y que la filosofía le resulte ahora un objeto de estudio y pensamiento fascinante y compensador”.

Hay que aseverar desde el comienzo que las metas propuestas son parcialmente alcanzadas y que, efectivamente, en *The Making of a Philosopher* se describe en detalle la trayectoria intelectual de su autor; también puede aceptarse —con alguna reserva— que dicha narración despierta la curiosidad y el apetito intelectual del lector. El “problema” es que las men-

cionadas trayectoria y curiosidad no son lo suficientemente atractivas, poderosas u originales como para desear que la experiencia se repita. Lo que viene a significar que la búsqueda o frecuentación de las restantes obras de McGinn es un hecho poco probable de realizarse, al menos para este reseñador. Y es que a la parva magnitud filosófica de esta autobiografía añádesese su exigua calidad literaria: la prosa de McGinn, si se me permite la expresión popular castellana, no es nada del otro jueves.

Pero seamos más precisos y concretemos. ¿En qué consiste esta formación de un filósofo de que nos habla McGinn? Consiste, para ser breves, en los estudios de psicología y filosofía del autor en las universidades de Manchester y Oxford, en sus lecturas formativas y en su experiencia docente en Inglaterra y los EE.UU. Asuntos nada desdeñables, sin duda, pero faltos de singularidad, elemento sin el cual, a mi parecer, no puede haber autobiografía que valga la pena escribir y leer. En otras palabras, la formación del filósofo relatada ofrece apenas “momentos estelares”, escasas vivencias que la distinguan de la común y ordinaria educación filosófica. ¿Cuáles son, por ejemplo, las lecturas formativas de McGinn? Sigmund Freud, Bertrand Russell, Wittgenstein y Noam Chomsky. Nada fuera de lo normal, nada extraordinario para un estudiante anglosajón de filosofía a principios de la década de los setenta. ¿Qué tipo de filosofía le atrae? Sobre todo, la filosofía analítica, como era de suponer en un profesor de su generación.

Tal vez lo más hermoso de este libro sea la reconstrucción que McGinn hace de su adolescencia en un pueblo provinciano de Inglaterra, y cómo un joven de extracción modesta y obrera llegó a convertirse en el primer licenciado y doctor de la familia. El recuerdo del pueblo natal, de las primeras lecturas y de las penurias padecidas en Manchester al iniciar la universidad ofrece pasajes significativos en esta autobiografía, que no sobrepasan el nivel de simples esbozos. En esta época McGinn comprendió que la filosofía no era la indagación de conocimientos

polvorientos o de erudiciones moribundas, sino la búsqueda de la creatividad, el compromiso y la independencia de espíritu.

Destaca asimismo la decisión de McGinn de trasladarse a los EE.UU. y abandonar la universidad de Oxford, una decisión no exenta de dubitaciones y conflictos. A principios de los ochenta, según McGinn, la práctica y enseñanza de la filosofía habían entrado en una crisis profunda en Inglaterra, lo que le motivó a pensar seriamente en trasladarse a la patria de Emerson. “En América”, escribe McGinn, “se daba filosóficamente la acción. La filosofía americana era mucho mayor, por una parte, y estaba mejor fundamentada. Pero también era el centro de la innovación filosófica, con Harvard, Princeton, Berkeley, la UCLA, y en cualquier parte se producía una obra de gran influencia”.

En el último capítulo de su autobiografía, McGinn apunta un pensamiento que podría catalogarse de “original”, y que tiene como contexto su acercamiento a la literatura. Este acercamiento le llevó a impartir un seminario y a reflexionar sobre las relaciones entre literatura y filosofía (curiosamente, no se menciona a Jorge Luis Borges en este punto), e incluso a escribir una novela (*The Space Trap*). Este interés le llevó también a descubrir que la imaginación y la ficción podían muy bien emplearse como excelentes auxiliares de la filosofía moral y la ética. En este sentido, McGinn asevera que: “La parábola y la trama se usan a menudo para impartir una moraleja; no se trata sólo de memorizar una lista de imperativos morales, como los Diez Mandamientos, que promueven la obediencia más que el entendimiento. En mi opinión, había de darse un matrimonio entre la ética y la literatura, en beneficio de ambos” Estimo que esta senda o dirección apuntada es una de las más interesantes desde un punto de vista crítico-literario y filosófico.

La contracubierta de *The Making of a Philosopher* recoge la opinión de Stephen Pinker, para quien “McGinn is an ingenious philosopher who thinks like a laser and writes like a dream”. Admito,

un tanto perplejo, haber tal vez leído un libro *diferente* al elogiado por Pinker, o, probablemente, haberme equivocado en mi valoración del mismo (téngase en cuenta también que *The New York Times* lo califica de “libro notable”). Lo único que tengo claro es que discrepo del crítico y del periódico mencionados. Deben, pues, los lectores tener la última palabra.



LA EDUCACIÓN DE ADULTOS

EN EL CAMINO HACIA LA

LARGA REVOLUCIÓN

A PROPÓSITO DE JOHN MCILROY
Y SALLIE WESTWOOD,
*En la frontera. Raymond Williams
en la educación y formación
de personas adultas*
(Introducción y notas críticas de
José Beltrán Llavador, L'Ullal
Edicions, Xàtiva, 2004).

Paz Villar Hernández

Quizá hubiera sido difícil encontrar un título más adecuado para el libro que nos incumbe que el de *En la frontera*, cuyo subtítulo reza *Raymond Williams en la educación y formación de personas adultas*. Tratándose de Raymond Williams y sus reflexiones sobre la educación de adultos, campo en el que con tanto ahínco trabajó durante 15 años (1945-61), hablar de “frontera” no sólo significa evocar el lugar en el que se ubicó vitalmente: en la encrucijada entre el campo y la ciudad, entre Cambridge y la clase trabajadora, o como recuerda el introductor a la versión española de la obra, José Beltrán Llavador, “entre el conocimiento y la “estructura del sentimiento”, entre la reflexión y la acción” (p. 11); esa frontera nos invita también a pensar en el lugar que la propia educación de adultos ocupó en el camino entre la educación formal y la ausencia de formación, lo individual como paso a la acción colectiva



LA FORJA DE UN FILÓSOFO

A PROPÓSITO DE COLIN MCGINN,
*The Making of a Philosopher: My
Journey Through Twentieth-Century
Philosophy*
(New York, Perennial, 2002).

Carlos X. Ardavín

A pesar de tener en su haber trece títulos publicados, Colin McGinn no es un filósofo o pensador de primer orden (en realidad, un muy reducido número llega a serlo), sino más bien un curioso profesor de filosofía dominado por la pasión del pensamiento, de la observación y la escritura. Ésta es la valoración primordial que un lector poco versado en el oficio filosófico puede extraer tras la lectura de *The Making of a Philosopher*, una autobiografía intelectual (como su autor la define) no exenta de algunos datos interesantes. No es hasta el final de su libro cuando McGinn nos informa de la motivación principal que orientó la redacción de su obra: “Hay excelentes libros que tratan de hacer inteligible la ciencia para los legos, muchos de los cuales he leído con gran interés, pero hay muy pocos que hagan lo mismo con la filosofía. Eso es lo que yo he procurado hacer aquí al describir en qué consiste ser filósofo desde dentro. Confío en que el lector haya obtenido la impresión de lo que es la vida filosófica, al menos la vida de un filósofo, y que la filosofía le resulte ahora un objeto de estudio y pensamiento fascinante y compensador”.

Hay que aseverar desde el comienzo que las metas propuestas son parcialmente alcanzadas y que, efectivamente, en *The Making of a Philosopher* se describe en detalle la trayectoria intelectual de su autor; también puede aceptarse —con alguna reserva— que dicha narración despierta la curiosidad y el apetito intelectual del lector. El “problema” es que las men-

cionadas trayectoria y curiosidad no son lo suficientemente atractivas, poderosas u originales como para desear que la experiencia se repita. Lo que viene a significar que la búsqueda o frecuentación de las restantes obras de McGinn es un hecho poco probable de realizarse, al menos para este reseñador. Y es que a la parva magnitud filosófica de esta autobiografía añádesese su exigua calidad literaria: la prosa de McGinn, si se me permite la expresión popular castellana, no es nada del otro jueves.

Pero seamos más precisos y concretemos. ¿En qué consiste esta formación de un filósofo de que nos habla McGinn? Consiste, para ser breves, en los estudios de psicología y filosofía del autor en las universidades de Manchester y Oxford, en sus lecturas formativas y en su experiencia docente en Inglaterra y los EE.UU. Asuntos nada desdeñables, sin duda, pero faltos de singularidad, elemento sin el cual, a mi parecer, no puede haber autobiografía que valga la pena escribir y leer. En otras palabras, la formación del filósofo relatada ofrece apenas “momentos estelares”, escasas vivencias que la distinguan de la común y ordinaria educación filosófica. ¿Cuáles son, por ejemplo, las lecturas formativas de McGinn? Sigmund Freud, Bertrand Russell, Wittgenstein y Noam Chomsky. Nada fuera de lo normal, nada extraordinario para un estudiante anglosajón de filosofía a principios de la década de los setenta. ¿Qué tipo de filosofía le atrae? Sobre todo, la filosofía analítica, como era de suponer en un profesor de su generación.

Tal vez lo más hermoso de este libro sea la reconstrucción que McGinn hace de su adolescencia en un pueblo provinciano de Inglaterra, y cómo un joven de extracción modesta y obrera llegó a convertirse en el primer licenciado y doctor de la familia. El recuerdo del pueblo natal, de las primeras lecturas y de las penurias padecidas en Manchester al iniciar la universidad ofrece pasajes significativos en esta autobiografía, que no sobrepasan el nivel de simples esbozos. En esta época McGinn comprendió que la filosofía no era la indagación de conocimientos

polvorientos o de erudiciones moribundas, sino la búsqueda de la creatividad, el compromiso y la independencia de espíritu.

Destaca asimismo la decisión de McGinn de trasladarse a los EE.UU. y abandonar la universidad de Oxford, una decisión no exenta de dubitaciones y conflictos. A principios de los ochenta, según McGinn, la práctica y enseñanza de la filosofía habían entrado en una crisis profunda en Inglaterra, lo que le motivó a pensar seriamente en trasladarse a la patria de Emerson. “En América”, escribe McGinn, “se daba filosóficamente la acción. La filosofía americana era mucho mayor, por una parte, y estaba mejor fundamentada. Pero también era el centro de la innovación filosófica, con Harvard, Princeton, Berkeley, la UCLA, y en cualquier parte se producía una obra de gran influencia”.

En el último capítulo de su autobiografía, McGinn apunta un pensamiento que podría catalogarse de “original”, y que tiene como contexto su acercamiento a la literatura. Este acercamiento le llevó a impartir un seminario y a reflexionar sobre las relaciones entre literatura y filosofía (curiosamente, no se menciona a Jorge Luis Borges en este punto), e incluso a escribir una novela (*The Space Trap*). Este interés le llevó también a descubrir que la imaginación y la ficción podían muy bien emplearse como excelentes auxiliares de la filosofía moral y la ética. En este sentido, McGinn asevera que: “La parábola y la trama se usan a menudo para impartir una moraleja; no se trata sólo de memorizar una lista de imperativos morales, como los Diez Mandamientos, que promueven la obediencia más que el entendimiento. En mi opinión, había de darse un matrimonio entre la ética y la literatura, en beneficio de ambos” Estimo que esta senda o dirección apuntada es una de las más interesantes desde un punto de vista crítico-literario y filosófico.

La contracubierta de *The Making of a Philosopher* recoge la opinión de Stephen Pinker, para quien “McGinn is an ingenious philosopher who thinks like a laser and writes like a dream”. Admito,

un tanto perplejo, haber tal vez leído un libro *diferente* al elogiado por Pinker, o, probablemente, haberme equivocado en mi valoración del mismo (téngase en cuenta también que *The New York Times* lo califica de “libro notable”). Lo único que tengo claro es que discrepo del crítico y del periódico mencionados. Deben, pues, los lectores tener la última palabra.



LA EDUCACIÓN DE ADULTOS

EN EL CAMINO HACIA LA

LARGA REVOLUCIÓN

A PROPÓSITO DE JOHN MCILROY
Y SALLIE WESTWOOD,
*En la frontera. Raymond Williams
en la educación y formación
de personas adultas*
(Introducción y notas críticas de
José Beltrán Llavador, L'Ullal
Edicions, Xàtiva, 2004).

Paz Villar Hernández

Quizá hubiera sido difícil encontrar un título más adecuado para el libro que nos incumbe que el de *En la frontera*, cuyo subtítulo reza *Raymond Williams en la educación y formación de personas adultas*. Tratándose de Raymond Williams y sus reflexiones sobre la educación de adultos, campo en el que con tanto ahínco trabajó durante 15 años (1945-61), hablar de “frontera” no sólo significa evocar el lugar en el que se ubicó vitalmente: en la encrucijada entre el campo y la ciudad, entre Cambridge y la clase trabajadora, o como recuerda el introductor a la versión española de la obra, José Beltrán Llavador, “entre el conocimiento y la “estructura del sentimiento”, entre la reflexión y la acción” (p. 11); esa frontera nos invita también a pensar en el lugar que la propia educación de adultos ocupó en el camino entre la educación formal y la ausencia de formación, lo individual como paso a la acción colectiva

va, que tanto animaba al propio autor en su trabajo.

Conocido como uno de los padres fundadores de los *Cultural Studies* y autor de obras tan emblemáticas como *Culture and Society* (1958), *The Long Revolution* (1961), *Marxism and Literature* (1977) o *Culture* (1981), el conjunto de artículos de Raymond Williams que aquí se presentan nos permite construir un perfil más completo de su obra a partir del rescate de textos que permanecían desperdigados en publicaciones de la época y eran prácticamente desconocidos por el gran público. Es de agradecer que John McIlroy y Sallie Westwood reunieran estos textos y que Ediciones CRcC, organismo dependiente de la Diputación de Valencia, se haya animado a publicar gran parte de ellos⁴ en colaboración con el Nacional Institute of Adult Continuing Education de Gran Bretaña (Niace), una década después de su aparición en Gran Bretaña.

Asimismo, la excelente introducción a la obra es doble, pues la contextualización realizada por John McIlroy y Sallie Westwood se completa en la edición española con la presentación del profesor de la Universitat de València, José Beltrán Llavador, especialista en la figura del autor de *Culture and Society* y él mismo profesor en la enseñanza de adultos durante años. En el caso de este último, hay que destacar que los comentarios a pie de página elaborados para el lector español propician nuestro diálogo con la obra y complementan las carencias que del ámbito educativo y cultural británico pueda tener quien se aproxime a ella.

Entrados en materia, y para los conocedores de la obra de Raymond Williams, el que lleguen a nuestras manos estos artículos, algunos de ellos escritos en los albores de su trabajo como educador de adultos² es importante por cuanto contienen del pensamiento de un primer Williams y por la coherencia que mantienen con el resto de su obra. Pero no sólo es eso, pues esta recopilación nos aproxima a algo que él vivió en primera persona: el desarrollo histórico del movimiento de educación para adultos en Gran

Bretaña desde finales de la guerra y, por extensión, a la situación de la educación en el país. Todo ello encaja dentro de la movilización de los variados movimientos de izquierdas existentes desde la posguerra, en los que participaba a través de un compromiso personal autónomo que le mantuvo próximo a posiciones laboristas y comunistas, pero en escasas ocasiones unido a sus manifestaciones en forma de partido (tan sólo estuvo unido al Partido Laborista durante unos años, pero pronto abandonó su disciplina y ya no volvería a participar en ninguna otra).

Williams, hijo de un trabajador de ferrocarriles galés, es un ejemplo de cómo los considerables avances educativos y sociales producidos en Gran Bretaña daba sus frutos. Entre sus "fortunas" está la de subir esa *escalera social* de la que habla en el primer artículo "Figuras y sombras", que le permite acceder a una de las educaciones más esmeradas —y elitistas— de Gran Bretaña, la de Cambridge, siendo hijo de un obrero. Eso es algo que no olvida nunca y que ataca como modo estructurado e instituido de ascenso social porque, al fin y al cabo, lo que ese sistema fomenta es la meritocracia.

La escalera social por la que tan sólo los más aptos pueden ascender al lugar reservado a los poderes hegemónicos, actúa en provecho de un sistema insolidario que fomenta la individualidad y olvida al resto de la comunidad. Precisamente esa actitud insolidaria es la que el autor galés rechaza y por ello propone a través de la educación de adultos la creación de una comunidad de aprendizaje que mejore su propio poder a través de la cultura.

Qué lejos queda ese sistema vigente, históricamente favorecido por los *Viejos humanistas* (aquellos que identifican la cultura con algo valioso, eterno e inaccesible) y propiciado más todavía en la actualidad por los *Formadores industriales* (que consideran la educación como medio de crear individuos que se ajusten a las necesidades estructurales del sistema), de la idea de una cultura común y una educación abierta a todos, tal cual la quieren los *Educadores públicos* y el propio

autor. La cultura común se construye según Williams de forma colectiva; es heterogénea y plural, promueve formas democráticas participativas y forma parte de la larga revolución, a la que la educación de adultos puede contribuir de gran manera. McIlroy capta con sutileza la crítica de Williams a la especialización de la educación, rescatando su pensamiento en la siguiente cita: "No puedo aceptar que la educación sea una formación para trabajos concretos o para hacer ciudadanos útiles (eso es, hacerlos aptos al sistema)... Yo reclamo una educación común que dé cohesión a nuestra sociedad y que impida que se desintegre en una serie de departamentos especializados; la nación se convierte en una empresa".

Indagando en el resto de artículos se descubre un hilo conductor que lleva a sus obras *Culture and Society* (1958) y *The Long Revolution* (1961) que están completamente presentes, pues su reflexión sobre las interpretaciones de la educación hechas por los *Viejos Humanistas* por un lado y los *Educadores públicos* por otro, ¿no responden a dos concepciones bien diferentes de cultura, presentadas ambas en la primera obra?, y a su vez, esa segunda idea de cultura, ¿no responde a una reivindicación de la cultura popular que allí aparece?. Por otra parte es muy lógica esta contigüidad porque no en vano ambas las escribí entre clase y clase y en diálogo con éstas.

Tanto *Culture and Society*, traducida al español tardíamente en 2001, como *The Long Revolution*, traducida en 2003, forman parte de los orígenes de los *Cultural Studies*, y a Raymond Williams volvemos para saber cuál es la conexión entre la educación de adultos y ese enfoque metodológico cuya aparición se ha fechado en los años que van desde la aparición de *The Uses of Literacy* (1957) de Richard Hoggart, a *The Making of the English Working Class* (1963), de E. P. Thompson, y que incluye las dos obras antes mencionadas.

Cuestiones de adscripción marxista compartida entre Thompson y Williams y la procedencia obrera de Williams y Hoggart han sido dos de las

conexiones aducidas para entender la relación entre la obra de los tres. Pero si una cosa compartieron por entero, fue el hecho de trabajar en la educación para adultos: Hoggart en la Universidad de Hull, Thompson en la de Leeds y Williams, como ya sabemos, para Oxford (yendo más lejos, también Stuart Hall fue educador de adultos).

La cuestión ni es baladí ni casual y quizá debamos remontarnos al sentido, los orígenes y el planteamiento formal de esa educación para entender que la suya no era una propuesta ortodoxa de trabajo. En sus clases se reivindicaba y estudiaba la cultura de las clases trabajadoras y se analizaban los nuevos medios de comunicación o se proponían modos de lectura crítica para estos, prácticas que eran novedosas. La realización de trabajo en equipo de forma participativa, tal y como se hizo en el Centre for Contemporary Cultural Studies de Birmingham, el lugar por excelencia de los *Cultural Studies* de la primera época, no es ni más ni menos que una reproducción de las formas de trabajo adquiridas en la educación de adultos.

Y es Williams quien insiste en este aspecto: "Este cambio de perspectiva en la enseñanza de las artes y la literatura y su relación con la historia y la sociedad contemporánea comenzó en la educación de adultos, no en ningún otro lugar" (p. 137). Normalmente la literatura al respecto se detiene en nombrar las coincidencias entre esos tres autores y ha eludido hechos más complejos que dan más sentido todavía a la relación entre educación de adultos en los 50 y los *Cultural Studies*.

La decisión de Williams al implicarse en la enseñanza de adultos nada más salir de Cambridge ciertamente le mantiene unido a la clase social de la que provenía, permaneciendo en la frontera entre una educación elitista y formal, y otra no formal y dirigida a trabajadores. Y desde la frontera observa el marxismo, sintiéndose marxista de una forma heterodoxa y contempla los *Cultural Studies* organizados en Birmingham para después constituir su propia voz, el materialismo cultural.

Su encuentro con la Workers' Educational Association (WEA), en la que encontró trabajo, venía de lejos y se materializó en el 45, aunque el inicio de sus clases como tutor para la Comisión de Clases de Tutoría de la Universidad de Oxford, en colaboración con la WEA, llega un año más tarde, en 1946. En 1961 se marchó a la Universidad de Cambridge coincidiendo con un período de crisis personal en el que acusa un desmantelamiento de la educación de adultos.

La última intervención de McIlroy, "En la frontera: Raymond Williams en la educación de adultos", ofrece las claves para comprender todo ese proceso. McIlroy hace un clarificador recorrido histórico y crítico de ese período en el que explica las posiciones mantenidas en el terreno de la educación de adultos no sólo por Williams, sino también por la WEA, la propia Universidad de Oxford y el gobierno británico, rescata y analiza las influencias recibidas por Williams, conecta su trabajo educativo con su obra escrita y recupera las discusiones personales entre los compañeros de trabajo, la vida intelectual y la esencia del día a día de las clases de ese lustro.

Por otra parte, la intervención de Sallie Westwood que cierra el libro actualiza el pensamiento político y social de Williams a partir de una lectura de *Hacia el 2000* (1983), que Westwood lee en clave de actualidad. El intelectual marxista británico que tantas veces analizó el pasado y el presente, en *Hacia el 2000* se atrevió a hacer predicciones sobre tendencias futuras que no resultaron nada desacertadas. Es evidente que el capitalismo sigue subordinando las formas democráticas de participación, a otras representativas, y que continúa la concentración de los medios de comunicación. Es interesante el repaso detallado de Westwood a cada uno de los puntos trabajados por el autor galés.

Pero Williams ya sabemos que oponía al pesimismo de la realidad un muy gramsciano optimismo de la voluntad; de otra forma, difícilmente se puede entender su "nada es inevitable", en el que la comunidad solidaria resurge una y otra vez como vía de escape a la sociedad presente.

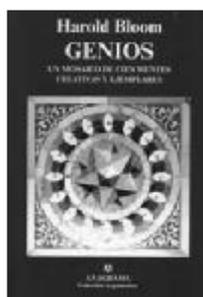
Sallie Westwood, John McIlroy y José Beltrán insisten en la actualidad de este gran pensador marxista heterodoxo que fue Raymond Williams y hoy quizá especialmente, como momento en el que se están llevando a cabo los proyectos de convergencia educativa europea, se está elaborando la futura Ley Orgánica de Educación (tan cuestionada por sectores conservadores y eclesiásticos) y hoy, cuando la universidad parece tan alejada del "terreno de lucha social" que indica Beltrán, quizá es el mejor momento para emplazar al lector a la lectura de Williams. Este libro ofrece un sólido comienzo.

Notas

¹ Se han publicado las secciones 1, 4 y 5 de la versión original, según explica el profesor José Beltrán en su introducción (pág. 13).

² Además de artículos publicados por Williams mientras ejercía como profesor de educación de adultos en la delegación de Oxford en publicaciones de la época, la antología recoge algunos otros escritos en fechas más avanzadas, en las que él ya ejercía como profesor de Teatro en Cambridge.

³ R. WILLIAMS, *Cultura y sociedad (1780-1950). De Coleridge a Orwell*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2001, y *La larga revolución*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2003.



GENIOS

A PROPÓSITO DE HAROLD BLOOM,
Genios. Un mosaico de cien mentes creativas y ejemplares
(trad. de M. Valencia, Anagrama, Barcelona, 2005).

Antonio Fernández Díez

Parece que la finalidad de nuestras vidas debería consistir en alcanzar cierta libertad o felicidad personales, atendiendo también a la solicitud de una libertad o ética universal que nos comprendiera a todos como un conjunto idéntico. Sin embargo, especialmente en la actuali-

dad, la religión desempeña un papel fundamental en nuestras vidas que se ve acentuado al entrar en comparación con la ética que marca la filosofía y que también manifiesta la promesa de cierta libertad o felicidad personales, si bien la ética actúa, pretende y promete mejorar la vida que vivimos, mientras que la religión nos aborda y suspende con la promesa de una vida mejor que ésta en otra vida, tras la muerte.

Ahora bien, si estamos sujetos al dictamen de las corrientes sociales o políticas de nuestra época, y la libertad de elección de las que deberfan ser nuestras lecturas vitales acaba sucumbiendo a las demostraciones del poder, a la celebridad, como comenta Bloom con irritación, que se ha emparentado y confundido con la personalidad, o al carisma, el cual resulta engañoso incluso en las auténticas personalidades, ¿en qué medida la literatura sería capaz de influir en nuestras vidas para ayudar a mejorarlas, o, mejor, en qué medida somos susceptibles de dejarnos influir por la literatura, si es que ésta merece tal puesto y contiene una enseñanza superior a la que pueda ofrecernos la experiencia común? ¿Puede colaborar en ello la figura del genio al margen del talento y el carácter? ¿Dónde habríamos de colocar la personalidad? ¿Y qué espacio nos dejaría la religión de la literatura, que Bloom asocia al gnosticismo, para admitir la difusión abierta de las ideas, si ésta no se convirtiera en la medida que hubiera de cubrir con un velo dogmático la comprensión de la vida de la literatura? ¿Está lo suficientemente asentado, y asegurado, aquello que se acordó en llamar el canon occidental como para extraer de su estudio y comprensión ciertas reglas de la escritura y la lectura o una verdadera conducta literaria? ¿Es la ética de la literatura una caracterización escasa de los valores tradicionales que han ido acumulando nuestros maestros de la literatura a lo largo de la historia de la literatura occidental, o, por el contrario, el establecimiento de un canon literario supera las dificultades de la necesidad de la novedad o la originalidad que demandan la curiosidad y el espíritu de conocimiento de todos nosotros, y en particular

del genio? En definitiva, ¿qué podría, o debería, prometernos la literatura para mejorar nuestras vidas? ¿Y basta con enfocarse de esta manera nuestras expectativas por la lectura del genio, por la lectura del genio exterior a nosotros o por la del genio interior que, en cambio, busca resarcirse y elevarse por encima de sí mismo la mayoría de las veces?

A lo largo de la trayectoria profesional y vital de Bloom, ampliamente consagrada a la crítica literaria desde hace más de cuarenta años con la aportación de numerosos libros sobre las grandes figuras de la literatura universal como Shakespeare, Dante, Montaigne, Cervantes o Milton, con títulos como *El canon occidental*, *Presagios del milenio*, *Cómo leer y por qué*, *Shakespeare (La invención de lo humano)* o *El futuro de la imaginación* —la próxima primavera Taurus publicará su último libro, titulado *Jesús y Yavhé. Los nombres divinos*—, y sobre textos sagrados como la Biblia, el Talmud o el Corán, *Genios*, en realidad un libro sobre el Genio, como reza el título original, ocupa un lugar especial por la esperanza de continuidad de lo extraordinario en el ser humano, por el hecho de desvelar los rostros de la educación literaria, y no sólo pretende contribuir definitivamente a la reinserción del canon literario de Occidente a su lugar, en un tiempo dominado por lo que el propio Bloom ha llamado la Era del Terror o la Era de la información o del pensamiento grupal, sino ofrecer una opinión "completamente arbitraria e idiosincrásica" (es curioso que después atribuya estos mismos calificativos al genio) de la figura del genio, esencialmente conductiva entre los cien genios que Bloom ha reunido en mosaico a través de las sefirah, las metáforas o atributos que la cábala ha puesto en Dios o en la imagen de Dios y que emanan de la nada hacia la finitud, hacia "un centro que está en todas partes", que Shakespeare, reinventor de lo humano y probablemente deidad secular (en palabras de Bloom), además de centro del canon literario, podría representar totalmente.

Declarado deudor y admirador eterno de Shakespeare, seguidor de la cábala y de las teorías de Gershom Scholem

(fundador de la escuela moderna de la cábala, a la que Scholem acabó identificando con el genio de la religión judía), emersoniano y romántico, Harold Bloom, al otorgarle al genio una anatomía propia y coherente, e imaginativa, que debería reflejar, con autoridad, el carácter predominantemente estético de su obra, configurando así al genio como el genio de la lengua, nos da a conocer su confianza en sí mismo y el propósito heroico de su aproximación a la figura del genio (la confianza en sí mismo era la filosofía emersoniana; no obstante, Bloom niega estar, en su labor de profesor de universidad, a la altura de un visionario de la talla de Emerson que se permitía predicar la confianza en sí mismo). Sus palabras al respecto, así como el argumento del libro, se desprenden de las escrituras de la cábala, cuya idea fundamental reside según Bloom en que, como sugieren las propias escrituras cabalísticas, “el humano sobre la tierra es un dios inmortal y dios en los cielos un humano inmortal”, y a la vez se desprenden del hecho de que la conciencia de nuestra integridad, de nuestro genio, alcanza su objetivo al resolverse en relación con nuestro genio externo, llamando a su vez nuestra atención sobre el genio de la apreciación, que Bloom reivindica haciéndose eco de Emerson como la salvación de la decadencia de nuestro presente y como el acicate para el lector común que las nuevas tecnologías han apartado de la sabiduría que la literatura puede aportar a nuestras vidas. Nietzsche, lector atento de Emerson como Bloom, ya había dicho que el engendramiento del genio requería su descontaminación del presente, y una forma de llevarlo a cabo era por medio de la sucesión de los deberes de uno consigo mismo, que nos deberían servir para precavernos del fin de la corriente de nuestras vidas.

Deliberadamente, Bloom nos abre y nos cierra al mismo tiempo el camino de nuestra tarea como lectores al hacernos deudores de su propia deuda con los genios de la literatura, y a su vez de nuestra propia deuda ya contraída con Bloom. El genio de la aprecia-

ción ha de responder, sobre todo, a la autoridad del genio, esto es, al espacio de la autoridad del genio (para Bloom una autoridad creativa y continuamente en expansión, la expansión de una conciencia universal y literalmente ilegible, imposible de representar en la naturaleza, en nuestra naturaleza) como un recurso afín a la proyección y superación de nuestros propios límites, pues “crecer gracias al genio de otros supone ampliar las posibilidades de supervivencia”, algo que Emerson habría aclarado, en referencia a lo que él consideró el estudiante americano, al afirmar que “para leer bien uno debe ser inventor”, de manera que “leer”, como ha visto con acierto Bloom en el pensamiento emersoniano, “debe ser recuperar lo que es nuestro”, y esto es algo tan trascendental como la actitud en que nos insiste el autor de *Genios*.

El genio creativo y personal de Bloom reafirma su individualismo porque reconoce la frontera de su creatividad, la centralidad de su originalidad, y por tanto se desentiende y distancia de la divagación propia del genio del romanticismo, lo que Bloom expresa haciendo uso, de nuevo, del incipiente genio de la apreciación: “El lector aprende a identificar lo que él o ella sienten como una grandeza que se puede agregar al yo sin violar su integridad”.

Su intención es ponernos, figurativamente hablando —recordemos que Bloom nos habla del genio de la lengua, del genio que yace en la expresión escrita—, en la tesitura del genio emersoniano o trascendentalista, por decirlo así, en donde el genio creativo y visionario habría de hacer una lectura inconfundible de su propia mente y, al interpretarse, habría de expandirse sobre sí mismo logrando la posesión de la parte que había echado en falta, luchando consigo mismo y aprendiendo del “estímulo del genio previo —el sentido del mosaico o de la correspondencia o el cruce de mentes creativas y ejemplares en que está estructurado el libro adquiere ahora su verdadero significado— más que por los contextos culturales y políticos”. La aparición del genio tiene su origen en el entorno

romano de la antigüedad, a cuya función, que debía consistir en la fuerza procreadora y en la posición del padre de familia y del genio tutelar que siempre acompañaba en preeminencia a los emperadores romanos, se remite la autoridad de Bloom en respuesta a la cuestión por lo mejor y lo más antiguo en nosotros, por lo que según Emerson no habría de formar parte de la naturaleza o, como le gusta decir a Bloom, de nuestra conciencia capaz, gracias a la cual deberíamos rendir cierto homenaje a nuestra condición de extraños en un mundo extraño y comenzar así a rescatar lo único que puede ser nuestro, lo más antiguo, sobre lo que Bloom se pregunta de forma trascendental: “¿Pero cómo encontramos lo más antiguo? ¿En qué momento se reconoce el genio a sí mismo por primera vez?”

Sócrates y Mahoma, que pertenecen a la tradición oral, no dejaron nada escrito de su propia mano, pero Platón, tal vez la cima más alta de toda la filosofía, al que Bloom incluye en su mosaico, hubiera preferido no tener que escribir nunca (Emerson también se lamenta de ello en algún momento), y creo que, en parte, es aquí donde el genio del mundo filosófico es originariamente leído y legado a través de la palabra, de la comunicación inmediata, que le resta espontaneidad y definición, de un modo u otro, a la escritura literaria, pues en buena parte es cierto que habría filósofos aun cuando no hubiera lectores (lectores de filosofía y por qué no de literatura) y, por tanto, sería justo que nos preguntáramos si habría literatos, genios de la literatura, aun cuando no hubiera lectores.

A pesar de que el concepto de genio sea una creación del espíritu romántico de la ausencia de racionalidad en el hombre que, desencantado por el fraude que supuso la Ilustración, se vio inducido a formarse una nueva identidad de sí mismo, abstraído en la melancolía y en la creencia de que lo sobrenatural, de la que participaba conscientemente, se caracterizaba por la posibilidad de la percepción inigualable de sensaciones, por la experimentación de la fantasía y el reclamo de la pasión, que

relegarían la subjetividad a lo externo como fuerzas superiores a la razón, Bloom le atribuye un valor especial a aquellos que han trascendido los límites y han sido capaces de crear sus propias comedias humanas, como en el caso de Dickens, Balzac, Henry James, Lewis Carroll o Dostoievski, a los cuales agrupa bajo el nombre de la sefirah Malkhut, la última y más importante metáfora cabalística del libro, porque pondría de manifiesto la presencia de Dios en el mundo, la personalidad aventajada de nuestra condición humana, o, como declararíamos al principio con la cábala, la divinidad humana (o humanizada) o la humanidad divina (o divinizada).

Según Bloom, sólo el genio o la conciencia de Shakespeare son capaces de “transmutar lo material en inspiración”, si bien su naturaleza es heroica (la de Shakespeare en particular, y la del genio en general), y su futuro es incierto a causa de que el genio necesita un rigor que sólo puede ser para nosotros metafórico, y que, entretanto, Bloom adscribe al “juicio riguroso” que caracteriza principalmente a Malkhut y que debería ser la pauta que empleáramos para medir el alcance de nuestro genio.

Ser un devoto de Bloom podría representar el peligro de correr al lado de la estela de una personalidad, aunque de la crítica literaria, que nos embelesara por la firmeza (¿confianza en sí mismo?) de sus apreciaciones literarias del genio, a las que, en mi deuda contraída recientemente, me agradecería contribuir reiterando la idea de la percepción del genio a través de la escritura, la cual aumenta con creces el valor de nuestra intimidad y fomenta la actividad de nuestro genio, si bien con ciertas reticencias, en mi opinión las propias reticencias que conllevaría el estilo o la estética de la literatura o la expresión del genio, a las que probablemente el “logos” o la transmisión original (oral) de nuestro genio (tal vez nuestro genio antiguo), al fin y al cabo el equilibrio entre el pensamiento y lenguaje capaces de llegar a conocerse a sí mismos, podrían contribuir al mismo tiempo que contribuyeran al conocimiento de las posibilidades del presente

de nuestras vidas. Nuestro genio de la apreciación podría solventar en parte su deuda con una sugerencia que, con ocasión de unas palabras sobre el valor de vivir para uno mismo y sobre el papel de la crítica literaria, William Hazlitt escribió más como una advertencia que en defensa de aquel que no se había convertido todavía en un crítico de los lugares comunes, en un pedante de conversación cortés (pese a que el error es irremediable en todos nosotros): “Cualquiera que difunda un cuento es implícitamente creído”, pues lamentablemente “el oído es más rápido que el juicio”. El juicio, consciente de su identidad como razón de su madurez o desarrollo, o de la madurez o desarrollo del genio o la personalidad irreplicable, debería alertarnos de las extravagancias de nuestra imaginación o impulso creativo.

AL CONTEMPLAR POR PRIMERA VEZ LA LITERATURA COREANA

*Then felt I like some watcher
of the skies
When a new planet swims
into his ken*

JOHN KEATS, *On First Looking into
Chapman's Homer*

Antonio Lastra

En noviembre de 1855, como agradecimiento por la hospitalidad con la que Thoreau le había acogido en Concord, Thomas Cholmondeley le envió al escritor cuarenta y cuatro volúmenes de filosofía, religión, historia y literatura orientales, que Thoreau dispuso en un estante especial tallado en un tronco que la corriente del Concord había dejado en la orilla. En su diario escribió: “Me siento instruido con la mera posesión de estas obras”. Pocos días después, le envió a Cholmondeley *Walden*, los poemas de Emerson y *Hojas de hierba* de Walt Whitman.

Salvando las distancias, he recordado ese intercambio al recibir diez volúmenes de la serie de Literatura Coreana que la editorial Verbum recoge en su catálogo, y que comprende toda una biblioteca. Es verdad que al editor Pío Serrano le envié la traducción



que preparamos Javier Alcoriza y yo de *Walden* y que en nuestra correspondencia le confesé mi ignorancia absoluta respecto a Corea y su literatura. Ojalá esta nota sea mi *driftwood* y reciba algo de la gracia del extranjero, una gracia peculiar de los estudios culturales. Verbum no es ajena, desde luego, a esta disciplina: entre las novedades de su catálogo para esta temporada se encuentran títulos como *Estudios sobre cine* o *Transculturación y poscolonialismo en el Caribe o Colonialismo e independencia cultural*, de inequívoco sesgo culturalista, que se añaden a otros volúmenes de su fondo como *Perspectivas trasatlánticas*, *Estudios coloniales hispanoamericanos* o *Reescrituras postcoloniales del Bildungsroman* o *Los valores estéticos en la cultura clásica japonesa*, que hacen de Verbum una editorial insignia en los estudios culturales, especialmente, pero no sólo, en el ámbito hispanoamericano, un ámbito que no resulta tan familiar como podría dar a

entender, para un lector en español, la mera comunidad lingüística. La preocupación de Verbum por recuperar la Estética como una de las fuentes más importantes de la modernidad no es tampoco insólita entre los estudios culturales: Edward W. Said, el más serio de los practicantes de los *Cultural Studies*, fue durante toda su vida un lector de la *Mimesis* de Auerbach.

Pero es, precisamente, la serie de Literatura Coreana la que constituye un verdadero don, y yo me he sentido, si aún no instruido, atraído por el *mot*, la hermosura gravitatoria de la antigua religión coreana, al contemplar los libros que Pío Serrano me ha enviado y que forman un mundo, un mundo no tan extraño como podría dar a entender, para un lector en español, una lengua como la coreana, y seguramente más familiar. (Dieciocho siglos antes de Cristo, en Corea se había difundido el uso de la escritura china.) Entre los libros que he recibido predomina la poesía, y la poesía es la lengua materna de la literatura del mundo. *Nostalgia* de Chong Chi-yong, *Imágenes del tiempo* de Yu Chi-Hwan, *A vista de cuervo* de Yi Sang, *Yo que no soy nada, lo soy todo* de Choi Seung-ho y *La hoja negra dentro de la boca* de Ki Hyoung-do son, en orden cronológico, los poemarios que he empezado a leer. Chong Chi-yong estudió literatura inglesa, fue católico y comunista y murió en prisión durante la guerra de Corea. Podría ser la biografía de un poeta europeo o americano. También resultan familiares los versos de la *Canción de amor a la patria*: “Al miramos los hombres universales / quién diría que somos pocos, / claro está / todos los pueblos seremos uno”. Yu Chi-Hwan murió en el año en que yo nací. El editor dice que su poesía “revela la resistencia de una conciencia ética basada en un humanismo universal”. Uno de sus versos es el siguiente: “¡El cosmos es pensar!”. Yi Sang ha sido comparado a Gertrude Stein y a Beckett. Al empezar a leerlo, yo he recordado en seguida, sin embargo, a César Vallejo. En el poemario de Choi Seung-ho, que data de 2003, hay un poema a la televisión que podría haber sido escrito en una habitación cualquiera

del mundo. Me será difícil olvidar estos versos de Ki Hyoung-do: “Gracias. / El invierno siempre / nos conduce a la humildad”.

Junto a los libros de poesía hay dos libros de relatos: *Cuentos coreanos del siglo XX* y *Yi Sang y otros narradores coreanos*. Los relatos del poeta Yi Sang podrían servir para entender, de una manera ejemplar, pero tortuosa, la relación del colonialismo, en este caso un colonialismo no occidental (el japonés en Corea), con la literatura. “Resistencia” es el concepto más repetido por los editores para referirse a esta muestra de prosa: cuanto más se han adentrado los escritores coreanos en sí mismos y en su identidad nacional, más universales resultan.

La cuchara en la tierra de Hyun Ki-Young es la única novela coreana que conozco. La primera palabra de la novela es “Padre”. El último párrafo es éste: “La muerte me llevará por fin a la naturaleza. Por eso voy ensayando así el retorno a mi pueblo natal. La vida de Seúl, durante todos estos años, me parece tiempo malgastado de balde. Si me pongo de pie frente al mar tengo que reconocer el fracaso. El mar me convence de que la isla que abandoné no es la zona fronteriza, sino el centro del mundo. Yo soy temporal y ese mar, en cambio, es eterno, y es atento a su palabra eterna como voy ya en camino, de regreso al vientre de mi madre” no soy indiferente a la piedad.

Los dos últimos libros tratan de religión. *El Pungniudo y el pensamiento religioso de Corea* de Ryu Tongshik está dedicado a la creencia ancestral coreana, el último de cuyos avatares fue el cristianismo. En el prólogo a la primera edición de 1997, el autor habla de “la dignidad de ser coreanos” y confiesa que confió a la memoria la escritura de su libro. *Budismo coreano. Tradición y transformación* es el único volumen escrito originalmente en inglés “para las series —dice el autor en su prefacio— de Estudios Coreanos”. Sobre la enseñanza filosófica (algo a lo que yo mismo tampoco soy ajeno) se lee en la página 243: “Los profesores de filosofía en Corea tienen mucho en común con los líderes budistas en

de nuestras vidas. Nuestro genio de la apreciación podría solventar en parte su deuda con una sugerencia que, con ocasión de unas palabras sobre el valor de vivir para uno mismo y sobre el papel de la crítica literaria, William Hazlitt escribió más como una advertencia que en defensa de aquel que no se había convertido todavía en un crítico de los lugares comunes, en un pedante de conversación cortés (pese a que el error es irremediable en todos nosotros): “Cualquiera que difunda un cuento es implícitamente creído”, pues lamentablemente “el oído es más rápido que el juicio”. El juicio, consciente de su identidad como razón de su madurez o desarrollo, o de la madurez o desarrollo del genio o la personalidad irreplicable, debería alertarnos de las extravagancias de nuestra imaginación o impulso creativo.

AL CONTEMPLAR POR PRIMERA VEZ LA LITERATURA COREANA

*Then felt I like some watcher
of the skies
When a new planet swims
into his ken*

JOHN KEATS, *On First Looking into
Chapman's Homer*

Antonio Lastra

En noviembre de 1855, como agradecimiento por la hospitalidad con la que Thoreau le había acogido en Concord, Thomas Cholmondeley le envió al escritor cuarenta y cuatro volúmenes de filosofía, religión, historia y literatura orientales, que Thoreau dispuso en un estante especial tallado en un tronco que la corriente del Concord había dejado en la orilla. En su diario escribió: “Me siento instruido con la mera posesión de estas obras”. Pocos días después, le envió a Cholmondeley *Walden*, los poemas de Emerson y *Hojas de hierba* de Walt Whitman.

Salvando las distancias, he recordado ese intercambio al recibir diez volúmenes de la serie de Literatura Coreana que la editorial Verbum recoge en su catálogo, y que comprende toda una biblioteca. Es verdad que al editor Pío Serrano le envié la traducción



que preparamos Javier Alcoriza y yo de *Walden* y que en nuestra correspondencia le confesé mi ignorancia absoluta respecto a Corea y su literatura. Ojalá esta nota sea mi *driftwood* y reciba algo de la gracia del extranjero, una gracia peculiar de los estudios culturales. Verbum no es ajena, desde luego, a esta disciplina: entre las novedades de su catálogo para esta temporada se encuentran títulos como *Estudios sobre cine* o *Transculturación y poscolonialismo en el Caribe o Colonialismo e independencia cultural*, de inequívoco sesgo culturalista, que se añaden a otros volúmenes de su fondo como *Perspectivas trasatlánticas*, *Estudios coloniales hispanoamericanos* o *Reescrituras postcoloniales del Bildungsroman* o *Los valores estéticos en la cultura clásica japonesa*, que hacen de Verbum una editorial insignia en los estudios culturales, especialmente, pero no sólo, en el ámbito hispanoamericano, un ámbito que no resulta tan familiar como podría dar a

entender, para un lector en español, la mera comunidad lingüística. La preocupación de Verbum por recuperar la Estética como una de las fuentes más importantes de la modernidad no es tampoco insólita entre los estudios culturales: Edward W. Said, el más serio de los practicantes de los *Cultural Studies*, fue durante toda su vida un lector de la *Mimesis* de Auerbach.

Pero es, precisamente, la serie de Literatura Coreana la que constituye un verdadero don, y yo me he sentido, si aún no instruido, atraído por el *mot*, la hermosura gravitatoria de la antigua religión coreana, al contemplar los libros que Pío Serrano me ha enviado y que forman un mundo, un mundo no tan extraño como podría dar a entender, para un lector en español, una lengua como la coreana, y seguramente más familiar. (Dieciocho siglos antes de Cristo, en Corea se había difundido el uso de la escritura china.) Entre los libros que he recibido predomina la poesía, y la poesía es la lengua materna de la literatura del mundo. *Nostalgia* de Chong Chi-yong, *Imágenes del tiempo* de Yu Chi-Hwan, *A vista de cuervo* de Yi Sang, *Yo que no soy nada, lo soy todo* de Choi Seung-ho y *La hoja negra dentro de la boca* de Ki Hyoung-do son, en orden cronológico, los poemarios que he empezado a leer. Chong Chi-yong estudió literatura inglesa, fue católico y comunista y murió en prisión durante la guerra de Corea. Podría ser la biografía de un poeta europeo o americano. También resultan familiares los versos de la *Canción de amor a la patria*: “Al miramos los hombres universales / quién diría que somos pocos, / claro está / todos los pueblos seremos uno”. Yu Chi-Hwan murió en el año en que yo nací. El editor dice que su poesía “revela la resistencia de una conciencia ética basada en un humanismo universal”. Uno de sus versos es el siguiente: “¡El cosmos es pensar!”. Yi Sang ha sido comparado a Gertrude Stein y a Beckett. Al empezar a leerlo, yo he recordado en seguida, sin embargo, a César Vallejo. En el poemario de Choi Seung-ho, que data de 2003, hay un poema a la televisión que podría haber sido escrito en una habitación cualquiera

del mundo. Me será difícil olvidar estos versos de Ki Hyoung-do: “Gracias. / El invierno siempre / nos conduce a la humildad”.

Junto a los libros de poesía hay dos libros de relatos: *Cuentos coreanos del siglo XX* y *Yi Sang y otros narradores coreanos*. Los relatos del poeta Yi Sang podrían servir para entender, de una manera ejemplar, pero tortuosa, la relación del colonialismo, en este caso un colonialismo no occidental (el japonés en Corea), con la literatura. “Resistencia” es el concepto más repetido por los editores para referirse a esta muestra de prosa: cuanto más se han adentrado los escritores coreanos en sí mismos y en su identidad nacional, más universales resultan.

La cuchara en la tierra de Hyun Ki-Young es la única novela coreana que conozco. La primera palabra de la novela es “Padre”. El último párrafo es éste: “La muerte me llevará por fin a la naturaleza. Por eso voy ensayando así el retorno a mi pueblo natal. La vida de Seúl, durante todos estos años, me parece tiempo malgastado de balde. Si me pongo de pie frente al mar tengo que reconocer el fracaso. El mar me convence de que la isla que abandoné no es la zona fronteriza, sino el centro del mundo. Yo soy temporal y ese mar, en cambio, es eterno, y es atento a su palabra eterna como voy ya en camino, de regreso al vientre de mi madre” no soy indiferente a la piedad.

Los dos últimos libros tratan de religión. *El Pungniudo y el pensamiento religioso de Corea* de Ryu Tongshik está dedicado a la creencia ancestral coreana, el último de cuyos avatares fue el cristianismo. En el prólogo a la primera edición de 1997, el autor habla de “la dignidad de ser coreanos” y confiesa que confió a la memoria la escritura de su libro. *Budismo coreano. Tradición y transformación* es el único volumen escrito originalmente en inglés “para las series —dice el autor en su prefacio— de Estudios Coreanos”. Sobre la enseñanza filosófica (algo a lo que yo mismo tampoco soy ajeno) se lee en la página 243: “Los profesores de filosofía en Corea tienen mucho en común con los líderes budistas en

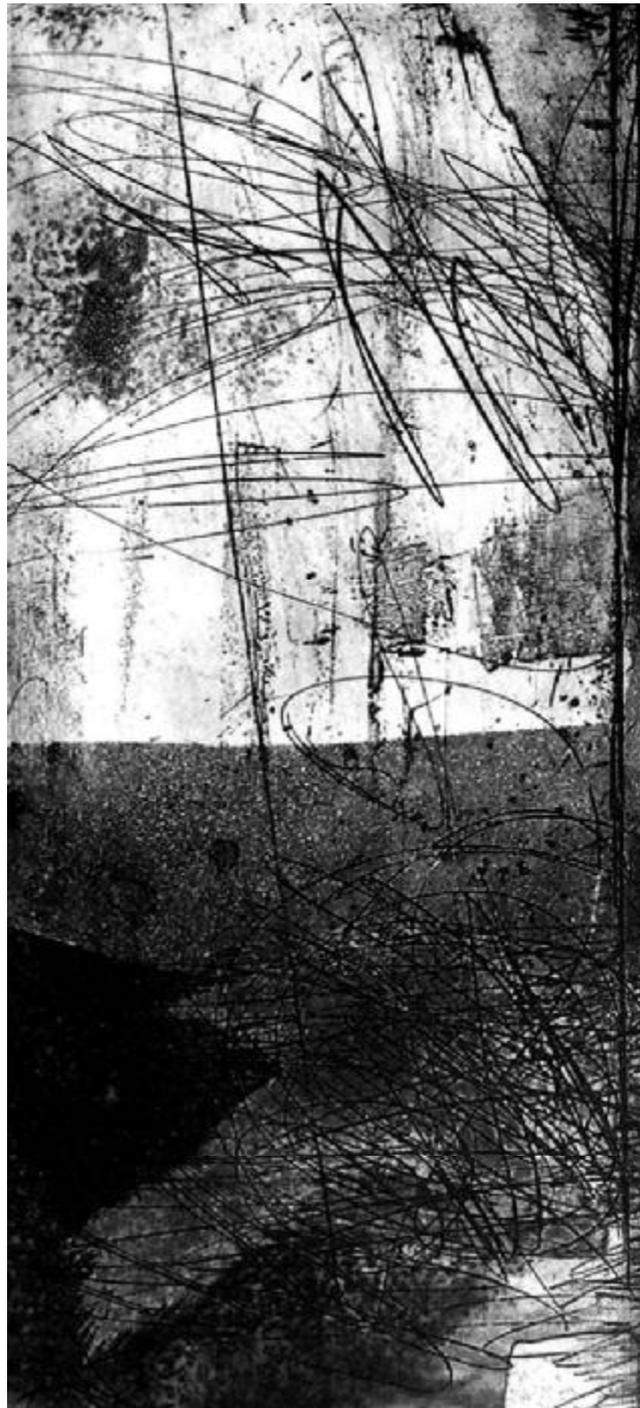
cuanto a su capacidad para ayudar a preparar y orientar mentalmente a las masas dormidas hacia la construcción de una sociedad democrática ideal. No hay nada en la educación filosófica, ni en la práctica budista, que prohíba la expansión y el desarrollo de la cultura democrática. Ambas pueden servir al establecimiento de una sociedad verdaderamente demo-

crática y al desarrollo de su correspondiente cultura". Éste es, seguramente, el volumen más culturalista. Mientras leía estos libros se sucedían en Seúl protestas violentísimas contra la globalización. "En Seúl —escribió Choi Seung-ho— perdí el sentido de la noche." En *Volatilización* (otro de sus poemas) hay pautas para entender lo que está pasando, en Seúl y

en el mundo.

Todos los libros citados han sido publicados con la ayuda del Korea Literature Translation Institute. Los estudios sobre la traducción (*Translation Studies*) constituyen una de las vertientes más destacadas de los estudios culturales contemporáneos y han puesto de relieve, precisamente en una época de globa-

lización indiscriminada, que ha de haber una cultura común y que la traducción es la lengua franca de la civilización. Gracias a los traductores de estos libros y a su editor (procedentes de Hispanoamérica en su mayoría), una cultura común es menos un deseo que una realidad.



HAMANN COMO SÓCRATES*

Till Kinzel

Johann Georg Hamann, contemporáneo y crítico de Immanuel Kant, amigo de Johann Gottfried Herder, así como —sobre todo durante la última década de su vida— de Friedrich Heinrich Jacobi, es uno de los pocos grandes filósofos alemanes del siglo XVIII, pero al mismo tiempo es también un hombre de carne y hueso, un pensador de la sensualidad, que no quiere perder de vista lo concreto en toda su rudeza.

Quisiera esbozar a continuación algunos de los rasgos de la existencia de Johann Georg Hamann y, así lo espero, despertar el interés por un autor exiliado de la conciencia común. (Si aparece en el sistema educativo, lo es seguramente en relación con el genio estético del *Sturm und Drang*.)

Por esta razón tengo que limitarme en esta conferencia a una reflexión bastante superficial de una obra bastante compleja. Mucho habrá de quedar omitido en la interpretación de un pensamiento tan sutil.

En primer lugar, diré algunas palabras sobre la biografía de un hombre “curioso” —según el sentido que esta palabra tuvo en los siglos XVIII y XIX—, que, sin duda, no facilitó el conocimiento a sus contemporáneos. Determinante para su biografía sigue siendo la obra fundamental del prestigioso investigador de Hamann, Josef Nadler¹, responsable también de la decisiva edición según la cual se citan los escritos de Hamann, realizada bajo grandes esfuerzos y sacrificios personales.²

Hamann nació el 27 de agosto de 1730 en Königsberg, Prusia. Su padre era médico. Hamann tenía un hermano, Johann Christoph, que más tarde estuvo bajo vigilancia al enfermar mentalmente y sufrir graves depresiones. En sus *Gedanken über meinen Lebenslauf* (Pensamientos sobre mi currículum personal), redactados en abril de 1758, durante su estancia en Londres, y uno de sus escritos más reveladores sobre su educación, Hamann diría: “Mis padres daban mucha importancia a mi educación escolar. Los dos eran adversarios del ocio y adictos al orden divino y humano. No se conformaron con la sola apariencia de sus obligaciones y del ceremonial de la educación... Nuestros maestros tenían que rendirles cuenta de nuestro trabajo y com-

portamiento... Nuestra casa era siempre el refugio de gente joven que estudiaba y a la que la pobreza les volvió educada. Eran siempre bien recibidos y cobraron, de vez en cuando, expresamente por las clases que daban”. De esta manera aprendió Hamann griego, francés, italiano, música (Hamann tocaba el laúd, sobre el cual empezó a pensar de forma crítica durante su estancia en Londres), baile, pintura, asuntos en los que tanto él como su hermano se tomaron ciertas licencias. Hamann recuerda a su primer maestro, que intentó enseñarle el latín sin gramática. Hamann pensaría después que, por culpa del gran esfuerzo realizado, sufrieron mucho su vitalidad natural y su mente. “Me encontraba colmado de una gran cantidad de palabras y cosas al mismo tiempo, cuya razón, motivo, contexto y empleo no conocía.” En marzo del año 1746 fue al colegio como “ciudadano académico... alumno del famoso Knutzen, en filosofía, matemáticas” y álgebra. Martin Knutzen sería también profesor de Kant. Pietista, como recuerda el biógrafo de Kant, Manfred Kühn, Knutzen fue un cristiano fundamentalista, y publicó en 1740 una *Prueba filosófica de la verdad de la religión cristiana*, una de sus obras más aceptadas.³ Hamann creyó al principio que debía elegir la profesión de teólogo, pero al acercarse a los umbrales de la ciencia perdió esa vocación. Entonces se lanzó sobre las reliquias antiguas, las bellas artes como la poesía, la novela, la filología y, sobre todo, los autores franceses. Más tarde se cambió al derecho, de lo cual tampoco saldría nada.

Después de abandonar el hogar paterno en 1752, Hamann ocupó varios puestos. Primero como preceptor de distintas familias en los alrededores de Königsberg, en Kurland, cerca de Riga. Su propia evaluación como profesor es seguramente realista. La entrada en la profesión no le resultó fácil: “Tuve que educarme a mí mismo, a un menor de edad y a una madre zafia e ignorante.” Al escribir Hamann dos cartas a esa madre sobre la educación de su hijo, apelando a su conciencia, fue destituido como preceptor después de cinco meses, como él mismo reconoce.

La ruda personalidad de Hamann debió de contribuir a este hecho, pues él

mismo se consideraba “insociable y huraño”. Ya en Riga, pasaría su tiempo —de nuevo con sus propias palabras— “entre un confuso y misántropico esfuerzo y desenfrenos en los placeres y la ociosidad”. Hamann se arruinó al comprarse innumerables libros. Fue también en Riga donde se reencontró con sus amigos Christoph Berens y Johann Gotthelf Lindner. En casa de los Berens disfrutó de numerosas horas felices, se ocupó de economía y política y trabajó de nuevo como preceptor.

Aún a tiempo visitó a su madre moribunda y luego viajó a Londres, por encargo de los comerciantes Berens; un viaje que sería muy importante en su vida. Pasaría primero por Danzig, Hamburg, Lübeck, Bremen, Amsterdam y Berlín. En Berlín encuentra viejos amigos, así como al gran filósofo Moses Mendelssohn, de cuyo escrito *Jerusalén* se ocupará más tarde intensamente (*Golgatha* y *Scheblimini*). El 18 de abril del año 1757 llegó a Londres; no se pueden reconstruir los encargos concretos de Hamann. Puede que tuvieran algo que ver con los rusos, porque Hamann redactó un memorándum al gobierno ruso (durante la guerra de los Siete Años los rusos ocuparon Königsberg, entre 1758 y 1761).

En mayo de 1767, Hamann obtiene un puesto en la administración de aduanas en Königsberg, donde, después de que el rey prusiano buscara a expertos franceses para sacar ganancias más altas, fue responsable de las traducciones de la correspondencia del alemán al francés. A partir de 1777 trabajó como jefe de mercancías. Después de muchos años en Königsberg —donde muchas veces pudo leer durante horas en su lugar de trabajo—, se jubiló un año antes de su muerte, con la mitad del sueldo, así que dependía de la ayuda de gente caritativa que llegaría a venerarle. Ahora pudo por fin coger las vacaciones que había solicitado durante mucho tiempo para ir a Westfalia, donde se alojó en casa de su amigo Franz Buchholtz, barón de Wellenberg, cerca de Münster, así como en casa del filósofo Jacobi, en Pempelfort. Su salud empezaba a resentirse. Allí tuvo trato con el círculo cripto-católico de la princesa Gallitzin, pero ya

no se pudo curar de su “inmoderación apasionada por los alimentos del vientre y de la mente”, de la cual habló el mismo. Además llegó a sentirse avergonzado ante los cuidados que recibió. Inquieto, viajaba de un lado a otro. A mediados del mes de junio del 1788 quiso volver a ver a Jacobi y regresar después a Prusia, pero enfermó y terminó, como dice Hegel, “tranquilamente y sin dolores su vida tan llena de acosos”.⁴

Hamann tuvo, en la intimidad, una vida insólita, puesto que no se celebró el deseado matrimonio con Katharina Berens. Lamentablemente no está claro por qué no llegaron a casarse, aunque Hamann mantuvo su promesa y tenía entonces el derecho de sentirse despedido. La familia Berens puso probablemente objeciones al asunto. Tal vez Hamann ya se sintiera legalmente unido a ella y por eso no pensara en casarse con la mujer con la que tenía varios hijos: un niño y tres niñas. En este contexto, Hamann habló de un “matrimonio de conciencia”, que probablemente se inició en 1763, sin pretender que fuera un ejemplo para los demás. “Heredó” a la criada Anna Regina después de la muerte de su padre en otoño del año 1766. Alrededor de la Navidad del año 1768 ella se mudó a su casa y en septiembre del año 1769 nació el primer hijo. En 1772, 1774 y en 1778 nacieron sus hijas. Frente a sus amigos explicó la atracción que sentía por Anna Regina con las siguientes palabras: “Su lozana juventud, su salud de roble, su inocencia, candidez y fidelidad provocaron una pasión tan hipocondríaca que no pudieron vencer la religión, la razón, el bienestar, la medicina; ni el ayuno, nuevos viajes u otros entretenimientos”. Cuando el filósofo Hegel, en una de sus reseñas sobre Hamann, se ocupó detalladamente de las circunstancias personales de su vida, tuvo que soportar la crítica de una de las hijas de Hamann, así que las páginas correspondientes se suprimieron en la obra de Hegel.

De forma muy drástica se expresa la dimensión de su pensamiento, vinculado con una realidad concreta, en la postura que adopta Hamann sobre las funciones corporales de la reproducción y de la secreción, como lo muestran numerosos testimonios. El piadoso protestante Hamann no era puritano, por lo cual pudo escribir en una carta a Herder que nunca se había imaginado a un “genio sin genitales”, con otras palabras: siempre observa al hombre entero. Como dijo el biógrafo de Hamann, Josef Nadler, en este contexto, el fenómeno más inveterado para Hamann es la vida, cuyo eje principal es la sexualidad. Nadler resume este aspecto de forma muy precisa: “La sexualidad ocupó el centro de su pensamiento. Ante su pensamiento se alzaba siempre la pregunta clave: cómo yo pro-

vengo de Dios, al cual uno imagina siempre como un ser asexual, y cómo la vida desciende del Creador siendo la vida de origen sexual y estando dominada por el instinto de generación”. Hamann transforma, como lo mostró Nadler, el lenguaje del sexo en el lenguaje técnico de la filosofía. A esto no contribuyó solamente la lectura literal del elogio de Salomini, sino también la lectura del autor renacentista Rabelais, por el cual llegaría a entusiasmarse, así como de los escritos de Filón de Alejandría, en los cuales las metáforas sexuales juegan un importante papel para el conocimiento de su obra.

Hamann tenía un profundo sentido para las elevaciones y las caídas de la naturaleza humana. Esto tenía que ver con el hecho de que él mismo sufriera caídas, sobre todo durante su estancia en Londres, de las cuales le libró solamente la lectura intensa de la Biblia. Para las investigaciones sobre Hamann esta conversión religiosa forma el punto crucial de su vida. Hay varios estudios teológicos que se dedican a este acontecimiento, así como el escrito que Hamann redactó durante aquellos años: *Biblische Betrachtungen* (Reflexiones sobre la Biblia).⁵ Hamann hace aquí, por así decirlo, con motivo de sus lecturas del Antiguo y del Nuevo Testamento, un comentario permanente de carácter existencial. Desarrolla una especie de filosofía de la historia (Karlfried Gründer escribió un estudio importante sobre esto). La lectura intensa de la Biblia fructificó en sus trabajos literarios. Llegó a dominar a la perfección el vocabulario y la dicción de la Biblia de Lutero, aún leyendo en una Biblia inglesa.

Hamann dice: “Con ayuda de Dios he empezado el día leyendo por segunda vez las Sagradas Escrituras. Como mis circunstancias me obligan a una gran soledad, encuentro un antídoto contra la amargura en algunas reflexiones sobre mis majaderías pasadas y sobre el abuso de placeres y circunstancias, en la compañía de mis libros, en el trabajo y el ejercicio que dan a mis pensamientos.” Hamann quiere averiguar con sus reflexiones lo que dice la revelación divina en la naturaleza y la palabra de Dios al hombre. Según Hamann, las dos revelaciones no pueden contradecirse. Las contradicciones se dan solamente en la interpretación de nuestra razón.

Dios como Creador del mundo es, en cierto modo, un escritor cuyos libros se estudian con diligencia, pero que al mismo tiempo están expuestos a la burla por parte de los bufones de la religión con sus juicios rigoristas. En este contexto comenta un concepto importante en su pensamiento: el concepto de “desprecio”. Dios no habla solamente a los pocos hombres inteligentes que saben dirigir su vida por sí mismos, sino a todos los seres humanos. No se trata de una

revelación convincente como en Voltaire, Shaftesbury o Bolingbroke. Hamann dice explícitamente que quienes confían demasiado en la razón y prescinden de la revelación divina hallarían errores en cualquier revelación racional. Serían hombres sanos, que no necesitan al médico. Pero Dios, en su sabiduría, “se dignó y se rebajó a aficiones y nociones humanas, incluso a prejuicios y debilidades”. Hamann ve en este hecho un ejemplo sobresaliente del amor de Dios hacia los hombres (filantropía), del cual están llenas las Sagradas Escrituras. Justamente esta circunstancia sirve a los ignorantes como pretexto para sus chanzas.

Hamann, escribe Hegel, estaba considerado un severo defensor de la ortodoxia extrema, basada en el misterio de la Santísima Trinidad como teoría de reconciliación. Para Hamann, la Ortodoxia no significa de ninguna manera la representación de la fe como una forma muerta de una religión de apariencia. ¡Al contrario! Con su interpretación ortodoxa del cristianismo, Hamann tiene como objetivo alcanzar el espíritu de la doctrina cristiana: “Colgar de las palabras su sentido literal sería caer en el servilismo de la doctrina” (así lo declara en una carta para el conde Stolberg). En otro lugar define lo original del cristianismo (en un análisis de Mendelssohn): la “falta de fe en el contexto histórico de la palabra, es el único pecado contra el espíritu de la verdadera religión, cuyo corazón está en el cielo y cuyo cielo está en el corazón”. Hamann habla de una interpretación radical de la transcendencia, que no se debe superponer a influencias humanas, terrestres y diabólicas.

Hamann es, como pensador de lo concreto, un pensador del lenguaje. Para él, la razón abstracta aparece siempre relacionada con la claridad y la historia del lenguaje. “Sentidos y pasiones hablan y entienden solamente de imágenes”, dice Hamann. “El tesoro entero del conocimiento y de la felicidad humana consisten en imágenes”. En este sentido retoma el antiguo dicho “¡Habla y así te veré!”. Esta tendencia de su filosofía le hizo muchas veces estar bajo sospecha de las razones del reconocimiento dominante. Por eso no pasó mucho tiempo sin que le acusaran de irracionalismo, prejuicio que también hoy se emplea ocasionalmente en los medios de la literatura científica. Así, por ejemplo, el historiador de las ideas Isaiah Berlin, en su libro sobre Hamann y el origen del irracionalismo de 1956, ha defendido la tesis de que Hamann sería un defensor del antiintelectualismo, un reproche del cual no se puede hablar si uno tiene en cuenta con qué intensidad se dedicó Hamann a los escritos filosóficos y a qué altura intelectual llegó a comprometerse en las discusiones.⁷

Hamann se dirigió con ingenio y ánimo contra las tesis racionalistas de la

reforma de la lengua, como por ejemplo el intento de un crítico anónimo que quería eliminar la letra H porque nunca se pronunciaba, esgrimiendo su inutilidad y presentándola como una costumbre lingüística bárbara para los extranjeros. Hamann replicó en su famosa *Neue Apologie des Buchstabens H* (Nueva apología de la letra H), que Ernst Jünger consideró una obra prototípica. (Hay cierta afinidad sobre la mitología del lenguaje entre Hamann y Jünger.) Hamann dio a su exposición una base teológica evidente, defendiendo que la H "sorda" sería signo y testimonio del aliento creador de Dios.

Hamann se ocupó intensamente con preguntas acerca de la filosofía de la lengua y participó con su amigo Herder en el debate del siglo XVIII sobre el origen de la lengua humana, y anunció en su escrito *Aesthetica in nuce* (Estética en una cáscara de nuez) la famosa tesis sobre la poesía como lengua materna de la humanidad. La concentración en la dimensión lingüística de la naturaleza humana tuvo también consecuencias cuando trató de tomar cartas en el asunto de la filosofía de Kant, en la reseña postuma 'Metacrítica sobre el purismo de la razón pura', así como en la reseña de la *Crítica de la razón pura* de 1781. Está en tela de juicio si Hamann valoró en justicia la *Crítica de la razón pura* de Kant. Ésta es una pregunta filosófica demasiado compleja. Me limitaré a destacar que Hamann expresó su propia comprensión de la razón. Para Hamann es válido el principio "¡Razón es lengua!". La razón tiene el rostro de la lengua. Según Hamann, hubo intentos de independizar la razón de toda transmisión, tradición y creencia y separarla de toda experiencia e inducción. Para Hamann, cuyo lenguaje es de una densidad enorme y, por eso, como en casi todos sus otros escritos, no es posible exponerlo sin dificultades, la capacidad de pensar se basa en el lenguaje. Hamann se dirige contra la separación kantiana entre razón y sensualidad que defiende un origen común como causa del conocimiento humano y que sólo podrían separarse intelectualmente, aunque según su naturaleza compartan su esencia.

La crítica ilustrada y liberal contra el supuesto irracionalismo de Hamann llevó a una forma de rehabilitación a la inversa de la tesis de Hamann como racionalista radical, con lo que tendría que ser liberado del reproche de antagonista de la razón.⁸ Otra interpretación es la que ve en Hamann el hombre de la fe, el místico o, con las extrañas palabras de Josef Nadler, el "testigo del *corpus mysticum*". No se sabe si Hamann era realmente un místico (a mí no me parece muy probable), pero no cabe duda de que defendió los derechos de la revelación divina respecto a la razón natural del hombre de una forma clara y definida, enfrentándose

a su vez a una revelación absoluta. Es fundamental al respecto el tratado de Hamann *Golgotha y Scheblimini*, que redactó al analizar el *Jerusalén* de Mendelssohn.⁹ Hamann defiende con mucha claridad la posición de la Biblia contra la filosofía griega. Mientras la filosofía encontró en la sorpresa el principio del saber, según la interpretación bíblica, el origen de la sabiduría se encuentra en el temor de Dios. Sirviendo a la verdad de la religión como revelación, Hamann atacó también al filósofo probablemente más importante de su tiempo, el escéptico David Hume. Hume había proyectado una filosofía de la religión muy profunda, por ejemplo en los *Diálogos de la religión natural*, traducidos por Hamann. Hamann confía en la frase de Hume: "El último fruto de toda sabiduría del mundo es el comentario de la ignorancia y debilidad humana", para espetar la impotencia de la filosofía racionalista. En contra de la idea de una religión natural, como la desarrolló Hume, Hamann expuso, de manera litigante y crítica de la filosofía del reconocimiento, la creencia de la revelación.

Sorprendente para el lector de hoy es la densidad de los aforismos de Hamann. La lectura de sus escritos resultó ya difícil a sus contemporáneos. La técnica Cento de Hamann, sus alfombrillas de retazos literarios entretreídos por numerosas citas y alusiones, exigen mucha presencia mental y conocimiento, pero también un órgano sensible a todos los tipos de ironía. Además hay que distinguir la aparente oscuridad de su estilo como medida retórica, como lo explica convincentemente el especialista de Hamann, Sven-Aage Jørgensen, en su edición de *Sokratischen Denkwürdigkeiten* (Carácter memorable de Sócrates), que ofrece indicaciones de lectura al lector de Hamann.¹⁰ La simple comprensibilidad y claridad como objetivo de la retórica pueden ser un estorbo cuando uno quiere introducir procesos mentales productivos que apelan al pensar individual (*Selberdenken*). Hamann formó parte de los autores y pensadores que se relacionaron de forma ambivalente con el "querer-ser-entendido". *Sokratische Denkwürdigkeiten*, de 1759, tiene mucha importancia. Hamann elabora con la figura de Sócrates la idea de una filosofía que está lejos de ser actual. Hamann dirigió su "recurso" sobre Sócrates contra los filósofos de su tiempo, que le parecieron sofistas y falsos profetas.

Hamann es un cristiano como raras veces existen, pero de una forma que hoy en día resulta extraña y que defiende la fe con gran seriedad. Un reconocido filósofo latinoamericano dijo una vez lo siguiente sobre Hamann: "La historia del cristianismo empieza de nuevo con el primer converso europeo habido en 1700 años: con la conversión de Hamann" (Nicolás Gómez Dávila). A Hamann se le conside-

ró hombre de impronta histórica, alguien que se declaró a favor del cristianismo como una verdad desconocida en muchos años. Hamann mismo tenía, en la profunda seriedad de su fe individual, un sentido muy afinado para descubrir la falta de fe en los demás, así que reconoció, por ejemplo, que el racionalista Lessing ya no era cristiano. En el siglo XIX el gran cristiano existencialista Sören Kierkegaard sintió el impulso de Hamann como determinante y se ocupó intensamente en su estudio, llegando a una conclusión que al mismo tiempo le atrajo y le turbó. Un escritor tan importante como Jünger, que durante toda su vida luchó por lograr un concepto filosófico para el lenguaje y para el mundo, valoró mucho a Hamann, como lo demuestran las numerosas notas en sus diarios.¹¹ Jünger llama a Hamann, no por azar, "un abreo de alto rango" y le consideró, junto a Rimbaud y Schopenhauer, uno de sus inspiradores. El extraño, sagaz y polémico escritor Gerhard Nebel, a quien debemos un nuevo libro sobre Hamann (1973)¹², descubrió a través de Jünger y Carl Schmitt a Hamann y vio en él a uno de los más importantes *enemigos* de la Ilustración, fijando su atención sobre todo en la apariencia del espíritu de la época dentro de la teología protestante. Al otro lado (el "oriental") del telón, será un escritor como Johannes Brobrowski quien se ocupase de Hamann y le dedicara dos poemas. En general la apertura de la Europa Occidental y de Alemania hacia el oriente y su historia representa un giro fundamental para la vida intelectual de Alemania.

El tesoro que contiene la obra del *Magus in Norden* (el mago del norte, como Hamann se llamó a sí mismo) para la vida intelectual alemana y europea, a pesar de todos los esfuerzos de la investigación en los últimos años, aún tiene que ser descubierto. Hamann representa un impulso enigmático; es un provocador anacrónico, una existencia socrática, porque llamó a clarificar la Ilustración también sobre sí misma y sobre sus propios límites. Kant dice que la Ilustración es la salida de los hombres de una minoría de edad causada por su propia culpa. Hamann pone el acento en otro lugar cuando dice que la Ilustración verdadera consiste "en una salida del hombre inocente de la tutela provocada por su propia culpa". En la profunda creencia en Dios, que fortalece el alma y rechaza la mentira, crece el coraje contra las esclavitudes, que, como dice Hamann, pueden matar el cuerpo de una persona pero no consiguen nada contra el hombre en sí mismo. El amor profundo de Hamann por la verdad, su defensa de la ortodoxia religiosa, su estilo muy individual le hacen ser un autor difícilmente comprensible. Pero precisamente esto permite dar una idea de lo que significará para los siglos

venideros ser de forma individual un sucesor del gran Sócrates.

TRADUCCIÓN DE ANNE SCHIEPPEL
Y DIEGO LÓPEZ ESTREMS

* Conferencia pronunciada por el autor en ARCHE, Postdam, el 14 de junio de 2005.

Notas

¹ Véase JOSEF NADLER, *Johann Georg Hamann. 1730-1788. Der Zeuge des Corpus mysticum*, Otto Müller, Salzburg, 1949.

² Véase JOHANN GEORG HAMANN, *Sämtliche Werke*, Historisch-kritische Ausgabe von Josef

Nadler, I-VI, Thomas Morus, Wien 1949-1957.

³ Véase MANFRED KÜHN, *Kant. Eine Biographie*, C. H. Beck, München 2004.

⁴ Véase GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, "Hamanns Schriften" (1828), en *Berliner Schriften 1818-1831*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1986, pp. 275-352.

⁵ Véase JOHANN GEORG HAMANN, *Londoner Schriften*, Historisch-kritische Neuedition von Oswald Bayer und Bernd Weiffenborn, C. H. Beck, München, 1993.

⁶ Véase KARLFRIED GRÜNDER, *Figur und Geschichte. Johann Georg Hamanns Biblische Betrachtungen als Ansatz einer Geschichtsphilosophie*, Freiburg/München, 1958.

⁷ Cf. ISAIAH BERLIN, *Der Magus des Nordens. J. G. Hamann und der Ursprung des modernen Irrationalismus*, Berlin Verlag, Berlin, 1995.

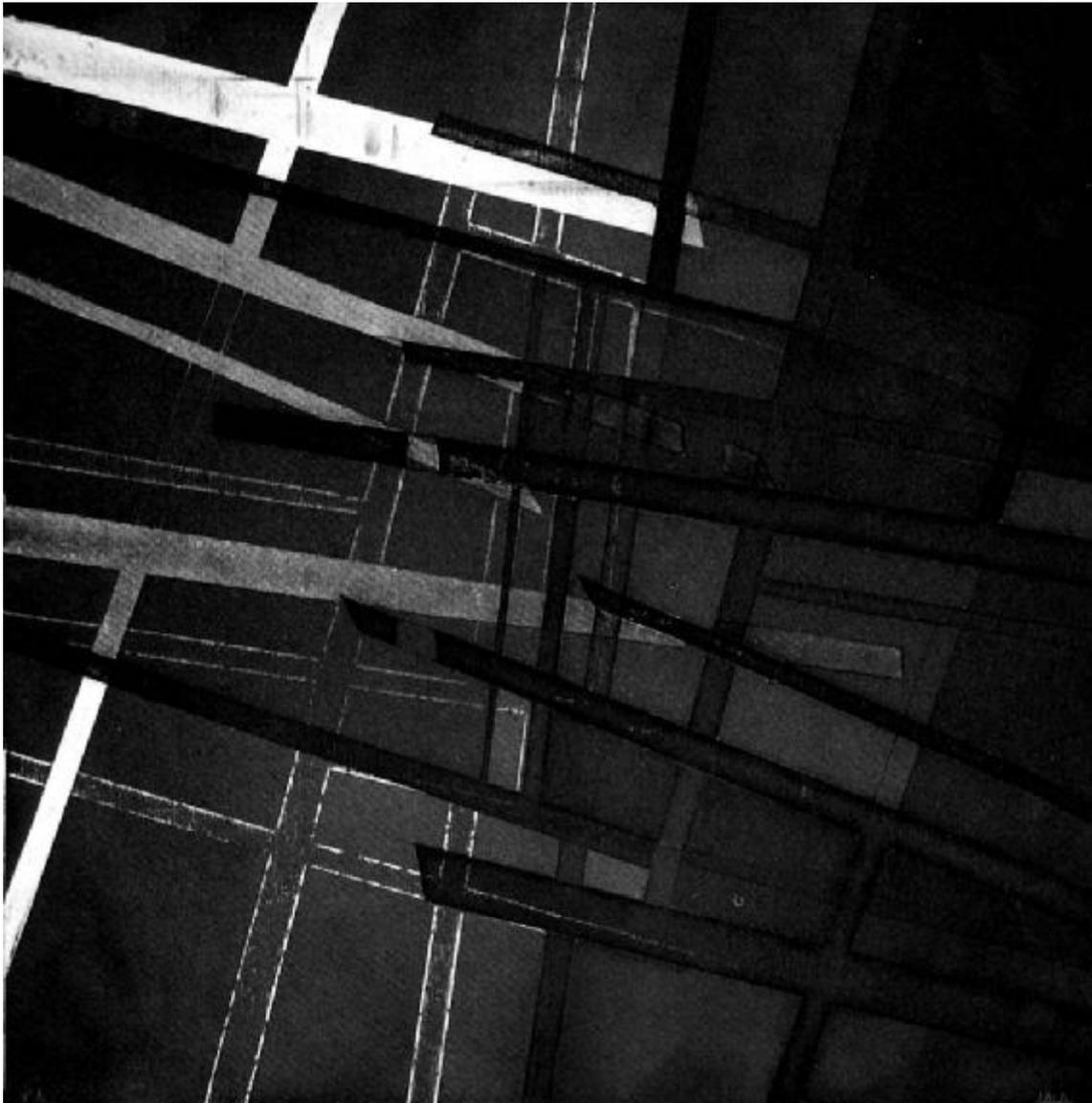
⁸ Véase OSWALD BAYER, *Zeitgenosse im Widerspruch. Johann Georg Hamann als radikaler Aufklärer*, R. Piper, München/Zürich, 1988.

⁹ Véase CORD-FRIEDRICH BERGHAHN, *Moses Mendelssohns Jerusalem. Ein Beitrag zur Geschichte der Menschenrechte und der pluralistischen Gesellschaft in der deutschen Aufklärung*, Niemeyer, Tübingen, 2001, pp. 256-73.

¹⁰ SVEN-AAGE JØRGENSEN, "Nachwort", en JOHANN GEORG HAMANN, *Sokratische Denkwürdigkeiten/Aesthetica in nuce*, Philipp Reclam jun., Stuttgart, 1998, pp. 162-82.

¹¹ Véase TOBIAS WIMBAUER, *Personenregister der Tagebücher Ernst Jüngers. Überarbeitete, ergänzte und erweiterte Neuausgabe*, Edition Antaios, Schnellroda, 2003.

¹² Véase GERHARD NEBEL, *Hamann*, Klett, Stuttgart, 1973.



SEMBLANZA DE EUGENIO D'ORS¹

Carlos X. Ardavín

A Eugenio d'Ors podría muy bien aplicársele la definición que hiciera Borges de Quevedo: "Como Joyce, como Goethe, como Shakespeare, como Dante, como ningún otro escritor, Francisco de Quevedo es menos un hombre que una dilatada y compleja literatura".² Perteneció el polígrafo catalán, por derecho propio, a la estirpe de los escritores de raza, cuyas vidas aparecen consagradas de forma absoluta a lo que Umbral llamó, refiriéndose a César González-Ruano —aunque perfectamente aplicable a Xènius—, la "escritura perpetua",

que supone ir transformando la vida en texto a medida que se produce, ya que, aunque se escribe *sobre* el pasado, se escribe *siempre* desde el presente, como nos enseñan las últimas investigaciones en torno a la memoria humana [... Ruano] es un caso perfecto de escritura perpetua, por cuanto fue pasando la vida a texto, obstinadamente, día tras día, durante casi toda su vida [...], y la escritura, en él, no es que sea paralela de la vida, sino que ambas son una misma cosa.

Y es que para d'Ors la literatura fue, más que oficio o profesión, una *manera de vivir*, una ética —condensada en su máxima "la Obra bien hecha"—, una pasión (siempre meditada), una vocación, y, por ello mismo, una tarea penetrada de idealismo.

Un somero examen de su biografía y su epistolario nos descubre la imagen de un hombre entrañable en la esfera íntima y la de un intelectual de alto vuelo, absorbido por sus labores periodísticas, dominado por una curiosidad casi insaciable, concentrado en acrecentar el nivel cultural de sus conciudadanos y en la elaboración de un estilo literario propio, inconfundible y perdurable. Esta valoración, sin embargo, no puede ni debe soslayar los aspectos más discutidos o polémicos de la personalidad de d'Ors, que Vicente Cacho Viu sintetiza al afirmar que "su propia obra, la pública y la más íntima, y los testimonios de cuantos lo conocieron de cerca, dibujan el retrato-robot —puesto que la verdadera figura resultará siempre inaprensible— de un intelectual pagado de sí mismo y de imaginación desbordante, nunca del todo seguro en su circunstancia inmediata, que raramente le fue favorable, e inclinado, en

consecuencia, a magnificar el reconocimiento otorgado a su figura y la autoridad de la que gozaba".³ Las palabras transcritas de Cacho Viu sugieren un elemento a tener en cuenta en la reevaluación de d'Ors: la imprescindible consideración del contexto existencial y profesional en el que éste tuvo que desenvolverse, aspecto clave para la cabal comprensión del alcance y de la valía de su obra.

La lectura de los textos orsianos tiene, entre otras, la rara cualidad de no suscitar casi nunca indiferencia o desinterés, y esto al margen de que las opiniones y postulados del autor sean aceptados o rechazados por los lectores, pues lo que verdaderamente cautiva es el placer estético e intelectual prodigado por esta escritura. A este particular se ha referido indirectamente José Luis Aranguren, cuando reconoce que si volviera a escribir su libro *La filosofía de Eugenio d'Ors* se "ocuparía más de cómo escribía d'Ors que de lo que escribió; no sólo de su estilo formal —en catalán primero, en castellano después—, sino de su talante y actitud de escritor"; de ahí que Aranguren concluya afirmando que lo que más aprendió del escritor catalán fue, precisamente, a escribir. En este mismo sentido se han manifestado Jaime Nubiola y Alfonso E. Pérez Sánchez, cuyas consideraciones sobre la obra de d'Ors apuntan al estilismo como uno de sus aportes y valores más significativos. El primero señala, entre los rasgos primordiales de los escritos de Xènius, su calidad literaria,⁴ y el segundo llega más lejos al afirmar que "el gran éxito de d'Ors, y las razones de su relativa vigencia, está sobre todo en la magia de su escritura, capaz de servirse de la erudición más recóndita, junto a la expresión más desgarrada y popular".⁵ En síntesis, esta escritura emerge de una mente imaginativa, irónica, erudita y, sobre todo, "fundamentalmente lúcida, plasmadora de concreciones", como ciertamente ha aseverado Joan Ramon Resina.

En d'Ors se cumple la norma que suele presidir el curso de la existencia de los *escritores perpetuos*: una vida más bien normal y sin excesivos sobresaltos, pautada en su caso por numerosos viajes, por la costumbre tertuliana y por múltiples debe-

res periodísticos y profesionales. En esta vida destacan como eventos de cierta envergadura algunas vicisitudes y querellas de índole política, y poco más. Pero a ella corresponde una existencia intelectual y literaria que podría calificarse de excepcional, un importante substrato de pensamiento y espíritu, y una dimensión de creación estimable en sus proyecciones, ideales y materializaciones, que sólo podría explicarse en virtud de lo que Ramón Gómez de la Serna consideraba una fe inquebrantable por parte de d'Ors en su destino. Plénesese tan sólo en las ingentes proporciones y en la diversidad temática del *Glosario*, y se tendrá una idea exacta de lo que quiere expresar.

El repaso del perfil humano de d'Ors nos revela que dicho destino comenzó a fraguarse en 1898, a los diecisiete años, cuando ingresa en la Facultad de Derecho de Barcelona y comienza entonces a colaborar en revistas de la ciudad condal, en las que a partir de 1904, según Negro Pavón, comienza a utilizar su seudónimo predilecto, Xènius.⁶ Pero no es hasta 1905-1906, con la publicación de su primer libro, *La muerte de Isidro Nonell*, y con la aparición del *Glosari* en *La Veu de Catalunya*, cuando d'Ors asume plenamente, y ya hasta su muerte en 1954, su vocación de escritor como una misión, como un proyecto de renovación cultural a largo plazo.⁶

Entre la primera y la segunda fechas mencionadas se teje una dilatada biografía intelectual cuyos eventos esenciales podrán resumirse, a guisa de parcial enumeración, como sigue: viaje de estudios a París en 1906; participación en 1908 en el III Congreso Internacional de Filosofía de Heidelberg; estreno como novelista en 1911, con la publicación de *La Ben Plantada*, y nombramiento ese mismo año como secretario general del Institut d'Estudis Catalans; obtención de la licenciatura y el doctorado en filosofía en 1912 y 1913, respectivamente; fallidas oposiciones a la Cátedra de Psicología Superior de la Universidad de Barcelona en 1914,⁹ año en que redacta el *Manifiesto por la Unidad Moral de Europa*; nombramiento en 1917 por Prat de la Riba como director de Instrucción Pública de la Mancomunidad, lo que le permitirá acometer la creación de bibliotecas populares en toda Cataluña;

dimisión en 1920 de sus responsabilidades en la Mancomunidad, tras diferencias con las nuevas autoridades políticas; viaje en 1921 como conferenciante y docente a Argentina y Uruguay; traslado de su domicilio a Madrid en 1923, e inicio de la publicación del *Glosario en ABC* y de su relación con la *Revista de Occidente*, que editará en 1924 su libro *Mi salón de otoño*²⁰; nombramiento en 1927 como representante de España en el Instituto Internacional de Cooperación Intelectual (antecedente de la UNESCO) y elección ese mismo año como miembro de la Real Academia Española, aunque no leería su discurso de ingreso hasta 1938; afiliación en 1937 a Falange Española e incorporación al bando nacionalista, en el que es nombrado secretario perpetuo del recién creado Instituto de España y Jefe Nacional de Bellas Artes en 1938, cargos desde los que participó en la reorganización de las Academias y en la recuperación de los fondos del Museo del Prado trasladados con motivo de la Guerra Civil a Suiza por el gobierno de la República; doctorados honorarios de la Universidad de Coimbra y de la Universidad de Aix-Marseille en 1938 y 1941, respectivamente; activa participación en la fundación de la Academia Breve de Crítica de Arte en 1941; fundación en 1946 de la Academia del Faro de San Cristóbal en Vilanova i la Geltrú; segundo viaje a la Argentina en 1950, año en que la Universidad de Buenos Aires le concede el doctorado *honoris causa*, y nombramiento extraordinario de catedrático por el Ministerio de Educación en 1953, con la creación de la Cátedra Eugenio d'Ors de Ciencia de la Cultura. Y en todos estos años, como incesante flujo de pensamientos y palabras, cual luengo diálogo socrático, el crecimiento de una bibliografía que rebasa el centenar de títulos.

El 25 de septiembre de 1954, tras larga enfermedad, Eugenio d'Ors moría en Vilanova i la Geltrú, ciudad en la que poseía un eremitorio "frente al mar latino" (González-Ruano), desde donde escribía al tiempo que contemplaba el Mediterráneo, ese *Mare Nostrum* que para él siempre fue un egregio símbolo de civilización y un amoroso artefacto de la melancolía. Reposan sus restos en el cementerio de Vilafranca del Penedés. Ese mismo año aparecía póstumamente su novela *La verdadera historia de Lidia de Cadaqués*, de la cual d'Ors había llegado a corregir las pruebas de imprenta.

Concluyo esta semblanza como la comencé: con una cita de Jorge Luis Borges, esta vez referida a Paul Valéry, pues las palabras finales de su ensayo sobre el poeta francés describen de manera elocuente la obra y figura de Eugenio d'Ors:

Paul Valéry nos deja, al morir, el símbolo de un hombre infinitamente sensible a todo hecho y para el cual todo hecho es un estímulo que puede suscitar una infinita serie de pensamientos. [...] De un hombre cuyos admirables

textos no agotan, ni siquiera definen, sus omnímodas posibilidades. De un hombre que, en un siglo que adora los caóticos ídolos de la sangre, de la tierra y de la pasión, prefirió siempre los lúcidos placeres del pensamiento y las secretas aventuras del orden.

Bibliografía

- Oceanografía de Xènius. Estudios críticos en torno a Eugenio d'Ors*, ed de C. X. Ardavín, E. E. Merino y X. Pla, Universitat de Girona & Edition Reichenberger, Girona & Kassel, 2005.
- J. L. ARANGUREN, *La filosofía de Eugenio d'Ors*, Espasa Calpe, Madrid, 1981.
- J. L. BORGES, *Otras inquisiciones*, Emecé Editores, Buenos Aires, 1991.
- V. CACHO VÍU, *Revisión de Eugenio d'Ors (1902-1930), seguida de un epistolario inédito*, Quaderns Crema/Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, Barcelona, 1997.
- A. GARCÍA NAVARRO, "Eugenio d'Ors. Bibliografía", en *Cuadernos de Anuario Filosófico*, 16 (Pamplona, 1994).
- R. GIBERT, "Hermanos enemigos. Observaciones sobre las relaciones entre Eugenio d'Ors y José Ortega y Gasset", en *Revista de Occidente*, 120 (Madrid, 1991).
- R. GÓMEZ DE LA SERNA, *Retratos contemporáneos*, Sudamericana, Buenos Aires, 1944.
- C. GONZÁLEZ-RUANO, "Conversación con Eugenio d'Ors", en *Las palabras quedan (Conversaciones)*, Fundación Cultural Mapfre Vida, Madrid 1999.
- J. JIMÉNEZ, "El ángel de Eugenio d'Ors", en *Introducción a la vida angélica. Cartas a una soledad*, Tecnos, Madrid 1986.
- A. LÓPEZ QUINTÁS, *El pensamiento filosófico de Ortega y d'Ors. Una clave de interpretación*, Guadarrama, Madrid, 1972.
- D. NEGRO PAVÓN, "Cronología de Eugenio d'Ors", en *Diccionario filosófico portátil*, Criterio Libros, Madrid, 1999.
- J. NUBIOLA, "Presentación", en E. D'Ors, *La filosofía del hombre que trabaja y que juega*, Libertarias/Prodhufi, Madrid, 1995.
- C. D'ORS, "Cronología", en *Diálogos*, Taurus, Madrid, 1981, 199-203.
- E. D'ORS, *Lo barroco*, ed. de Ángel d'Ors y Alicia García Navarro, Tecnos/Alianza, Madrid, 2002.
- J. R. RESINA, "Eugenio d'Ors y la obra continua", en *Annali dell'Istituto Universitario Orientale*, XXVIII.1 (1986).
- F. UMBRAL, *La escritura perpetua*, Fundación Cultural Mapfre Vida, Madrid 1989.
- , *Los Alucinados. Personajes, escritores, monstruos. Una historia diferente de la literatura*, La Esfera de los Libros, Madrid, 2001.

Notas

- ¹ Esta semblanza forma parte de la introducción al volumen *Oceanografía de Xènius. Estudios críticos en torno a Eugenio d'Ors*, ed. de C. X. Ardavín, E. E. Merino y X. Pla, Universitat de Girona & Edition Reichenberger, Girona & Kassel, 2005.
- ² En *Los Alucinados*, Francisco Umbral parafrasea estas palabras de Borges cuando escribe que d'Ors "más que un hombre fue una vasta, numerosa e irónica oceanografía".
- ³ No es éste el caso de César González-Ruano, que en su "Conversación con Eugenio d'Ors" perfila el retrato de un intelectual más bien humilde, extremadamente cortés y alejado de toda pedantería, el cual, como único vestigio de su antiguo dandismo, se resiste a ser fotografiado sin haberse afeitado.
- ⁴ Estos rasgos incluyen asimismo la vitalidad

de su pensamiento, una extraordinaria y delicada sensibilidad, un espíritu independiente y polémico, una curiosidad universal, y el vigor y la raigambre de las convicciones expresadas.

- ⁵ Es preciso advertir que esta interpretación, en la que suele privilegiarse el formalismo o estilismo de d'Ors, puede llevar a soslayar en algunos casos el análisis riguroso de los contenidos de sus escritos, con lo cual se corre el riesgo de infravalorar, malinterpretar, o simplemente desconocer, su pensamiento, sus ideas y propuestas.
- ⁶ A lo largo de su vida, d'Ors utilizaría, además de Xènius, otros seudónimos como Octavi de Romeu, El Guaita, Un Ingenio de esta Corte, Miller y Xan (en sus dibujos), Monitor o M.N.TR., Pedro Llerena (para su actividad como traductor) y Pinpin Nicholson (en sus crónicas de París).
- ⁷ El título completo de esta primera obra es *La muerte de Isidro Nonell. Seguida de otras arbitrariedades. Y de la Oración a Madona Blanca María*, Ediciones El Banquete Madrid, 1905. Este primer libro estaba formado por un conjunto de narraciones aparecidas en publicaciones catalanas y traducidas al castellano por Enrique Díez-Canedo. La edición, prologada por el autor, incluía dibujos de Isidro Nonell, Santiago Rusiñol e Ignacio Zuloaga, entre otros pintores.
- ⁸ Como dato curioso, es precisamente en el año 1905, según consigna José Jiménez, cuando d'Ors comienza sistemáticamente a firmar sus artículos de prensa anteponiendo la "d" con apóstrofo a su apellido, cosa que hasta ese momento sólo había hecho en 1902 al firmar un poema en francés, publicado en la revista *Auba*.
- ⁹ Al tratar este tema siempre se ha resaltado el apoyo y voto favorable de José Ortega y Gasset a la candidatura de d'Ors; no obstante, las relaciones entre ambos filósofos nunca llegaron a ser estrechas, más bien se limitaron a colaboraciones esporádicas por parte de Xènius en *España* y en la *Revista de Occidente*. Para un estudio de estas relaciones, véase el artículo "Hermanos enemigos (Observaciones sobre las relaciones entre Eugenio d'Ors y José Ortega y Gasset)", de Rafael Gibert. Para un estudio comparativo de las filosofías de ambos, véase *El pensamiento filosófico de Ortega y de d'Ors*, de Alfonso López Quintás.
- ¹⁰ Con la publicación de este libro, de *Tres horas en el Museo del Prado* en 1923 y de *Cézanne* en 1921, comienza a forjarse el progresivo reconocimiento europeo de d'Ors como eminentemente crítico de arte. Ya en 1930, según consigna Carlos d'Ors, León Daudet calificaba a Xènius como "el mejor crítico de arte de nuestro tiempo". Conviene recordar que este reconocimiento culmina en 1935 con la publicación en lengua francesa del libro *Lo barroco (Du Baroque)*, el cual se convertirá, como indican Ángel d'Ors y Alicia García Navarro, en "la obra de mayor impacto y eco intelectual internacional de cuantas escribió Eugenio d'Ors en el curso de su vida, hasta el punto de unir de forma indisoluble su nombre con la idea misma de barroco". Los citados estudiosos apuntan también que la editorial Gallimard reeditó *Du Baroque* en 1968, 1983 y 2000, y dan cuenta de las traducciones del libro al italiano, rumano y portugués. Según consta en la *Bibliografía* preparada por Alicia García Navarro, la primera edición castellana de *Lo barroco* es de 1944, publicada por la editorial Aguilar. Esta obra fue reeditada en España por la editorial Tecnos en 1993, en su colección *Metrópolis*; una nueva edición revisada y ampliada apareció en 2002 en Tecnos y Alianza, en su colección *Neometrópolis*.

STUART HALL, LA TEORÍA CON MINÚSCULA

Paz Villar Hernández

De raíces caribeñas, ya que nació en Jamaica en 1932 y allí se formó hasta los 18 años, la trayectoria personal e intelectual de Stuart Hall nos remite una y otra vez a Gran Bretaña, lugar a donde se marchó en 1951 con una beca Rhodes y donde ha desarrollado prácticamente todo su trabajo intelectual, lo que le ha llevado a ser uno de los miembros más representativos de los *Cultural Studies* en este país y no es equivocado indicar que en todo el mundo.

Precisamente ese hecho —su nacimiento en Jamaica— y su tez evidentemente negra, lo convierte en inmigrante de color en los 50 en la gran metrópoli británica, que comienza a recibir grandes flujos migratorios de sus colonias y ex colonias en esos mismos años, cuestión que atravesará transversalmente toda su vida y su obra.

Tras sus primeros escritos, artículos eminentemente de tono político con un sesgo izquierdista y anti-imperialista, en los que analiza desde obras literarias hasta la política educativa y cuestiones de política interior y exterior,¹ su discurso continúa, ya en el Centre for Contemporary Cultural Studies donde comienza a trabajar en 1964, con trabajos de investigación sobre episodios contemporáneos y próximos a su contexto político-cultural. En cualquier caso, unos y otros textos están llenos de reflexiones sobre la raza, la inmigración, la educación, los medios de comunicación y la cultura, cuestiones que le conducen algo más tarde a la encrucijada identitaria, desde la que pugna una y otra vez por deconstruir la/su historia, construir respuestas y dar sentido a una nueva percepción sobre la identidad.

Sus estudios sobre estos temas, siempre extraídos de acontecimientos cotidianos, son ejemplo de esa autorreflexividad que ha motivado tanto a estudios como a estudiosos culturales desde el principio. Son ejemplo en definitiva de una tendencia hacia la presencia del elemento autobiográfico en la investigación personal que ha caracterizado su obra. Diríamos, coincidiendo con James Procter, uno de sus biógrafos, que Hall utiliza este recurso como “estrategia teórica” constantemente.

Stuart Hall es, pues, probablemente, el autor más conocido del enfoque metodológico conocido como *Cultural Studies*, o para ser más precisos de los *British Cultural Studies*² que se desarrollaron en Gran Bretaña desde mediados de los años 60 hasta los años 80-90, momento en que se produjo su internacionalización.³

Nacido en una familia de clase media donde siempre estuvieron presentes las apreciaciones raciales y de clase según ha contado en repetidas ocasiones,⁴ él siempre se sintió fuera de lugar en su propio hogar, y no sólo por ser el miembro de tez más oscura de su familia, sino también por no hacer las amistades apropiadas ni seguir el camino que de él se esperaba. En una entrevista realizada en 1992 por Kuan-Hsing Chen, cuenta Hall que:

Mis padres pensaban que no hacía las amistades correctas. Siempre me animaban a mezclarme más con amigos de la clase media y de color más blanco, y yo no lo hacía. En vez de eso me alejé emocionalmente de mi familia y encontré amigos en diferentes lugares. Durante toda mi adolescencia estuve negociando continuamente esos espacios culturales.

Oxford es el lugar que recibió a Hall a su llegada a Gran Bretaña. Allí comenzó a implicarse en cuestiones políticas sobre las Indias Occidentales y se convirtió en uno de los miembros fundadores del *Socialist Club*, y posteriormente del *New Left Club* que tanta influencia adquiriría en los años siguientes y que propiciaría la formación de los *Cultural Studies*. A estas actividades se unían las de editor de la revista *Universities and Left Review*, en la que aparecen temas sobre racismo e imperialismo, cultura y literatura y la de editor de la *New Left Review* en su primer año de vida —tras la fusión de *Universities and Left Review* y *The New Reasoner* (cuyo editor era el historiador E. P. Thompson, considerado el tercero de los “padres fundadores”).

Su implicación con la política activa es evidente desde sus años de estudiante, si bien a diferencia de Raymond Williams y E. P. Thompson, amigos en más de una aventura, Hall nunca se ha afiliado a ningún partido político y esa ha sido su máxima hasta la actualidad.⁵ Aunque ello no va en detrimento de una

continua actividad política que es evidente en toda su obra y de la que hablaremos más adelante.

Stuart Hall guarda varios aspectos en común con los padres fundadores de los *Cultural Studies*, y nos referimos a Raymond Williams, Richard Hoggart y E. P. Thompson. Desde su procedencia literaria (en lo que coincide con Williams y Hoggart) hasta su implicación política próxima a posiciones marxistas (en lo que coincide con Williams y Thompson), quizá el aspecto que más los une a todos es su interés por la docencia como instrumento de cambio social.

En 1956, cuando ya estaba trabajando como docente —primero lo hizo en varias escuelas de secundaria y posteriormente se encargó de la enseñanza de cine y medios de comunicación en Chelsea⁶—, Stuart Hall abandonó la tesis que estaba haciendo sobre Henry James para dedicarse de lleno a la docencia y a su actividad política dentro de los *New Left Club*.

Algunos años después, en 1964, el mismo año en que había publicado junto a Paddy Whannel su primer libro *The Popular Arts*, Richard Hoggart lo llama para que se marche a trabajar con él en el recién creado Centre for Contemporary Cultural Studies de la Universidad de Birmingham, que la universidad había habilitado con el apoyo económico del editor Sir Allen Lane.⁷

Con respecto a su primer libro, *The Popular Arts* continuaba de alguna forma la tendencia de trabajo sobre la cultura popular que ya habían iniciado Hoggart en su libro *The Uses of Literacy* (1958) y Raymond Williams en sus primeras obras. Sus autores reivindicaban la cultura popular, entendiendo que parte de ella era buena y a ésta la denominaban “popular art”. Sin olvidar del todo el discurso tradicional, seguían hablando de una diferencia entre la alta cultura y la cultura popular, pero insistían en que ello se debía no a una diferencia de calidad sino de grados de satisfacción en su consumo, algo para entonces bastante novedoso. Además, insistían en la diferencia entre lo que es arte popular (“popular art”) y el arte de los medios de comunicación, que es en realidad, dicen en este texto, “una corrupción

del arte popular. Queremos sugerir el marcado conflicto que existe entre el trabajo de artistas, actores y directores en los nuevos media, que tienen la intención del arte popular tras de ellos, y el ofrecimiento típico de los media, que es un tipo de arte masivo". John Storey incluye el libro dentro de los textos fundadores del "culturalismo" británico.⁸

El paso al Centre for Contemporary Cultural Studies llegó en forma de una propuesta de *research fellow* que pronto se transformó en un cargo de Asistente del director (1969) y director en el año 1974 tras haber estado desempeñando el cargo desde la marcha de Hoggart a la UNESCO en 1969.⁹

Los inicios en el CCCS fueron difíciles por la hostilidad académica que encontraron tanto en desde el departamento de Sociología como desde el de Literatura, si bien a un nivel puramente académico significó el comienzo de un período muy fructífero para la cultura británica de posguerra, por sus trabajos sobre la propia realidad social británica, considerando la cultura en relación con el poder y también como lugar crítico de acción social.

La influencia de corrientes de pensamiento continentales no tarda en llegar al centro, gracias en parte al trabajo de traducción que realizaban la *New Left Review* y la editorial Verso. El estructuralismo penetra con fuerza en los trabajos de la Escuela de Birmingham —también en la *New Left Review*, por entonces dirigida por un joven Perry Anderson— y, como explica Hall en su artículo "Cultural Studies: Two Paradigms",¹⁰ interrumpe la "veta culturalista" presente hasta ese momento en los *Cultural Studies*, introduciendo el concepto de *ideología* o referencias a-históricas y sincrónicas propias de un paradigma que busca hablar en términos científicos. Aunque como reconoce al final del artículo, si bien ambos paradigmas son centrales en el enfoque, ni uno ni otro "bastan como paradigmas autosuficientes de estudio".

En el caso de Hall pronto descubre la obra de Gramsci, con quien siente gran afinidad intelectual y consigue resolver aspectos que hasta entonces tenía sin despejar sobre el concepto de *ideología* o la categoría de *hegemonía*. La presencia de Gramsci será una constante en su obra. La referencia a estos autores marxistas nos lleva a recordar su repetida posición en cuanto al propio movimiento; lo suyo es un "marxismo sin garantías" con el que rechaza la determinación propia de las corrientes marxistas ortodoxas: "Esto (*su postura*) establece el *abier-to horizonte* del teorizar marxista, la determinación sin cierres garantizados".

Fruto de estos primeros años es uno de sus artículos más conocidos, "Encoding and Decoding in the media discourse"¹¹ (1973), que abrió el camino a innovadores trabajos sobre la recep-

ción de los medios en el CCCS. Para muchos, es el trabajo más logrado de Hall en cuanto a metodología, si bien hoy ya ha sido superado por nuevas investigaciones.

Los años dentro de la Escuela de Birmingham convirtieron a Hall en una figura reconocida intelectualmente y querida entre otros por sus pupilos en el centro. Estos han manifestado una profunda admiración por las técnicas de trabajo desplegadas en el CCCS donde, desde el primer momento se animó a la participación entre profesores y estudiantes, se propiciaron publicaciones de varios autores, se crearon subgrupos especializados y se fomentó el trabajo en colaboración. Y Hall siguió con esa filosofía de trabajo después de dejar el CCCS, fomentando el trabajo en grupo, publicando trabajos con otros autores y artículos antes que libros, lo cual adquiere sentido dentro de su forma de considerar la investigación y el trabajo teórico: algo siempre en construcción, la teoría en minúsculas.

En 1979, coincidiendo con la publicación del que para algunos es el trabajo más importante de Hall en su período dentro de la Escuela de Birmingham *Policing the Crisis*,¹² deja el centro para ser Profesor de Sociología en la Open University. En los motivos de su partida se lee cierta crítica del Women's Studies a su labor como director. De cualquier forma, su marcha a la Open University le permite continuar con un trabajo pedagógico abierto a un público heterogéneo y le abre a otro tipo de trabajos más centrados en cuestiones de *identidad*, *hibridez*, *diáspora* y la *representación del Otro en los medios*. Es también el momento de sus escritos más polémicos contra el gobierno de Thatcher, del que son ejemplo *The Hard Road to Renewal: Thatcherism and the Crisis of the Left*¹³ y *New Times: The Changing Face of Politics in the 1990's*.¹⁴

Desde los 80 su trabajo participa de lecturas postestructuralistas, feministas, psicoanalíticas y posmodernistas entre otras. Foucault, Laclau y Mouffe, Frantz Fanon, C.L.R. James o Edward Said son referencias continuas en sus escritos.

La influencia de Lacan es evidente en sus reflexiones sobre la *identidad*, concepto que olvida su tradicional esencialismo para dejar paso a una realidad dominada por los efectos de la migración. La *identidad* está para Hall siempre en construcción, como dice en "Minimal Selves":

Me doy cuenta de que siempre he dependido del hecho de ser un *migrante*, de la *diferencia* sobre el resto de vosotros. Así que una de las cuestiones más fascinantes sobre esta discusión es el encontrarme al fin centrado. ¡Lo que yo pensaba sobre lo disperso y lo fragmentado se convierte, de forma paradójica, en la experiencia moderna representativa!¹⁵

La identidad se ha adaptado a los tiempos modernos. En un momento de grandes migraciones, de continuos flujos de población, la identidad es algo que se construye a través de nuestra ubicación en el espacio-tiempo.

Y hablar esa identidad significa hablar de *hibridación* de mezclas culturales que son evidentes. No es posible por lo tanto hablar de una identidad plenamente británica en el sentido en el que se entendía en el siglo XIX. Ésta ha cambiado, estamos formados por identidades múltiples y ahora una persona de color puede también ser británica.

Estas reivindicaciones se unen a ensayos próximos a las tesis "orientalistas" de Said sobre la escasa construcción de "la historia", hecha por grupos tradicionalmente subalternos. Sobre esa unidireccionalidad que ha conducido a Occidente a hablar sobre el resto del mundo también se pronuncia, animando sucesivamente a la construcción del discurso por parte de grupos que han tenido vedado ese camino. Sus textos sobre *representación* del Otro en los medios o los análisis sobre el colonialismo y su rol en la formación de la sociedad occidental moderna tienen ese sentido.

Su producción intelectual ha sido amplia y muy heterogénea. Sin cohesión intelectual según unos (Eagleton) o abierta y ecléctica de una forma positiva según otros (Grossberg) lo cierto es que su renuncia a construir una Teoría con mayúsculas ya expresa bastante bien lo que es su forma de entender el esfuerzo intelectual. El texto final de "On Postmodernism and articulation. An interview with Stuart Hall" es bastante expresivo al respecto: "No estoy interesado en la Teoría, estoy interesado en continuar teorizando. Y eso también significa que los *estudios culturales* tienen que estar abiertos a influencias externas, por ejemplo, al crecimiento de nuevos movimientos sociales, al psicoanálisis, al feminismo, a las diferencias culturales".

En la actualidad, Hall sigue publicando y participando como profesor emérito en conferencias y charlas y desarrollando su labor intelectual con escasas intervenciones en público.

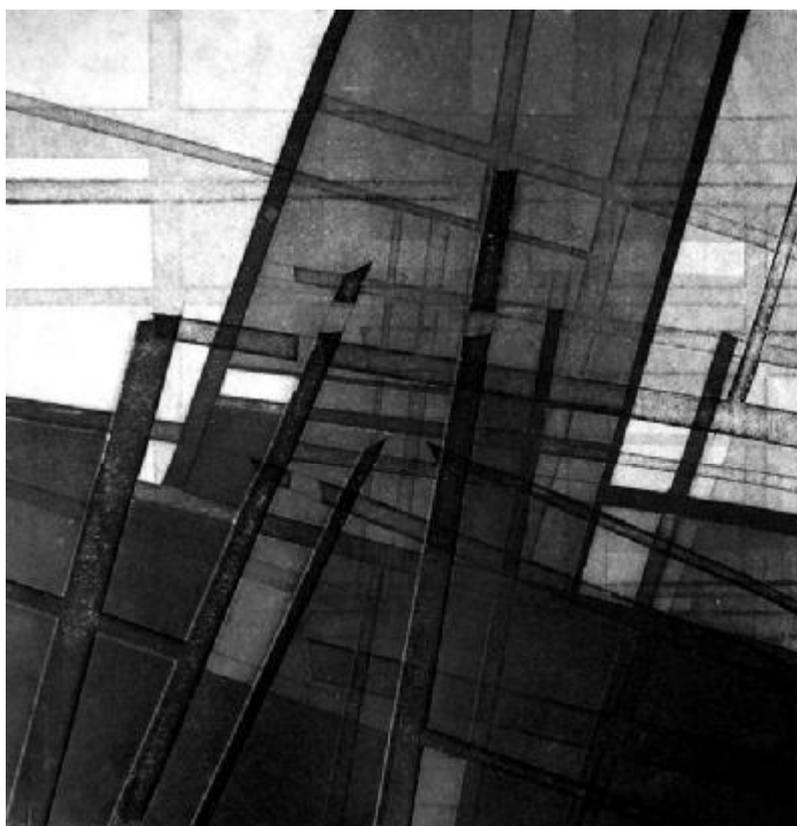
Bibliografía

- S. HALL, "Crossland Territory", en *New Left Review*, 2 (1960).
 —, "Lady Chatterly's Lover", en *New Left Review*, 6 (1960).
 — and N. FRUCHLER, "Notes on the Cuban Dilemma", en *New Left Review*, 9 (1961).
 —, "Encoding and Decoding in the media discourse", en *Stencilled Paper*, 7 (CCCS, Birmingham, 1973).
 — *et al.*, *Policing the Crisis*, Macmillan Press, London, 1978.
 —, "Cultural Studies: Two Paradigms", en *Media, Culture and Society*, 2 (1980).
 —, *The Hard Road to Renewal: Thatcherism and the Crisis of the Left*, Verso, London, 1988.

- A. GRAY AND J. MCGUIRAN, *Studing Culture. An introductory reader*, Arnold, London, 1993.
- Stuart Hall. *Critical Dialogues in Cultural Studies*, ed. by D. Morley and C. Kuan-Hsing, Routledge, London, 1996.
- W. BROOKER, *Cultural Studies*, Hodder Headline, London, 2002.
- C. ROJEK, *Stuart Hall*. Polity Press, Cambridge, 2002.
- Z. SARDAR and B. VAN LOON, *Introducing Cultural Studies*, Routledge, London, 2001.

Notas

- ¹ Ejemplo de esto son algunos de los primeros artículos que publicó en la *New Left Review*: "Crossland Territory" (contra las reformas llevadas a cabo por el Partido Laborista y su líder, el señor Crosland); "Notes on the Cuban Dilemma", con Norm Fruchter (un análisis geopolítico de la Guerra Fría en el que trata la política americana del presidente Kennedy respecto a Cuba y la propia situación de este país).
- ² Al hablar de *British Cultural Studies*, nos referimos al período que hay desde su gestación como enfoque metodológico hasta el momento de su internacionalización (años 80-90). Entre las características de ese primer período destaca la centralidad de la clase británica en los análisis o un tratamiento romántico del estilo urbano o los subgrupos culturales. A esto deberíamos añadir que Hall ha insistido en alguna ocasión en que hoy en día también se puede seguir hablando de *British Cultural Studies* como un fenómeno nacional que, si bien ha ido modificando sus áreas de estudio, sigue vigente en el país. En este texto, nosotros nos referimos a la primera época.
- ³ Coincidiendo con los sucesivos gobiernos de Margaret Thatcher que presionaron constantemente para la desaparición de los trabajos producidos por el CCCS, los *Cultural Studies* comenzaron a extenderse por otros países como Estados Unidos, Canadá, Australia, Francia o la India. En cada país adquirieron características nacionales propias y se diferenciaron de lo que había sido el movimiento en Gran Bretaña. En algunos casos se preocupó más por cuestiones estéticas y el análisis textual, dejando de lado los aspectos más políticamente comprometidos y en otros, por ejemplo, se interesó más por los discursos marginales y de la periferia.
- ⁴ Una amplia descripción de ello aparece en la entrevista de Kuan-Hsing Chen.
- ⁵ Chris Rojek, autor del libro *Stuart Hall* en la colección *Key Contemporary Thinkers*, sugiere que Hall podría reconocerse en la categoría de intelectual independiente esbozada por Edward Said en su libro *Representaciones del intelectual*. Más adelante indica que: "Hall ha cultivado un terreno independiente. No es, ni lo ha sido nunca, un portavoz del gobierno, de partido, de los medios de comunicación o de la empresa. Aunque ha desempeñado un papel destacado en la esfera pública, notablemente a través del periodismo, apariciones televisivas y conferencias, sigue siendo incorregiblemente independiente, sin comprometerse con nadie, una condición que Russell Jacoby identifica como el *sine qua non* del intelectual".
- ⁶ De esta etapa son sus primeros escritos sobre la enseñanza del cine para jóvenes ("Liberal Studies", en *Studies in the Teaching of Film within Formal Education*, ed. by P Whannel and P Harcourt, British Film Institute, London, 1964) o los medios de comunicación ("Class and the Mass Media", en *Class: A Symposium*, ed. by R. Mabey, Blond, London, 1964), y su primer libro, que publicó con P Whannel, *The Popular Arts*, Beacon Press, London, 1964.
- ⁷ Es conocida ya la historia de cómo Richard Hoggart consiguió la creación del Centre for Contemporary Cultural Studies gracias al apoyo económico de la editorial Penguin, a la que a su vez él había ayudado en el caso de la novela de D. H. Lawrence *El amante de Lady Chatterley*. También Hall escribió un artículo en la *New Left Review* apoyando la novela contra quienes la acusaban de "obscena": "Si *El amante de Lady Chatterley* es obscena, lo es intencionadamente, a un nivel mucho más profundo que el del lenguaje", *New Left Review*, 6 (1960).
- ⁸ J. STOREY, *An Introduction to Cultural Theory and Popular Culture*, The University of Georgia Press, Athens, 1998, p. 63.
- ⁹ Desde el año 1968 en que Richard Hoggart comienza a trabajar para la UNESCO como ayudante del director general de Humanidades, Artes y Ciencias Sociales, se aleja del CCCS. El alejamiento también se produjo en los casos de Raymond Williams y E. P. Thompson, sobre todo por la influencia estructuralista que llega al CCCS, y que hace que la siguiente etapa sea denominada por muchos como "estructuralista".
- ¹⁰ S. HALL, "Cultural Studies: Two Paradigms", en *Media, Culture and Society*, 2 (1980).
- ¹¹ S. HALL, "Encoding and Decoding in the media discourse", *Stencilled Paper*, 7 (1973).
- ¹² S. HALL et al., *Policing the Crisis*, Macmillan Press, London, 1978.
- ¹³ S. HALL, *The Hard Road to Renewal: Thatcherism and the Crisis of the Left*, Verso, London, 1988.
- ¹⁴ S. HALL AND M. JACQUES, *New Times: The Changing Face of Politics in the 1990*, Lawrence and Wishart, London, 1989.
- ¹⁵ A. GRAY AND J. MCGUIRAN, *Studing Culture. An introductory reader*, Arnold, London, 1993



LAS TRES MUJERES DEL PASTOR

M^a Mercedes García Bolós

No es una coincidencia que *La mujer del pastor* (*The Drover's Wife*) sea el título de más de una obra de arte australiana. El punto de partida es el cuento de Henry Lawson, todo un clásico de la literatura australiana, y muchos otros escritores han ofrecido su propia versión. Este ensayo estudia la historia de Lawson, escrita en 1892, y sus conexiones con una versión posterior escrita por Murray Bail en 1975. También haremos referencia a un cuadro de Russell Drysdale con el mismo título fechado en 1945, que reproducimos. Este punto en común entre las tres obras es sólo una de las coincidencias a estudiar. Pero las diferencias también son relevantes, y las estudiaremos de igual forma.

Hagamos en primer lugar una introducción histórica que nos ayude a entender la situación en que se escribió el relato original. La historia de Australia es relativamente muy reciente. La isla fue descubierta en 1788 por el capitán James Cook, y poco después llegaron los primeros colonos. Inglaterra había decidido colonizarla de una forma muy peculiar. Australia era, en términos geográficos, una cárcel perfecta. Si intentaban escapar, tenían pocas posibilidades de sobrevivir. El océano era bravo, y la tierra firme ofrecía aún menos opciones. Grandes desiertos, la sabana o *bush* (que es el nombre genérico de las zonas interiores), y aborígenes hostiles aguardaban a aquellos que escaparan. Además, la distancia hasta el lugar civilizado más próximo era enorme. Por otra parte, Australia también significaba una nueva oportunidad para los colonos, y la isla recibió muchísimos en un corto período de tiempo. Los primeros treinta años del siglo XIX contemplaron "una expansión pastoral", ya que la mayor parte de la tierra "sirve para pasto de ovejas". A pesar de esta expansión, pocos lugares estaban realmente muy poblados, y muchas familias vivían a bastantes millas de distancia del vecino más cercano.

Éste es precisamente el marco de referencia de *La mujer del pastor* de Henry Lawson: una mujer que tiene que cuidar de sus hijos mientras su marido está lejos de su hogar trabajando como pastor de ovejas. La tierra, vasta y des-

habitada, es hostil con los seres humanos. Un sentimiento de soledad está siempre presente. Pero los que se atreven a asentarse en la sabana se convierten en héroes anónimos. Hacia finales del siglo 19, el trabajador de la sabana personifica la imagen nacionalista del típico australiano. Sus virtudes son "independencia, honradez, ingenio, disconformidad con la autoridad y lealtad hacia sus compañeros". Es, por tanto, muy interesante que en este período Lawson decidiera escribir una historia en la que la figura central fuese una mujer que encajaba perfectamente en esta descripción. Es "la realidad que subyace a los estereotipos".

Lawson empieza su historia describiendo el entorno físico y humano: una casa en la sabana, habitada por una mujer y cuatro niños que esperan al padre, un pastor. Una serpiente entra en la casa y el narrador describe la vida de la mujer mientras ésta pasa la noche en vela al acecho de la serpiente. Pasa la mayor parte del tiempo sola, tiene que enfrentarse a fuegos, riadas, hombres que intentan engañarla, y animales salvajes. Sin embargo, viste a los niños los domingos como si salieran a pasear por la ciudad, y lee una revista para mujeres, en un intento por mantener un estilo de vida civilizado. Vemos que es una mujer valiente que acepta su situación con entereza. Al final de la historia, la mujer mata a la serpiente, y el hijo mayor le promete que nunca la dejará sola como hace su padre.

El primer aspecto que merece la pena comentar es el sentimiento de soledad que se percibe a lo largo de toda la historia. La mujer vive lejos de la civilización, ("a diecinueve millas del signo más cercano") con la "sabana alrededor", un paisaje monótono en el que sólo los hombres de la sabana no se pierden. También debemos tener en cuenta que "no sabe nada de su marido desde hace seis meses". Sus visitantes ocasionales a menudo son amenazadores, peligrosos, como el vagabundo. Raramente encuentra a un visitante que la ayude, como King Jimmy, que le envió a la Negra Mary para ayudarlo a dar a luz. Estos dos aborígenes la ayudan, frente a la amenaza de

muchos hombres blancos. Curiosamente, en una sociedad mayoritariamente blanca como la australiana, en la que los aborígenes eran mal vistos y en ocasiones incluso exterminados, Lawson nos ofrece un cambio de papeles sorprendente para su época.

El entorno también es hostil, y hay pocos pasatiempos en la sabana. La mujer sólo tiene la revista *The Young Ladies' Journal*, y algunas visitas a la ciudad. Este "sentimiento de... soledad... a menudo... precede a la violencia o a la amenaza de violencia". En este caso, la violencia es obvia, con la muerte de la serpiente. La amenaza también está presente en la figura del vagabundo, así como en desastres naturales, tales como incendios o riadas.

La figura central de esta historia es una mujer que excepcionalmente ocupa "el lugar de su marido... (y) toma atributos masculinos de fuerza, entereza, valor y otros parecidos en su lucha con el entorno". Está a cargo de la casa, los niños y los animales mientras su marido está fuera. Sin embargo, esta mujer también tiene momentos de debilidad, y llora, un signo de "lo que se considera su naturaleza femenina". Lawson quiere resaltar su fuerza, pero al mismo tiempo sus lágrimas nos muestran que es una mujer normal. No sabemos cómo se llama porque el autor quiere rendir homenaje a todas aquellas mujeres que vivieron en la misma situación y que ayudaron a crear Australia como nación. Es el símbolo de toda una generación que luchó contra los elementos para sobrevivir en un entorno hostil.

Un tercer elemento merece nuestra atención, la serpiente. Es la *raison d'être* de la historia. Obviamente, tiene un papel simbólico. Es la lucha renovada de la mujer contra la serpiente, una nueva Eva australiana luchando contra el demonio natural autóctono. En la historia, incluso se dice que el perro siente "la maldición original en común con la humanidad", así que ayuda a la mujer a matar a la serpiente. Podemos relacionar esto con "el mito australiano de la mujer como la policía de Dios". Australia representa un nuevo Jardín del Edén en el que la humanidad tiene una segunda oportunidad. En este caso, la mujer vence en su lucha

contra la serpiente, lo que supone la promesa de una nueva vida mejor para los australianos.

Volvamos ahora nuestra atención a la historia de Murray Bail y sus conexiones con el cuadro de Russell Drysdale también titulado *La mujer del pastor*. Aparentemente, estas dos obras están directamente relacionadas entre sí, y podríamos pensar que la obra original tan sólo coincide con ellas en el título. Bail escribe su historia basándose en dicho cuadro, ignorando u olvidando aparentemente el clásico de Henry Lawson. El narrador es ahora un hombre, sostiene ser el marido de la mujer pintada por Drysdale. En el cuadro, la figura central es una mujer, y al fondo hay un hombre. El paisaje es claramente el de la sabana australiana. La historia se entretiene con los comentarios sobre el cuadro y con los recuerdos del narrador referidos a su vida en común junto a su esposa. Sabemos que se llama Hazel, que es dentista, y que su esposa Hazel le dejó hace treinta años, aparentemente por un pastor que conocieron en una acampada durante las vacaciones.

El narrador critica a Hazel por haberle abandonado, y ataca ciertos rasgos que nos recuerdan a la mujer del pastor original. Ella “cortaba leña, arrastraba hielo, y “por supuesto mató a aquella serpiente”. Es más, durante una acampada en la sabana, “no le molestaba el calor ni las moscas... Hazel estaba en su ambiente”. Para él, estas acciones la hacen “menos atractiva”. Desprecia los rasgos que ayudaban a una mujer a sobrevivir cien años antes. Gordon la rechaza porque representa al nuevo estilo de vida australiano, es un hombre de ciudad con una profesión liberal. El ideal del hombre de la sabana del siglo XIX está totalmente desfasado, pero algunos de sus rasgos parecen sobrevivir en Hazel. El conflicto entre estos dos tipos es inevitable, y el resultado es obvio. Hazel abandona a su marido buscando una nueva vida que se ajuste mejor a ella. El pastor es un hombre con un modo de vida más acorde con la personalidad de Hazel.

La historia de Bail no critica a Hazel, sino al “estilo de vida australiano, al macho australiano”. La mujer es la figura central de la historia y del cuadro en que se basa. Gordon es incapaz de entender el deseo de su esposa de vivir en un sitio distinto sin él, alejada de la vida de ciudad. Él aún depende de ella y de ese entorno. El autor en realidad está criticando a la sociedad australiana contemporánea por haber olvidado sus orígenes, representados en la historia de Lawson. Está demostrando que la historia de Australia la siguen escribiendo, en la sombra, mujeres capaces de enfrentarse a cualquier cosa. Y a pesar de todo, esas mujeres consiguen salir a la luz, hacerse un hueco en la sociedad. Es una crítica feroz contra el machismo. Bail “cuestiona

la casi exclusiva masculinidad de las imágenes, que desplaza el importante papel que las mujeres han asumido en la cultura australiana”. Esta es una tendencia común en la década de 1970, una reacción contra “la primera fase del nacionalismo australiano”, que tuvo lugar en la década de 1890. Considero que esto explica el hecho de que la historia original no se mencione en absoluto.

El cuadro que estudiamos se describe muy bien en la historia de Bail. Una mujer sola, de pie, de tamaño desproporcionadamente mayor que cualquier otra cosa, aparece como elemento central, y al fondo hay un hombre junto a un caballo. El entorno físico es la sabana. El cuadro no muestra a los seres humanos en conflicto con la naturaleza, sino más bien como parte de ella. Esto supone un cambio de actitud hacia la sabana y hacia la forma de vida que representa. Mientras en la historia de Lawson, la sabana era un entorno claramente hostil y peligroso, el pintor ha superado ya esa fase de temor hacia lo desconocido y nos presenta simplemente un lugar en que la gente vive sin miedo.

Como vemos, hay bastantes puntos en común entre las tres obras que van más allá del mero título. En primer lugar, una mujer es la figura central de cada obra. Lawson nos presenta desde el principio a la mujer como figura central, el marido es una mera excusa para que ella esté en ese lugar. Murray Bail trata de hacer al marido más importante en su historia, pero pronto nos damos cuenta de que sólo habla de Hazel. Incluso cuando menciona al pastor con quien ahora vive, éste apenas tiene relevancia. En el cuadro, hay que fijarse bastante para identificar al hombre que aparece apenas esbozado al fondo.

En segundo lugar, hay una distancia (física y psíquica) entre hombre y mujer. La protagonista de Lawson piensa poco en su marido, está acostumbrada a vivir sin él. Además, los hombres que la rodean no suelen ser de fiar. En el cuadro, el hombre “no es más que unas pinceladas”, es casi un simple elemento del paisaje. En la historia de Bail, el narrador ni siquiera sabe cómo se llama el supuesto pastor, aunque desde luego no le importa en absoluto.

En tercer lugar, hay una serpiente en las dos historias, y en ambos casos la mujer la mata. En el cuadro no vemos ninguna serpiente, pero podemos imaginar fácilmente que hay serpientes en la sabana que sirve de marco para el cuadro. Estos tres elementos son la base de la historia original, y reaparecen en los dos relatos con muy pocos cambios a pesar de haber sido creados en períodos muy diferentes.

¿Pero cuáles son las razones que pudieron llevar a Russell Drysdale y a Murray Bail a volver la vista hacia la historia de Lawson? En el caso de Drysdale, tomó “la imagen del desierto como un

símbolo de la mujer y el país conjuntamente”, dándoles “el estatus de mito”. Esto es, nos ofrece una nueva visión del mito creado por Lawson y lo relaciona con la tierra, con el país. En el caso de la historia de Bail, ataca abiertamente “aquellos mitos, su trabajo es una meta-ficción (que) se recrea en la ficcionalidad... (tomando) el cuadro de Drysdale como una realidad sustitutiva”. Construye una nueva realidad a partir de la ya existente, pero en realidad lo que hace es reinventarla, crear otra historia de Australia con otros héroes más acordes con la época en que escribe, 1975.

Podemos interpretar estos cambios como una simple evolución de una sociedad, en este caso la australiana. En menos de doscientos años, los cambios en la situación social del país llevaron a cambios en los mitos y símbolos que formaban parte de su cultura. Henry Lawson, una de las figuras más importantes del período colonial, me en su historia dos elementos importantes de la sociedad contemporánea, pastores y mujeres, y produce un nuevo héroe (en este caso, una heroína) que representa las virtudes de los australianos. Más tarde, entre 1944 y 1965, “los artistas... recrearon leyendas del entorno australiano y de su pasado... a través del encuentro humano con el paisaje”. Drysdale pinta una nueva mujer del pastor que forma parte del paisaje, que ya no es hostil. La tercera etapa de esta evolución está representada por la segunda fase del nacionalismo australiano, en la década de 1970, que trajo nueva vida al “desequilibrio sexual de la cultura australiana”. Murray Bail no sólo critica los valores nacionalistas del siglo 19, sino que crea una historia en la que el hombre representa al sexo débil, en claro contraste con una mujer fuerte que decide por sí misma.

Podemos concluir de todo lo anterior que Literatura y Pintura son los medios a través de los cuales los australianos expresaron la evolución de sus valores sociales y culturales. En este caso, nos hemos centrado en la vida en la sabana, y en su importancia en la sociedad australiana de 1890, 1940 y 1970. Estos tres períodos están así conectados mediante la revisión de una historia que describe el modo de vida de aquellos primeros australianos que osaron asentarse en la sabana.

Bibliografía

- KEN GOODWIN, *A History of Australian Literature*, MacMillan, London, 1986.
The Penguin New History of Australian Literature, ed. by L. Hergenhan, Penguin, Harmondsworth, 1988.
 HODGE & MISHRA, *Dark Side of the Dream. Australian Literature and the Postcolonial Mind*, Allen & Unwin, New York, 1991.
 KAY SCHAFFER, *Women and the Bush*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

LA MUJER DEL PASTOR*

Henry Lawson

La casa de dos habitaciones está construida de troncos redondos, tablones y corteza fibrosa, y el suelo es de tablones partidos. En un lado hay una gran cocina de corteza, mucho mayor que la misma casa, incluida la terraza.

Alrededor la sabana,¹ sabana sin horizonte, ya que el territorio es casi plano. No hay montañas a la vista. La sabana se compone de manzanos autóctonos enanos y carcomidos. No hay maleza. Nada que alivie la vista salvo el verde más oscuro de unas pocas casuarinas² que suspiran por encima del arroyo estrecho y casi seco. Diecinueve millas³ hasta el signo más cercano de civilización, una chabola en la carretera principal.

El pastor, un antiguo colono ilegal, está fuera con las ovejas. Su mujer y sus hijos se quedan solos aquí.

Cuatro niños andrajosos y secos juegan por la casa. De repente uno de ellos chillaba: "¡Una serpiente! ¡Madre, hay una serpiente aquí!"

La mujer, flaca y morena, sale corriendo de la cocina, coge al bebé del suelo, lo sostiene sobre la cadera izquierda y agarra un palo.

"¿Dónde está?"

"¡Aquí! Se metió en el montón de leña", chillaba el hijo mayor, un golfillo de once años con cara de pillo. "¡Para, madre! Yo le doy. ¡Atrás! ¡Yo le doy a ése!"

"Tommy, ven aquí o te morderá. ¡Ven aquí ahora mismo, en cuanto te llamo, pequeño infeliz!"

El crío va de mala gana, con un palo más grande que él. Entonces chillaba triunfante:

"¡Ahí va, debajo de la casa!", y se lanza con el palo levantado. Al mismo tiempo, el chucho grande y negro de ojos amarillos, vivamente interesado en todo lo sucedido, rompe la cadena y persigue a la serpiente. Sin embargo, llega tarde por un instante y mete el hocico en una raja entre tablones justo cuando desaparece la cola. Casi al mismo tiempo, el palo del niño cae y le despelleja el hocico. Aligator no hace caso y se dedica a socavar el edificio; pero tras una lucha es dominado y encadenado. No pueden permitirse perderlo.

La mujer del pastor pone juntos a los niños al lado de la caseta del perro mientras vigila a la serpiente. Coge dos platos de leche y los pone cerca de la pared para tentarla a salir; pero pasa una hora y no se asoma.

Es casi el ocaso y se acerca una tormenta. Los niños deben entrar. No los puede meter en la casa, ya que sabe que la serpiente está allí, y podría salir en cualquier momento por una rendija del

tosco suelo de tablones; así que lleva bastante leña a la cocina, y luego lleva a los niños allí. La cocina no tiene suelo, o mejor dicho, es de tierra, llamado terrizo en esta parte de la sabana. Hay una mesa grande y tosca en el centro. Hace entrar a los niños y los sube a la mesa. Son dos niños y dos niñas, apenas unos bebés. Les da algo de cenar, y luego, antes de que oscurezca, entra en la casa, y coge unas almohadas y ropa de cama, esperando ver o echar mano a la serpiente en cualquier momento. Hace una cama para los niños en la mesa de la cocina, y se sienta al lado para vigilar toda la noche.

Tiene un ojo puesto en el rincón, y un garrote de madera verde listo sobre el aparador que está junto a ella; también tiene la cesta de la costura y un ejemplar del *Young Ladies' Journal*.⁴ Ha traído al perro a la habitación.

Tommy se acuesta, protestando, pero dice que estará despierto toda la noche y que machacará a esa maldita serpiente.

Su madre le pregunta cuántas veces le ha dicho que no hable así.

Tiene su garrote con él bajo las sábanas, y Jacky protesta:

"¡Mami! Tommy me está desollando vivo con su garrote. Dile que lo saque."

Tommy: "¡Cállate, enano! ¿Quieres que te pique la serpiente?"

Jacky se calla.

"Si te pica," dice Tommy tras una pausa, "te hincharás, y apestarás, y te pondrás todo rojo y verde y azul hasta que revientes. ¿Verdad, madre?"

"Basta ya, no asustes al niño. Duérmete", le dice.

Los dos niños menores se duermen, y de vez en cuando Jacky se queja de que está "estrujao". Le hacen más sitio. Luego Tommy dice: "¡Madre! Escucha a esas pequeñas zarigüeyas. Me gustaría retorcerles esos puñeteros cuellos".

Y Jacky protesta entre sueños.

"¡Pero no nos hacen daño, esos pequeños puñeteros!"

Madre: "Ves, te dije que le enseñarías a Jacky a hablar mal." Pero el comentario la hace sonreír. Jacky se duerme.

Luego Tommy pregunta:

"¡Madre! ¿Crees que conseguirán desenredar al canguro?"

"Señor, ¿cómo voy a saberlo, niño? Duérmete."

"¿Me despertarás si sale la serpiente?"

"Sí. Duérmete."

Casi medianoche. Los niños están todos dormidos y ella sigue allí sentada, cosiendo y leyendo a ratos. De vez en cuando echa un vistazo por el suelo y la platera, y cuando oye un ruido coge el garrote. Llega la tormenta, y el viento, colándose por las rendijas de la pared, amenaza con apagar la vela. La coloca en una parte resguardada del aparador y

pone un periódico para protegerla. Con cada destello del relámpago, las rendijas entre los tablones brillan como plata bruñida. Suena el trueno, y la lluvia cae torrencial.

Aligator está tumbado en el suelo totalmente estirado, con los ojos hacia el hueco. De este modo ella sabe que la serpiente está allí. En esa pared hay grandes rajadas que se abren bajo el suelo de la casa.

No es cobarde, pero acontecimientos recientes han debilitado sus nervios. Un hijo pequeño de su cuñado fue mordido por una serpiente hace poco, y murió. Además, no tiene noticias de su marido desde hace seis meses, y está preocupada por él.

Era pastor, y se asentó allí de forma ilegal cuando se casaron. La sequía de 18** le arruinó. Tuvo que sacrificar lo que quedaba de su rebaño y salir a pastorear otra vez. Tiene intención de trasladar a su familia a la ciudad más cercana cuando vuelva, y mientras, su hermano, que tiene una choza en el camino principal, viene a verlos una vez al mes con provisiones. La mujer aún tiene un par de vacas, un caballo y unas cuantas ovejas. El cuñado mata una de ellas de vez en cuando, le da lo que necesita y se lleva el resto a cambio de otras provisiones.

Está acostumbrada a quedarse sola. Una vez vivió así durante dieciocho meses. De niña se hizo los típicos castillos en el aire; pero todas sus esperanzas y aspiraciones infantiles murieron hace mucho. Encuentra toda la emoción y el entretenimiento en el *Young Ladies' Journal*, y ¡que el Cielo la ayude!, disfruta con las ilustraciones de moda.

Su marido es australiano, y ella también. Es descuidado, pero es un marido suficientemente bueno. Si pudiera, la llevaría a la ciudad y la tendría como a una princesa. Están acostumbrados a estar separados, o al menos ella lo está. "No sirve de nada impacientarse," dice. Puede que a veces se le olvide que está casado; pero sí tiene un buen cheque cuando vuelve, se lo da casi todo a ella. Cuando tenía dinero la llevó varias veces a la ciudad, pagó un coche cama en el tren y se alojaron en los mejores hoteles. También le compró una calesa, pero tuvieron que sacrificarla con todo lo demás.

Los dos últimos niños nacieron en la sabana, uno mientras su marido traía a un médico borracho, a la fuerza, a atenderla. Estuvo sola esa vez, y muy débil. Había estado enferma con fiebre. Le pidió a Dios que le enviara ayuda. Dios le envió a la Negra⁵ Mary, la mujer negra "más blanca" del territorio. O al menos envió a King Jimmy primero, y luego él envió a la Negra Mary. Asomó su negra cara por el quicio de la puerta, comprendió lo que pasaba con un vistazo, y dijo alegremente: "Muy bien, señora, traigo a mi vieja, está por el arroyo."

Uno de los niños murió mientras estaba allí sola. Cabalgó diecinueve millas para pedir ayuda, llevando al niño muerto.

Debe de ser la una, o las dos. La llama del fuego está baja. Aligator está echado con la cabeza sobre las patas, y vigila la pared. No es un perro muy bonito, y la luz muestra numerosas heridas viejas en las que no crece el pelo. No tiene miedo de nada sobre la faz de la tierra ni debajo de ella. Lo mismo ataca a un toro que a una pulga. Odia a los demás perros, excepto a los perros para canguros, y siente una peculiar antipatía por los amigos o parientes de la familia. Raramente vienen, no obstante. A veces hace buenas migas con los desconocidos. Odia a las serpientes y ha matado muchas, pero un día le morderán y morirá; muchos perros de serpientes acaban así.

De vez en cuando la mujer deja su labor y observa, y escucha, y piensa. Piensa en cosas de su propia vida, ya que hay poco más en qué pensar.

La lluvia hará crecer la hierba, y esto le recuerda cómo luchó contra un fuego en la sabana una vez que su marido estaba fuera. La hierba era alta, y estaba muy seca, y el fuego amenazaba con quemarla a ella. Se puso un viejo par de pantalones de su marido y luchó contra las llamas con una rama verde, hasta que gruesas gotas de sudor negro como el hollín aparecieron sobre su frente y corrieron a chorros por sus brazos ennegrecidos. La visión de su madre con pantalones divirtió mucho a Tommy, que trabajó como un pequeño héroe junto a ella, pero el bebé aterrorizado berreó llamando a su "mami". El fuego la habría dominado de no ser por cuatro entusiastas hombres de la sabana que llegaron justo a tiempo. Fue un asunto totalmente embrollado; cuando fue a coger al bebé, éste lloró y pateó de forma convulsa, creyendo que era un "negro"; y Aligator, confiando más en el sentido del niño que en su propio instinto, atacó furioso, y (viejo y ligeramente sordo) no reconoció en su excitación la voz de su ama, y continuó colgado de los pantalones hasta que Tommy casi lo ahogó con una correa de la silla de montar. La pena del perro por su error garrafal, y el deseo de hacer saber que fue un error, se hicieron evidentes en la cola andrajosa y una sonrisa de doce pulgadas. Fue una ocasión magnífica para los chicos; un día para recordar, sobre el que charlar, y del que reír durante muchos años.

Piensa en cómo luchó contra una riada durante la ausencia de su marido. Estuvo durante horas bajo la lluvia torrencial, y cavó un canal de desagüe para salvar la presa al otro lado del arroyo. Pero no pudo salvarla. Hay cosas que una mujer de la sabana no puede hacer. A la mañana siguiente la presa estaba rota, y su corazón casi se rompió también, pues pensó en cómo se sentiría su marido

cuando volviera a casa y viera el resultado de años de trabajo barrido por el agua. Entonces lloró.

También luchó contra la pleuroneumonía, medicó y sangró al escaso ganado que quedaba, y lloró de nuevo cuando murieron las dos mejores vacas.

Otra vez, luchó contra un toro loco que asedió la casa durante un día. Hizo balas y le disparó a través de grietas en los tablones con una escopeta vieja. Estaba muerto por la mañana. Lo despellejó y consiguió diecisiete libras y seis peniques por el cuero.

También lucha contra los cuervos y las águilas que se interesan por sus gallinas. Su plan de campaña es muy original. Los niños gritan "¡Cuervos, madre!" y ella sale corriendo y les apunta con el palo de una escoba como si fuera un arma, y dice "¡Bang!". Los cuervos se marchan a toda prisa; son astutos, pero una mujer es mucho más astuta.

En alguna ocasión algún hombre de la sabana totalmente abatido, o algún borrachín con muy mal aspecto, viene y le da un susto de muerte. Normalmente le dice al extraño de pinta sospechosa que su marido y sus dos hijos están trabajando por debajo de la presa, o en el corral, ya que astutamente suelen preguntar por el jefe.

Apenas la semana pasada un vagabundo con cara de horca, satisfecho al ver que no había hombres por allí, tiró su hato en la terraza y exigió provisiones. Ella le dio algo de comer; entonces él expresó su intención de quedarse a pasar la noche. Se estaba poniendo el sol. Ella sacó un listón del sofá, soltó al perro y se enfrentó al extraño con el listón en una mano y el collar del perro en la otra. "¡Ahora lárgate!", dijo. La miró a ella y al perro, dijo "De acuerdo, mami", con un tono servil, y se marchó. Era una mujer de aspecto decidido, y los ojos amarillos de Aligator echaban chispas; además, el aparato masticador del perro se parecía enormemente al del reptil del mismo nombre.

Tiene pocos placeres en qué pensar mientras está sentada aquí sola junto al fuego, en guardia por una serpiente. Todos los días son muy parecidos para ella; pero los domingos por la tarde se viste, arregla a los niños, pone guapo al bebé, y sale a dar un solitario paseo por la pista de la sabana, empujando un viejo cochecito. Lo hace todos los domingos. Pone tanto cuidado en arreglarse a sí misma y a los niños como si fuera a dar una vuelta a la manzana en la ciudad. No hay nada que ver, sin embargo, y ni un alma a quien encontrarse. Se podría caminar veinte millas por esta pista sin poder fijar un punto en la mente, a menos que se sea un hombre de la sabana. Es por la eterna y desesperante igualdad de los árboles achaparrados, esa monotonía que hace que un hombre se escape y

viaje hasta donde los trenes puedan llevarlo, y que navegue hasta donde los barcos puedan llegar, y más allá.

Pero esta mujer de la sabana está acostumbrada a esta soledad. Cuando era una esposa joven lo odiaba, pero ahora se sentiría rara lejos de aquí.

Se alegra cuando vuelve su marido, pero no exagera ni hace aspavientos. Le prepara algo bueno de comer, y arregla a los niños.

Parece conforme con lo que le ha tocado. Quiere a sus hijos, pero no tiene tiempo de demostrarlo. Parece severa con ellos. El entorno no favorece el desarrollo del lado "femenino" o sentimental de la naturaleza.

Debe de ser ya casi de día; pero el reloj está en la casa. La vela casi se ha consumido; se olvidó de que no tenía más velas. Hay que traer más leña para mantener vivo el fuego, así que encierra al perro dentro y va corriendo a la leñera. La lluvia ha cesado. Coge un palo, tira y ¡crack!, se viene todo el montón abajo.

Ayer hizo un trato con un vagabundo negro para que le trajera leña, y mientras trabajaba ella se fue a buscar una vaca perdida. Estuvo fuera una hora más o menos, y el nativo negro aprovechó bien el tiempo. Cuando volvió se quedó atónita al ver un buen montón de leña junto a la chimenea, así que le dio una pizca más de tabaco, y le alabó por no ser perezoso. Él le dio las gracias, y se marchó con la cabeza alta y el pecho fuera. Era el último de su tribu y era rey; pero había hecho el montón de leña hueco.

Está dolorida ahora, y las lágrimas se asoman a sus ojos mientras se sienta de nuevo junto a la mesa. Coge un pañuelo para secarse las lágrimas, pero se mete los dedos desnudos en los ojos. El pañuelo está lleno de agujeros, y descubre que tiene el pulgar en uno y el índice en otro.

Esto la hace reír, para sorpresa del perro. Tiene un agudo, muy agudo, sentido del ridículo; y en alguna ocasión entretendrá a los hombres de la sabana con la historia.

Ya la han entretenido antes así. Un día se sentó "a llorar a gusto", y el viejo gato se restregó contra su vestido y "lloró también". Entonces tuvo que reírse.

Ya casi debe de haber luz del día. La habitación está muy cerca, y está caliente por el fuego. Aligator aún vigila la pared de vez en cuando. De repente pone mucho interés; se acerca un poco a la rendija, y un estremecimiento le recorre todo cuerpo. El pelo de la parte de atrás del cuello empieza a erizarse, y los ojos amarillos se le iluminan con la batalla. Ella sabe lo que esto significa, y coge el garrote. La parte baja de uno de los tablones tiene una enorme grieta en ambos lados. Un par de ojos malvados brillantes como cuentas reluce en uno de los agujeros. La serpiente —que es negra— sale despacio, aproximadamen-

te un pie⁶, y mueve la cabeza arriba y abajo. El perro está quieto, y la mujer sigue sentada fascinada. La serpiente sale otro pie. Levanta el garrote, y el reptil, advirtiendo de repente el peligro, mete la cabeza por la grieta del otro lado del tablón, y se apresura a meter la cola. Aligator salta, y sus mandíbulas se cierran con un chasquido. Falla porque tiene el hocico grande y porque el cuerpo de la serpiente está muy bajo en el ángulo que forman los tablonés y el suelo. Da otro mordisco cuando la cola vuelve a salir. Ha cogido a la serpiente, y saca a rastras dieciocho pulgadas⁷. Plof, plof. Aligator da otro tirón y saca la serpiente — una bestia negra de cinco pies de largo. La cabeza se eleva para atacar, pero el perro tiene a su enemigo cogido cerca del cuello. Es un perro grande y pesado, pero rápido como un terrier. Sacude a la serpiente como si sintiera la maldición original en común con la humanidad. El chico mayor se despierta, coge su garrote e intenta salir de la cama, pero su madre le obliga a volver agarrándolo con mucha fuerza. Plof, plof, el espinazo de la serpiente se rompe en muchos trozos. Plof, plof, la

cabeza está machacada, y el hocico de Aligator pelado otra vez.

Levanta al reptil destrozado con la punta del garrote, lo lleva al fuego y lo arroja dentro; entonces amontona la leña y observa cómo se quema. El chico y el perro observan también. La mujer pone la mano en la cabeza del perro, y la luz fiera y airada se apaga en sus ojos. Los niños más pequeños se calman, y en seguida vuelven a dormir. El chico de piernas sucias permanece un momento de pie con la camisa puesta, observando el fuego. Luego la mira, ve las lágrimas en sus ojos, y, echándole los brazos al cuello exclama:

“Madre, yo nunca seré pastor; ¡que me cuelguen si lo hago!”

Y ella lo estrecha contra su consumido pecho y le da besos; y se sientan juntos de este modo mientras la enfermiza luz del día rompe la sabana.

TRADUCCIÓN DE M^ª MERCEDES GARCÍA BOLÓS

* La traducción se basa en el texto de Lawson que aparece en *Creating Australia. An Anthology of Texts*, ed. by Catherine Staveley, Universidad de Murcia, Murcia 1994.

Notas

¹ En inglés *bush*. Este término tiene en Australia un significado especial, ya que se refiere al territorio prácticamente desértico y despoblado que ocupa la mayor parte del país. Apenas hay vegetación, el agua no abunda y aparentemente no hay demasiados animales.

² Árbol alto similar al pino, originario de Australia y el Sureste asiático, cuya madera es de gran calidad.

³ Una milla equivale a 1,609 kilómetros, por lo que hablamos de más de 30 kilómetros hasta la civilización.

⁴ Se trata de una revista femenina, “Revista para jóvenes damas”.

⁵ Los aborígenes australianos son de piel muy oscura, aunque no son negros como los africanos. Los primeros ingleses, al verlos, no supieron distinguirlos, y por eso los llaman “black”, negros.

⁶ Un pie equivale a 30,48 centímetros. Como veremos a continuación, la serpiente mide cinco pies, o sea, metro y medio.

⁷ Una pulgada equivale a 2,54 centímetros.



EL EVERGLADE

Emilio Ichikawa

1

*Mi pájaro no es el Cuervo que mira
Con optimismo todo lo que pudre.*

El Black Olive, certificado con tres pies de tronco, cuarenta de altura y lo mismo de fronda, inquiere con arrogancia al ciprés y casi con desdén al pino. No considera, por supuesto, los palmettos ni las rosas.

Sus hojas son lágrimas verdes, con una defensa dispuesta al fin del canal por donde se despeña la lluvia.

Será porque usa copa curva, o por la angulosa avidez de los árboles adyacentes, pero un Black Olive jamás ha merecido un rayo. Los rayos en La Florida pueden ser hiedras rubias que germinan en los pantanos con una voz demencial. Pueden ser y son lo que pueden.

En el Black Olive, el árbol madre, aguarda el Hawk con su lingüístico disfraz de Falcon y de Halcón. Es más alas que cuerpo. Sus prismas de azabache y sol resaltan entre las plumas de barro. Es un Alazán que vuela; es un moro que avanza. Y su pico, la metáfora está lista, un bisturí de varios filos; más de cuatro cuando la lengua inyecta en saliva el corazón de la muerte.

Diez broches de nácar, cinco cabezas de buey, pueden caer sobre el lomo del conejo. Un tejido punzante donde las agujas forjan nudos. Estaciones que harán de lo vivo una parálisis discreta.

*No fishing.
No swimming.
Natural Florida Wildlife Habitat.*

El Hawk cae sobre una ardilla que cae sobre una piña que cayó sobre un hormiguero destrozando el orden.

En un Ford Taurus apostado a la entrada del Archstone Preserve, el policía encubierto se dispara por la Calibre Downlane de Tampa Beach detrás de otro comienzo de cadena. Barbarie natural y barbarie.

Unlawful to feed Alligators.

No está en el lago el sándwich ni la barra de arroz. Ni está el rostro casual ni la huella ajena al plan general.

Quizás la lata de "Cream soda" entre nenúfares sea un detalle de Dios. Se ve tan acoplada, con un flotar tan certero... La lata de "Cream soda" del hábitat no es cualquier lata.

Una lata cualquiera no se encuentra a un pie tres pulgadas y cuarto de una orilla que roe una raíz naranja que no le pertenece al Oak que en cambio sí ofrece la sombra. Comprada en Albertson's, es reciclable y capaz de 355 mililitros de poción.

Más casuales que ella se ven el cartón de "Sunny D", el cepillo de peinar muñecas y el balón peregrino que unta pesticida en la floresta.

El Hawk curioseosa sobre unos nivelados techeros que evitan goteras confiados en su equilibrio. Observa la culebra que se retuerce en un asfalto que ha tratado de cruzar equivocadamente. Ahora no observa: ahora mira. Ve. Pero su orgullo es superior a su hambre y opta por arreglarse el cuello.

Parece escuchar música. Creo que mira flores.

Con toda ternura se retuerce, se desfigura, elabora una mueca y se derrumba a treinta millas por hora en el orificio de un lomo por el que extrae un pedazo de músculo. Es supervivencia.

La víctima está triste, pero en el balance el dolor no importa.

*Welcome Center.
Speed Limit 10 miles.
No outlet.*

2

Es noviembre
Alguna frialdad escurre de sol las pieles
Y la mejilla se apaga pero vuelve a ser bella
La lluvia desplaza al aguacero
Y lo que era vertiente
Precipicio
Es ahora trigo granulado
Escarcha
Granizado de coco sobre parabrisas
Siempre soñado
Agua razonable que remoja el pétalo sin mortificarlo
Llueve de Dickinson la flora
Y su fauna adivinada pasea sobre manantiales
Ojo de agua que viene del sentido
Edgewater en Jersey y en Daytona
En Fort Lee y en Saint Pe
Almeja sudorosa que convida al nacimiento
Y me trae feliz por esta asamblea de piedras
Que es senda protegida

"Nature rarer uses yellow"
Noviembre es rojo
Y tiene estrías de azul como mi golpe
Mi golpe en la memoria no es el vacío
Es lo lleno en el recuerdo
Lo ocupado
La falsa promesa del principio
La mentira
La excusa para el aborto
Ya nunca vendrá sola
Se terminó el tiempo para amar

Ya nunca vendrás sola
 Ya
 "Where the place named morning lies"
 donde el mar es una gota
 y un chorrito el océano
 donde todo es desgano
 incluso el volcán
 la mordida
 la tormenta
 "The happy winds their tumbrels took"
 el viento de flotar
 de ir sobreviviendo en la medida del cuento
 y de la historia
 "A flower expected everywhere"
 confiado en la insistencia de la vulva
 sentado en el lobby del fruto
 seguro del reencuentro
 o del amor
 "If summer were axiom,
 What sorcery had snow?"
 Una nueva cita entre ráfagas
 Una verbena que ponga manos en la espalda
 Y de nuevo celos
 Sospechas
 Una mesa de pequeños desastres
 Que estimulen el verde que en el sedal raramente amarillo
 Guarda aún la yema
 El verde es la fachada de la vida
 El amarillo es la panza del salmón
 "Two butterflies went out at noon
 and waltzed above a stream"
 amar otra vez exige que me cuelgue del techo
 como aquella mariposa que chocaba en la noche
 cargada de mala suerte
 amar obliga a sacudir el polvo de las alas
 y dejar ciegos a escarabajos
 moscas
 arañas
 y libélulas dormilonas
 "If spoken by the distant bird,
 if met in either sea
 by frigate by merchant man,
 report was not to me"
 La suerte es que no hay pájaros distantes
 Todas las alas están plegadas en un ala
 Como la naranja en el hollejo
 Como la manzana en la lasca o la mordida
 El vuelo emprendido fue alguna vez vuelo consumado
 Inerte
 Y fue vida este sueño
 Fue amor
 No hay pájaro que vaya al sur buscando sol
 Ni ave que congele la quemada del lirio
 El vuelo está aquí
 En el tuétano de cada hueso
 En aquella vértebra fundadora
 No hay pájaro distante
 Ni mar herido
 "The mushroom is the elf of plants"
 el dolor es la humedad del hombre
 la traición es el estiércol rejuvenecedor
 la fruta apestosa cuya unción
 abre las puertas del mito
 "And fences fled away"
 el pájaro está guardado en sí
 posado está encima de su vuelo
 prensado por las alas tiene el tiempo
 y en el pecho lleva el cielo y el sauce le crece
 "The wind tapped like a tired man"
 el hombre también reposa en sí

crece por sí
 el hombre es el pájaro que numera la nube y se da casa
 "The rat is the concisest tenant"
 Con sus dientes se abre el pecho
 Teje el hombre en su dentro una cueva
 Se renta el alma y cuando tiene que vender
 Se compra
 "Frequently the woods are pink"
 y tiene entonces derecho a la mañana
 a los acoples de luna y sol
 que es lo único que extraña la esposa exiliada
 "The thunder hurried slow"
 Es pétalo de cielo el alba
 Y a veces también lo es la aurora
 La imagen se hace nervio en la flor
 Y el rosa imita la copa quebrada
 Para perdonar cada promesa incumplida
 "Also, who laid the rainbow's piers"
 El arco iris saluda la majestad del perdón
 La danza abierta a otra felicidad
 Que siempre compensará verdadera
 El manojo de luces es la reverencia del tiempo
 Al amor que llega
 Es la cinta multicolor atada al cabello
 Que propiciará otras caricias
 "Pathetic from the grass,
 a minor nation celebrates"
 la novia irá pisando las viejas comparaciones
 acaso mirará a la fea profesora de historia que babea señales
 mientras finge discreción
 o la gringa que engaña
 o el marido que se humilla
 perdonando la traición por un salario
 la novia nueva será indiferente a la democracia
 y calzará la agalla encima de los votos
 será siempre distinta
 como lo es la avispa de alas grandes y patas en misión
 "Besides the autumn poets sing,
 a few prosaics days"
 La novia nueva sanará el recuerdo
 Y el beso fresco armará un sano ardor
 Resucita con ella el poeta
 Y el fantasma del duelo se volverá un cantor
 He perdido las ganas de hablar de malas horas
 De pasos entre sombras
 De búsquedas en solares neoyorquinos
 De sacos de escombros
 De citas cortadas
 De bajos tratos
 De visitas trémulas
 De matrimonios negociados
 De mí
 Con el nuevo beso el poeta pierde temas
 Y gana sueños
 "A trouvadour upon the elm
 Betrays the solitude"
 Lo siento soledad
 El poeta enamorado deja la endecha y busca una canción
 Cita tonteras
 Agradece plagios
 Abraza negadores
 El poeta enamorado azota soledad
 Y ve en sus ojos una manada de estrellas perpetuas
 "The pedigree of honey
 Does not concern the bee"
 La novia no llega de ninguna parte
 No trae huellas
 No las necesita
 Ni libro
 Ni diadema

Apenas la noticia de la última curva en el camino
 En su cuerpo hay puertos
 Y una que otra zanjadura
 Pero su corazón es virgen
 Y tiene los ojos limpios para sembrarle flores
 Canto en sus balcones sin la sordina en la lengua
 "As lowly spices gone sleep,
 or amulets of pine"
 ella gira
 su vestido blanco arrastra las hojas del suelo
 iniciando un twister de sol
 le miro sus brillos
 y pongo en su cuello la fruta que me alcanza una ardilla
 la novia tiene nombre
 es el canto que vive en la mañana
 es la esperanza tras estos despertares
 que tanto duelen
 "A half a dozen kissed the eaves,
 and made the glades laugh"
 Todo anda bien
 La verdad recae en la mitad de los discípulos
 Del cielo caen meteoritos ambiguos
 Y seguimos cabalgando
 "A few went out to help the brook,
 that went to help the sea"
 en ella tengo el arroyo y tengo el mar
 la plenitud
 que es la comodidad del alisio
 junto al estruendo de la ráfaga
 es el meandro sinuoso educado en la repostería del trato
 y el filo que se muestra después de una deserción de herrum-
 bres
 "The mornings blossom into noons,
 and split their pods of flame"
 en una gota de sus ojos está completo el océano y el cielo
 florece en su salud la obra maestra
 y sus insinuaciones son las decisiones del mundo
 labra el portal como legisla un parlamento
 y riega azúcar sobre el té
 provocando una lluvia de estrellas
 ella amanece
 congratula y duele
 exige
 es real
 y ha encerrado en un círculo la curiosidad y el experimento
 "Nature, like us, is sometimes caught
 without her diadem"
 es el infinito capaz de entender al pozo
 y presentarle sin rebajamiento el océano
 es la reina de las ranas encantadas y los nenúfares
 que de vez en cuando yo conquisto con flores
 y una lista de buenas vanidades
 No sé que necesidad tendrá la luz de bibliotecas
 pero en mis manos está su página
 y tatuado en mi hombro su poema favorito
 su principal enigma
 "Have I the lip of the flamingo,
 That I dare to tell?"

3

El Everglade es poco apetitoso
 A diferencia del monte
 Donde crece la peonía negrirroja
 Que imita al guisante
 O que incluye a la arboleda de mango
 De nata dulce y semilla erótica
 No se puede lamer un mango sin hacer una conquista
 Ni morder la naranja renunciando
 A una cascada láctea en las extremidades
 Una mujer hermosa

Un recuerdo feliz
 Una guasasa cosquillera
 Que de tanto gozar puede cegarte la mirada
 Una ceguera inculta a prueba de albahacas
 Y jugo de vicarias
 Hace amar también
 El bosque que temple el agua por las tardes
 Y rocía panes guayabas zapotes y caimitos
 Al pie de su tronco para que los santos
 Aplaquen su furia
 El fruto de ciprés no es sabroso como el aborto del tamarindo
 Aunque su corteza puede desenterrar caracoles
 Sudar proteínas algunas de sus hojas
 Y ciertas vainas contener frijoles

El monte fresco
 La selva recóndita
 El jardín culto
 La montaña impúdica
 El río puro
 El salón iluminista
 El huerto enamorado
 El mar cómplice
 La estepa ensimismada
 El bosque legendario
 La I-95 fugaz

—el monte mondo
 la selva sola
 el jardín jalado
 la montaña montada
 el río raro
 el salón salado
 el huerto hueco
 el mar mareado
 la estepa estiopa
 el bosque bosco
 La I-95 fugaz—

El Everglade incita a la carne al huevo a la sangre
 Para vivir en el pantano es mejor la dentada
 Que la coreografía de uñas encargada de torcer la fruta
 Todo aquí es necesidad
 Acto cierto
 Y ni siquiera se miente
 Cuando uno cree que se miente
 Y es salvaje la siesta
 Y retador el bostezo
 Un gesto biológico el cariño
 Y el beso
 Un pacto que rebasa la muerte
 El grito en el pantano es la voz de la víscera
 Es la verdad
 El discurso persuasivo de la naturaleza
 El verbo entrañable

Pero hay claros en El Everglade
 Que tienen contornos de arboleda
 La sobrina más elegante del monte
 Camina en la sombra con un vestido azul
 Pasa sus manos por la sien de los acomplejados
 Asegurando que no hay cuerpo perfecto
 Los feos comparten con ella la pulpa de la malanga
 La camada de raíz hervida
 Que sirve de puerto al pez del pintor barroco
 No en un lienzo de flandes
 Ni en una sonoridad gongorina
 La fruta y el esqueleto serán servidos en una alfombra de yuca
 Raíz expuesta al rocío y persuadida en aguas
 Que mutan su temperatura

En tránsitos impíos
 La carne de pez castigada con aceite hirviendo
 Malentendidas sus heridas por el jugo del limón
 Cicatrizadas a fuerza de sal y ajo
 Transformarán la biajaca en símbolo inmortal
 En otro trabajo de Hércules Hedonista
 Que anunciará el cambio verdadero
 No habrá mejor político para el pantano
 Que quien legisle una camada de yuca para la biajaca sempiterna

En el estanque sonoro
 En el colchón hilado con verde fresco
 Los sueños se aderezan con el olor de las yaguas
 Con un aroma de frambuesas
 Y satisfacen lo mismo
 Sin reparar en imágenes o interpretaciones
 Al lobo y al cordero

Creo en el sueño del Cristo Americano
 Atravesado en Time Square en una cruz de neón
 "Y parquerán juntos
 uno al lado del otro
 el Mustang y el Crown Victoria"

La cotidianidad de Tanya
 La utopía de aquellas otras
 De trenzas inocentes
 Y mirada demasiado histórica
 Es el american dream sin prioridades

Los amigos esperan al amigo en el Newark Airport/conectados
 están los cuerpos por una trenza de porcelana/bajo una tienda
 de kashemir se protege un Mustang negro que no
 trota/vuela/caballo de revés/cerdo chic que tiene en los costados
 tules de mariposa/en el barrio del poeta rezan dos
 rezos/versan dos versos/se lanzan después a todo Jersey en
 busca de un filo de Hudson/pretenden Up-State New York mien-
 tras se columpian en el Washington Bridge/marcan los núme-
 ros y revelan un mensaje del santo/van disparados buscando
 un otoño que les dure tres canciones/Táku-táku-táku
 Parapámpa Táku-Tá We are american band/We are a champion
 dicen my friends/Muy estrictamente Sinatra certifica "My
 way"/El sueño aspira a un poco más de amarillo sobre el rojo
 sauce y Elvis la emprende con los sabios antiguos/cita en su
 batalla a Shakespeare el moderno y el viaje se toma conquis-
 ta/sobre tres leves cuerdas de guitarra acústica reniega del
 teatro del mundo/descrea del barroco que no es barroco sobre
 sí/y termina la fiesta con un banquete de arúgula y proyec-
 ciones teofágicas/el abrazo del verde sobre el rojo en el Empire
 State tiene la clave de la rosa/que es la rosa la rosa la rosa
 otra vez/el Mustang enlaza en las llantas un potro al revés/los
 amigos se engalanan de amigos ante un lago de Corot/las
 venas estallan en las piernas de los herreros de Goya/y para el
 auto se forja un mito un poema/

Además del carro de la memoria
 Tenemos el tren lógico
 Algunas yerbas cubren la distancia en bolsas de primera clase
 Transpiran demasiado pero son felices en su vecindad
 En este viaje arribaron
 Por ejemplo el almácigo
 la escoba amarga
 el romerillo
 y el cundeamor

Cundeamor
 Membrillo
 Comida para el río
 Mordida en una piel con misterioso aliento
 Que moja tu mano y embarra con flores
 Unos labios que ya portan ambrosía
 Labios
 Gotas
 Recuerdo el olor a rosas dulces
 Asia Cundeamor
 Agridulce
 Campari
 Lengua
 Deseo cumplido en el amanecer

Mas si soñamos en lugar de pensar
 Si nos embriagamos hasta alcanzar el "so what?" de la rosa
 Que es la rosa
 Rosa
 Rosa siempre
 Podremos escamotear el carro de Jacob
 O el auto de un Cristo multado en Getsemani
 A más de ochenta millas
 En su mar de lágrimas
 Silla en el lomo del ángel que vuela
 Telón ajado
 Grieta por donde se puede huir
 O regresar
 El hueco por donde hablan los caídos
 La alondra exhausta
 Que precisa la animación del bosque
 ¿Eso es aurora?
 ¿ruiseñor?
 ¿alba?
 ¿rabiche y gaviota?
 Dijeron que el señor de la grulla fue el culpable
 Pero no queda algo cierto



Llenas el mar
cuando te entregas al mar,
porque sin abrazarte
el mar no es mar.

Cuando no te refugia
el mar no es arte;
sólo pez, agua, sal, alga,
sin poesía.

Sólo una palabra para envolver las cosas,
como cuando el mar te envuelve,
tranquilo de volver a ser
mar.

Raül Esteban Narbón



AJUNTAMENT DE L'ELIANA