

Guillem Calaforra es doctor en Lingüística por la Universidad de Cracovia, de la que ha sido profesor (2000-2005), ensayista y traductor de la Universitat de València.

El mesianismo ofendido: el discurso público en Polonia sobre la Unión Europea

GUILLEM CALAFORRA

Palabras clave:

- Polonia
- discurso público
- análisis del discurso
- autoridad
- difusión

Este ensayo describe las características del discurso público producido en Polonia sobre la Unión Europea. Entendemos como discurso público el que se caracteriza mediante los atributos de autoridad (es decir, aquel que producen los intelectuales y políticos) y difusión (canalizado por medios y técnicas de distribución masiva).

This paper deals with the character of Polish public discourse about the European Union. Public discourse means here a discourse based on authority (the discourse of intellectuals and politicians) and on diffusion (through means of communication).

Entre el acuerdo de asociación con la (en aquel momento) Comunidad Europea (1991), la solicitud formal de adhesión (1994) y el periodo de largas negociaciones sobre esta adhesión (1998-2002), el referente político europeo era más bien un elemento virtual en la política polaca. Fue a partir de las negociaciones cuando Europa se convirtió en un tema habitual dentro del discurso público polaco y, en un típico movimiento descendente, también en el discurso privado. El referéndum de adhesión (junio de 2003) y sus consecuencias inmediatas —la implicación polaca en los contenidos del proyecto de constitución europea— hicieron cristalizar rápidamente este discurso proteico sobre Europa.

Este ensayo intentará describir las características del discurso público producido en Polonia sobre la Unión Europea, desde la campaña del referéndum de adhesión (mayo de 2003) hasta el fracaso de las cumbres de Roma, Nápoles y Bruselas (noviembre-diciembre 2003). Entendemos como discurso público el que se caracteriza mediante los atributos de *autoridad* (es decir, aquel que producen los intelectuales y políticos) y *difusión* (canalizado por medios y técnicas de distribución masiva). El corpus textual que nos planteamos inicialmente estaba formado por las ediciones de los dos periódicos polacos más importantes (*Gazeta Wyborcza* y *Rzeczpospolita*) entre los periodos de mayo-junio y octubre-diciembre de 2003, el panfleto institucional *Tak dla Polski* (TDP) y los materiales icónicos producidos por los partidos políticos representados en el *Sejm* (Parlamento). Un análisis exhaustivo y multimodal, como los que tienden a predominar entre los estudios de análisis crítico del discurso, habría añadido además, por ejemplo, los programas de la campaña institucional sobre la UE emitidos por el primer canal de la televisión pública polaca (TVP 1). Pero la cantidad de material es tan enorme que una pretensión exhaustiva lo habría convertido, en definitiva, en una masa textual prolija y engorrosa. Consecuentemente,

hemos decidido ceñirnos a la *Gazeta Wyborcza* (GW) de estos meses y al TDP. La elección se justifica con los siguientes criterios:

1. Tanto la GW como TDP son representativos del europeísmo “estándar” polaco, es decir, el discurso sobre la UE más común entre la clase media del país. A pesar de que los datos concretos sobre la tirada y difusión son secreto comercial, no son necesarios grandes esfuerzos estadísticos para ver que GW es el periódico más leído y el que tiene las tiradas más numerosas. TDP, por otra parte, no sólo resume los argumentos que el gobierno polaco desarrolló durante la campaña del referéndum, y muchos de los que habían aparecido en el periodo posterior a éste, sino que además se distribuyó a *todos los hogares polacos* un mes antes del referéndum. La elección respeta, por tanto, el criterio de difusión.
2. Tanto la GW como TDP aparecen vinculados a los puntos de vista del poder político vigente en el periodo estudiado. La línea editorial de la GW, aunque pretenda ser independiente y reproducir todos los puntos de vista, muestra una afinidad constante con el que entonces era el gobierno socialdemócrata del SLD, que durante este periodo estuvo presidido por Aleksander Kwaśniewski, y que tuvo a Leszek Miller como primer ministro. En este sentido, el criterio de autoridad también aparece convenientemente representado.

En total se trata de un folleto divulgativo de 16 páginas y 317 artículos de diversa extensión, entre notas marginales, diagramas comentados, resúmenes de portada, entrevistas de extensión variada, artículos descriptivo-narrativos y artículos de opinión. De acuerdo con los puntos de vista del análisis crítico del discurso (ACD), este estudio intentará ofrecer una interpretación histórica y sociológica de determinados usos lingüísticos. Según el rótulo de Norman Fairclough, puede ser considerado como un ensayo de *Textually Oriented Discourse Analysis*.¹ Esta interpretación tiene que poner

1 N. FAIRCLOUGH, *Discourse and Social Change*, Polity Press, Cambridge, 1992, p. 37.

al descubierto el carácter de construcción social contingente en aquello que para el “consumidor” del discurso parece transparente y “natural”² (en nuestro caso concreto, lo aparentemente “natural” son los puntos de vista socialmente aceptables sobre las relaciones entre Polonia y la Unión Europea). La ACD se propone también denunciar la funcionalidad política del discurso como herramienta de creación, legitimación y reproducción de asimetrías y relaciones de poder y dominación.³ En el tema que nos ocupa, veremos cual es la relación funcional que mantiene el discurso europeísta estándar con el capital político de la clase dominante polaca partiendo del concepto de legitimación.⁴

Simplificando las cosas, podríamos decir que el discurso público polaco sobre la Unión Europea presenta dos variantes opuestas pero no impermeables: el *europeísmo* (o “euroentusiasmo”) y el *antieuropeísmo* (eufemísticamente llamado “euroescepticismo” en un lenguaje políticamente correcto). Tanto uno como otro pueden ser de carácter *ideológico* (es decir, con un predominio claro de motivación doctrinaria) o de carácter *pragmático* (y, por tanto, centrado en la relación entre costes y beneficios de la acción política). El europeísmo estándar, que es el que nos interesa aquí, es ideológico en la superficie y pragmático en el fondo.

Los representantes de este discurso escenifican lingüísticamente su autoafirmación nacional a través de la retórica del *nosotros* vs. *ellos*. Como todos sabemos, este recurso de exclusión (del exogrupo) y retracción (del endogrupo con respecto al exterior) ha sido estudiado ampliamente en lo que se refiere al lenguaje político y al nacionalismo deportivo.⁵ Según nuestro recuento estadístico, el 56% de las referencias a Polonia y los polacos están hechas en tercera persona, casi todas en forma de personificaciones y generalizaciones (del tipo *Polonia, los polacos, el país*, etc.):⁶

Polonia se siente Europa desde hace mil años (GW 4/6/03: 14).

De acuerdo con las condiciones negociadas, *Polonia tiene derecho* a controlar el comercio de tierra agraria (TDP: 13).

A los británicos y a los *polacos no les gustan* los artículos poco claros sobre la defensa europea (GW 1/9/03: 14).

Una ínfima minoría se refiere a los actores políticos concretos (*el presidente, el primer ministro, el gobierno, el ministro Włodzimierz Cimosiewicz*, etc.). Con esta omisión metafórica del agente efectivo se desvía la responsabilidad concreta hacia entidades colectivas. Pero lo más sorprendente es el 44 % de referencias en primera persona plural, expresada a través del sistema pronominal (*nosotros, nos, nuestro*) o mediante la primera persona plural de los verbos. Este altísimo porcentaje de primera persona plural es más bien típico del lenguaje de los políticos y los diplomáticos, donde tiene una función metonímica digamos rutinaria.⁷ Pero en los artículos de información y de análisis sobre política internacional no suele ser así; en textos periodísticos en lengua catalana, española, francesa o alemana del mismo tipo, el porcentaje de primera persona plural no sobrepasa nunca el 10%.

Actuamos en la cuestión de Irak contra *nuestros* “abogados” en el camino hacia la Unión, lo cual hizo refunfuniar de sorpresa a Berlín, y Chirac *nos* riñó bruscamente porque “habíamos perdido una ocasión de sentarnos en silencio” (GW 1/9/03: 14).

Nosotros quisieramos el principio “un país igual a un comisario igual a un voto” (GW 27/11/03: 8)
Continuaremos celebrando *nuestras* festividades patrióticas, nacionales y eclesiásticas (TDP: 8)

Por otra parte, el *nosotros* polaco es unívoco y exclusivo: significa siempre *nosotros los polacos* o, en todo caso, *nosotros los europeístas polacos*. En cambio, en los textos producidos por los representantes políticos de la Unión Europea esta categoría pronominal suele oscilar entre tres niveles semánticos diferentes, que a menudo se superponen y son incluyentes. Así, por ejemplo, en las entrevistas del entonces primer ministro francés (Jean-Pierre Raffarin) que en este mismo periodo publicaba la GW, *nosotros*, podía significar “los franceses”, “los habitantes de la Unión Europea” o “los miembros del “Triángulo de Weimar”” (Francia, Alemania, Polonia):

La presencia económica de Francia en Polonia es muy fuerte, ya que *somos* [= Francia] vuestro principal interlocutor comercial.

Quisieramos [= el “Triángulo”] encontrar junto con Polonia una manera eficaz de colaborar y tomar decisiones con espíritu de compromiso.

Los países que entran en la Unión tienen sus expectativas, *nosotros* [= el resto de la Unión] tenemos la experiencia (GW 29-30/11/03: 14-15).

Sería muy interesante hacer un estudio comparativo sobre el contenido semántico de los pronombres personales colectivos en Polonia, para ver si ahora mismo el *nosotros* polaco continúa siendo tan excluyente o si, por el contrario, se ha vuelto más polisémico y abierto. Nuestra hipótesis, pendiente de verificación o refutación, es que se mantienen los usos descritos para el periodo estudiado. En cualquier caso, la abundancia de *nosotros* excluyentes y de las referencias a la UE en tercera persona sugiere de manera inequívoca que esta asociación de estados era percibida como algo extraño, exterior, al menos en el periodo que nos ocupa.

Relacionado con el *nosotros* de este discurso aparece también el recurso antes citado de la personificación, utilizado de manera sistemática. Sintagmas como la *Unión Europea* o su pseudónimo, *Bruselas*, presentan los mismos rasgos semánticos [+ animado, + humano] que su correlativo, *Polonia*. En lenguaje periodístico es habitual, sobre todo referido a temas de política internacional. Pero la campaña de defensa del tratado de Niza no sólo personificó este topónimo, sino que también le atribuyó los mismos sememas que tiene el corónimo *Polonia*, con efectos de significado grotescos. Véanse, por ejemplo, los titulares “Dad una oportunidad a Niza” (GW 6/10/03: 10), “Salir de Niza” (GW 17/11/03: 18) y “Defendamos Niza” (GW 28/11/03) o el lema nacional, inventado por el diputado derechista Jan Rokita y repetido hasta la náusea: “Niza o muerte” (GW 19/9/03: 7).

Desde el punto de vista de las estrategias de categorización del exogrupo, el europeísmo polaco modifica la descripción según quien sea el adversario en cada momento. Durante la campaña del referéndum, el peligro se centraba en los ámbitos antieuropeístas y en el abstencionismo ciudadano (hay que tener en cuenta que en doce de las dieciocho convocatorias anteriores a referéndum y elecciones, la participación fue inferior al 50%; véase GW 9/6/03: 6). Se ve claramente una tendencia a considerar de manera indiscriminada a los dos

² Véase N. FAIRCLOUGH, *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*, Longman, Londres / Nueva York, 1995, pp. 28-36.

³ Véase N. FAIRCLOUGH, R. WODAK, ‘Critical Discourse Analysis’, en *Discourse Studies: A Multidisciplinary Introduction*, vol. II, ed. by Teun A. Van Dijk, Sage, Londres, 1997, pp. 258-284 (*Estudios del discurso: introducción multidisciplinaria. Volumen 2: El discurso como interacción social*, trad. de G. Vitale Gedisa, Barcelona, 2000; véase ‘Análisis crítico del discurso’, pp. 367-404, 392-398), TEUN A. VAN DIJK, ‘Critical Discourse Analysis’, en *Handbook of Discourse Analysis*, ed. by Deborah Schiffrin, Deborah Tannen, Heidi Hamilton, Basil Blackwell, Oxford, 2001, pp. 352-371, 363; y R. WODAK, ‘De qué trata el análisis crítico del discurso (ACD). Resumen de su historia, sus conceptos fundamentales y sus desarrollos’, en *Methods of Critical Discourse Analysis*, ed. by Ruth Wodak and Michael Meyer, Sage, Londres, 2001, pp. 17-34 (*Métodos de análisis crítico del discurso*, trad. de T. Fernández Auz, Gedisa, Barcelona, 2003).

⁴ Véase T. A. VAN DIJK, *Ideology: A Multidisciplinary Approach*, Sage, Londres, 1998, pp. 318-327 (*Ideología: Una aproximación multidisciplinaria*, Gedisa, Barcelona, 2000), y G. CALAFORRA, ‘Ús lingüístic, legitimitat i discurs. Consideracions weberianes’, *Caplletra* 37, PAM-IIFV, Barcelona-València, 2004, pp. 197-216.

⁵ Véase P. MÜHLHÄUSLER, R. HARRÉ, *Pronouns and People: The Linguistic Construction of Social and Personal Identity*, Basil Blackwell, Oxford, 1990, pp. 168-206, y H. BISHOP, A. JAWORSKI, ‘“We beat ‘em”: nationalism and the hegemony of homogeneity in the British press reportage of Germany versus England during Euro 2000’, *Discourse & Society*, 14 (3), 2003, pp. 243-271, p. 250-257.

⁶ Todas las citas originales en polaco o inglés han sido traducidas por el autor.

⁷ J. WILSON, *Politically Speaking: The Pragmatic Analysis of Political Language*, Basil Blackwell, Oxford, 1990, pp. 45-76.

grupos, los votantes antieuropeístas y los abstencionistas, según las características que comparten: saben menos sobre la Unión Europea, son viejos, de clase baja y sin formación, fatalistas, pesimistas, habitualmente no votan o son votantes de extrema derecha, desprecian la democracia (GW 7/5/03: 9, 4/6/03: 6, 9/6/03: 6, 10/6/03: 4). Esta caracterización coincide con los resultados de las encuestas de CBOS y PBS, aunque se ha generado independientemente de ellas. Los antieuropeos activos, publicistas del “no”, son presentados también con los atributos de agresividad (GW 20/5/03: 7), manipulación (GW 21/5/03: 3), opción que no conduce a ningún lugar (GW 3/6/03: 6), menor conocimiento del occidente europeo (GW 10/6/03: 4) e incluso antisemitismo (GW 9/6/03: 13). No es necesario señalar que a los europeístas se les atribuyen las cualidades opuestas, a menudo de manera implícita y a veces abiertamente.

Después del referéndum, el papel de adversario se transfirió al famoso “núcleo duro” de la Unión: Alemania, Francia y sus aliados, que pretendían sustituir los acuerdos de la cumbre de Niza por las nuevas normas de la propuesta constitucional de la Convención Europea. Si antes del referéndum la Unión era presentada de manera global como una especie de redención de la historia polaca, después aparecerá cada vez más como una corporación de estados que compiten entre ellos para satisfacer sus pretensiones y sus intereses estrictamente particulares. Se difunde la oposición entre los “partidarios de una UE fuerte”, por una parte, y los “patriotas”, por otra (GW 20-21/9/03: 3); franceses y alemanes pretenden convertir la UE en un “rancho de gigantes”, son egoístas y aspiran a imponer sus dictados (GW 29/9/03), no juegan limpio (GW 30/9/03: 8), son avaros (GW 9/10/03: 1, 8) y no tienen escrúpulos (GW 5/11/03: 1). Los partidarios de la Constitución Europea ejercen medidas de presión sobre los polacos y los desprecian (GW 30/9/03: 8, 8/12/03: 11, 10/12/03: 12, 15/12/03: 8) y “quieren aislarnos y ponernos entre la espada y la pared en Bruselas” (GW 10/12/03: 12). Sin embargo, no deja de reconocerse que los alemanes son los promotores de la entrada de Polonia en la UE (GW 29/9/03: 13), y que con los polacos se comportan con más tacto que los franceses (GW 12/9/03: Gosp.1). Las diferencias de trato son evidentes: una fotografía del entonces presidente polaco y José María Aznar (GW 30/9/03: 7) tiene como titular con tipos de imprenta grandes “dos sobrinos”, alusión a un dicho popular polaco que resume la tradicional hermandad entre húngaros y polacos, que se podría traducir así: “el polaco y el húngaro [son] dos hermanitos [literalmente: dos sobrinos], tanto con el cuchillo como con el vaso”:

Dwa bratanki

Prezydent Kwasniewski i Radość. Wiceminister za to, że Polska chce z Unią Europejską...



...i Radość. Wiceminister za to, że Polska chce z Unią Europejską...

En cambio, Schröder y el primer ministro aparecen juntos bajo otra muestra elemental de intertextualidad: “Fiebre del sábado noche” (GW 13-14/12/03: 1):



Determinados usos verbales peculiares hay que entenderlos desde una notoria intención persuasiva. Así, aunque el cuerpo de los artículos suele desarrollar la secuencia correcta *negociación-referéndum-integración*, los titulares a veces confunden la causa y el efecto, es decir, el referéndum y la integración: “Nuestros vecinos ya se encuentran en la Unión” (GW 19/5/03: 1, resultado del referéndum en Eslovaquia), “Estamos en la Unión” (GW 9/6/03: 1, resultado del referéndum en Polonia). Pero lo más interesante es la duplicidad de los campos semánticos de “recibir” y “aportar”. Es cierto que el europeísmo polaco es historicista (en el sentido popperiano) e interpreta la entrada en la UE como una necesidad histórica. En este sentido, las constantes profesiones de historicismo durante la campaña del referéndum se complementan perfectamente con el fatalismo resignado de la mayor parte de los antieuropeístas:

- ¿Por qué, señor cura, los colgó [sc. los globos y banderines de la campaña institucional a favor del “sí” en el referéndum], si está en contra de la entrada en la UE?
- Porque son bonitos, de colores, y los daban gratis.
- No lo entiendo.
- Porque usted, señora, se toma demasiado seriamente el referéndum. Yo lo trato como un entretenimiento. *Si hubiera ganado el no, también nos habrían traído a la UE* (GW 10/6/03: 7).

Pero como la necesidad histórica puede no ser suficiente para convencer a los incrédulos, el europeísmo pone en juego un argumento pragmático, planteado de manera directa en diversos textos: la Unión Europea es, por decirlo así, “un ente [personificado] que da (y tiene que dar) cosas”, principalmente dinero. “Quiero que Polonia sea rica, sonriente, segura” (GW 12/5/03: 11), “El euro para el campesino” (GW 16/5/03: 20), “¿Qué nos dará esta Unión?” (GW 9/6/03: 9), “¿Qué nos dará la unión?” (GW 9/6/03: 1), etc. Lo plantean de manera especialmente cruda dos comentarios opuestos; en primer lugar, el político populista Tadeusz Gajda (GW 9/6/03: 12): “Tenemos la alternativa siguiente: sufrir cada año el saqueo de un grupo de gente, o entrar en este grupo y saquear a los demás”; y desde el campo contrario, un artículo demoleedor de Roman Graczyk (GW 24/9/03:14): “Para los polacos se trata de una Europa de la que se pueden recibir unas monedas, pero que no nos obliga a nada”. Uno y otro son coherentes con el mensaje de TDP: “Todas las cuentas demuestran que Polonia recibirá del presupuesto de la

Unión más de lo que pagará” (TDP: 10). La acción de *dar* es la función esencial que se atribuye a la Unión Europea, hasta el punto de que a veces parece que sea Europa la que se integra en Polonia, y no a la inversa. Las pocas ocasiones en que los europeístas se preguntan qué aporta su país al conjunto europeo, las respuestas tienen que ver generalmente con el campo semántico del *enriquecimiento* espiritual y una idea explícita de *misión histórica*. Véase, por ejemplo, el parlamento de Karol Wojtyła a los peregrinos polacos (GW 20/5/03: 6) en el que se refiere a “la importante misión que estos países [sc. los candidatos que aspiraban a integrarse en la UE] tienen que cumplir en el Viejo Continente... Europa necesita a Polonia. La iglesia en Europa necesita el testimonio de los polacos.” También se dice que, con su adhesión, Polonia aporta una ganancia política a la Unión (Bronisław Geremek, GW 26/5/03: 6) o “nuevas oportunidades y valores” (Jan Szomburg, GW 6/10/03: 35). TDP afirma: “En la familia europea aportamos nuestro patriotismo, nuestra cultura, laboriosidad y diligencia, amor por la libertad, respeto a la tierra, amor por los valores familiares y morales y por la tradición” (TDP: 3). El publicista Robert Soltyk lo presenta de otra manera, tal vez un poco menos lírica: “Polonia es... el país que tiene el mercado más grande para los exportadores de la Unión. También es una gran reserva de fuerza de trabajo cualificada para una Europa que envejece” (GW 19/5/03: 11).

La intención persuasiva, el interés por movilizar y crear complicidad, se ve sobre todo en los dos eslóganes que circularon desde la polémica sobre el proyecto de Constitución. La disyuntiva “Niza o muerte”, un evidente calco irónico del “Patria o muerte” acuñado por los cubanos, representa simbólicamente la oposición entre dos grupos: por una parte, los “patriotas” (entre los cuales hay que incluir a los que en aquel momento jugaban el papel de aliados a favor del tratado de Niza, como España), que representaban la “vida” de la nación; por otra, los partidarios de la Constitución Europea, que implican la “muerte” de la patria. El otro lema, “Dad una oportunidad a Niza”, apela retóricamente a la buena voluntad de los adversarios, insinuando que rechazan el punto de vista polaco sin someterlo racionalmente a la prueba de ensayo-error.

Esta voluntad de persuasión también busca conseguir la complicidad del lector polaco a través de la evocación continuada de determinados conceptos que describen la versión políticamente correcta del conflicto entre la Unión y Polonia. En un primer momento de primitivismo, de argumentación ingenua y poco elaborada retóricamente, las voces públicas polacas reconocen que se trata de conservar el máximo poder posible para su país: “Se trata del poder” (GW 17/9/03: 9), afirma Jacek Pawlicki; poco después, los diputados conservadores Donald Tusk y Jan Rokita invocan la “razón de estado polaca” que impulsa a Polonia a buscar “lo que es mejor para ella” (GW 3/10/03: 21), porque, como dice Jacek Saryusz-Wolski, “cada cual tiene el derecho de defender sus intereses” (GW 30/9/03: 8). Pero en aquella misma entrevista de finales de septiembre, Saryusz-Wolski, un importante asesor del entonces principal partido de la oposición, modifica el tono del discurso e introduce los tres temas clave: desde ahora se trata de defender una UE que funcione sobre las bases de la *solidaridad*, la *cohesión* y el *equilibrio político*. Desde entonces el primer ministro Miller

utilizó esta argumentación en las negociaciones, y los periodistas emblemáticos afines al régimen (por ejemplo, Jacek Pawlicki y Robert Soltyk, dedicados específicamente a cuestiones europeas) lo siguieron disciplinadamente: GW 6/10/03: 10 (dos alusiones al concepto de *equilibrio*, una al de *solidaridad*); 7/10/03: 2. De este último procede el pasaje siguiente:

El primer ministro Leszek Miller ha ido a la inauguración de la conferencia intergubernamental sobre el tema de la constitución europea, para representar la posición fuerte de Polonia en defensa de un sistema de votaciones favorable a Polonia. En vez de decir que defendemos el tratado de Niza porque nos garantiza una posición fuerte, Miller señaló que, evidentemente, garantiza la *solidaridad* y la *cohesión* de Europa. Y es interesante concentrarse en este *cambio de punto de vista*. Sólo es una lástima que de momento allí nadie quiera creer en la Unión, de la misma manera que pocos creen que se pueda defender el tratado de Niza.

También en GW 9/10/03: 15 (dos veces *solidaridad* en el artículo de opinión escrito a cuatro manos entre Marek Beylin y el redactor jefe de la GW y antiguo disidente de la Polonia comunista, el influyente Adam Michnik) y en GW 15/10/03: 8 (segunda entrevista a Saryusz-Wolski: “La argumentación polaca se basa en cierta visión del *equilibrio político* en Europa y de la *solidaridad*”).

Tal como era previsible, el argumento de autoridad es una falacia presente en este discurso, aunque de manera relativamente discreta. Durante el referéndum se recogen todas aquellas opiniones a favor del voto afirmativo que puedan resultar relevantes: la plana mayor de la iglesia católica polaca (GW 5/5/03: 6, 7; 22/5/03: 4; 26/5/03: 6; 9/6/03: 5) y lituana (10-11/5/03: 5); los miembros más prestigiosos o más poderosos de la *clase política* (el presidente [12/5/03: 11; 16/5/03: 18-19], la ministra de asuntos europeos Hübner [20/5/03: 6], Bronisław Geremek⁸ [20/5/03: 6; 26/5/03: 6], Wojciech Jaruzelski⁹ [30/5/03: 16-17], Lech Wałęsa [30/5/03: 17; 9/6/03: 6]); *los políticos extranjeros* (Schröder [10-11/5/03: 1; 5/6/03: 8], Chirac [10-11/5/03: 1], Prodi [20/5/03: 6]; Anders Fogh Rasmussen [3/6/03: 6], Günter Verheugen [17-18/5/03: 10-11]; los *actores* más populares (GW 12/5/03: 10); los soldados de la *Armia Krajowa*¹⁰ (GW 12/5/03: 10); los intelectuales, etc. Un caso interesante es el del personaje considerado en Polonia la máxima autoridad moral e intelectual del país, el Papa Wojtyła. Alrededor de abril de 2003, el entonces cabeza de la iglesia católica hizo unas declaraciones en que incitaba a los polacos a votar a favor de la integración en la Unión Europea. Los círculos más ultramontanos de la extrema derecha polaca —representados políticamente por determinados partidos (*Liga de Familias Polacas* y *Autodefensa* — hoy en la coalición gobernante—, *Partido Popular Polaco*) y por el poder mediático de la emisora *Radio Maryja*— ofrecieron una peculiar reinterpretación de las palabras del pontífice. Según ellos, Wojtyła quería decir que estaba a favor de la integración, pero con unas condiciones favorables a Polonia (que obviamente no podían ser las condiciones pactadas por el gobierno). A causa de la curiosa agitación que esto provocó, el Obispo de Roma tuvo que insistir en un discurso a los peregrinos polacos, ya citado más arriba, en que hacía un esfuerzo evidente para hablar de manera unívoca (GW 20/5/03: 6):

⁸ Bronisław Geremek (n. 1932), historiador y diputado del partido conservador Unia Wolności, es uno de los políticos más respetados en Polonia. Sus libros han sido traducidos a diferentes idiomas.

⁹ Wojciech Jaruzelski (n. 1923), último presidente del Consejo de Ministros de la Polonia comunista, responsable de la decisión de declarar la ley marcial (1981-1983), presidió la transición democrática del país (1989). A pesar de sus responsabilidades en el régimen anterior, se le respeta como estadista por conseguir que Polonia no sufriera una invasión soviética semejante a las de Hungría y Checoslovaquia.

¹⁰ Durante la Segunda Guerra Mundial, la *Armia Krajowa* o “Ejército del país” luchó contra los alemanes bajo el mando del gobierno polaco exiliado en Londres. Sus supervivientes, humillados, reciclados o perseguidos por el régimen comunista —que operaba con tropas formadas en la URSS—, son considerados héroes nacionales y autoridades morales.

Sé que hay mucha gente contraria a la integración. Aprecio su preocupación por el mantenimiento de la identidad cultural y religiosa de nuestra nación. Comparto su inquietud ligada al juego de fuerzas económicas en que Polonia —después de los años del expolio económico del anterior sistema— parece ser un país con grandes posibilidades, pero no con muchos recursos. Tengo que *subrayar de nuevo*, sin embargo, que *Polonia siempre ha sido una parte importante de Europa* y que *hoy no puede desligarse de esta comunidad*, que ciertamente en diversos aspectos pasa por una crisis, pero que constituye una familia de naciones basada en la tradición cristiana común.

La ultraderecha católica radical no supo qué hacer entonces con esta voz suprema que los desautorizaba. Las reacciones fueron contradictorias: algunos miembros de la LPR, como Bogdan Pęk o el actual “número dos” del gobierno, Roman Giertych, se desvincularon del sentido del discurso papal (“El Santo Padre con toda seguridad no conoce el tratado de acceso y las condiciones exactas con que nos quieren acoger en la UE”, GW 20/5/03: 6); otros, como Marek Kotlinowski, optaron por considerar que las palabras del Papa no eran unívocas y se podían interpretar de diversas maneras (GW 21/5/03: 3), y Radio Maryja profirió vagos comunicados, acusando a los adversarios de manipular las palabras del Papa (GW 21/5/03: 3), hasta que abandonó discretamente el tema.

Durante la segunda etapa estudiada, predominan de manera evidente los artículos que defienden el punto de vista representado por el gobierno polaco, pero el argumento de autoridad sólo aparece claramente en un caso: cuando se dedican 25 líneas a explicar el currículum de Saryusz-Wolski.

Desde el punto de vista temático, el discurso sobre la Unión Europea en Polonia —tanto a favor como en contra de la integración— se estructura alrededor de un catálogo muy limitado de lugares comunes o *topoi*. Estos núcleos semánticos recurrentes coinciden con las obsesiones clásicas de la cultura polaca: la integridad de la patria —que incluye la defensa de la soberanía nacional, la intangibilidad de las fronteras y el miedo a que los alemanes compren la tierra polaca—, la historia como legitimación omnipresente, ligada a la obsesión por el futuro, la identidad nacional, de la cual destaca el patriotismo, la tradición, el catolicismo como rasgo fundamental, y las filias y fobias respecto a otras naciones (principalmente respecto a los alemanes, rusos, franceses y americanos); y, finalmente, la fijación por plantear todos los asuntos en términos económicos. Sólo la observación desde dentro puede enseñar hasta que punto estos *topoi* están vigentes en la vida cotidiana polaca y, sobre todo, en el discurso público. La problemática de la integración europea los movilizó y concentró a todos en un tiempo reducido y en un espacio relativamente pequeño, como se puede comprobar con el análisis de TDP.

Las ambivalencias de este discurso dejan entrever las dificultades con las que se enfrenta cualquier intento de proponer una interpretación global. El primer problema es la extensión que en este análisis exige la descripción del contexto histórico, político y cultural particular. Para entender el recurso omnipresente al tema de la tierra polaca o la obsesión por la soberanía y las fronteras, hay que recordar la historia de Polonia y tener en cuenta que estas experiencias históricas traumáticas se han transmitido a través del

imaginario colectivo de generación en generación. Es lo que hace poco el politólogo alemán Claus Offe definía como “un fuerte sentimiento de la precariedad y vulnerabilidad de su existencia como estado”.¹¹ Así es como se explica la convivencia en un mismo discurso del recelo soberanista obsesivo (una de las constantes del europeísmo polaco) y el principio de cesión de esta misma soberanía (incluido de manera evidente en el proyecto de unión europea); se podría decir que, en este punto, el *nacionalismo* polaco convierte las disyuntivas en duplicidades. Se trata de un ejemplo de cómo cada término de este discurso tiene, como diría Utz Maas, su propia autobiografía lingüística.¹² Son precisamente los métodos alemanes de interpretación histórica del discurso lo que pide el caso polaco, por su atención a la génesis histórica de los *topoi* del discurso y al contexto donde adquieren sentido. Nosotros, aquí, sólo podemos esbozar mínimamente esta posibilidad.

El discurso que hemos analizado muestra una doble cara en su estructura argumental: por una parte, funciona con los esquemas de la razón instrumental más dura; por otra, de este crudo pragmatismo se elimina la mala conciencia a través de un historicismo fatalista inseparable de la arraigadísima tradición del mesianismo polaco (Polonia como un “Cristo de la naciones”, expresión del poeta nacional Adam Mickiewicz que utilizó un sencillo transportista con el que conversábamos sobre la integración europea cuando preparábamos este análisis). Esta duplicidad enlaza con la indefinición que la cultura polaca arrastra sobre su posición en la civilización europea. Es verdad —y lo recordaba el historiador Janusz Tazbir en uno de sus libros—¹³ que los polacos hacen gala de su europeidad desde el siglo XVI; pero también es cierto que la constante necesidad de autoafirmación es un indicio de inseguridad. Como decía Stanisław Jerzy Lec, “[a los polacos] nos llaman occidentales en oriente, y orientales en occidente”.¹⁴ Maria Janion desarrolló el aforismo de Lec, con abundante material histórico y literario, en un interesante artículo publicado en *Teksty Drugie*.¹⁵ No obstante, las dudas y vacilaciones que se perciben en los discursos polacos sobre Europa desaparecen cuando se trata de los Estados Unidos. En un artículo en *L'Espill*, Edward Tarnawski apunta: “A Michael Mandelbaum, después de viajar a Polonia, le parecía que éste era el país más pro americano del mundo, *incluyendo los Estados Unidos*”.¹⁶ Lo que en algunos países europeos se presenta bajo la forma de antiamericanismo irreflexivo, en Polonia se convierte en entusiasmo pro americano *ad absurdum*. Resulta difícil imaginar, incluso donde podría ser cierto, un título como el del artículo publicado en *Przegląd* sobre las encuestas de opinión de los polacos respecto a los norteamericanos: “¿Por qué quieren a América? La mayoría de los polacos considera que América nos dio la libertad, y que puede darnos también la riqueza”.¹⁷ Según aquellos estudios, el único país hacia el que los polacos mantienen masivamente sentimientos positivos son los Estados Unidos (91%); son también el primer país en la lista de los que querían visitar (24%) y el destino preferente para una eventual emigración (25%). Un indicio interesante sería el hecho de que antes del referéndum aparecieron enormes carteles publicitarios con el lema “UE / NAFTA: ¿El referéndum te da a elegir?”. Se trataba de un libro publicado por Liwiusz Ilasz, un abogado polaco que trabaja en los Estados Unidos; Ilasz propone

11 Véase C. OFFE, ‘Is there, or can there be, a “European society”’, en *Images of the World: Science, Humanities, Art*, ed. by Aleksander Koj, Piotr Sztompka, Uniwersytet Jagielloński, Cracovia, 2001, pp. 143-159, 156.

12 Véase U. MAAS, ‘Sprache im Nationalsozialismus. Analyse einer Rede eines Studentenfunktionärs’, en *Sprache im Faschismus*, ed. by Konrad Ehlich, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989, pp. 162-197, 168-169.

13 J. TAZBIR, *W pogoni za Europą*, Sic!, Varsovia, 1998.

14 S. JERZY LEC, *Pensaments despenitents*, Brosquil, València, 2003.

15 M. JANION, ‘Polska mi’ dzy Wschodem a Zachodem’, en *Teksty drugie*, 6 (84), 2003, pp. 131-150.

16 La cursiva es nuestra. Véase E. TARNAWSKI, ‘Polonia i la Unió Europea’, *L'Espill*, segunda época, 16, (2004), pp. 38-45.

17 P. SNARSKI, B. TUMIŁOWSKI, ‘Dlaczego kochamy Ameryk?’, *Przegląd*, 10, (2003), reproducido en internet (<http://kiosk.onet.pl/art.html?DB=162&ITEM=1113314>).

18 Como anécdota divertida

que sería mejor que Polonia entrara en la North America Free Trade Agreement que en la UE. La portada del libro, que se vendió bastante bien, es muy expresiva:

La excitación americanófila del abogado *self-made man*¹⁸ es un ejemplo de una categoría que difícilmente



se puede explicar con viejas historias como la participación de Tadeusz Kościuszko en la Guerra de Independencia, tal como insinúa Tarnawski.¹⁹ Nos parece que esta pasión fatal polaca —que seguramente nos reserva sorpresas a los demás europeos— es más bien el reverso de la relación ambivalente de Polonia con Europa occidental, y también la válvula de escape de las frustraciones históricas acumuladas en su nefasta relación con los (ex)imperios vecinos (sobre todo con Alemania y Rusia).

El europeísmo polaco se puede resumir con una serie limitada de palabras clave: nacionalismo, pragmatismo (o razón instrumental), mesianismo católico, belicosidad polémica, impotencia implícita. La conjunción de estas características tiene que interpretarse, según nuestro parecer, desde los conceptos de dominación y legitimidad. Los sociólogos polacos más solventes ya han avisado de la crisis de legitimidad del sistema político en Polonia; esta crisis se centra sobre todo en el dramático descenso de confianza en las elites dominantes que se ha difundido por la sociedad polaca a lo largo de los años noventa. Incluso los tótems históricos de la talla de Wałęsa son ahora sospechosos de haber aportado al país una altísima dosis de vergüenza y falta de confianza en las propias fuerzas. Piotr Sztompka ha señalado muy acertadamente la substitución en Polonia del discurso de la acción consciente y de la elección racional —dominante en los años setenta y ochenta, la época dorada de *Solidarność*— por el discurso del fatalismo.²⁰ La intensificación del pragmatismo duro, latente en la cultura polaca, avanza *pari passu* con este cambio de discurso, tal como han documentado los resultados relativamente recientes del *European Research on Social Values*.²¹ No es extraño que, como decía el sociólogo Zdzisław Krasnodębski en un artículo publicado en *Dialog*,²²

el argumento que se formula más a menudo para la adhesión a la Unión Europea es la tesis de que sus instituciones obligarán a nuevas manera de funcionar, introducirán orden, vigilarán el cumplimiento de las leyes y las reglas, garantizarán un mínimo de igualdad de derechos y de justicia... La Unión Europea aparece tratada como la última tabla de salvación.

Hay que añadir que los seis informes de advertencia dirigidos a Polonia por el comisario Günter Verheugen repiten sin variación una denuncia urgente sobre el altísimo nivel de corrupción de las elites dirigentes polacas; y en las investigaciones de Transparency International, Polonia ocupa el primer lugar en el índice

de corrupción en la Europa de la primera ampliación (la “de los veinticinco”), con un indicador de transparencia de 3.6 sobre 10.²³ Obviamente, la opinión pública polaca es consciente de esto, en tanto que los datos aparecen en los *mass media*: véanse, por ejemplo, los comentarios de la GW sobre este informe (GW 16/12/03: 26). Es comprensible por tanto que las voces más críticas y contundentes publiquen comentarios duros, como los de Janusz Ostrowski (GW 16/12/03: 12):

[Las propuestas de la Convención] sirven totalmente a los intereses de la sociedad polaca. Precisamente porque debilitan la influencia de los colegas de Rywin o del presidente Paksas...²⁴ Ante la alternativa entre un estado de salón de mafiosos o una sociedad empobrecida y tratada de manera instrumental, me declaro decididamente a favor de esta última. Me siento más cercano a los temores franco-alemanes que al miedo de la aristocracia polaca del dinero y del poder, aquella plutocracia de nuevos ricos, cuya emanación política se encuentra constituida por las fuerzas principales que ocupan el Parlamento y que encubren el sistema real de intereses de clase con la máscara del eslogan nacional “Niza o muerte”

En este contexto de bancarrota ideológica del sistema, el europeísmo de las elites dominantes polacas es un discurso que tiene como finalidad la recuperación de la legitimidad y la manufactura de la complicidad entre el ciudadano medio y la clase política. Durante la campaña del referéndum de adhesión, sus ingredientes fueron las llamadas a la necesidad histórica y a los beneficios materiales, el recurso de referirse al bienestar de las generaciones futuras y la deslegitimación del adversario antieuropeísta. En la segunda etapa estudiada, el mesianismo católico arropa ideológicamente la escenificación pública de una lucha por los lugares de poder en Bruselas. Esta lucha, la pequeña epopeya nacional de “Niza o muerte”, comienza como un conflicto por el poder y acaba travestida discursivamente como una batalla por la solidaridad europea y por el equilibrio entre los países grandes y los pequeños. El final provisional de la historia, la paralización momentánea del proceso de creación de una constitución europea, presenta un broche muy elocuente: con la mayoría de partidos del *Sejm* (Parlamento) felicitando al gobierno en sesión plenaria, en diciembre de 2003.

En resumen, creemos que el europeísmo de las clases dirigentes polacas es un discurso que tiene la función, consciente o no, de mitigar la crisis de confianza de la sociedad polaca en un sistema político que cada vez tiene menos credibilidad y menos capital político entre los ciudadanos. Con este fin, su retórica pone en juego todos los lugares comunes del imaginario histórico-político polaco. Sería interesante ver cómo va evolucionando este discurso entre las elites polacas a partir de la entrada efectiva de Polonia en la UE y, sobre todo, desde el cambio de gobierno que ha permitido llegar a puestos de máxima responsabilidad a políticos de la ultraderecha (con conexiones neonazis) más explícitamente antieuropeísta.

Traducción de Claudi Benlloch

da, citaremos una de las numerosas frases brillantes del libro: “Aunque habitualmente se llama de ‘derecha’ a los grupos políticos post-Solidaridad, y de ‘izquierda’ a los poscomunistas, [en Polonia] todos son más o menos de izquierda, optan por la Unión Europea antes que por la NAFTA, porque aquella es sin duda una organización de carácter socialista”. Véase L. ILASZ, *Nowa wizja Polski*, Książka y Wiedza, Varsovia, 2002, p. 42. La cursiva es nuestra

¹⁹ E. TARNAWSKI, ‘Polonia i la Unió Europea’.

²⁰ P. SZTOMPKA, ‘Mistrusting Civility: Predicament of a Post-Communist Society’, en *Real Civil Societies: Dilemmas of Institutionalization*, ed. by Jeffrey Alexander, Sage, Londres, 1998, pp. 191-210.

²¹ K. SKARZYŃSKA, ‘National Attitudes of Young Poles’, *Polish Psychological Bulletin*, 3, pp. 241-255.

²² Z. KRASNODĘBSKI, ‘Ambivalentne uczucia: Polacy w przededniu przystąpienia do Unii’, *Dialog*, 62-63, (2003), pp. 17-19, 19.

²³ Véase TRANSPARENCY INTERNATIONAL, *Corruption Perceptions Index 2003*, reproducido en internet (http://www.transparency.org/pressreleases_archive/2003/2003.10.07.cpi.en.html).

²⁴ Lew Rywin, productor cinematográfico, es el protagonista del escándalo mediático y político más espectacular de la Polonia poscomunista. Rolandas Paksas, presidente de Lituania, es un político desvergonzado rodeado de escándalos de todo tipo: conexiones con la mafia rusa, revelación de secretos de estado, prevaricación, etc. Comenzó a presidir Lituania en 2003; un año más tarde, los tribunales lo consideraron culpable de varios cargos y el Parlamento lo expulsó de la presidencia del país.

› REPRESENTACIONES DEL INTELLECTUAL



La teología política de Jacob Taubes

JUAN DIEGO GONZÁLEZ

Juan Diego González es diplomado en Enfermería por la Universidad de Huelva y especialista en Obstetricia y Ginecología por la Universidad de Castilla-La Mancha. Estudia Filosofía en la UNED.

H

ace sólo veinte años, Jacob Taubes, judío y filósofo, tras toda una vida dedicada a la docencia, imparte su último curso, dedicado a comentar la Carta a los Romanos de Pablo de Tarso. De sus conferencias

(en las que matiza que expondrá lo que como judío tiene que ver con Pablo) saldrá, con seis años de retraso, un texto que había de producir una enorme resonancia en la filosofía: *La teología política de Pablo*.¹ Enfermo de cáncer, hasta el punto de estar hospitalizado un día durante el seminario, morirá poco tiempo después. Lejos de ser un simple dato biográfico, creo que esta presencia del sufrimiento, y la inminencia de la muerte, que planean sobre todo el libro, a la manera del Libro de Job, son piezas fundamentales en la lectura de esta obra de Taubes, que junto con un libro anterior, *Escatología occidental*, y varios artículos recogidos después en *Del culto a la cultura*, es toda la obra escrita de Taubes.²

La reciente aparición de dos traducciones de *Die politische Theologie des Paulus* implica la irrupción del pensamiento de nuestro autor en el conjunto de los lectores en castellano y en catalán, pues son las primeras traducciones de este autor a lenguas de nuestro país. En primer lugar se publicó la edición de Jordi Galí en Ed. Pòrtic-Barcelonesa d'edicions en catalán, y luego en castellano a cargo de Miguel García-Baró en la editorial Trotta.³ Destacaría de la primera el esfuerzo que hace por situar al autor, con unas abundantes notas del traductor (que aclaran algunas expresiones algo oscuras), y una introducción esforzada aunque quizás demasiado extensa; la riqueza de la edición de Trotta es que añade al texto principal del seminario de Heidelberg y a los apéndices que ya están en la edición catalana, un epílogo y cuatro apéndices que completan la visión de conjunto de la obra y su íntima relación con el autor.

Independientemente de la edición en que se lea, *La teología política de Pablo* me parece un texto que hay que manejar con pinzas de disección. No puede manejarse burdamente, hasta quedararnos con las anécdotas (que son muchas y jugosas) o las aparentes contradicciones (que evocan la conveniencia del arte de leer entre líneas de Leo Strauss). Una recopilación así, recogida de una exposición oral, en la que se condensa una vida de estudio, sirve, como dice Agamben de las primeras diez palabras de la Carta a los Romanos, para conocerlo todo sobre su autor, y merece un tratamiento similar al de, por ejemplo, las *Gesammelte Werke* de Freud. Como en ellas, es posible encontrar contradicciones en la obra de Taubes, aunque estas contradicciones, a mi juicio, podrían haber sido presentadas con mayor benevolencia en la introducción de la edición catalana. En general, ésta es una edición más que correcta (aunque se ha hecho partiendo de la traducción francesa del original alemán, con lo que se ganan los apéndices, pero se pierde una comunicación más directa entre el autor y nosotros), que tiene la valentía

de presentar a un autor casi desconocido para el gran público y en la que hay detalles exquisitos, como la mención expresa del tipo de fuente utilizada y el origen de ésta, que son originales y agradan, aunque también es cierto que se echa de menos un índice onomástico. No obstante, la introducción, pese al esfuerzo notorio por presentar obra y autor en su contexto y dialogar con él, resulta larga en exceso y aquejada de un tono católico militante en exceso.

Esto no es óbice para que, desde un punto de vista católico, se pueda estar de acuerdo con parte de los argumentos de Taubes. Despojar la vida presente de un valor absoluto por la inminencia del Mesías, renunciar en un momento dado a su conservación y estar dispuesto a perderla voluntariamente,⁴ siguiendo las palabras de Jesús, supone fundar la política en algo distinto al miedo de Hobbes. En este sentido, el Pablo que nos presenta Taubes es claramente antipolítico (o más valdría decir antirromano), aunque la Iglesia que tanto se empeñó en construir sea eventualmente mucho más hobbessiana de lo que debiera.

Pese a esto, y aunque comparta ciertas afirmaciones que realiza Jordi Galí en su introducción, la referencia a Jesús, a la fe en Jesús, como argumento por el cual mostrarse o no de acuerdo con los asertos de Taubes, me parece algo poco oportuno en este lugar. Más interesante para la confrontación de la postura católica con Taubes sería responderle en sus propios términos (para lo cual sería de gran ayuda el trabajo de Galí). Quizá ésa fuera una buena oportunidad para que los católicos dejaran por un momento en suspenso su “propiedad” sobre Pablo y concedieran a la propuesta de Taubes el beneficio de la duda. En todo caso, hemos de felicitarnos por el esfuerzo de los traductores, que hace que lleguemos a un texto vibrante sobre el cual han trabajado y erigido su obra importantes autores.

En los últimos tiempos parece que el legado de Taubes, que en sí mismo no llena precisamente una balda, llena baldas y baldas de volúmenes con el nombre de Pablo. Aparte de los cursos específicos en los que se trabaja su obra (en el Instituto de Filosofía del CSIC o en el Instituto Superior de Teología Islas Canarias, por citar dos ejemplos recientes en España), numerosas publicaciones recogen el guante que lanzó nuestro autor, como el número de febrero de 2003 de la revista *Esprit*, ‘L'événement saint Paul: juif, grec, romain, chrétien’, o el libro *Nuevas teologías políticas: Pablo de Tarso en la construcción de Occidente* (editado por Reyes Mate y J. A. Zamora) que recoge trabajos de diversos autores, así como las obras de Badiou, Žižek o Agamben (del cual hay que citar *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*).⁵

Taubes propone una original aproximación a Pablo, del que afirma que “no tiene nada que ver con el Pablo que se estudia en las facultades de teología”, y de quien destaca su mesianismo, su estar en el tiempo del Mesías. Realza la relación que este tiempo mesiánico tiene con las actitudes vitales, sugiriendo que la “tienda” en la cual el Hombre pretende refugiarse de la

1 JACOB TAUBES, *Die politische Theologie des Paulus Vorträge*, gehalten an der Forschungsstätte der evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg, 23-27 Februar 1987. Wilhelm Fink, Munich, 1993.

2 J. TAUBES, *Abendländische Eschatologie*, Matthes und Seitz Verlag, München, 1991; *Von Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft. Gesammelte Aufsätze zur Religions- und Geistesgeschichte*, hrsg. von W-D. Hartwich, Aleida und Jan Assmann, W. Menninghaus, Wilhem Fink, München, 1996.

3 *Teología política de Paul. Schmitt, Benjamin, Nietzsche, Freud*, trad. de J. Galí i Herrera, Pòrtic-Barcelonesa d'edicions, Barcelona, 2005; *La teología política de Pablo*, trad. de M. García Baró, Trotta, Madrid, 2007.

4 El derroche o exceso que Michel de Certeau ve como definitorio del cristianismo (véase *La debilidad de creer*, trad. de V. Goldstein, Katz, Buenos Aires, 2006).

5 G. AGAMBEN, *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*, trad. de A. Piñero, Trotta, Madrid, 2006.

6 En una línea algo opuesta me parece leer a Reyes Mate en torno al *Natán* de Lessing y la objeción que le hace Rosenzweig a ese Natán no-judío: el hombre “no es un sin techo”. Mate parece quedarse con esta orientación más identitaria de Rosenzweig frente a la más universalizante de Lessing (‘Religión y laicidad’, en http://www.pucp.edu.pe/ev-entos/congresos/filosofia/programa_general/miercoles/plenariamatutina/MateReyes.pdf).

7 En torno a estas envolturas que se pretenden capaces de esconder el cielo raso de lo humano, discurre el último trabajo de N. Bolz, discípulo y ayudante de Taubes. En *Comunicación mundial*, Bolz defiende una modernidad no pos-tergada, sino actuante y, en la línea irónica de su maestro, desmonta muchos envoltorios cotidianos, como las comunicaciones habituales entre gentes con poco que decir, que creen escapar al vacío con información siempre actual y renovada, cuando lo que parece insoluble es el tema del sentido, y la confusión es el verdadero problema, que necesitaría criterios de orientación para poder ser mitigada. Pero en la modernidad parece exorcizarse la desnudez con la comunicación a distancia, pues, como dirá Bolz citando a Taubes, se da: “la congruencia morfológica del ritualismo mágico y del “know how” técnico” (*Comunicación mundial*, trad. de M. A. Gregor, Katz, Buenos Aires, 2006).

8 G. GAETA, ‘Jacob Taubes, mesianismo y fin de la historia’, trad. de A. Gimeno, en *Nuevas teologías políticas: Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*, ed. de R. Mate y J. A. Zamora, Anthropos, Madrid, 2006.

9 Un ejemplo claro me parece el estudio de M. MAUREIRA PACHECO, ‘La disolución política de la teología. Comentarios al Libro de Job’, en *Quaderns de filosofia i ciència*, 35 (2005), pp. 119-132. Aquí el autor aborda un análisis político del Libro de Job que recuerda a la aproximación de Taubes a la Carta a los Romanos, pero, lejos de citar sus argumentos y servirse de ellos, la cita que se hace de él se refiere a la correspondencia Taubes-Adorno sobre la obra de Benjamin.

10 La escatología es parte fundamental de esta presencia, en la que destaca la influencia de Joaquín de Fiore y su discurso apocalíptico en el debate en el que entra Taubes y también K. Löwith. Analiza esta escatología subyacente al discurso filosófico y la actualidad de la gnosis (también en el texto de Taubes con su apro-



intemperie de su humanidad frente a Dios es completamente insuficiente. La soledad, la desnudez, la finitud del hombre están imbricadas en la inminencia del tiempo mesiánico. Construir una “casa”⁶ (el Estado, la Iglesia, el *katechon* schmittiano) que pretenda retardar el fin de los tiempos es una labor inútil para él, y así se lo dice claramente al cristianismo,

al que acusa de no haber asumido hasta sus últimas consecuencias el mesianismo que lleva en su génesis. Estar encerrados en nuestras “chozas” (la Ley, el Estado, la Iglesia), sin asumir la urgencia de lo mesiánico, nos deja sin capacidad de referir nuestra existencia a un futuro, limitando nuestra visión a las paredes que nos hacen vivir un presente sin sentido.⁷

Incómodo para los cristianos (que se ven acusados de representar la voluntad de poder en estado puro), también a los judíos les resulta difícil de asumir su aportación filosófica, por la insistencia en la llegada de un Mesías que pone fin a la Ley, abriendo un camino hacia el interior⁸ que contrasta con el énfasis en lo público (lo político) de la fe como algo específicamente judío, según Buber o Scholem (me atrevo a pensar que también por la sospecha de que sus tesis, como las de Freud, están demasiado cerca de la del pueblo *felah* de Splenger). Esta cuestión no es menor, y ya en el prólogo a la edición catalana, *Teología política de Pau*, Jordi Sales señala que esta negativa de Taubes a reconocer en la interioridad el punto clave de separación entre cristianismo y judaísmo fue crucial en la separación de Scholem.

El debate sobre la vertiente política de todas estas cuestiones, en las que se centra Taubes, está completamente vivo. ¿Cómo no ver ciertas similitudes entre el interés que Taubes manifiesta por Pablo, como aquél que abre la condición de elegido del pueblo de Israel a todos los hombres, y la polémica insistencia en la vocación universalista del cristianismo que subyace a la intervención de Benedicto XVI en Ratisbona? Por debajo de la polvareda que levantaron las agrias palabras dedicadas al Islam, en el texto de Ratzinger hay quien ve una reivindicación de Pablo y su apertura a la razón en convivencia con la fe. Y en cuanto a la referencia al estado de excepción sólo hay que decir una palabra: Guantánamo.

Pero esta actualidad de su pensamiento no lleva aparejada una valoración positiva de su persona o un reconocimiento expreso de su magisterio.⁹ Un buen lector de Strauss me ha puesto sobre aviso del enmascaramiento público al que se le está sometiendo y, tras leer a Taubes, estoy convencido de que algo similar ocurre con él (puede que por no ser totalmente de ningún partido o grupo). Diversos autores le dedican calificativos que lo presentan, pretendiendo (o al menos consiguiendo) dañar su imagen, bien como “ultracionista”, bien como judío renegado por haberse visto con Schmitt (según Gregorio Luri, el propio Strauss y Scholem se referían a él en términos no muy halagüeños).

En esto existe cierta semejanza entre Strauss y Taubes, como también en esa insistencia de Taubes en la lectura de la Biblia (“una hora de meditación sobre un pasaje de la Biblia vale más, para mí, que una hora de estudio de Hegel”), que se asemeja a esa “dialéctica de la repetición” de la que también se acusó a Strauss, tan llamativa como la invitación a aprender griego a los estudiantes rebeldes de 1968 por parte de otro autor presente de fondo en la obra de Taubes (pese a las escasas menciones explícitas), y que coincide con él y con Strauss en los temas centrales de su pensamiento, A. Kojève, quien mantiene una relación especial con Schmitt, al igual que nuestro autor. La observación de la presencia de la teología en la política,¹⁰ heredada directamente de Schmitt, está en Kojève, quién hará referencia también a la excepción schmittiana, aunque, a diferencia de éste, no mirará hacia los nazis, sino hacia su Rusia natal y el estalinismo. Principios similares y evoluciones muy dispares en la vida de estos autores cuyas reflexiones están íntimamente relacionadas.

A pesar de todo, después de leer a Jacob Taubes sólo me queda la admiración por un tremendo esfuerzo de búsqueda. Es más, si soy sincero diré que, sobre todos los nombres que aparecen en este texto y cuya lectura he podido consultar, queda la desnudez de este pobre Job. Parecería que no son pocos los que pretenden atraparlo para su causa, y en algunos se intuye un cristianismo latente que parece no resignarse a perder del todo a Pablo. Sin saber cuáles son las creencias de Agamben, ésa es la impresión que transmite su libro. Por otro lado, y así como la obra de Taubes tiene un tono fuerte e impacta por el apasionamiento del tema, el texto de Agamben ofrece un trato y estilo más cotidiano: su aire profesoral (diría “académico” *pace* Platón) contrasta con el de Taubes. Apropiándome de algunos términos de este diálogo mesiánico, diría que Taubes hace de su comentario a la Carta a los Romanos un felino agazapado justo antes del salto con el que comenzará la caza. La tensión invade el ambiente y la mirada no para de saltar desde quien acecha a la inconsciente presa. Agamben, sin embargo, destripa al animal sin miramientos y, cual forense, nos enseña los músculos contraídos, las fibras musculares gruesas y compactas, apartándonos de la inminencia (palabra clave en este tema) de lo que va a pasar, mostrándonos —eso sí, detenidamente— el interior del conflicto. El pasaje, erudito hasta más no poder, sobre la tesis de la importancia de la rima en el escrito paulino y su entronque con el mesianismo que transpira, resulta un buen ejemplo de lo que digo.

Pese a esta diferencia estilística (y diría que anímica), cambiar el contexto en el que leemos a Pablo aparece como tarea común a ambos autores. Queda la sensación de que en la recontextualización que hacen del apóstol se pone excesivamente el acento en lo escondido de sus palabras, abandonando algo que me parece fundamental, el contenido vital que da soporte al texto, el Pablo significativo (según el extenso aparato lingüístico de Agamben). Dejar de lado la vida, el tiempo (lleno de urgencia mesiánica) que Pablo dedica a anunciar este complejo mensaje suyo, no parece un buen criterio hermenéutico. Tras leer a Agamben, se diría que sin saber griego lo que leemos en la Biblia carece de garantías. Sin embargo, sospecho que hacer lo que hizo Pablo, dejarse empapar hasta la médula por el evangelio de Jesús, podría aportar tanto como el grie-

go a la hora de entenderlo; en esto estaría de acuerdo con Galí: es esencial la relación de Pablo con Jesús.

Al margen de la verosimilitud que puedan tener las tesis de ambas obras, y de la segura (aunque no necesariamente certera) refutación que pueda aducirse, hay que reconocer en ambos autores un esfuerzo — diría que psicoanalítico — por plantear escenarios ocultos sin garantía de verdad, pero que pueden aproximarnos a ella. La secuencia de argumentos novedosos en la interpretación de Pablo puede parecer en ocasiones arbitraria, pero no habría que negarles la posibilidad de certeza que Freud exigía para sí mismo en su libro sobre Moisés.

Termino resaltando las dos grandes oportunidades que genera la lectura de Taubes: la de entrar en uno de los principales debates del siglo XX, escuchando a protagonistas de la filosofía europea como Kojève, Schmitt, Kelsen, Strauss, Benjamin, Freud, Kafka, Rosenzweig o Heidegger,¹¹ y la de apreciar la influencia que la Carta a los Romanos ha tenido en la filosofía, como fuente de reflexión de la que ya bebió Nietzsche en su crítica del cristianismo y que han comentado autores tan importantes como Karl Barth o H. Arendt.¹² Coherente con su planteamiento mesiánico, Taubes parecía activar a cada instante la fuerza que otros han fiado a una inerte reputación. Creo que su empresa ha merecido la pena.



ximación a Marción) M. BORGHESI, 'Cristianismo y filosofía entre modernidad y posmodernidad', en http://www.mercaba.org/Filosofia/Borghesi/cristianismo_y_filosofia_entre_modernidad.htm, y en 'El panteísmo moderno y lo sagrado', en <http://www.temakel.com/temitpanteismom.htm>.

11 Encontrada en un recuerdo, y reveladora para mí, la opinión de Miguel García Baró (que tiene en preparación una edición del seminario de Taubes para Trotta) que reduce la originalidad de Heidegger, resaltando las deudas que tiene con filósofos como Rosenzweig ('Del dolor, la verdad y el bien', en Radio UNED, 3 Noviembre 2006,

<http://www.teleuned.com/teleuned2001/html>). Es una lástima que en la edición de Trotta no haya incluido un prólogo o introducción con su reflexión sobre el texto.

12 Al final de su vida, Hannah Arendt prestó gran atención a la figura de Pablo y se interesó en su nuevo concepto de libertad, sin raíces en la filosofía griega. En una línea muy freudiana, A. SERRANO DE HARO, 'La Epístola a los Romanos según Arendt', en <http://www.ifs.csic.es/holocaustos/textos/serrano.pdf>

Javier Alcoriza es doctor en Filosofía por la Universidad de Murcia y profesor de Lengua Castellana y Literatura en la Enseñanza Secundaria. Es autor de *La experiencia política americana* (2005).

Karl Löwith: la historia circunvalada

JAVIER ALCORIZA

1 ENRICO DONAGGIO, *Una sobria inquietud. Karl Löwith y la filosofía*, trad. de S. Sánchez, Katz Editores, Buenos Aires, 2006.

2 Allan Bloom preguntó a Löwith por qué dictaba clases tan aburridas y Löwith le respondió que era su modo de combatir el intolerable *pathos* de Heidegger (véase E. DONAGGIO, *Una sobria inquietud*, p. 179).

3 KARL LÖWITH, *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*, trad. de R. Zauner, Visor, Madrid, 1992, p. 38.

4 K. LÖWITH, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, trad. de F. Montero, Rialp, 1956, pp. 57-58, 151, 154: “La fascinación que produce el pensamiento de Heidegger nace precisamente de ese tono religioso propio de una conciencia trascendente y escatológica que en él domina... Ahora bien, ¡cuán lejos se encuentra este pensamiento escatológico-histórico... de la originaria sabiduría de los griegos!”. (Véase la reciente edición en *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*, FCE, México, 2007.) Según Leo Strauss, Weber parecía un “huerfano” frente a Heidegger (E. DONAGGIO, *Una sobria inquietud*, p. 32).

5 K. LÖWITH, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*, trad. de E. Estiú, Sudamericana, Buenos Aires, 1968. Georg Lukács daría la réplica marxista (“de Schelling a Hitler”) a este ambicioso análisis en *El asalto a la razón* (trad. de W. Roces, Grijalbo, Barcelona, 1975).

6 Löwith había estudiado con anterioridad la perspectiva histórica de Burckhardt en *Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte*. Debo esta precisión a Josep Monserrat Molas. Véase K. LÖWITH, *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, trad. de J. Fernández, Aguilar, Madrid, 1958 (y la reciente edición, de la traducción alemana revisada por el autor, en K. LÖWITH, *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, trad. de N. Espinosa, Katz Editores, Buenos Aires, 2006).

7 K. LÖWITH, *Sämliche*

L

a lectura de las obras de Karl Löwith, así como la lectura de la reciente obra de Enrico Donaggio sobre Löwith, ilumina menos la figura del filósofo que la de la filosofía, o la de cierta comprensión de la filosofía.¹ No es fácil, como se comprueba a lo largo de ese estudio, descubrir tanto un pensamiento expreso como un estímulo o actitud —la “sobria inquietud”— presente en todas las etapas de la trayectoria de Löwith. La anécdota de la pregunta de Allan Bloom y la respuesta del profesor de filosofía expatriado podría servir de orientación al respecto.² Ser un profesor de filosofía podría ser la manera de mantenerse fiel a la vocación filosófica; además, no era posible aproximarse a la historia de la filosofía sin ejercer la filosofía. En la base de este compromiso se hallaba la profunda impresión que habría causado a Löwith la conferencia de Max Weber, ‘La ciencia como vocación’ (que Donaggio transcribe con el título de ‘La filosofía como profesión’).³ Llevar a la práctica la consigna weberiana en el terreno de la filosofía, sin embargo, habría supuesto para el joven Löwith el desafío de enfrentarse a la fascinación ejercida en su época por la figura y el pensamiento de Heidegger.⁴ Tal como queda documentado por Donaggio, la relación con Heidegger (cuya toga quiso vestir Löwith en Marburgo) vendría a proyectar una larga sombra sobre el filósofo de Munich. En cierto modo, Heidegger ha representado la sinécdoque de la larga tradición de la filosofía alemana que Löwith habría “tutelado” en numerosos trabajos que tuvieron su culminación en *De Hegel a Nietzsche*.⁵ Las páginas autobiográficas de Löwith serían un testimonio elocuente de la influencia heideggeriana durante los años de entreguerras en Alemania. Sin embargo, la deuda con la filosofía, como aprendería Löwith en el exilio desde 1933, sería mayor que la deuda que pudiera tener con la filosofía alemana (a pesar de su reivindicación a posteriori de la “vida intelectual alemana”). Los hechos habrían venido a cruzarse en el camino de la interpretación, de manera que, como apunta Donaggio, la historia de la filosofía poshegeliana podía considerarse, según la perspectiva escogida por el autor, como una oportunidad o una liquidación de la tradición filosófica. La presencia de Löwith en los países del eje germanófilo sería ya un indicio de la dificultad (o imposibilidad, a la vista de su regreso a Alemania tras la guerra) de cancelar el vínculo con el origen de su vocación. En el exilio americano, por cierto, se habría despertado el interés de Löwith por la filosofía de la historia. La contraposición de la cosmología griega (en la que Leo Strauss le habría hecho fijarse) y la teología judeocristiana, cuya derivación era ostensible en la filosofía de la historia elaborada desde Orosio hasta Marx, sería el modo en que Löwith había planteado el dilema entre Atenas y Jerusalén.⁶

El hecho de que Löwith no fuera un pensador judío (o no elevara la conciencia del judaísmo a la altura de los argumentos filosóficos, aun cuando sopesara la obra de otros pensadores judíos) permitiría explicar la distancia con que afrontaba esa cuestión, en la que resultaba especialmente significativo el problema de que la condición moderna había implicado una cesura con los conceptos de la antigüedad clásica y el cristianismo. Como indica Donaggio, Löwith, en virtud de una especie de filosofía de la historia de cuño propio, que comprendía los estadios consecutivos de la antigüedad, el cristianismo y la modernidad, habría sido consciente de que tenía que afrontar los problemas de la condición moderna desde dentro de esa misma condición.⁷ Ahora bien, sin un fundamento “trans-histórico” (como la apelación straussiana al derecho natural), el obstáculo para superar el nihilismo como punto de partida de la reflexión resultaba insalvable.⁸ Por su parte, Löwith, que había dedicado un largo ensayo a rastrear las manifestaciones del nihilismo en la cultura europea, concluiría que el fracaso de Nietzsche se cifraba en la fusión contradictoria de la cosmología pagana del eterno retorno y la voluntad de poder de inspiración escatológica.⁹ No es de extrañar que entendiera que Heidegger, de manera no menos contradictoria, tuvo el propósito de llevar a la práctica la obra de Nietzsche. La controvertida vuelta a la simplicidad o “serenidad” en los últimos escritos de Löwith tendría que ver, sin duda, con los exhaustivos (y a veces demolidores) análisis de una tradición a la que no había querido renunciar.¹⁰ La apertura a la “mundanidad del mundo”, más allá del historicismo, parecía la consigna final de un pensador que había mantenido la *scepsis* como piedra de toque de sus consideraciones. Así, las grandes guerras que habían conmovido a Europa durante el siglo XX (y que le llevaron a circunvalar el mundo) habrían obligado a Löwith a ajustar las cuentas pendientes entre la historia de la filosofía y la filosofía de la historia. Al fin, tal como recuerda Donaggio, el testamento filosófico de Löwith se sustentaba en un estudio sobre Paul Valéry que podía entenderse como un ejercicio de mimetismo (o un “comentario straussiano” de las obras del epicúreo autor de *El cementerio marino*)¹¹: su última obra apuntaba a las páginas elegantes, casi impersonales, de un escritor que descontaba las pasiones de la potencia del pensamiento. Este gesto de admiración por la pura honestidad intelectual, capaz de sugerir la posibilidad de una ética de la literatura como “introducción a la filosofía”, dejaría abierta la valoración de las páginas que Löwith había dedicado al siglo XX como un mundo cerrado sobre sí mismo. (Su correspondencia con Strauss permitía advertir hasta qué punto estaba intacta, más allá de la crisis supuesta por un “tiempo de indigencia”, la tarea o responsabilidad de la filosofía.)¹²

Löwith había declarado que, de la pregunta de Nietzsche, sólo conservaría el signo de interrogación. De hecho, sus ensayos, desde *Das Individuum in der*

Rolle des Mitmenschen (El individuo en el papel del prójimo), al que Donaggio concede gran importancia en relación con la fenomenología y la antropología filosófica, podrían leerse como una serie de preguntas planteadas sin perder de vista la necesidad de comprender el mundo humano en el contexto de la vida social, con el trasfondo de la naturaleza de la que forma parte. Para Löwith, rebajar las pretensiones de la filosofía frente a la historia no constituiría una degradación filosófica. En relación con su línea de estudio, las ilusiones suscitadas históricamente, de Hegel a Nietzsche, se habrían convertido en la pesadilla de la filosofía, de Nietzsche a Heidegger.¹³ Tal vez la sobriedad fuera la postura más prudente para proseguir con su enseñanza. Löwith nos induce a pensar que, además del espectáculo del naufragio, el filósofo no puede obliterar el vínculo entre la experiencia humana y la naturaleza. El cuidado de ese vínculo, sin embargo, expondría a Löwith al reproche que Habermas ha formulado en su incisivo “perfil filosófico-político”. En el discurso pronunciado con motivo de su entrada en la Academia de Heidelberg, a su vuelta a Alemania, en el que, como indica Habermas, había establecido la coherencia de su curriculum, Löwith insinúa que la crisis política alemana parecía afectar sólo incidentalmente a sus años de formación. El genio contemplativo de la filosofía hallaba su recompensa en el tramo final de un movimiento crítico con la irrupción de la filosofía *en* la historia. Al cuestionar las asunciones sobre las que Löwith había erigido su dictamen de la filosofía poshegeliana, en particular la de la decadencia que suponía pasar de la visión cosmológica griega y la perspectiva providencial judeocristiana al nihilismo contemporáneo, convertido en exponente de la modernidad, Habermas planteaba en su representación intelectual de Löwith la conveniencia de invertir una explicación que subrayaba los fundamentos teológicos de la filosofía de la historia. Según tal inversión, la filosofía no estaría en deuda con la tradición religiosa, sino con un compromiso crítico cuya necesidad vendría dictada (según la frase de Löwith) por la “humanidad del ser humano”. La crítica a Löwith se centraría, por tanto, en el repunte aristocrático (tal vez el reverso de toda sobria inquietud) con que el autor se habría retirado a la reflexión tras su argumentada denuncia del decisionismo: “El apasionamiento de la ‘decisión’ práctico-existencial que había inspirado a Kierkegaard y a Marx contra el cristianismo y la sociedad existente se puso de nuevo de moda en los años veinte y condujo (y sedujo) hacia su decisionismo teológico, filosófico y político”. Como consecuencia de esa retirada, Löwith habría “abandonado por completo la dialéctica de la historia” y puesto sus esperanzas, como Heidegger, en una “ontología bien entendida”. Resulta característico que haya sido Habermas quien ha rastreado la deuda del idealismo alemán con los pensadores judíos, y que la introducción a sus *Perfiles*, entre los que Löwith ocupa una posición central, se plantee la necesidad de heredar o “seguir con la filosofía”.

A grandes rasgos, la misma dicotomía o tensión entre tradición y modernidad que se plasma en la obra de Löwith estaría presente en la de Strauss: si Löwith ha rastreado las huellas del sentido *en* la historia, o la transformación de tal sentido a medida que los contenidos de la tradición judeocristiana desaparecían de la filosofía de la historia moderna, Strauss habría recuperado la urgencia de una pregunta —¿progreso o

retorno?— condicionada por la “tensión fundamental” de razón y revelación, “entendimiento autónomo” y “amor obediente”. El judaísmo, o el destino judío, que era el de una “nación ahistórica”, ofrecía una comprensión antagónica de la filosofía, que en la época antigua y medieval no habría mostrado la dependencia de la historia peculiarmente moderna. La noción straussiana del arte de escribir como respuesta al fenómeno histórico de la persecución comportaba una relectura de las obras de la historia de la filosofía, mientras que la reserva de Löwith ante la dialéctica histórica de la filosofía se traducía en una confesión de escepticismo que, a falta de recursos para criticar la modernidad sin incurrir en sus presupuestos, le obligaba a replegarse estoicamente con palabras que hacen pensar en el “individuo apolítico” al que admiraba Koselleck: “La vida y convivencia de los pueblos no es tal que pueda realizarse sin paciencia y condescendencia, sin escepticismo ni resignación”. Frente a ello, no sería menos cierto que hay pueblos que han afirmado su ley de vida y convivencia en la resolución, la convicción o el afán de superación. Circunvalada la historia, los problemas de la filosofía seguían siendo más evidentes que sus soluciones.



Dualidad

Schriften, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart, 1984, vol. 8, p. 122:

“Elegir entre uno u otro ‘proyecto’ o *Weltentwurf* sería aún una actitud y decisión existencial y, por tanto, contradictoria con la naturaleza de la idea del mundo elegida. Pues ninguno es un mero proyecto de elección y decisión humana. Uno se revela y resulta inteligible sólo por la fe: el otro se revela también a la naturaleza del hombre, aunque no por revelación histórica, sino en y por la naturaleza misma. No podemos elegir no ser modernos, si es cierto que la modernidad, desde Descartes, se apoya en la elección de un fundamento y punto de vista”.

8 LEO STRAUSS, *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1953, p. 24: “Si los problemas fundamentales persisten en todo cambio histórico, el pensamiento humano es capaz de trascender su limitación histórica o de captar algo trans-histórico. Éste sería el caso incluso si fuera cierto que todos los intentos de resolver estos problemas están condenados a fracasar y que están condenados a fracasar a causa de la ‘historicidad’ de ‘todo’ pensamiento humano”. Véase E. DONAGGIO, *Una sobria inquietud*, p. 185.

9 ‘El nihilismo europeo. Observaciones sobre los antecedentes espirituales de la guerra europea’, en K. LÖWITH, *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, trad. de A. Kovacsics, Herder, Barcelona, 1998.

10 JÜRGEN HABERMAS, *Perfiles filosófico-políticos*, trad. de M. Jiménez, Taurus, Madrid, 2000, p. 182.

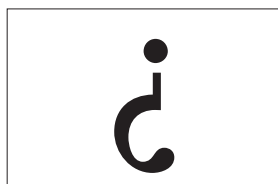
11 Véase la referencia a Lucrecio en K. LÖWITH, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, p. 153. Compárese con L. STRAUSS, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity. Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, by Kenneth Hart Green, State University of New York Press, Albany, 1997, p. 171.

12 K. LÖWITH, L. STRAUSS, ‘Correspondence concerning Modernity’, en *Independent Journal of Philosophy*, 1983, vol. IV, pp. 111.

13 K. LÖWITH, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, p. 68: “¿Qué esperanza justifica esa ‘destrucción’ de la historia de la filosofía occidental cuya demolición en pro de la liberación del Fundamento llega hasta socavar la Metafísica que, un *locus a non lucendo*, desde Platón hasta Nietzsche ha estado olvidando el Ser en beneficio de los entes?”.

El traductor

LIA OGNO



No estará pesando en los innumerables tratados de paz que no logran acercarse a su propósito, violados casi al mismo tiempo que se firman, a veces mientras se firman, la maldición de Babel?

¿No será aquella voluntad divina de confundir el entendimiento entre los hombres la que provoca ese desacuerdo esencial que aviva el fuego de nuestras discordias cotidianas, de nuestras guerras fratricidas? Porque Babel, efectivamente, fue la maldición de Dios sobre los hombres, condenados desde entonces a permanecer encerrados, prisioneros dentro de sus lenguas, privados ya para siempre de un espacio común, de un mundo para todos. Hay un lado de la historia, una lectura, que nos representa los continuos esfuerzos humanos, el incesante quehacer del hombre, como el frenético intento por superar la condena babélica: encontrar esa lengua original que nos permitiera la construcción de una ciudad y de una torre que evitaran la dispersión de los corazones. Otro lado, otra lectura de la historia, nos representa como una sucesión de discordias y batallas que tienen su origen en el desacuerdo original que selló Babel, la confusión. En opinión de Benjamin, esa lengua original en la que resuena el *acuerdo* es la que persigue el traductor.

La traducción es, claro está, aunque no sólo, un problema técnico; un problema técnico en la era de la técnica. Y a la traducción como problema técnico se refieren los estudios que de ella se han hecho en las llamadas ciencias humanas, desde la lingüística a la antropología, pasando por la sociología, la psicología, etc. Los modelos y las teorías que aquí se producen son cada vez más ajustados al fenómeno, al tener en consideración cada vez más elementos. Ya no cabe duda, pues, de que la traducción no es un simple pasar el significado de una lengua a otra, sino que hay que traducir también el estilo, la retoricidad, el gesto de la lengua, etc.

Más allá, o más acá, del problema técnico se alza la pregunta, muy del gusto filosófico, sobre la posibilidad de la traducción. Y aquí nos encontramos con un abanico de tendencias que van desde quienes sostienen que el lenguaje es ya, *en cierto modo, una suerte de traducción* (del mundo no verbal al verbal), hasta los que sostienen la intraducibilidad basándose en que el significado de cada palabra en una lengua depende de las relaciones que dicha palabra mantiene con el resto de la lengua.

Y sin embargo, hay algo que, al afrontar así la traducción, permanece impensado, algo que es anterior a su posibilidad o a los problemas técnicos que plantea. Más acá o allá de si es posible o no y de cómo hacerlo, hay que responder a la pregunta de *qué es una traducción*,

qué es traducir (y ya la misma elección del título, un verbo en lugar de un sustantivo, quiere significar y hacer hincapié en la consideración de la traducción como un *proceso*, no como un resultado).

I. Pensar en la diversidad lingüística, en la confusión, como una condena, como Babel, en suma, significa no poder desprenderse del recuerdo de un pasado mítico, prebabélico, en el que los hombres poseían un lenguaje originario. Pensar según la condena significa condenarnos a un horizonte teológico, como le sucedió a Benjamin,¹ que, en cierto modo, creía en la posibilidad de recuperar aquel lenguaje originario, aquella palabra suprema que decía sin más la verdad. La traducción promete así un reino de la reconciliación de las lenguas, porque en ella se alude a ese lenguaje supremo que constituiría la armonía o la unidad complementaria de todas las lenguas. Pero, al tiempo que destruyó la torre, el Dios dejó un nombre, el suyo, como una indicación a los hombres; y en él reconocen todas las lenguas la fuente de que derivan: así se levanta el Nombre como criterio universal de traducibilidad. Todas las lenguas se copertenecen en el lenguaje en el que Dios dice su Nombre; todas las palabras son traducibles entre sí a través del Nombre intraducible de Dios. De aquí se deriva un mesianismo benjaminiano que acompañaría a todo traductor, pues su *tarea*, en última instancia, no consistiría sino en hacer crecer las lenguas en la dirección de ese lenguaje original y originario. La traducción y el original (con sus transformaciones y modificaciones) no son más que fragmentos de un lenguaje más amplio, la lengua en la que Dios dice su Nombre: sólo en ella queda el hombre, por fin, salvado de la dispersión: la traducción se presenta como una forma de *salvación*; y el traductor aún no es el salvador, sino sólo su pregonero, quien anuncia la salvación.

Benjamin nos proporciona una tesis hebraico-mesianico-teológica: Dios es el artífice de una condena hacia los hombres, pero también quien, al donar su nombre, promete la salvación en la tarea-esfuerzo de la traducción. En un decisivo comentario al texto de Benjamin, Derrida² se propone esclarecer el problema ontológico de la traducción, planteado ya por Benjamin, repensando el nombre de Babel; el título de su ensayo, 'Des tours de Babel', presenta ya un juego de palabras muy significativo a este propósito: *des tours*, de las torres, acerca de las torres, sobre las torres, y *détours*, desviaciones. Babel expresa, para Derrida, el origen de la confusión entre las lenguas, la multiplicidad irreducible de los idiomas y la tarea necesaria e imposible de la traducción, "su necesidad *como* imposibilidad". Contrariamente a lo que pensaba Benjamín, no existiría un archilenguaje, el sentido primordial o último, sino que el sentido está diseminado, disperso. Y es esta

¹ W. BENJAMIN, 'Il compito del traduttore', en *Angelus novus*, trad. de Renato Solmi, Einaudi, Torino, 1981, pp. 39-52.

² J. DERRIDA, 'Des tours de Babel', en *Aut Aut*, 189-190, 1982, pp. 67-97.

dispersión del sentido la que lleva a Derrida a afirmar que hay un núcleo de intraducibilidad que es la razón misma por la que se traduce. Se traduce porque es imposible.

¿Pero no es ésta una suerte de locura? Maurice Blanchot ha dedicado también un breve ensayo³ al comentario del texto de Benjamin (convendría tener presente que este último fue, en primer lugar, un prólogo a la traducción alemana de los *Tableaux Parisiens* de Baudelaire). Para Blanchot el traductor es un “enemigo de Dios”, pues con su obra pretende reconstruir la torre babilónica, contrariando así el mandato divino, desafiándolo acaso. Critica también la idea benjaminiana del lenguaje originario o protolengua de la que saldría nuestra diversidad lingüística. Aquí, el traductor no es quien recoge el Nombre de Dios que se manifiesta en la deconstrucción de la torre como una indicación de futuro, sino quien contraviene el mandato, quien busca el combate: combatir al Dios que manda a la guerra a los hombres. No hay lenguaje primordial; el traductor ahora lo niega y se sitúa en la diferencia de los lenguajes: “Todo traductor vive de la diferencia de los lenguajes, toda traducción se funda en esta diferencia, aunque, aparentemente, persiga el diseño perverso de suprimirla”. Traducir no significa anular las diferencias; en este sentido, Octavio Paz ha subrayado que la traducción las acentúa y las pone de manifiesto, las resalta.⁴ Blanchot concluye su ensayo ejemplificando en la figura de Hölderlin los riesgos y peligros del traducir: sus traducciones de *Antígona* y *Edipo* fueron casi sus últimas obras antes de la locura, “obras”, dice Blanchot, “extremadamente meditadas, controladas y volitivas, guiadas por el propósito inflexible no tanto de transportar el texto griego en alemán, ni de reconducir la lengua alemana a las raíces griegas, sino de unificar las dos potencias (representantes la una de las vicisitudes de Occidente, la otra de las de Oriente) en la simplicidad de una lengua total y pura. El resultado tiene algo de horrible”. En efecto, porque si la traducción es el espacio de las diferencias, el traductor no puede instalarse en ellas sino a riesgo de perder su vida: quien habita las diferencias sale de sí, y en este salir de sí quemamos los barcos que permitirían su retorno, se pierde inexorablemente. Todo lugar habitable siempre está más acá de la pura manifestación de las diferencias. Por eso Blanchot concluye señalando el riesgo de locura en que incurre toda traducción.

Pero Babel es, precisamente, el lugar donde se ponen de manifiesto las diferencias, donde éstas nacen míticamente de la mano de la ira de un Dios que no quiere ver amenazado su trono. En Babel las diferencias se reconocen en cuanto tales diferencias, y en aquella confrontación obligada acaso pudo vislumbrarse por vez primera el destino trágico que envuelve a todo lo humano. Babel no es la puerta de ningún Dios, como a veces se ha señalado desde una filología temerosa; y si lo es, lo que verdaderamente significa es el *portazo* que da el hombre a la divinidad, cansado ya de su exclusivismo adolescente, de su ley de juego infantil con la que el hombre no quiere jugar. Babel señala la fiesta de liberación del hombre, el inicio del olvido de Dios, la toma de conciencia de lo que verdaderamente significa ser hombres: la aceptación de nuestro destino trágico. “Babel es propiamente *Babel*, una palabra onomatopéyica con que se imita el ruido que percibimos al oír una lengua desconocida”,⁵ dirá Ortega dejándose llevar por una etimología de Schelling.

Babel significa, por tanto, la aparición del otro como *radicalmente otro*, del otro que no soy yo y que no me es prójimo, sino que me está distante, separado y diferenciado de mí. Babel es también, ya lo hemos dicho, la confusión (la raíz *bel* significa confundir); pero la confusión es un estado en que el hombre se siente inseguro, en el que siente que el firme sobre el que pisa no le sostiene adecuadamente; por eso la confusión, como las diferencias antes, modulan espacios no aptos para el habitar del hombre. Y por eso éste, en su ansia de habitar el mundo, de sentirse seguro, buscará salir de aquel estado de confusión, superar Babel, buscará algo que pueda darle garantías, que le asegure un espacio habitable. La idea de la *torre* está ligada a la de la ciudad, que representa el mejor espacio habitable tras la intervención del hombre. Y si Babel niega que esta ciudad pueda ser única, esto no le amedrenta, sino que sale, armado, dispuesto a levantar ciudades por doquier, tantas como su diversidad necesite. Y así, el mundo se fue poblando de ciudades, que curiosamente coincidían en proponer en su diseño una torre y una muralla. Una torre, no para acariciar a Dios, como antaño, sino para vigilar los movimientos amenazantes de las demás ciudades; una muralla para defenderse de un eventual ataque, previsto como posibilidad conforme a una lógica que equipara el peligro de lo que se desconoce. Pero no se puede permanecer dentro de la muralla: el mismo impulso que llevó a los hombres a cerrar la puerta a Dios los obliga a salir de la ciudad. De este modo, surgen dos respuestas que todavía hoy mantienen su plena vigencia. La primera consiste en eliminar al *otro*; eliminación que presenta una notable cantidad de variantes: desde la eliminación física hasta el sometimiento cultural (del que la occidentalización del planeta es un buen ejemplo); el conquistado o el prisionero, como tales, son sólo una amenaza controlada, siendo este “control” una contribución fundamental (y brutal) a la tranquila y segura habitabilidad del mundo. La segunda respuesta trata de tender un puente con el otro, algo que nos ponga en contacto a pesar de la confusión y las diferencias, algo que, pese a ellas, nos acerque y nos permita el esfuerzo del entendimiento. Traducir, pues: un puente tendido que nos posibilita el acercamiento al otro.

II. Se nos ha quedado abierta así, sin embargo, la cuestión de la esencia del lenguaje; y ello porque la pregunta por la traducción revierte inevitablemente a la pregunta por el lenguaje. Pero la respuesta, en casos como éste, no puede venir inmediatamente después de la pregunta; exige una preparación, un camino que nos lleve a ella; sin pasar por él, la respuesta nunca *satisface* la pregunta; sin camino, la respuesta elimina la pregunta, porque no responde, tapa. Y es en el transitar hacia la respuesta como el camino se nos revela fundamental a la respuesta misma.

La lengua, entonces, es un sistema de signos verbales que permite a los hombres entenderse sin previo acuerdo. Resulta paradójica una situación que postule, como a veces se ha hecho, el surgimiento del lenguaje según un acuerdo previo: sólo el establecimiento del lenguaje permitirá acuerdos futuros, no puede existir un acuerdo anterior a lo que posibilita y permite toda forma de acuerdo, todo pacto. Tenemos que acercarnos, pues, al fenómeno del lenguaje sin la voluntad contractualista que ha dominado en buena parte de los estudios de nuestra modernidad. Y conviene no olvidar

³ M. BLANCHOT, ‘Sulla traduzione’, en *Aut Aut*, 189-190, 1982, pp. 98-101.

⁴ O. PAZ, *Traducción: literatura y literalidad*, Tusquets, Barcelona, 1971.

⁵ J. ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, vol. IX, Alianza/Revista de Occidente, Madrid, 1983, p. 489.

que la lengua no es un dato, un uso establecido secularmente, sino que es, además, constante creación, *enérgeia*, como la definió von Humboldt (esto, el lenguaje como *enérgeia* es algo que, mil veces repetido, solemos olvidar frecuentemente, acaso por nuestra dificultad de pensar el movimiento, acostumbrados como estamos por la vieja metafísica a pensar el ser con categorías estables).

En uno de los últimos capítulos de *El hombre y la gente*, Ortega nos relata el mito del origen del lenguaje (y en el mito no hay que buscar ciencia, sino camino, entendimiento). Según este mito, el hombre sería un *animal anormal*; así pues, ni una creación divina, ni un mero eslabón zoológico. Esta *anormalidad* se debería al “anormal desarrollo y superabundancia de una función primigenia: la fantasía”. Merced a esto, la fantasía habría creado dentro del hombre un *mundo interior* plagado de imágenes y fantasmagorías. Y este mundo interior sería un punto decisivo que nos diferenciaría del resto de los animales, pues dio a nuestra comunicación un carácter totalmente nuevo: no se trataba sólo de señales que referían directamente a una concreta situación del entorno, sino que se trataba de manifestar aquella intimidad creada por la fantasía que quería salir fuera del hombre. Para entender la génesis del lenguaje no bastaría, pues, el “utilitarismo zoológico”, una señal que está asociada inequívocamente con algo que se puede percibir, porque pasa *afuera*, sino que “es preciso suponer en cada uno de aquellos seres la incoercible necesidad de hacer patente al otro lo que en su propio *interior* hervía oculto —el íntimo mundo fantástico—, una necesidad lírica de confesión. Mas como las cosas del mundo interior no se pueden percibir, no basta con *señalarlas*; la simple señal tuvo que convertirse en expresión, esto es, en una señal que porta en sí misma un sentido, una significación”.⁶ Para decir lo que no está ahí inmediatamente presente surge, pues, el lenguaje; y para decir la incesante invención de la fantasía se precisa un lenguaje que no se anquilese en el uso del diccionario, sino que sea él mismo innovación constante, creación continua. ¿Se agotará en el lenguaje esa voluntad de querer decir del hombre?

En ‘Miseria y esplendor de la traducción’, sin duda uno de los textos más lúcidos, y siempre actual, que sobre el problema de la traducción se han escrito, Ortega da en el blanco al manifestar la incongruencia de las lenguas. El estilo de un autor consiste en las desviaciones que introduce en el uso de la lengua, desviaciones que deben tenerse en cuenta a la hora de traducir. Pero las dificultades del traducir no se agotan aquí; en efecto, cada lengua posee un estilo propio, una “forma interna” inexpressada en el lenguaje: “Es falso, por ejemplo, suponer que el español llama bosque a lo mismo que el alemán llama *Wald*, y, sin embargo, el diccionario nos dice que *Wald* significa bosque”.⁷ Pero esta constatación no le sirve a Ortega para quedarse a cantar las miserias del traducir, sino que, tomando plena conciencia de su dificultad, lo lanza a considerar el “posible esplendor del arte del traducir”. Arte, y no ciencia, es, en efecto, la tarea del traducir; creación verdadera (limitada por un original) y no simple mimesis.

En el mundo que se nos ofrece encontramos ya las cosas separadas y definidas. Antes que el mundo fuera, sin embargo, no había separación, ni de las cosas entre sí ni de éstas con el hombre. Es la conciencia la que introduce una pequeña grieta, que con el tiempo será barranco y después, acaso, abismo infranqueable. La

conciencia saca al hombre de la indiferenciación primigenia y lo coloca frente a las “cosas”, lo enfrenta a ellas. Y lo que percibe esta primera conciencia no es el mundo tal y como ahora lo conocemos, sino un magma continuo, indiferenciado y, a la vez, lleno de pequeñas diferencias. Pero el hombre, para poder vivir como conciencia, necesita un lugar habitable, tiene que hacerse un mundo; y así, de la particular interacción del hombre con su entorno, surge un orden, un mundo, un lenguaje. El hombre establece los cortes que señalarán los límites de las cosas; cortes que no señalan diferencias absolutas, sino sólo la firme voluntad de habitar, y que pasan a conformar el lenguaje (o viceversa). Porque “el mundo nos propone innumerables clasificaciones y no nos impone ninguna. De ahí que cada pueblo cortase el volátil del mundo de modo diferente, hiciese una obra cisoria distinta, y por eso hay idiomas tan diversos con distinta gramática y distinto vocabulario o semantismo. Esta clasificación primigenia es la primera suposición sobre cuál es la verdad del mundo; es, por tanto, el primer conocimiento. He aquí, por qué, en principio, hablar fue conocer”.⁸

El mundo es, pues, un orden que se impone, y va expresado en el lenguaje. Un orden que busca el conocimiento de lo que se tiene enfrente para poder habitarlo. Aprender a hablar, de niños, no es otra cosa que adquirir este conocimiento, interiorizar una fe en las cosas, un orden. Por eso las lenguas nos separan y nos distancian, no porque sean diversas en cuanto lenguas, sino porque refieren mundos diversos, conocimientos diferentes, distintos modos de habitar el mundo. Se es extranjero no porque se desconozca una lengua, sino porque no se copertenece a un mundo, porque su mundo es *otro*. Con el nacimiento, este mundo se nos va entregando en el lenguaje (de ahí que sea lengua materna). Por eso, el mismo Ortega ha llegado a hablar de un *destino verbal* que a todos nos espera: porque con el lenguaje no sólo aprendemos a hablar.

Ha sido la traducción, o mejor el traducir, lo que nos ha llevado a indagar sobre la esencia del lenguaje. Pues bien, éste se nos escapa inexorablemente si no somos capaces de aprehenderlo en el silencio que es. Lo que cada lengua dice, lo dice porque es capaz de renunciar a decir (otras cosas, otros modos). No porque *es capaz*, sino porque necesariamente el decir de la lengua significa operar una selección en lo que puede ser manifestado. Porque decirlo todo es imposible, humanamente imposible. Porque una lengua, como hemos visto, da cuenta de las diferencias (relativas) que se efectúan en el continuo de lo real: es como la banda cromática, un continuo en el que cada lengua efectúa una serie de cortes, lo que dará lugar a que unas lenguas posean más colores que otras, o a que los colores no coincidan plenamente en una y otra lengua.

Hablar, pues, no es sólo un decir, sino también un renunciar a decir, un callar. Cada lengua calla unas cosas para poder decir otras, cada lengua tiene su particular silencio. Aquí radica, sin duda, la enorme dificultad del traducir: porque, en el fondo, se trata de decir en una lengua lo que en otra se calla. La traducción no es una copia del original (el mismo concepto de original es bastante discutible, como ha mostrado Benjamin), no es trasvasar de una lengua a otra el material comunicativo que se da en ella. El lenguaje no es sólo comunicación; ésta es sólo un aspecto de aquél. El lenguaje es también conocimiento, un mundo, o, para decirlo con Heidegger, *exposición de un mundo*;

6 J. ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*, *Obras Completas*, vol. VII, p. 253.

7 J. ORTEGA Y GASSET, ‘Miseria y esplendor de la traducción’, *Obras Completas*, vol. V, p. 436.

8 J. ORTEGA Y GASSET, ‘Miseria y esplendor de la traducción’, p. 447.

pero sin olvidar que es, también y a la vez, *producción de la tierra*, de lo oculto, porque lo no dicho, lo callado y silenciado del lenguaje, lo conforma de modo fundamental. Por eso, sólo quien traduce el silencio efectúa en su intento una auténtica traducción. Traducir el silencio es revelar los secretos de los pueblos, eso que por no dicho y escondido ha contribuido tanto a la hostilidad y a la guerra. Traducir el silencio es, por tanto, una auténtica propuesta de paz, tan necesaria y urgente en nuestros días como siempre.

Y sin embargo, nuestra euforia no puede hacernos olvidar ese fondo de intraducibilidad irresuelto en toda traducción: traducimos porque es imposible, porque el silencio no puede ser ganado plena y completamente, precisamente porque su propia esencia de silencio lo impide. Pero no poder alcanzar la meta no significa renunciar. Traducir el silencio debe permanecer como horizonte del traducir, como emblema de una tarea infinita que quiere hacer del planeta un espacio común con el más puro respeto de las diferencias. Pues traducir el silencio significa llevar el lector a la obra y no llevar la obra al lector, arrancar al lector de su mundo y obligarle a habitar en *otro* mundo. Siguiendo el ejemplo que nos brinda el propio Ortega, no es traer a *Madame Bovary* al suelo español, sino llevar al lector español al corazón de la provincia francesa, dándole los instrumentos necesarios para que pueda encaminarse y recorrer el camino sin peligro, porque sólo en el camino es posible escuchar el silencio de la obra. “Llevar” quiere indicar aquí un movimiento y no un resultado: no poner al lector en el verde paisaje de Yonville, donde se agita la vida de Emma Bovary, sino indicarle el camino tortuoso que a ella conduce, porque sólo a quien se esfuerza en recorrer este camino entrega Emma su corazón. Camino hacia la obra, pues, es la traducción; algo que nos permite aproximarnos a la obra, ponernos en camino hacia ella, *encaminarnos hacia el silencio*.



Silencio

Juan Pablo Serra es doctorando en Filosofía en la Universidad de Navarra y coautor de *Pasión de los fuertes: la mirada antropológica de diez maestros del cine* (2005).

Clint Eastwood, un caballero trágico

JUAN PABLO SERRA



Con el 2007 recién estrenado, el nombre de Clint Eastwood volvió a sonar una vez más en los medios de comunicación y en las listas de premios cinematográficos. Si bien su díptico sobre Iwo Jima llevaba anunciándose durante más de un año, lo cierto es que en los últimos meses fue creciendo la expectación ante la última entrega de Eastwood, quien a sus 76 años encontró fuerzas para rodar dos películas sobre un mismo hecho —la batalla de Iwo Jima—, contado desde el punto de vista estadounidense (*Banderas de nuestros padres*) y japonés (*Cartas desde Iwo Jima*). Posiblemente, la curiosidad ante este experimento y el magnífico nivel que Eastwood exhibió en sus dos películas anteriores hayan sido la causa de la relativa decepción que muchos se han llevado al ver entero el díptico sobre Iwo Jima, un atractivo aunque quizá poco relevante relato de guerras. Realmente, estos altibajos no son extraños en la carrera de este actor y director. Por más que haya elementos muy interesantes en *Bird* (1988) y *Cazador blanco, corazón negro* (1990), sólo fue después de esta última cuando, a principios de los 90, Eastwood encadenó tres obras maestras tan redondas y fascinantes como son *Sin perdón* (1992), *Un mundo perfecto* (1993) y *Los puentes de Madison* (1995). Hasta llegar a 2003, nuevamente, rodó películas más relajadas, para encadenar otras dos obras maestras del calibre de *Mystic River* (2003) y *Million Dollar Baby* (2004).

Clint Eastwood lleva más de cincuenta años en el mundo del cine, la mitad de ellos compaginando su labor de actor con la de director. En el arco que va desde 1955 hasta la actualidad, ha hecho televisión, música, documentales, política y, por supuesto, cine. Lo que en esta representación pretende ofrecerse, después de una breve referencia biográfica, es una visión de su cine a la luz de su obra más reciente, pues en ella Eastwood ha ido cristalizando una antropología trágica muy bien articulada a partir de la cual, retrospectivamente, se entiende mucho mejor su filmografía.

DEVOCIÓN POR LA EXPERIENCIA. Clinton Eastwood, Jr. nació en 1930 en San Francisco. Antes siquiera de pisar un plató se había dedicado a tocar el piano (una de sus aficiones favoritas), ejercer de cortador de césped, vendedor de periódicos, estuvo bajando troncos por los rápidos e incluso se casó. Sirvan estos apuntes para entender que, en la biografía de Eastwood, la experiencia de vida y el contacto con la realidad del mundo siempre fue una constante. En el terreno de la interpretación no lo tuvo fácil. Estuvo cinco años aceptando papeles de pacotilla y haciendo de doble de actores hasta que en 1959 entró en el reparto de la popular serie televisiva *Rawhide*, que le proporcionó una aceptable popularidad gracias a la cual pudo participar en *Por un puñado de dólares* (1964), el primero de los tres

spaghetti western que rodaría bajo las órdenes de Sergio Leone.

El éxito que tuvieron esas tres películas le consolidaron como estrella y, así, en cuanto volvió a Hollywood pudo fundar su propia productora, Malpaso, y años más tarde iniciar una bien avenida relación comercial con los estudios Warner Bros, amén de debutar en la dirección de largometrajes. Durante mucho tiempo, Eastwood no ocupó un lugar destacado en las publicaciones de cine, pues se le tenía como icono de un cierto tipo de cine comercial y como el “prototipo de macho”, ya sea por el arrogante y silencioso personaje que repitió en varios *westerns*, ya sea por la figura de Harry Calahan, el sarcástico detective de la policía de San Francisco. Pero el paso del tiempo permitió ver su obra desde otra óptica y, si ya algunos se sorprendieron ante *El jinete pálido* (1985), la escalada de premios y aplausos fue creciendo con *Bird* y *Cazador blanco, corazón negro*, hasta llegar a *Sin perdón*, que ganó cuatro Oscar.

El cine de Eastwood, en general, es rico y sugestivo, porque invita a una mirada profunda sobre sus personajes. Una filmografía, además, en la que hay una continuidad asombrosa con todo el cine que Eastwood ha mamado (desde John Ford hasta Sergio Leone) y en donde hay una valoración entusiasta de la experiencia vital, de ahí, por ejemplo, la importancia que da a los sentidos, como es el caso del olfato en *Ejecución inminente* (1999), las infinitas posibilidades de disfrutar la vida en *Space Cowboys* (2000), o el modo como una madre reconoce a su hijo por su trasero en *Banderas de nuestros padres* (2006). Como director, más allá de su clasicismo, lo mejor que puede decirse de Eastwood es que nunca chantajea ni ofende la razón del espectador. Sus películas tienen diferentes niveles de lectura, lo cual les confiere un algo de inclasificable y de misterio (aspecto que muchas veces se refleja visualmente en la fotografía nocturna de sus películas, véanse los preciosos claroscuros de *Bird*, *Sin perdón* o *Million Dollar Baby*). Rara vez sus películas “moralizan”, porque en ellas, lo que se ve es que los personajes tienen un modo muy definido de *ser* más que de *hacer*.

ÉXITO Y OPORTUNIDAD. Para cuando ganó los Oscars principales por *Sin perdón*, Eastwood ya llevaba veinte años dirigiendo películas y aún no había sido nominado como director. Es verdad que éxito nunca le ha faltado. Si en los 60 fue popular por sus apariciones en televisión y los *westerns* de Leone, en los 70 aún lo fue más por la serie de Harry Callaghan. Lo que, a partir de los 90, se sumó a su carrera fue un sentido de la oportunidad, tanto para marcar tendencias como para reflejarlas. Cuando *Sin perdón* se estrenó, lo hizo en el centro de un cierto *revival* efímero aunque interesante del *western*: *Bailando con lobos* (Kevin Costner, 1990), *Wyatt Earp* (Lawrence Kasdan, 1994), *Gerónimo* (Walter Hill, 1993) o *Rápida y mortal* (Sam Raimi, 1995) son sólo algunos ejemplos. En realidad,

Eastwood era un tanto ajeno al *revival* del género en sí, dado que ya había rodado *Infierno de cobardes* (1973) y *El jinete pálido* y, de hecho, tenía guardado el guión de *Sin perdón* desde hacía once años. Se animó a rodarlo sólo cuando tuvo la edad que requería el personaje que él mismo interpretó y, sobre todo, preocupado por la banalización y propagación de la violencia hasta extremos gratuitos que él percibía en la sociedad estadounidense, a la vez que impresionado por la administración arbitraria de la justicia que venía inquietándole desde la década de los 70.

No obstante, en cualquier caso, *Sin perdón* suele incluirse como un título más en la moda de los *westerns* de principios de los 90. Igualmente, cuando, a principios del nuevo milenio, llevó a cabo la adaptación de *Mystic River*, la aparición de dicho film llegó en un momento en el que se estaba dando un resurgir de la tragedia en el cine estadounidense posterior al 11-S¹ y que se manifestó en películas como *Casa de arena y niebla* (Vadim Perelman, 2003), *21 gramos* (Alejandro González Iñárritu, 2003), *Match Point* (Woody Allen, 2005), *Una historia de violencia* (David Cronenberg, 2005) y las propias *Mystic River* y *Million Dollar Baby*. No obstante, lo que distinguía a la obra de Eastwood de estas reelaboraciones de la tragedia, es su acercamiento a la culpa —bajo el simbolismo de la mancha— como el elemento objetivo que da razón a sus personajes de la dimensión moral de sus actos. La concepción trágica que hay de fondo en Eastwood no permite una solución plenamente satisfactoria a esa irrupción de la culpa —que los personajes intentan purgar mediante un lavado voluntarista o una vuelta a la infancia en el subconsciente—. Sus historias, más bien, constatan la capacidad destructora del ser humano y el aislamiento que provoca la acción mala. Pero, en todo caso, su honestidad a la hora de plantear el problema humano de la culpa y su contexto social permite estudiar con renovado interés la limitada e insuficiente visión trágica de la existencia que late en toda su filmografía.

A LA BÚSQUEDA DEL CONOCIMIENTO. *Mystic River* es una adaptación de la novela homónima de Dennis Lehane escrita por Brian Helgeland, conocido por sus guiones para *L. A. Confidential* (Curtis Hanson, 1997) y *Payback* (Brian Helgeland, 1999), ambas historias de cine negro y, por tanto, con un regusto fatalista. El argumento gira en torno a tres amigos que crecieron en un barrio de Boston. Una mañana, jugando en la calle, dos supuestos policías secuestran a uno de ellos y abusan de él. Este episodio deteriora definitivamente su amistad y, de una u otra manera, trunca también sus vidas. Veinticinco años después, Dave —el chico al que vejaron— ha quedado seriamente afectado y distanciado de la gente (en la novela se dice que es tratado “como si fuera un leproso”²); Jimmy intenta rehacer su vida como comerciante después de haber pasado por la delincuencia y la cárcel; y Sean, policía, aguanta como puede una prolongada crisis matrimonial. Una violación separó a los tres amigos, y un homicidio los reúne de nuevo cuando la hija de Jimmy, Kate, es asesinada y todas las pistas apuntan a Dave como principal sospechoso del crimen.

A partir de este sucinto resumen, veremos cómo, recorriendo el argumento de *Mystic River*, se descubren todos los elementos de una antropología trágica perfectamente ensamblada, en donde la inevitabilidad del destino conforma definitivamente las vidas huma-

nas. Para empezar, tenemos un acontecimiento arbitrario mediante el cual, sin buscarla, entra la violencia en la vida de los protagonistas. Irrumpe, además, desprovista de todo sentido: aquellos tipos raptaron y violaron a Dave, aunque también podrían haber escogido a los otros dos, o incluso haber pasado por otra calle. Este suceso ensucia y “mancha” no sólo a Dave, sino también a Jimmy y Sean, que viven con culpa pensando que se salvaron a costa del sufrimiento de su amigo. Tal como explica Terrasa, “la experiencia de sentirse manchado va unida a la intuición de que la mancha es algo que proviene de fuera, se experimenta como una realidad exterior que le *sobreviene* al ser humano”.³

De esta manera, se puede llegar a la desconcertante situación en la que el hombre se siente culpable, aunque no sabe muy bien *por qué*: “sé que he contribuido a tu muerte pero no sé cómo”, dirá Jimmy entre lágrimas pensando en su hija. Ante este no-saber, en las tragedias clásicas la respuesta práctica inmediata del héroe suele ser una búsqueda de culpables en forma de *venganza* (ocurre lo mismo en *Mystic River*: “Le encontraré, Katie, le encontraré antes que la policía, le encontraré y le mataré”, jura Jimmy ante el cadáver de su hija). Pero es una búsqueda guiada por un objetivo mayor: el de conocer. Por eso, lo que principalmente mueve a Jimmy a actuar es encontrar una lógica, una explicación que vuelva a poner las cosas en su sitio. Así, por ejemplo, cuando Jimmy se convence de que Dave es el asesino de su hija y está a punto de ejecutarle a orillas del río Mystic, lo que más demanda de él no es su muerte sino una respuesta a “por qué la mataste”. Y lo cierto es que, hasta aquí, Jimmy se sitúa dentro de la “legalidad” y de un cierto orden social. Al fin y al cabo, lo que él pretende no difiere mucho de la investigación policial que lleva a cabo Sean: quiere encontrar al culpable de un crimen y saber por qué lo cometió.

UN RÍO DE UNA SOLA DIRECCIÓN. No obstante, a continuación, Jimmy decide adelantarse y tomarse la justicia por su cuenta. Es consciente de estar yendo más allá del curso normal de los acontecimientos. La policía está haciendo bien su trabajo, van a resolver rápidamente el caso y él lo sabe. Pero aún así se siente impedido a hacer sus propias pesquisas (quiere controlar algo: ya que no pudo impedir la muerte de su hija, al menos sí que puede encargarse de encontrar al culpable). Y, de alguna manera, este intento de “ser más” (más listo, más rápido, más decidido) es castigado con nuevos desastres: mata a Dave, deja una viuda y un huérfano y, cuando se entera de que ha ajusticiado al hombre equivocado, abandona definitivamente sus intentos de llevar una vida honrada para volver a liderar el crimen organizado de su barrio.

Este fracaso del protagonista a la hora de rebelarse contra el destino guarda muchos paralelismos con el castigo que era impuesto al héroe trágico como consecuencia de su *hybris*, de su soberbia. Porque la venganza puede estar impulsada por un esfuerzo de conocer pero, sobre todo, es expresión de ira e irritabilidad. “[Esta ira] es el principal signo exterior del *hubris* que lleva a los héroes y heroínas trágicos al desastre; pero también es visto como una función de su valentía, y de esta manera un defecto trágico”.⁴ Nótese el fatalismo: en la psicología platónica —que ilumina bien el comportamiento del héroe trágico—, la valentía es una virtud, a saber, la virtud emblemática del *ánimo*, una de

¹ A. O. SCOTT, ‘The American Tragedy Is a Family Affair’, en *The New York Times*, 11 enero 2004, suplemento Arts & Leisure, p. 24.

² D. LEHANE, *Mystic River*, trad. de María Vía, RBA, Barcelona, 2003, p. 41.

³ E. TERRASA, ‘La experiencia de la culpa y su simbología en algunos relatos contemporáneos’, en *Comprender la religión*, ed. de J. Aranguren, J. J. Borobia, A. Llano y M. Lluch, Eúnsa, Pamplona, 2001, p. 182. (La cursiva es mía.) Este aspecto “sobrevenido” del mal aparece, por ejemplo, en *Bird*, la biografía que Eastwood rodó sobre el *jazzman* Charlie Parker, cuando este relata que siendo adolescente descubrió que era drogadicto porque *se lo dijeron*.

⁴ D. KROOK, ‘Heroic Tragedy’ (1969), en *Tragedy: developments in criticism*, ed. by R. P. Draper, Macmillan, Londres, 1980, pp. 191-192.

las tres partes en que Platón divide el alma (*Rep.* 439d y ss.; *Fedro*, 246a y ss). Pero el *ánimo* se encuentra en un estadio intermedio entre el *apetito* y la *razón* —las otras dos partes del alma— y, para llevar a cabo un acto de venganza, hace falta una cierta vitalidad y coraje. En sentido estricto, la venganza es una pasión, y como tal proviene del *apetito* pero, acaso por un momento, puede ser reconducida por la *razón*, cuya virtud distintiva es el conocimiento. En la tragedia, ese momento de cordura puede prolongarse en el tiempo (véase *Sin perdón*, donde pasan once años hasta que el protagonista vuelve a ser “el de antes”), pero nunca es un dato permanente de la persona. En otras palabras, sólo se puede vengar el valiente pero, al final, la posesión de dicha virtud acaba siendo una desgracia.

El pesimismo que *Mystic River* y la tragedia en general exhiben con respecto a la condición humana es definitivo. No podemos luchar contra el destino. El hombre está *destinado* a seguir sus instintos vengativos (no hay lugar para el perdón),⁵ a fracasar cuando pretende controlar los acontecimientos (sólo empeora la situación) y a seguir siendo *el mismo de siempre* por más que intente cambiar. Este carácter inevitable de la vida, y la imposibilidad del hombre de intervenir en lo que le sucede, es lo que simboliza perfectamente el río que da título a la película: a él van a parar no sólo las excreciones de la gente⁶ sino que él mismo es símbolo del transcurrir de la vida del hombre, que acaba inexorablemente en la muerte.⁷ Allí asesina Jimmy Markum a los que le engañan o traicionan y, además, “por ese río llega también el mal, contaminándolo todo a su paso. La película... no hace otra cosa que mostrar... el mal latente que anida en cualquier comunidad y aparece siempre de la forma más sencilla, la más *natural*”.⁸

De la misma manera, por más que se rebele ante este inevitable curso de los acontecimientos y quiera con ello expresar su personalidad, al final, en la visión trágica de la existencia, el hombre queda reducido a ser poco más que una realidad natural al lado de otras. Una realidad natural, en primer lugar, condicionada y determinada por su medio ambiente social, del que no puede escapar, ya que, como se ve en la historia y detalla Gloria Benito,

Jimmy entra en el mundo del delito y la delincuencia, y, aunque se salva temporalmente, nunca pierde el contacto con matones y ladrones, ni su control sobre ellos. Dave es un personaje perdido en el sufrimiento de sus recuerdos y obsesiones y se muestra impotente para superarse... Sean parece haber salido del ambiente del barrio, pero no es capaz de conseguir que triunfe la justicia. Los tres están solos con su particular tragedia.⁹

Más aún, el hombre comparece como una realidad natural ante la cual la Naturaleza en su conjunto es, mayoritariamente, indiferente, una idea que Eastwood ha plasmado visualmente en su cine —principalmente en sus *westerns*— de un modo recurrente, véase el inmenso lago junto al que transcurre la acción de *Infierno de cobardes*, las montañas rocosas de *El jinete pálido* o la lluvia y los campos de *Sin perdón*.¹⁰ En este nivel natural de la tragedia, el ser humano, aunque ocasione grandes desgracias, apenas es voluntario del mal que hace. A decir de Moeller, los griegos no creían que el hombre hiciera mal porque sí: “Si hay crímenes entre los mortales, es imposible que éstos sean *enteramente* culpables de ellos”.¹¹ En *Mystic River* el plano que asocia a Jimmy gritando de dolor mientras le suje-

tan media docena de policías y que avanza hasta el cuerpo sin vida de su hija es, de hecho un plano cenital, desde lo alto, y así “la muerte y el dolor son contemplados desde las alturas”.¹² Esto es, la muerte y el dolor, a lo sumo, pueden ser comprendidos por alguien superior, pero, a nivel humano, no tienen explicación.

Precisamente, contra lo que se rebelaba el héroe trágico era contra este aparente orden de cosas imposible de entender. Para los griegos, el universo —que incluía al ser humano— tenía un orden y armonía que el hombre era capaz de conocer. Eran conscientes del carácter contingente de la realidad, sabían que, de la misma manera que podía haber tormenta en pleno verano, en el terreno humano hay crímenes y sufrimiento. Pero “sin echar de ver que el sufrimiento y el pecado eran tal vez dos aspectos de una misma realidad, trataron de eliminarlos, atribuyéndolos a los dioses perversos o a la fatalidad. Desgajaron al hombre de esas dos realidades irracionales y pretendieron crear un mundo armonioso, *pese a ellas*. Así, pues, los antiguos jamás supieron el porqué del sufrimiento”.¹³ Con ello, además, y paradójicamente, el hombre culpable quedaba, en cierta manera, “eximido” de ser culpable por unos acontecimientos de los que desconoce su significado último. Una línea de pensamiento parecido sería retomada por el psicoanálisis, donde el hombre es visto como un sujeto manejado por aquello que no controla. De ahí que no sea extraña la apelación de Eastwood a la resolución de los conflictos desde la perspectiva psicológica, tal como declaraba en un minidocumental sobre *Mystic River*, “me resulta curioso cuando los personajes tienen que superar algo que les ha ocurrido en la vida, y si no lo resuelven en su subconsciente acaban sufriendo mucho”.¹⁴

No obstante, que el mal sea ininteligible no significa que la culpa sea algo inconcreto. Podrá ser más o menos *ciega*, pero, en la concepción trágica, la mancha (símbolo de la culpa) se experimenta como algo muy *real*, originada en un hecho del pasado que trae consecuencias en el presente. Jimmy vive su vida como una serie de episodios marcados por ese hecho azaroso y doloroso del pasado, su carrera delictiva, su paso por la cárcel... “todo viene de aquello”. Incluso si propició algo bueno (según Jimmy, si hubiera ido en aquel coche, no se habría atrevido a cortejar a su esposa) el pasado sigue estando ahí como un hecho que lo mancha y contamina todo (si no hubiera conquistado a su mujer, su hija Kate no habría nacido ni, por tanto, habría sido asesinada). Es decir, no se puede explicar la aparición de la mancha, pero el manchado ve sus consecuencias por todas partes y la vive como una condena. “El hombre sería, según esta visión, un ser determinado por un mal que de alguna manera le posee”.¹⁵

Además, la mancha infecta a la persona, se le mete dentro, y contamina por contacto todo lo que le rodea. En *Mystic River* esta idea queda reflejada en el diálogo en el cual Dave se identifica con los vampiros (“una vez que está en ti... se queda”) y en la evolución de su personaje, un auténtico zombi o muerto viviente, que sufre una fuerte disociación desde pequeño.¹⁶ En otros términos, también el propio Sean expresa la sensación de que, desde la irrupción de la mancha, todo lo demás ha sido mitad ilusión mitad ficción: “a veces creo que los tres subimos a ese coche. Y que todo esto no es más que un sueño, ¿sabes? Y que, en realidad, seguimos siendo niños de 11 años... imaginando lo que hubiera sido nuestra vida”. De esta manera, la mancha marca

5 C. MOELLER, *Sabiduría griega y paradoja cristiana*, trad. de M^a Dolores Raich, Encuentro, Madrid, 1989, p. 145: “En la concepción antigua no se perdona una injusticia, *se venga*... Perdonar a los que fueron injustos sería, a los ojos de los antiguos, perder la posesión viril de uno mismo”. En la tragedia clásica, el perdón es visto como una dejación de responsabilidad, a saber, la que tiene el héroe de encontrar él mismo el sentido a las desgracias que le ocurren.

6 D. LEHANE, *Mystic River*, p. 418: “si enterramos nuestros pecados aquí, Dave, los purificaremos”. El río Mystic absorbe varias “expulsiones”, entre otras, la de la culpa.

7 A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, trad. de A. Valcárcel, Crítica, Barcelona, 1987, p. 159: en las sociedades heroicas, “aunque haga lo que debe hacer, el hombre continuamente camina hacia su destino y su muerte. Es la derrota y no la victoria la que al final permanece”.

8 Q. CASAS, *Clint Eastwood. Avatares del último cineasta clásico*, Jaguar, Madrid, 2003, p. 170.

9 G. Benito, ‘Una tragedia en el sentido más clásico: Mystic River’, en *Encadenados*, 46 (2003), <http://www.encadenados.org/n46/046eastwood/rsh_mystic.htm>.

10 A. PEZZOTTA, *Clint Eastwood*, trad. de J. L. Aja, Cátedra, Madrid, 1997, p. 177.

11 C. MOELLER, *Sabiduría griega y paradoja cristiana*, pp. 69-70.

12 Q. CASAS, *Clint Eastwood*, p. 170.

13 C. MOELLER, *Sabiduría griega y paradoja cristiana*, p. 165.

14 *Mystic River: From Page to Screen*, producido por Ricky Mintz, Warner Bros Entertainment, 2003.

15 E. TERRASA, ‘La experiencia de la culpa’, p. 183.

16 D. LEHANE, *Mystic River*, p. 250: “A veces, Dave no era Dave. Era el chico. El chico que había escapado de los lobos. Y no sólo eso, sino el que había escapado de los lobos y que, además, se había convertido en un hombre. Y aquella criatura era muy diferente del Dave Boyle de siempre”.

un antes y un después, hasta tal punto que la vida que había *antes* es la vida que el manchado considera “real” y la que hay *después* de la mancha es onírica, ficticia.

En todo caso, no hay vuelta atrás “real”. Los hechos, los equívocos y los malos entendidos van determinando por puro azar al héroe trágico, que en su búsqueda de sentido para su desdicha poco a poco va dejando de ver *toda* la realidad (privilegio sólo accesible a los dioses) y concretando el origen del mal en una persona, alguien concreto, un chivo expiatorio que ha de morir para que justifique todo el mal que han sufrido los infectados por la mancha. De este modo, la tragedia no tiene otra manera de resolverse que no sea mediante una *catarsis*, no entendida como purgación, sino como *expulsión*¹⁷ en un doble sentido: física y psicológica. El asesinato de Dave rellena la parte de eliminación real y culpabilización que requiere todo sacrificio. “Yo no subí a ese coche, subiste tú” le dice Jimmy antes de asesinarlo. Más tarde, cuando Sean sepa de la muerte de Dave e interroge a Jimmy, viene el asesinato en el pensamiento:

SEAN: ¿Cuándo viste por última vez a Dave?

JIMMY: ¿Dave Boyle?

SEAN: Sí, Dave Boyle.

JIMMY: Hace 25 años. Iba por esta calle. Dentro de aquel coche.

Esta exposición de cómo funciona el lavado de la culpa mediante un chivo expiatorio en el subconsciente es, si se quiere, más perturbadora porque incluso un personaje, en principio, honesto como Sean seguramente también se siente aliviado al saber que Dave ha muerto. Aún con pesar, a Sean posiblemente le sea inevitable pensar que con la muerte de Dave las cosas le van a ir mejor, que va a desaparecer la intromisión caprichosa del mal en su vida. El hecho de que inmediatamente su mujer vuelva con él sólo puede reforzar este presentimiento.

PSICOLOGÍA DE LA MANCHA. Por su propia dinámica, la película no puede resolver adecuadamente la presencia de la culpa. En un principio, se trata de una mancha que se quiere negar (“no somos amigos”). A continuación, se asume su presencia como contaminante integral de la vida (“todo viene de aquello”). Y, por último, se busca su lavado mediante la eliminación del causante de la desdicha (“aquí enterramos nuestros pecados, y lavamos nuestras conciencias”). Los paralelismos con la tragedia clásica son, como también se ha visto, más que notorios: cuando Jimmy intenta acceder al por qué de su adversidad, no sólo introduce más agravios y desorden sino que, además, es “castigado” en cierta manera por tal insolencia. Ciertamente, como en toda buena tragedia, al final en *Mystic River* el elemento cognoscitivo sí sobrepasa, al fin y al cabo, como indica Krook, “el héroe trágico se expone, completamente y sin reservas, a la pesada carga de todo este mundo ininteligible; recibe el impacto de su dolorosa, terrible y humillante ininteligibilidad y, llevada a su extremo por el carácter consciente de su sufrimiento, la hace inteligible”. Pero no la hace inteligible para él mismo ni para los otros protagonistas sino para nosotros, para el espectador.¹⁸ Tal como explica Terrasa, “la solución de la tragedia es la misma tragedia: la tragedia se encierra sobre sí misma. Es el ‘sufrir para comprender’”.¹⁹ La tragedia, en ese sentido, tiene un fuerte componente

didáctico, pues intenta acercar al espectador —y no al héroe— a un cierto plano divino enseñándole una lección fundamental que hace que todos los elementos de la historia encajen en un “ciclo” más grande. En su juventud, Jimmy había disparado a un delincuente común, uno de cuyos hijos resulta ser al final (y por accidente) el asesino de Kate. “La violencia —afirmaba Eastwood— no tiene por qué ser el resultado de un robo o de un secuestro, sino que puede ser fruto de un juego, de unos chiquillos tratando de asustar a alguien”.²⁰

No obstante, por debajo de este innegable componente intelectual —y hasta de cierto análisis social— late en *Mystic River* toda una psicología de la mancha que es muy coherente con la filmografía de Eastwood. La primera parte de esta psicología ya se ha visto: la culpa como algo que se “arregla” expulsándola mediante un lavado... que no lava. Cyril Collard supo ver este detalle en *Sin perdón* cuando afirmaba que, en ella, “nada se borra, ni el bien ni el mal”.²¹ Tras asesinar a Dave, Jimmy sigue intranquilo por haber matado al hombre equivocado que, encima, era su amigo. Sean también tiene sus propios traumas, pues se siente culpable de haber alejado a su mujer. Lo interesante en este tramo final de la historia es que el estado de culpabilidad que invade a Jimmy y al propio Sean es acallado —pero no borrado— por la exaltación de la vanidad: la esposa del primero le alaba por ser un tipo fuerte, la mujer del policía regresa con él... Hay en los últimos minutos de la película una cierta exaltación de la soberbia entendida no tanto como una insolencia —al estilo clásico— sino como como una “super-vida”, esto es, una vida añadida: no amo mi verdadero *yo* y por eso vuelvo a la infancia, a una vida sin “mancha”.

LA CULPA, UNA NO CORRESPONDENCIA. *Million Dollar Baby* no sólo se parece *Mystic River* por el hecho de estar basada en un relato literario, en este caso firmado por F. X. Toole (1930-2002), pseudónimo de Jerry Boyd, un antiguo entrenador de boxeo de origen irlandés. Desde el punto de vista estrictamente cinematográfico, es notable cómo la conjunción de los distintos elementos de ambas películas (la intensa partitura de *Mystic River* y su fotografía nocturna, los claroscuros de *Million Dollar Baby* y su música intimista) da como resultado una sucesión de escenas de una intensidad asombrosa. Incluso aunque en algún pasaje se muestre algo tan trivial como dos personajes hablando de calcetines y lejía o de comida en la nevera a punto de caducar, todo ello revela una atención y una calidez hacia lo humano que va mucho más allá de la intimidad meramente costumbrista.

En *Million Dollar Baby* late de lejos la antropología trágica que estaba tan bien delineada en *Mystic River*, pero no tanto en el devenir de la historia, cuanto en el progreso de los personajes y su relación con la culpa que, en este caso, es más de fondo, asociada a la experiencia de la precariedad de la vida. Es una culpabilidad más difusa, más “general”, nacida de la sensación de que todo es contingente, pasajero, que mi vida no me pertenece. Tal como dijo Eastwood, “mi película va sobre la precariedad de la vida y sobre cómo nos manejamos en esas situaciones”.²² La película afronta este asunto con una serena desesperación: cuando nadie se encarga de resolver los males que aquejan al hombre y que le desposeen de su propia existencia, es el ser humano mismo el que tiene que tomar las riendas. O,

¹⁷ A. LLANO, *Deseo, violencia y religión. El secreto del mito según René Girard*, Eúnsa, Pamplona, 2004, p. 118.

¹⁸ Cf. D. KROOK, ‘Heroic Tragedy’, pp. 192-3.

¹⁹ E. TERRASA, ‘La experiencia de la culpa’, p. 184.

²⁰ I. HERNÁNDEZ, entrevista a Clint Eastwood, *El Mundo Magazine*, 212 (2003), p. 14.

²¹ C. COLLARD, ‘Dix cineastes...’, en *Cahiers du cinéma*, número especial “hors-série”, 1992, p. 16.

²² C. FRESNEDA, ‘Cruzada contra Clint Eastwood’, en *El Mundo*, 3 febrero 2005.

expresado en otros términos, “cuando Dios no hace nada, el hombre tiene que hacerlo todo”²³ y con ello perder una parte de si mismo.

En el plano de los personajes, esta cuestión se concreta en Frankie Dunn, un veterano entrenador de boxeo que, a regañadientes, se hace cargo de Maggie, una joven púgil. Siempre con mirada preocupada, Frankie vive marcado por una culpa que lo invade todo: cada semana escribe a su hija unas cartas que ella devuelve sin abrir, tiene a su cargo a un antiguo boxeador suyo lesionado... Tal como le dice un amigo sacerdote, “te he visto en Misa casi cada día durante 23 años. Los únicos que vienen a la Iglesia tanto es porque no pueden perdonarse de algo”. Frankie intenta limpiar esta culpabilidad por la vía de la acción, de ahí su obsesión en solucionar todo: le arregla a uno de sus boxeadores un problema con su coche, a su amigo Scrap le insiste en que ahorre dinero, en el *ring* es especialista en cicatrizar cortes, a Maggie le quiere evitar el mal trago de tratar con su familia de aprovechados... Además, Frankie piensa que va a resistir y borrar su culpa protegiéndose. ¿De qué? De la vida misma, del carácter inevitable —y, por ello, amenazante— de la realidad. En varios momentos de la película recuerda su regla número uno (“protegerte en todo momento”), incluso él mismo se protege de exponerse a fracasar con Maggie y, aún así, cuando acepta entrenarla le pone mil condiciones. También el acto eutanásico final podría interpretarse como una cierta protección, enmascarada en la queja del personaje ante la vida, como el deseo de “controlar” algo.

Sin embargo, y al igual que en *Mystic River*, los personajes experimentan una cierta rebelión ante este estado de cosas precario y aparentemente predeterminado. Y, así, en la relación que desarrollan, Frankie y Maggie emprenden “una búsqueda [...] entrenador y boxeadora parecen buscar, respectivamente, a la hija y al padre perdidos”.²⁴ Este aspecto no sólo está presente en el relato original de Toole²⁵ —donde además queda claro que hubo una inflexión en la vida de Maggie tras la muerte de su padre— sino que es una constante en gran parte del cine de Eastwood, donde los personajes están igualados por un drama no resuelto, un miedo, que les amenaza. Su otra gran película de búsqueda, *Un mundo perfecto*, se enmarcaba en unos términos parecidos al desarrollar la historia de una huida —en este caso, del criminal Butch y el niño Phillip— que, a partir de cierto punto, se convierte en una búsqueda. Así, hay en un principio en estos personajes *eastwoodianos* un afán de saber si hay para ellos un destino, no una fatalidad. En *Un mundo perfecto*, el resultado de esa búsqueda dejaba de ser el éxito para pasar a convertirse en un descubrimiento: Butch había escapado de la cárcel por el abrazo de un padre y acaba recibiendo el abrazo de un niño; y Phillip descubre que puede desplegar su corazón juvenil sin miedo. En *Million Dollar Baby* lo que hay, también, es una búsqueda que empieza con el éxito como meta (Frankie ayuda a Maggie a conseguir su sueño) pero que poco a poco se transforma en un descubrimiento, a saber, de un intenso sentimiento de familia. Frankie y Maggie descubren que la soledad no es la respuesta última y que, de algún modo, el ser humano necesita una morada, un lugar en el que se puedan desplegar las aspiraciones más profundas de las personas. Como, al final, en la película dicho lugar se pierde, sobreviene la queja (“es tu culpa, todo me decía que no debía entrenarla,

todo menos tú” recrimina Frankie a Scrap), la desesperación (“manteniéndola viva, la estoy matando” exclama ante su amigo sacerdote) y la culpa.

Con respecto a *Mystic River*, en *Million Dollar Baby* Eastwood dio un paso más en el tratamiento de la culpa, que aquí aparece como una no-correspondencia con lo que uno quiere ser. Frankie querría ser un padre para Maggie, le pone de sobrenombre *mo-cuishle* (en gaélico, cariño mío, mi sangre) y ella le corresponde al decirle “me recuerdas a mi padre” y “no tengo a nadie más que a ti, Frankie”. En ambos personajes va germinando una relación en la que nace el anhelo de un hogar, de una morada cálida en la que protegerse de los embistes del mundo y la insensibilidad de las personas. Sin embargo, pese a vislumbrar esa posibilidad, parece que no es un anticipo suficiente y cuando llega la adversidad —Maggie queda paralítica y mutilada tras un accidente en el *ring*— los personajes la viven como si la parte cruda de la realidad (la parte vivida como “real”) se interpusiera en sus sueños. La contrariedad no sólo afecta a Maggie, sino también a Frankie. Lo que su personaje experimenta en *Million Dollar Baby* es un fuerte anhelo de amar y entregarse y, gracias a Maggie, empieza a reconstruirse el hombre y el padre. Pero no por mucho tiempo, bien porque sigue sintiéndose coartado (su hija no le hace caso), bien porque la adversidad no le deja (su amigo pierde un ojo, su boxeadora queda inválida), o al menos él lo ve así. Esta no-correspondencia, en la visión trágica, es además vivida como una progresiva pérdida de libertad. Los palos que da la vida van limitando la libertad, incluso para amar, porque cada vez que el protagonista se da —a su hija, a su boxeadora— recibe como respuesta el rechazo o la desgracia. A la vez, estos palos merman la capacidad para ver toda la realidad, y así pesa mucho más la percepción del dolor que la búsqueda de su sentido.

No obstante, lo interesante de *Million Dollar Baby* es que muestra que no es tanto la conciencia moral como la culpa la que da a los protagonistas el eco objetivo y público de sus acciones. No se trata de que los personajes de Eastwood no tengan conciencia ya que, sin ir más lejos, Frankie la tiene, no deja tirada a la gente (su amigo Scrap cuenta que una noche Frankie hizo tres kilómetros a pie con tal de no abandonarle a su suerte). Es más bien que la progresiva pérdida de libertad que la vida misma va imprimiendo en sus existencias, incapacita a la conciencia para ver *toda* la realidad. De hecho, Eastwood es incapaz de contestar si la conciencia es capaz de “lo otro”, de dejar entrada a un criterio que no sea exclusivamente el suyo propio. Una vez que se ha desvanecido la ilusión de un hipotético hogar, Frankie es incapaz (por más que lo intente) de pensar en el futuro de Maggie en otros términos que no sean respecto de la conciencia lo que se ha perdido. Por eso, en estos personajes no es por el lado de la conciencia de donde viene la medida de las cosas sino, al igual que en *Mystic River*, por un sentimiento de culpa *a posteriori* que aparece gracias a un dato objetivo: la soledad. En ambas películas, para ejercer violencia, los personajes tienen que alienarse de si mismos (por medio del alcohol, con nocturnidad) y eso también los aleja de la gente (Jimmy en su cama solo, Frankie en un bar solitario). Lo distintivo de *Million Dollar Baby* es que, a diferencia de *Mystic River*, no hay exaltación de la vanidad ni un esfuerzo por tapan la culpa: Frankie hace lo que hace siendo consciente de que comete un acto terrible por el que se pierde a si mismo, tal como se subraya al final del relato de Toole:

23 P. SÁNCHEZ, ‘*Million Dollar Baby*. El pesimismo inconformista’, en *La vida es bella. Catálogo sobre Cuestiones de Escatología en el cine contemporáneo (1990-2005)*, Ágora RIAL, Barcelona, 2006, p. 5, <http://www.riial.org/espacios/cinecat/cinecat_ficha07_7.pdf>.

24 L. M. GARCÍA, *Clint Eastwood. De actor a autor*, Paidós, Barcelona, 2006, p. 212.

25 En su primera aparición, Toole describe a Maggie como de “un rostro pecoso y un par de ojos de ágata, como los de la hija de Frankie”. Más adelante, en el hospital, Frankie le dice con ternura “para mi eres como una hija” y ella le comenta “usted me recuerda a mi papá” (Cf. F. X. TOOLE, *Million Dollar Baby*, trad. de J. Vidal, Ediciones B, Barcelona, 2005, pp. 88, 118 y 120).



“con sus zapatos en la mano, *pero sin su alma*, bajó en silencio la escalera de atrás y se marchó, con los ojos tan secos como una hoja agostada”.²⁶

Así, la conciencia deja de ser la capacidad para ver o reconocer la verdad, y la culpa aparece siempre como consecuencia de un cierto abandono del *yo* que, nuevamente, necesita ser lavado. Por eso no es de extrañar que, en el plano final de *Million Dollar Baby*, se intuya la presencia de Frankie tras un cristal opaco. Asumimos que está en el bar donde acudía Maggie de niña con su padre para comer pastel de limón, un reducto de inocencia, por tanto, y un lugar tan hogareño como “infantil” al que regresar en un vano intento por encontrar un sitio donde la vida no tenga consecuencias. También es una vuelta simbólica a una cierta infancia lo que hay en *Banderas de nuestros padres*, esencialmente una película sobre la naturaleza de la representación y su relación con la verdad. En la secuencia final, mientras un grupo de soldados estadounidenses están bañándose en el mar, lo que John Bradley contempla es a un conjunto de hombres alegres, pero lo que ve ya no es una representación, sino una recreación, un tiempo de recreo y, en principio, de redefinición. Tanto este film como *Cartas desde Iwo Jima* comparten la idea (discutible) de que los soldados no sabían por qué peleaban y que, en ese sentido, eran sujetos de un destino ininteligible. El toque distintivo del Eastwood trágico es que, para escapar a la desfiguración de la representación y al sinsentido de la guerra, más que enfrentarse a *toda* la realidad (lo cual parece hasta cierto punto imposible), hay que recrearla, en el caso de *Banderas de nuestros padres* recuperando un componente lúdico de naturaleza infantil.

LOS LÍMITES DE LA ACCIÓN PROPIA. En todo caso, la capacidad que tiene el hombre para recrear es limitada y temporal y, al hacerlo, vuelve a imponer nuevas representaciones o maneras de entender la realidad. Por eso, cuando se descubre que el mal y la culpa no pueden resolverse por ninguna reordenación ni por ningún acto propio, sólo queda que sea por la aceptación de la acción de otro, que me conoce, me ama y me perdona. El problema está en quién sea ese otro y cómo tiene que ser. Los tres personajes de *Million Dollar Baby* cuentan con esto, pues, aún desprovistos de los vínculos esenciales (familia, pareja, éxito), encuentran en el otro la mirada y el abrazo necesario: ahí está la amistad leal y sincera entre Scrap y Frankie, el afecto y la confianza surgidos entre Maggie y Scrap o la relación paterno-filial entre Maggie y Frankie. Pero, si en *Los*

puentes de Madison, Eastwood constataba los límites del amor humano, lo que revela *Million Dollar Baby* es que el amor a las personas no es suficiente si antes no se ha aceptado un amor previo que perdona o si uno no se ha perdonado a sí mismo, caso de Frankie. Cuando su amigo sacerdote le dice que, si viene tan seguido a Misa es porque hay algo que no puede perdonarse, lo que por contraposición puede entenderse es que enmendar la culpa requiere una reconciliación, un volver a dejar entrar un amor sin condiciones que restaura a la persona y la rescata de la soledad porque la ama tal cual es y la acepta sin reservas.

Por todo ello, el cine de Eastwood —además de artísticamente relevante— dibuja una cosmovisión, como mínimo, provocativa, que finalmente enfrenta al ser humano con los límites de su propia comprensión del mundo y el sentido de la existencia en él.

Žižek, Lenin y la resistencia posmoderna

JUAN ANTONIO BALLESTÍN GONZÁLEZ

S

lavoj Žižek (Ljubljana, 1949) es, sin duda, uno de los filósofos más interesantes del momento. El esloveno cuenta con una extensísima lista de obras publicadas de la más diversa índole, pero su atractiva biografía intelectual adquiere todavía otra dimensión cuando se conoce que su militancia política le llevó incluso a ser candidato a la presidencia de su país. Su método absolutamente multidisciplinar, conjunción singular entre una filosofía política de lo más heterodoxo y un psicoanálisis lacaniano hecho propio, hace de la lectura de sus libros, en el peor de los casos, un ejercicio profundamente enriquecedor en cualquier debate crítico sobre los temas contemporáneos más candentes, creando unos espacios donde se dialoga de forma polémica y subversiva con la cultura popular, pero también (y eso es seguramente lo fundamental en Žižek) con los postulados teóricos de los supuestos intelectuales y académicos radicales de izquierda de más actualidad (el legado deleuzianista, Negri y Hardt, N. Klein; y los movimientos reales y prácticas políticas asociados, zapatismo, antiglobalización, etc.).

Según Sebastián Weingarten,¹ Žižek es por derecho propio el autor de la globalización, no sólo porque el capitalismo global y el desarrollo de las comunicaciones y las tecnologías forman parte privilegiada de su temática, sino porque la existencia de una red global de producciones culturales e intelectuales constituye la condición de posibilidad de la obra filosófica del esloveno. La articulación de contenidos heterogéneos y multidimensionales en Žižek no debe confundirse con el eclecticismo posmoderno en boga, sino que debe enmarcarse en un estilo provocador y directo, paradójico, que le sirve al filósofo para, no ignorando, sino atravesando el discurso de críticas a la modernidad, sostener o rescatar los estandartes básico de la Ilustración (verdad universal, sujeto político, deseo de emancipación radical).

Una de sus tesis más ineludibles es la de la necesidad de suspender la participación crítica que fortalece en última instancia el sistema; Žižek denuncia la pseudoactividad, pasividad agresiva o interpasividad de muchos de los autodenominados movimientos críticos o antisistema de nuestra época histórica, cuando el poder sistémico prefiere y reclama precisamente ese tipo de actividad crítica que se lleva a cabo para que nada (de la totalidad) cambie realmente. En ese contexto, la llamada al silencio, a la reflexión, a la agresividad pasiva que permita establecer un verdadero cambio de las coordenadas sistémicas donde se inscriben todas las prácticas, es un acierto urgente.

El capital es el universal concreto de nuestros días,² sobredetermina todas las formaciones alternativas, incluyendo las no económicas, y no se puede plantear una teoría y una práctica verdaderamente críticas sin cuestionar ese marco. El capitalismo no sólo interpela

al consumidor al nivel del deseo, sino que le crea al sujeto una compulsión irrechazable a participar en el movimiento circular de expansión de la autorreproducción sistémica. En este sentido, la descripción del fascismo postmoderno (en un contexto en el que la realidad es una con el capitalismo) de López-Petit³ es muy reveladora: la (auto)movilización total de la vida por la vida que (re)produce esa realidad que se nos impone como obvia, la conjunción definitiva de (auto)control y producción de diferencias. Es así como los llamamientos de Žižek cobran sentido, ya que la importancia del cuestionamiento de las prácticas de resistencia y su crítica se hacen tan fundamentales como la denuncia de un poder sistémico cada vez más complejo, pero literalmente más asesino, con sus variantes y disfraces de tolerancia liberal y multiculturalista adecuada a la lógica del mercado global, del Islam fundamentalista, del capitalismo anónimo (aunque honesto) de la socialdemocracia o de los populismos latinoamericanos.

Estamos en mitad de una revolución blanda; las alertas deben saltar en tanto que el agente subversivo mundial son los Estados Unidos en el sistema omniabarcador del capitalismo tardío. La suspensión política de la ética a la que estamos asistiendo,⁴ el cambio de las reglas internacionales no escritas y la incapacidad de las (falsas) resistencias para acometer una emancipación radical, un cambio verdadero en las coordenadas hegemónicas del sistema global, le hacen plantearse a Žižek una recuperación de la figura política, una repetición de Lenin. Una repetición muy especial, paradójica y con todos los matices, como no podía ser de otra manera en el esloveno.

En 2000-2001, Slavoj Žižek dirige un grupo de trabajo en el Instituto de Estudios Culturales de Essen (Alemania) sobre la vida y obra de Lenin para un simposio internacional acerca del líder revolucionario.⁵ Lenin se convierte en un hilo conductor sobre el que hacer girar las reflexiones del esloveno sobre las cuestiones políticas (y) en torno a la subjetividad del capitalismo tardío. Pero fundamentalmente, y en ese aspecto nos centramos aquí, los escritos de Lenin funcionan como confrontación crítica que problematiza los supuestos plácidamente compartidos por la mayoría de los intelectuales radicales de lo que podríamos llamar genéricamente la resistencia posmoderna.

Intentar rehabilitar la figura de Lenin puede tomarse fácilmente como osadía imperdonable por parte no sólo de las corrientes filosóficas (neo)liberales y/o abiertamente reaccionarias (lo que nos importa menos), sino también y especialmente por la tradición teórica de la izquierda post-sesentayochista, declaradamente antileninista tanto en los aspectos organizativos como en las herramientas de análisis y de intervención política. Existe cierto consenso en la izquierda radical: hoy la forma de partido es repudiada por los movimientos contestatarios como portadora de un germen de dominación burocrática y elitista; conceptos “zombis” como toma violenta del poder, luchas de clases,

1 Véase su 'Prólogo' a S. ŽIŽEK, *A propósito de Lenin. Política y subjetividad en el capitalismo tardío*, ed. de S. Weingarten, ATUEL Parusia, Buenos Aires 2004.
2 S. ŽIŽEK, *La revolución blanda*, trad. de S. Weingarten, ATUEL Parusia, Buenos Aires, 2004.
3 S. LÓPEZ-PETIT, *El Estado-Guerra*, Hiru, Guipúzcoa, 2003.
4 S. ŽIŽEK, *La suspensión política de la ética*, trad. de M. Mayer, FCE, Buenos Aires, 2005.
5 S. ŽIŽEK, *Repetir Lenin*, trad. de M. Malo de Molina y R. Sánchez, Akal, Madrid, 2004.

dictadura del proletariado, son rechazados de manera entusiasta o despreciados como inoperantes en la realidad del capitalismo tardío.

De Lenin queda la idea de un revolucionario que aplicó de forma implacable las coordenadas formuladas en su *¿Qué hacer?*, la necesidad de una vanguardia o elite dirigente, de una centralización y una disciplina militares en la organización del partido revolucionario. De Lenin queda la idea de una huella imborrable y catastrófica en la política del siglo XX. A Marx todavía se le recupera como poeta de las mercancías, como el filósofo que consiguió describir la dinámica del capitalismo. A Lenin, en cambio, se le desdeña como a aquél que llevó a la práctica el marxismo, haciendo posible la experiencia del Socialismo Real que concluyó en una dictadura burocrática económicamente ineficaz. Žižek, contra esa imagen heredada, mistificada por simplificada cuando no por inauténtica, plantea la necesidad paralela de la izquierda hoy y en el tiempo histórico de Lenin: la necesidad (posibilidad) de reinención de las coordenadas básicas ante la catástrofe política.

Entre otras singularidades, Žižek ha llevado a cabo un análisis original del estalinismo, abordándolo sin los tradicionales complejos de la teoría crítica de izquierdas. Aquí lo que realmente nos interesa es la contraposición Lenin-Stalin para superar precisamente lo que muchos críticos anticomunistas intentan hacer pasar como verdad irrefutable: la continuidad (casi identidad) entre los dos. Estos críticos se apoyan muchas veces en la presunta falta de sensibilidad de Lenin ante la dimensión humana universal; sin embargo, Žižek demuestra que Lenin se mantenía profundamente sensible al antagonismo entre arte y lucha por el poder (a diferencia de los dirigentes nazis, en los que se podía rastrear una unidad no problemática entre alta cultura y barbarie). Hoy el cuidado de no violar la intimidad del otro puede dar paso a una insensibilidad brutal ante su dolor. Ésta es la realidad del capitalismo tardío: la abdicación inaudita de la experiencia de los otros. Mientras que con Lenin la violencia se admitía abiertamente, en tiempos de Stalin el terror surge como suplemento tenebroso y obscuro de discurso oficial, cambiando su *status* simbólico.

Žižek demuestra y celebra en Lenin la fuerza y el sentido de la utopía frente al retorno realista, del sentido común que representó el período estalinista. Así como Lenin celebraba el potencial del método de producción científico taylorista, la inscripción de este método en el estalinismo resultaba por inevitable, insuperable, lo que llevó a buscar un “socialismo con rostro humano” mediante el realismo socialista estalinista, la vuelta al marco del individuo psicológico más tradicional. En otro orden de las cosas, el último Lenin preconizaba una estrategia que conjugaba un capitalismo de Estado unido a la educación de las masas (esto es, una revolución cultural); por su parte Stalin, contrariamente a las enseñanzas de Lenin, adoptó la estrategia del “Socialismo en un solo país”.

En cambio, lo que sí debería frenarse de una vez por todas, según Žižek, es el ridículo juego de contraponer el terror estalinista al auténtico legado leninista. Leninismo sería una noción profundamente estalinista, en tanto que gesto necesario de proyección del potencial emancipatorio-utópico hacia el pasado para poder soportar la contradicción inherente al proyecto estalinista. Lo crucial aquí es distinguir el leninismo de la auténtica ideología y práctica políticas del período de

Lenin. Esa grandeza de Lenin no puede ni debe identificarse con el mito (real) estalinista del leninismo.

Žižek se toma la molestia de rescatar —y alertar— sobre las lecciones políticas clave de Lenin. Éste nos habría enseñado la necesidad de repetir la revolución, de arriesgar para superar la forma que atasca la primera revolución. La revolución sólo se autoriza por sí misma. Sería necesario rechazar la postura del que espera las condiciones objetivas para llevar a cabo la revolución, así como las garantías necesarias; esta posición de espectador (la antítesis del agente implicado) resultaría más un obstáculo, poniendo en escena el miedo al acto. Es necesario entender el tiempo de las catástrofes como el de la posibilidad única.

Por otro lado, Lenin nos enseña que la verdad puede ser una herramienta y un derecho ineludibles. En nuestro tiempo, la verdad sufre penurias: en la democracia liberal sólo existen opiniones; en los regímenes totalitarios, la verdad es sólo una representación que legitima el poder. En general, en nuestra era posmoderna las afirmaciones de verdad se denuncian y rechazan automáticamente como afirmaciones de mecanismos ocultos de poder. Sin embargo, Lenin nos recordaría y nos haría ver hoy más que nunca que la verdad universal en una situación concreta sólo se puede articular con un criterio completamente partidista. Darnos cuenta de este hecho es crucial: el respeto a la multitud de perspectivas corre el riesgo de acabar apoyando narrativas ridículas. Frente al derecho a narrar posmoderno y el imperio de lo políticamente correcto (que puede acabar en un relativismo extremo que fomenta la inacción), el derecho a la verdad sería hoy un valor por el que luchar.

La verdad de Lenin es la del materialismo frente al oscurantismo *new age*. El gran problema filosófico de Lenin fue combinar la mediación subjetiva de la realidad objetiva con un mínimo de materialismo. Žižek rastrea cierto idealismo implícito en la teoría del reflejo de Lenin; lo importante es que ese acercamiento infinito a cómo son las cosas dejaría fuera que la parcialidad (distorsión) del reflejo se produce precisamente porque el sujeto está incluido en el proceso. El obstáculo para el conocimiento objetivo no es la realidad objetiva exterior, sino que hay que resaltar la inherencia del obstáculo exterior que no permite la identidad del pensamiento consigo mismo. Nuestra inclusión ontológica en la realidad es la que nos separa del conocimiento objetivo.

Sin duda, el tema del partido como forma de organización podría promover debates interminables en cualquier foro, y también aquí es un problema central de nuestra argumentación. Lenin no asumía plenamente las ideas de Kautsky sobre la necesidad de que unos intelectuales que estuvieran fuera de la lucha de clases introdujeran el conocimiento en las clases obreras. El matiz fundamental que introduce Žižek es que Lenin hablaba de introducir la *conciencia* por parte de unos intelectuales que estuvieran fuera de la lucha *económica*, pero no de clases, es decir, atrapados a su vez en el conflicto de las ideologías. En ese sentido, Žižek se vale de Brecht (al que caracteriza como artista estalinista) para ilustrar el partido no como saber positivo, sino como nueva forma de saber, alumbrando el paso del yo al nosotros, al sujeto colectivo de conocimiento. Žižek detecta en Lenin la descripción de una exterioridad interna; la necesidad del partido surge porque la clase obrera no es nunca plenamente sí misma.

La conciencia adecuada no nace espontáneamente, sino que se conquista a partir de un duro trabajo. Lo espontáneo sería la percepción errónea de la propia posición social. El partido no nos interpreta (“nos entiende mejor”), sino que da cuenta de la forma de nuestras actividades. Hablamos de la forma dialéctica; no se trata de un marco neutral, sino que tiñe cada elemento de la totalidad. Lo que Lenin hace es formalizar a Marx (definiendo el partido como forma de intervención). Tras la muerte de Lenin, el marxismo occidental repudia el dominio totalitario inscrito en el diseño del fonológico del partido; por su parte, el marxismo soviético oficial lo identifica con el saber objetivo. En otra dirección, algunos marxistas libertarios contraponen el Lenin malo (con sus señas de elitismo, vanguardia, el Lenin del *¿Qué hacer?*) al Lenin bueno (de *El Estado y la Revolución*, con sus señas de abolición del Estado burgués y la idea de la implicación de las masas en los asuntos públicos). En este sentido, para Žižek habría que poner en duda la contraposición deleuziana entre buena colectividad rizomática (esquizofrénica, molecular) y mala colectividad paranoico-molar (arborescente). El partido revolucionario leninista en realidad anunciaría una lógica distinta de la colectividad, que superaría el marco del Estado que reterritorializa la multitud para la organización social colectiva, sin caer tampoco en el “espontaneísmo” o en la regresión a la violencia indiferenciada. La violencia en Lenin se entendería como ingrediente de la acción política revolucionaria auténtica; sólo la utopía en acto supondría un índice inmediato de la propia verdad de la revolución, su propia prueba ontológica.

Sería necesario poder pensar conjuntamente en el Lenin máximo estrategia política y el Lenin tecnócrata. Su grandeza estuvo en ver la urgencia de llevar a cabo estas dos tareas, pese a no disponer de un aparato conceptual adecuado. Lenin nos enseñaría a combatir tanto al economicismo como a la política pura. Si la economía es el terreno del dominio efectivo, resulta claro que es ahí donde se debe realizar la intervención, pero ésta habrá de ser necesariamente política. Hoy el núcleo duro del capitalismo es la *democracia*. Todo el mundo se presenta como “anticapitalista”, pero hay que descubrir y denunciar la democracia como significante-amo del capitalismo global; hay que problematizarlo junto con el concepto de “libertad”. Lenin nos enseñó que la democracia liberal no sobrevive sin la propiedad privada capitalista. Hoy el verdadero anticapitalismo implica estas tareas.

Dice la *doxa* dominante que, tras la Revolución de Octubre, Lenin habría perdido la confianza en la capacidad emancipadora de las masas. Esto le habría llevado a hacer hincapié en el papel necesario de los científicos y de la ciencia, apoyándose en la autoridad de los expertos. ¿Se trataría de la búsqueda de una pospolítica tecnocrática? Las reflexiones de Lenin sobre el camino al socialismo pasando por el capitalismo monopolista parecen peligrosamente ingenuas hoy. Lenin analiza el aparato de contabilidad creado por el capitalismo (banco central) y propone hacerlo aún mayor, más democrático, a modo de esqueleto de la sociedad socialista. En este punto lo que encontramos es la idea marxiana de un general *intellect* que regula la vida social de forma transparente; se trata de un mundo pospolítico, ya no más “administración de las personas”, sino “administración de las cosas”.

Por supuesto que es fácil aducir potencialidades totalitarias en esa forma de control social. Por supuesto que con Stalin el aparato de administración se hizo mayor aún. Pero Žižek se pregunta: ¿y si sustituimos el ejemplo del banco central de Lenin por la World Wide Web de nuestro tiempo? Lo que hacía Lenin era desarrollar la teoría de la WWW sin conocerla. Al parafrasearlo, obtendríamos la siguiente fórmula: Socialismo = libre acceso a Internet + poder de los *soviets* (ésta resultaría la única organización social en que Internet puede desplegar sus potenciales de liberación). ¿Un Lenin ciberespacial, pues?

Veamos el otro eje de la tríada mágica que nos ocupa. La resistencia posmoderna podría describirse como antileninista: vamos a explicar detalladamente esta afirmación. Comenzaremos por apuntar las características organizativas de esta resistencia posmoderna. Según Arrighi, Hopkins y Wallerstein,⁶ en las décadas de 1960 y 1970 habrían surgido nuevos tipos de movimientos anti-sistema, básicamente a partir de una dinámica antiburocrática. Estos movimientos verían la luz a causa del anquilosamiento de los movimientos anti-sistema anteriores ya instalados en el poder, que se verían incapacitados para satisfacer las expectativas de emancipación y justicia creadas, y gracias también al aumento de la eficacia de las acciones directas con el fin de infringir daño al capital en el proceso del trabajo. Este tipo de nuevos movimientos anti-sistema operaría en un tejido “transestatal”, mediante una estructura social abierta, en la que, a medida que aumentan los puntos nodales, las intersecciones de las redes se hacen más fuertes mediante su uso. Hoy se estarían produciendo las explosiones y reivindicaciones espontaneístas de los oprimidos por el fracaso de las ideologías de izquierda como estrategia fundamental de transformación social (tanto la socialdemocracia, como el marxismo-leninismo y la liberación nacional).

Negri y Guattari describen el nuevo panorama (tras la revolución mundial de 1968) como la lucha contra cualquier ideología de vanguardia externa.⁷ El objetivo prioritario sería el de la autonomía. Se daría una multiplicidad irreductible de movimientos; tras el derrumbe del leninismo y el anarquismo, las transformaciones de la sociedad exigirían un nuevo tipo de organización, abrirían la cuestión de qué máquinas de lucha son necesarias en un proyecto que rechazaría absolutamente el centralismo. Los movimientos de la época histórica que incluye nuestro presente se postulan como antijerárquicos, antiestáticos y antiestatistas (por supuesto, antiburgueses). Guy Debord ya escribía⁸ que las condiciones prácticas de la conciencia hay que buscarlas en la misma organización de la sociedad en el momento revolucionario (esto es, el *soviet*). Para Debord, con Lenin, el marxismo se convierte en la profesión de la dirección total de la sociedad. Se daría entonces la oposición radical entre la clase y la representación de la clase. Los bolcheviques se habrían convertido en los propietarios de los proletarios. Por el contrario, en los consejos obreros revolucionarios, la teoría de la praxis establecería una comunicación no unilateral con las luchas prácticas, se alcanzaría la forma de democracia realizada, no alienada. La organización y la práctica revolucionarias son necesariamente enemigos de toda *ideología* revolucionaria.

John Holloway describe el cambio operado desde el '68 como el paso de una política de la organización a una política de eventos.⁹ Holloway, con el zapatismo, rechaza

6 G. ARRIGUI, HOPKINS, K. TERENCE, I. WALLERSTEIN, *Movimientos antisistémicos*, trad. de C. Prieto del Campo, Akal, Madrid, 1999.

7 F. GUATTARI, A. NEGRI, *Las verdades nómadas*, trad. de C. Prieto del Campo y M. Domínguez Sánchez, Akal, Madrid, 1999.

8 G. DEBORD, *La sociedad del espectáculo*, trad. de J. L. Pardo, Pre-Textos, Valencia, 1999.

9 J. HOLLOWAY, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, El Viejo Topo, Barcelona, 2002.

za la toma del poder del Estado. Las élites que critican las categorías del capitalismo (Estado, capital, mercancía, dinero) como cerradas estarían preparando una conciencia de clase de vanguardia, legitimando la forma organizativa del partido. Una jerarquización de los objetivos (priorizando la toma del poder) empobrece en la práctica la lucha de oposición. La tradición autoritaria leninista unida al concepto de ciencia positiva de Engels habría conducido a una práctica política mayoritariamente monológica. La revolución hoy debe transformar (y surgir de) la vida común, cotidiana, sin que esto se entienda como un llamamiento a la pasividad.

El *deleuzianismo* podría ser un buen común denominador para la resistencia posmoderna. En *Mil Mesetas*,¹⁰ Deleuze y Guattari describieron el rizoma, seguramente el concepto que mejor describe (las prácticas y el modo de organización de) la resistencia posmoderna. Un rizoma consta de los siguientes principios: conectividad, heterogeneidad, multiplicidad, ruptura asignificante, cartografía y anticalcomanía. Deleuze y Guattari escriben su *Mil Mesetas* contra los sistemas-árbol, centrados, jerarquizados, es decir contra el pensamiento occidental clásico, pero también contra el pensamiento de la modernidad. Sabían, sin embargo, que en los rizomas y en sus líneas de fuga existen ambivalencia y peligros, fascismo, líneas de muerte, proliferaciones cancerosas. Žižek caracteriza a Deleuze como el ideólogo del capitalismo tardío, aunque el esloveno critica sobre todo las apropiaciones populares del pensamiento de Deleuze, el “deleuzianismo en boga”. Así desmonta la obra *Netocracia*,¹¹ en la que se describe una nueva sociedad como red de relaciones cambiantes, sin jerarquías estables, donde los sujetos son nómadas. Žižek denuncia que la ideología de las clases dominantes de esta sociedad habría acabado siendo la de los últimos filósofos de la resistencia: Foucault, Deleuze, Guattari.

Sin embargo, el ejercicio de política deleuziana definitivo sería para Žižek *Imperio* (y su continuación *Multitud*) de Antonio Negri y Michael Hardt.¹² Estos anunciarían que en el nuevo marco del Imperio posmoderno (fronteras móviles, mando flexible, poder en red, híbrido y descentrado) y su contrapoder, la multitud (multiplicidad de singularidades actuando en común), el poder del espectáculo que engrasa la maquinaria imperial hace que no se puedan dar ya más las formas tradicionales de lucha. La multitud excluye en su tendencia la autoridad en la organización. Desde la explosión del '68 la democracia y la revolución sólo pueden construirse desde abajo, a partir de formas en red, de multiplicidades irreductibles.

En este nuevo marco de la producción inmaterial donde la producción se hace biopolítica, el horizonte posible es la democracia absoluta. Negri y Hardt se defienden previsoramente de las críticas: la multitud no sería ni una nueva forma de espontaneísmo (así, los filósofos no se atenderían a la disyuntiva líder central/anarquía, sino que postularían el espacio social intermedio de la comunicación) ni de vanguardismo (no impondrían ninguna identidad). La representación, la soberanía y la autoridad deberían quedar excluidas de la organización de la multitud. Respecto a este concepto, Paolo Virno habla de la multitud postfordista como la correspondiente al *general intellect*.¹³ La clase obrera, al responder a las características de esta multitud, se teñiría de ambivalencia (rebelión/servidumbre; nueva democracia/fascismo posmoderno); lo que es

claro es que necesariamente cambian las formas tradicionales de organización y conflicto. Žižek plantea muchas dudas a las obras de Negri y Hardt; entre ellas, se plantea si realmente estaríamos entrando en un momento en que la producción (inmaterial, biopolítica) se convierte automáticamente en comunicación; además, se cuestiona qué tipo de administración se estaría alcanzando, si es política o radicalmente pospolítica (administración de las cosas); por último, Žižek pone en duda la noción de democracia absoluta, destacando que la democracia nunca puede ser absoluta, siempre se basa en un mínimo de representación y, en caso de concretarse, lo haría bajo la forma opuesta del terror. La multitud no sería sino un eslogan (de celebración) de la resistencia que perdería la ambigüedad que presentaba en Spinoza (o la ambivalencia en Virno). En otro orden de cosas, para Žižek la multitud sería un error análogo al comunismo de Marx como fantasía definitiva capitalista, inherente al sistema (donde la contradicción u obstáculo es a su vez la condición de posibilidad).

Žižek y otros presentan serios cargos contra el celebrado zapatismo del *subcomandante* Marcos: ¿no presupone también cierto tipo de vanguardia? ¿Es acaso el zapatismo un tipo de resistencia ético-poética (simbólica) que sobrevive como mera sombra de poder, o pretende ser una verdadera revolución cultural que prepare el colapso definitivo del poder? Incluso los militantes contra la globalización, que han llevado a cabo una labor intensísima desde finales del siglo XX, precisamente aprovechando el impulso del zapatismo y de los nuevos movimientos sociales, se hallan hoy en un *impasse* cercano al coma, asumidos, criminalizados o invisibilizados.

¿Qué decir de los Nuevos Movimientos Sociales (NMS) desde 1968! Antonio Méndez los esboza a partir de los siguientes ejes:¹⁴ sustitución de la conciencia de clase por una heterogénea y más extensa conciencia social; la práctica de una nueva política social o popular, contra los marcos tradicionales del Estado o los partidos; la asunción de una forma organizativa descentrada, plurilógica, tendencialmente horizontal (contra el diseño unidireccional, masivo, jerárquico del partido). Por su parte, López-Petit escribe, en la obra citada, que, aunque en un primer momento los NMS constituyeron un desafío simbólico para el sistema, puesto que subvertían los códigos dominantes (sobre todo el político), hoy aparecen totalmente institucionalizados (precisamente a causa de su debilidad).

A largo plazo, no habrían sino favorecido la estabilidad de orden político, ya que los cambios promovidos fortalecen la continuidad de la sociedad criticada. Un ejemplo de práctica política a modo de resistencia posmoderna y NMS lo encontramos en la guerrilla de la comunicación:¹⁵ plasmando el descontento con la izquierda radical tradicional, se buscaría un nuevo tipo de prácticas políticas subversivas y divertidas a la vez. Se postularía contra el vanguardismo y por la vida cotidiana. El objetivo básico sería perturbar la gramática cultural hegemónica, para después construir códigos abiertos. ¿Pero es esto suficiente?

La izquierda posmoderna se debatiría entonces, visto lo visto, entre la resistencia poética y el intento (imposible) de colapso del poder. Según Žižek, el abandono progresivo del compromiso sociopolítico con lo Real se ejemplificaría en las opciones de paso al acto directo que se tomaron tras el agotamiento de las potenciali-

10 G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. de J. Vázquez Pérez y U.

Larraceleta, Pre-Textos, Valencia, 1987.

11 A. BARD, E. SODERQVIST, *Netocracia*, citado en Slavoj Žižek, *La revolución blanda*.

12 M. HARDT, A. NEGRI, *Imperio*, trad. de A. Bixio, Paidós, Barcelona, 2002; también *Multitud*, trad. de J. A. Bravo, Debate, Barcelona, 2004.

13 P. VIRNO, *Gramática de la multitud*, trad. de A. Gómez, Traficantes de sueños, Madrid, 2003.

14 A. MÉNDEZ RUBIO, *La apuesta invisible*, Montesinos, Barcelona, 2003.

15 L. BLISSET, S. BRÜNZELS, *Manual de guerrilla de la comunicación*, trad. de El koketivo y Virus Editorial, Barcelona, Virus, 2000.

dades emancipadoras del '68 (goce sexual extremo, terrorismo político de izquierdas, misticismo oriental). Hoy, frente a la línea de partido leninista, la resistencia posmoderna se basa en la coexistencia de diversas líneas de fuga, de distintas agencias que sólo convergen puntualmente, pero que mantienen diferencias programáticas permanentes. ¿Cómo sería una multitud en el poder? La actualización se llevaría a cabo en un líder autoritario, un significativo vacío capaz de aglutinar los distintos intereses en conflicto, según el análisis del esloveno.

La necesidad de (repetir) Lenin surgiría de la incapacidad de los movimientos anti-sistema actuales (resistencia posmoderna) en el interior del pacto liberal dominante en el que las reglas implícitas de lo admisible ya limitan las posibilidades de la acción política. Žižek se vale del film *Matrix Revolutions* para ofrecer el mapa cognitivo del fracaso de la izquierda actual frente al sistema, debatiéndose entre el juego de la resistencia local, la noción de revolución que conlleva la destrucción total sin esperanza o la triste colaboración trans-clase. Así, peor que la celeberrima Tercera Vía resultaría la celebración pseudodeleuziana de la exitosa rebelión de la multitud. Žižek estaría denunciando acertadamente las solidaridades invisibles entre la resistencia y el sistema. Massumi ya explicó que el capitalismo abandonó por fin la lógica de la normalidad totalizante para asumir la lógica del exceso errático.¹⁶ Se estaría produciendo una convergencia muy problemática entre la dinámica del sistema (que ha aprendido a valorizar el afecto) y la dinámica de la resistencia.

En una revolución blanda, de pugna entre dos capitalismo (financiero e industrial), los Estados Unidos asumirían el rol del agente subversivo mundial. La guerra contra el terror podría estar dirigida de manera no secundaria contra las potencialidades emancipadoras de su propia sociedad, y también contra la primera eferescencia de la antiglobalización como movimiento real de resistencia anticapitalista global.

Un leninista furibundo como Bensaïd coincide en muchas de las críticas de Žižek a los movimientos de resistencia señalados y sus adalides teóricos.¹⁷ Bensaïd denuncia que la revolución tranquila del cibermercado no suprime ni la explotación ni la alienación, y que la confianza en la rizomática de las nuevas tecnologías nunca puede ser suficiente para una emancipación radical. El discurso de la subversión posmoderna resultaría estrictamente isomorfo con el nuevo espíritu fluctuante e híbrido del capitalismo tardío. El ambiguo carnaval sería la forma encontrada de la resistencia posmoderna. Bensaïd critica a los “antileninistas neolibertarios” (Holloway, Negri) su fetichismo ilusorio de lo social. El francés promueve en la globalización imperial un gesto leninista frente al peligro de la naturalización de la economía y de la fatalidad de la historia. El partido debería contemplarse como caja de velocidades u operador estratégico. Según el francés, Lenin ya habría intentado restringir los peligros de burocratización de la práctica política a partir de reglas concretas para la representación política, preservando la pluralidad necesaria, dando cabida a la lucha por los matices. Si la política es una pluralidad organizada, Lenin no habría apostado por una vanguardia centralizada, sino que habría luchado contra la desorganización entre partido y clase (lo político y lo social). El voluntarismo arbitrario hoy no llevaría más que a una resistencia esteti-

cista, desembocando en un “espontaneísmo” ilusorio o en un vanguardismo elitista.

En este sentido, Žižek (que pese a sus críticas a la resistencia posmoderna no sufre ninguna nostalgia patológica hacia la modernidad) se detiene en la antiglobalización para ejemplificar la necesidad de la organización. Así, sería necesario hacer realidad las acusaciones de manipulación marxista que los *media* vertieron sobre los manifestantes de Seattle, creando una estructura organizativa que confiera al malestar general la forma de exigencia política universal. Sin la forma del partido, el movimiento permanece atrapado en el círculo vicioso de la resistencia, el verdadero tópico de la política posmoderna. Žižek advierte: no queremos un movimiento antiglobalización domesticado. La lección leninista crucial sería, por fin, que la política sin partidos es política sin política; los que sólo quieren ver a los NMS pretenden una revolución sin revolución. El límite de los movimientos es que no son políticos en sentido de un singular universal, solamente reivindicando un tema, no plantean una relación con la totalidad.

Seattle (antiglobalización, resistencia global) sí fue/es un movimiento global (en contenidos y en forma), de ahí su valor, su mérito y su principio de esperanza. Los liberales y los NMS explotan el malestar de las clases oprimidas sin poner realmente en peligro el sistema. Ese sistema sabe escuchar, fagocitar las reivindicaciones y despojarlas de sus aristas políticas. La verdadera Tercera Vía habría que encontrarla todavía entre los NMS y la política parlamentaria institucionalizada. Ahí Lenin representaría un punto neutral entre la política de la purificación y la de la sustracción. ¿Cómo conseguir llevar a cabo una política de la sustracción una vez se pasa de la resistencia a estar en el poder?

Hoy el significativo Trotsky aparece, para Žižek, como el significativo más digno rescatable del legado leninista (porque no tenía cabida ni en el socialismo real ni el comunismo nostálgico tras la caída del muro). En la actualidad los leninistas oscilarían entre la erudición con la vista puesta en el pasado o una jerga inofensiva sobre el presente político. En cambio, los marxistas occidentales, los trotskistas que quedan, parecen atrapados en el fetiche de la clase obrera auténtica (que no existe), cuyo potencial se frustra sin una auténtica dirección revolucionaria. El marco del marxismo-leninismo sirve hoy para lo mismo que sus opuestos, los nuevos paradigmas: para no pensar lo nuevo.

Repetir Lenin significa, para Žižek, insuflar nueva vida a la esperanza. No se trata de una vuelta a Lenin, sino de aceptar que su solución particular fracasó; comprender el destello utópico que vale la pena rescatar en él, distinguir lo que hizo en realidad de las posibilidades que inauguró. Entender la tensión entre la realidad y otra dimensión. Repetir no lo que hizo, sino lo que no logró hacer. Tener en cuenta las oportunidades perdidas. Hoy se presenta a Lenin como procedente de otra zona horaria, de otro tiempo histórico (más que como un ideólogo que representa una amenaza totalitaria). Pero Žižek nos inculca la preocupante incertidumbre: ¿y si nuestra época es el verdadero problema (si ha perdido una determinada dimensión histórica)? Al final, de lo que hablamos es de conservar de Lenin más o menos sólo el nombre: su valor es el de aquel significativo que formaliza un contenido encontrado en otra parte, transformando una serie de nociones comunes en una formación teórica subversiva.

16 B. MASSUMI, 'Navigating Movements', citado en Slavoj Žižek, *La revolución blanda*.

17 D. BENSĀID, *Cambiar el mundo*, trad. de Redacción de Viento Sur, Madrid, Catarata, 2004.

La herramienta de la duda cartesiana

V. JAVIER LLOP PÉREZ

V. Javier Llop Pérez es doctor en Filosofía y profesor de Filosofía en la Enseñanza Secundaria.

I.

LA HERRAMIENTA DE LA DUDA

Pero, ¿podéis dudar de vuestra duda y permanecer en la incertidumbre de si dudáis o no?

DESCARTES

Descartes quiere dejar el antiguo edificio de la filosofía escolástica y construir sobre sólidos cimientos otro nuevo. Para hacerlo, no basta el abandono del primero, ni una negación rotunda de lo anterior o un dejarlo de lado. Hay que remover hasta la base lo antiguo, pues “la ruina de los cimientos lleva necesariamente a la de todo el edificio”. Sin embargo, nadie pasa de un salto del edificio destruido al nuevo, entre otras razones porque está por construir. Hay cierto *horror vacui* que nos impide deslizarnos sin solución de continuidad de lo abandonado y derruido a lo nuevo. Descartes habla de una cabaña que provisionalmente puede darle cobijo hasta que el nuevo edificio esté construido.

En este periodo de transición, aparece la duda como herramienta apropiada para buscar la roca firme donde asentar los nuevos cimientos. Si el anterior edificio se desmorona por estar mal asentado, la mayor desconfianza y prevención debe guiar nuestra búsqueda de un nuevo fundamento. La duda es una herramienta que, al menos, detectaría eficazmente lo que no es roca. Sin embargo, esa duda sistemática y radical nos sumerge en una incertidumbre total. Esta herramienta de búsqueda que nos impide caer apresuradamente en el error (tomar lo falso por verdadero, el pedregal por roca) es también herramienta de perdición que termina de hundir el barco de nuestras antiguas opiniones y conocimientos, dejándonos en un mar de dudas. Más vale saber que nada sabemos, según el sabio dictamen socrático, que permanecer anclados en la doble ignorancia de un conocimiento inseguro y además considerado firme.

Ahora bien ¿qué es dudoso? ¿Hasta dónde alcanza la duda? En principio y por principio, a todo: las teorías, las creencias, los conocimientos..., todo aquello que constituía el bagaje intelectual que Descartes ha comparado al antiguo edificio que se derrumba. Pero también, ahora, son dudosos los sentidos, que no pueden garantizar la verdad de lo que ofrecen. La matemática presta un asidero más firme, pues ¿quién en su sano juicio puede dudar que dos más dos son cuatro? Y, no obstante, cabe que un genio —poderoso y engañador— me tenga en un error al respecto. El espolón de la duda atraviesa la verdad como correspondencia entre mis percepciones y la realidad y hiere gravemente la verdad autónoma de las mismas ideas matemáticas.

Abocado al permanente peligro de creer como verdadero lo que no tiene más fiabilidad que un sueño (desapareciendo así la diferencia entre sueño y vigilia), encontramos que todo, sea verdadero o falso, lo pienso, y, en tanto que pensado y/o dudado, es (pensamiento). El espolón de la duda nos ha hecho abando-

nar definitivamente el barco del sano sentido común y de las antiguas convicciones, y nos ha arrojado al inmenso e inseguro *mare tenebrosum*. Mas, inmerso en un mar de dudas, hallamos paradójicamente que lo más firme es, precisamente, el mar de dudas, mar del que ya no cabe salir si no es renunciando a la travesía y refugiándonos en la estéril arena de la isla del sentido común, esa “seguridad moral” de la que habla Descartes en el *Discurso del método*.

Detengámonos en el carácter de herramienta de la duda. Dos razones permiten calificarla así. En primer lugar, en la medida en que el *Discurso del método* presenta —e inaugura— el camino a seguir por cualquiera —por tanto, repetible— para alcanzar la certeza del *cogito*, la duda aparece como instrumento o herramienta —asimismo manejable por cualquiera— para llegar a tal fin. Por otro lado, presentando el carácter de medio con que se emplea para detectar un nuevo fundamento, adquiere así la fisonomía de la herramienta, que es medio para alcanzar un fin: el cuchillo corta hasta llegar al hueso, el martillo golpea el clavo hasta introducirlo en la pared, y luego son abandonados. Posibilidad de utilización por cualquiera y medio para conseguir un fin son las dos características señaladas de la herramienta.

Ahora bien, como toda herramienta, cabe un uso apropiado o inapropiado de ella en función del fin para el que ha sido diseñada. Para Descartes, la duda es empleada metódicamente (camino repetible para alcanzar un fin) para encontrar lo contrario a ella, la certeza, y luego abandonarla. Éste sería su uso apropiado. Permanecer en ella (en la duda, en la incertidumbre, en la herramienta) sería hacer un mal uso de ella —al modo escéptico—, pues no conduciría a su fin. Carácter de medio o herramienta, la duda es también estado desvalorizado del que es necesario salir, ya sea por haber alcanzado la certeza, ya porque la suspendamos con un acto de decisión. Herramienta que perfora y actúa hasta encontrar algo que la neutralice, cuchillo afiladísimo que sólo ante el hueso puede detenerse, duda total que sólo con el *cogito* encontrará su disolución, pues de lo contrario no vale la pena detenerse en ella.

La duda se presenta, pues, como herramienta de búsqueda (para salir al fin de ella) o como herramienta de perdición (si permanecemos en ella sin alcanzar la certeza). Sabemos que ese dilema inaugura el camino triunfante de la razón moderna.

Siguiendo con la duda, nos resistimos a la caracterización aparentemente simple y clara como herramienta o, en todo caso, señalemos su carácter paradójico: herramienta desvalorizada, pero necesaria, herramienta que puede conducir a buen puerto (certeza) o convertirse en pesadilla si conduce al escepticismo. Herramienta paradójica, pues en la medida que encuentra aquello que busca, acaba su función, y si no lo encuentra, permanece siendo tal; herramienta que, si cumple su fin, desaparece, y de lo contrario permanece; si sirve como herramienta, se desvanece en aquello que ha hallado, y si muestra su inutilidad, con-

tinúa como tal; si permanece como herramienta no nos sirve, y si en su uso desaparece como herramienta, sacamos máximo partido de ella. Herramienta paradójica o paradoja de toda herramienta, que parece tener su propia esencia en el uso apropiado que conduce a prescindir de ella, pues sólo es medio para conseguir el fin. ¿No es esa la función de toda herramienta? ¿No ocurre así con la duda?

Descartes duda y el mismo dudar es pensamiento (si está dudando, está pensando) y, en la medida en que duda, piensa, y en la medida en que piensa, es. Sin salir de la duda, encontramos lo que está más allá de toda duda; contemplando la duda, contemplamos lo que resiste toda duda. Herramienta paradójica, ya que en su uso se convierte en no-herramienta, no medio. Aceptada la igualdad de duda y pensamiento, el medio no pervive a su utilización, la herramienta no sobrevive a su uso, la duda nos hace salir de la duda. No hay duda que valga, pues la duda es pensamiento y, como tal, algo firme en el *cogito*. Herramienta apropiadísima, pues como en toda herramienta hay similitud entre ella y el objeto (entre el destornillador y el tornillo); aquí la misma herramienta se funde en el fin hallado: dudo, pienso, soy.

En el ámbito del *cogito* caben las dudas, pues ahora tales dudas, siendo pensamientos, no hacen más que corroborar mi existencia como ser pensante. Con la duda nos mantenemos en el elemento del pensar, en el ámbito del pensar. Pero eso no basta. Ese ámbito quiere estar seguro de sí y ver asegurado en él aquello que se le presenta. No sólo pensamiento o representación, sino pensamiento firme, cierto, indudable.

La travesía cartesiana la podemos representar como el recorrido desde la incierta seguridad del sentido común y de las antiguas convicciones a la apodíctica seguridad del *cogito* y sus *cogitationes*. En medio, como medio, como instrumento que permite recorrer el camino, la duda, duda que se aplica a todo menos a la duda misma. ¿Dudar de la duda? Esto quiere decir dudar también de la duda como herramienta, dudar de la duda como estado desvalorizado, dudar de la duda como medio útil para algo. Dudar de la duda viene a ser: a) prescindir de la creencia en su poder detector, orientador, mediador; b) reafirmarla en su valor propio como tal; c) apostar por lo incierto, enigmático, diferente, lo no asegurado para el sujeto. Dudar de la duda no es, en tal caso, doblarla en su poder ni reafirmarla en su potencia, sino mantenerla en su *status* indeciso, a medio camino entre el escepticismo (que la quiere como verdad) y la certeza (que la rechaza como fin).

II. EL ESCENARIO DE LAS REPRESENTACIONES

La vérité étant une même chose avec l'être.

DESCARTES

Descartes ha ido ascendiendo por una escalera progresiva de dudas (sentidos, sueño, genio maligno) que, separándole de las débiles certidumbres del sentido común, le ha introducido en un único escenario: la escena de las *cogitationes*, el “espacio” de los pensamientos. Espacio cerrado, pero en absoluto empobrecido, pues todo —como idea— reaparece en él; escenario único y privilegiado: único, pues, bien pensado ¿en qué otro se da todo lo que se nos da, sean percepciones, sentimientos o pensamientos?, y privilegiado,

pues nos constituye en centro y fundamento en el cual y desde el cual el mundo se constituye.

Al caer en el mar de dudas no nos alejábamos del mundo y nos perdíamos nosotros. Bien al contrario, arrancábamos al sujeto del espejismo de un mundo previo al pensar, y así quedaba señalada la condición de posibilidad de todo ser y conocer: la razón. Nos encontramos, pues, en un *mare nitidum* más que en un *mare tenebrosum*, a condición de afirmar la igualdad dudas y representaciones; afirmación necesaria, pues ¿qué son ahora las dudas, sino ideas, dado que no hay término de comparación posible, como lo era antes el “mundo externo”, y no cabe dudar de que nada que pase por mi mente sea otra cosa que idea?

Ahora ha perdido su sentido tradicional el término “duda”. Si sólo hay presencia de ideas, ¿qué sentido tiene decir que se duda de ellas? Si se ha perdido la noción de verdad como correspondencia, ya no cabe tampoco la noción de duda que basculaba sobre esa correspondencia. Sólo cabe un criterio de verdad inmanente al mismo ámbito de las representaciones: certeza de las ideas claras y distintas; incertidumbre de las ideas oscuras y confusas.

Transparente a los pensamientos que le atraviesan, Descartes sustancia con demasiada urgencia esa presencia de ideas: *res cogitans*, algo que piensa. Mas ¿qué nos autoriza a afirmar esa sustancialidad? La actividad del pensamiento y no su “ser” genérico es lo que se revela en el “yo pienso”. Presencia de ideas, presencia de representaciones, es cuanto podemos afirmar. Pero, presencia, ámbito, tiene que haber: dudas en el mar, representación en el escenario. Señalada la prioridad ontológica del escenario de las *cogitationes*, no hay posibilidad de representaciones fuera de él, de teatro en la calle. Mar de dudas o de certezas, escenario de representaciones; en todo caso, ya no hay escapatoria del ámbito.

Ese ámbito imposible de sustanciar y representar (pues es condición de posibilidad de toda representación) es la *subjetividad*: el terreno más firme, la roca más segura. Ya lo había afirmado explícitamente Descartes en el *Discurso del método*: su objetivo era “edificar sobre un terreno que sea enteramente mío”.

Recorrido el territorio de la duda, hemos alcanzado el terreno de la certeza. ¿En qué consiste la verdad?

Descartes señala que cabe diferenciar las ideas verdaderas de las falsas por su evidencia: las ideas que aparecen (*intuere*) claras y distintas son verdaderas; las que aparecen oscuras y confusas (no se ven con claridad, no hay intuición) son falsas. Ya se ha dicho que la propia diferenciación y determinación de las ideas sin salir del *cogito* es el único camino consecuente que se puede seguir. Pero ¿por qué aceptar este criterio inspirado en la matemática? Pende sobre el escenario la posibilidad omnipresente de un dios engañador, quedando en falso la diferenciación y el criterio que establece la intuición. ¿Quién nos garantiza —nos asegura, pues de eso se trata— que la intuición no es un magnífico engaño de Dios?

Descartes intentará —infructuosamente, según sabemos— solucionar tal problema demostrando que Dios existe (*extra-cogito*), y es bueno, con lo que queda así garantizada su legitimidad (vía idea de Dios como ¡intuición!) y la existencia del mundo, físico-matemáticamente tratable.

Descartes quiere demostrar que, más allá del escenario y las escenas, hay algo “fuera” que corresponde

a lo representado allí dentro, y así traiciona la originalidad del planteamiento. Vano intento que se muestra al querer probar desde la escena la existencia de lo otro... de la escena.

Frente a ello, afirmemos: presencia de representaciones, esto es lo indudable. Descartada la verdad como correspondencia, rechazada la evidencia como criterio de verdad, ¿qué puede significar dudar? Sólo cabe una respuesta: hay duda cuando una representación se me aparece como contradictoria, como siendo representación de blanco y no-blanco. Sabemos que ése es precisamente el límite que constituye toda representación, límite infranqueable en el escenario del *cogito*. El repudio de la duda mostrará su esencialidad en la misma constitución de la certeza, pues es el límite que constituye la identidad *eidética*, que no permite la contradicción; límite, pues, constitutivo, pero excluido de la identidad. El principio de identidad nos aparece como el principio más firme del pensar, la condición de posibilidad de toda representación, y Dios mismo queda sometido a ese principio. ¿Dios omnipotente sometido a un principio? Si Dios *es*, el principio de identidad lo rige; si es *omnipotente*, a ningún principio puede estar sometido. ¿Contradicción? Dios, permaneciendo tal, se hace impotente, finito; Dios, sustancia infinita, guarda en su seno la finitud; Dios, cuya entraña constitutiva es la contradicción (finito-infinito), y así Dios verdadero que nada deja fuera de sí (Hegel). Ésta es la única posibilidad, posibilidad que sólo mediatamente —mediatez trabajosa del concepto— podemos contemplar.

Resumamos. La duda, en un primer momento, nos aparece como herramienta apropiada que conduce a la certeza, duda identificada con el pensamiento y que nos separa definitivamente de toda relación con el supuesto “mundo externo”. En un segundo momento, planteábamos qué podía ser la duda en el ámbito exclusivo de las ideas, dado que no hay correspondencia posible entre idea y cosa, ni entre evidencia e intuición, para diferenciar entre ideas ciertas y dudosas. La duda, en este caso, consistiría en la “presencia” de la contradicción, contradicción que el pensamiento no puede sino repudiar y que, sin embargo, es el límite que constituye, y a la vez, excluye de sí, el ser idea, la realidad *eidética*.

Por otro lado, y más allá de la consideración epistemológica de la duda, planteamos el problema del valor de la duda como tal, apuntando hacia un *status* que escapara de su consideración como medio y la situara fuera del dominio del sujeto, donde quedaba desvalorizada en su camino a la certeza absoluta de sí.



En el bosque

› LIBROS





CHOQUE DE MENTALIDADES

RICHARD J. BERNSTEIN
El abuso del mal

(trad. de A. Vasallo y V. Inés Weinstabl,
Katz, Buenos Aires, 2006).

David P. Montesinos

“No nos enfrentamos con un choque de civilizaciones, sino con un choque de mentalidades.” Esta convicción atraviesa la escritura de *El abuso del mal*, un libro cuya dimensión se vislumbra sólo si atendemos a las nefastas consecuencias políticas del 11 de septiembre. En contra de lo que podría suponerse, no se trata de una corrección a *El mal radical*, concluido apenas unos días antes de la catástrofe que nos cambió a todos. Esa posibilidad la barajó el propio Bernstein hasta que la atenta observación de las secuelas del triple atentado hizo que su punto de partida —el escepticismo hacia una gran teoría del mal— resultara reforzado. En ese sentido, la cuidada edición de Katz de esta nueva obra se debe entender más bien como una continuación de aquel esfuerzo.

Se ha convertido en lugar común la acusación a la tradición analítica de “profesionalizar la filosofía”. La herencia del empirismo clásico, en la decidida vocación de enfrentarse a las doctrinas alejadas de la experiencia, así como el antiidealismo iniciado por Moore y Russell en Cambridge, que por la vía del uso de la lógica condujo hacia las sendas del análisis del lenguaje, han alimentado la imagen de un filósofo sin presencia institucional significativa y tendente a buscar refugio en las guaridas académicas. Ciertamente, el estilo de los emigrantes europeos que, como Carnap y otros colegas del Círculo de Viena, trasladaron el modelo

analítico a los Estados Unidos, podría hacernos caer en la imposura de trasladar esa acusación a todo lo que se ha venido en llamar “filosofía anglosajona”. Sin embargo, nunca es más gratuita como cuando se aplica a los herederos de John Dewey, figura clave para el pragmatismo americano, corriente con la que debemos asociar a Bernstein. En realidad nada está menos despolitizado que la exigencia de compromiso con la acción pública que Dewey lanzó al pensador, o mejor dicho, al ciudadano, que se concreta en su teoría del significado, según la cual la verdad es el resultado de un proceso de cooperación entre los que investigan, lo cual supone asumir que nuestras creencias arrastran irremediablemente intereses prácticos y que deberán aceptarse como *verdaderas* sólo en la medida en que la práctica las confirme. La exploración del árbol genealógico del pragmatismo, que registra las huellas de Emerson y Thoreau, confirmaría este diagnóstico.

¿Por qué regresa el pragmatismo? La índole del problema con el que nos encontramos tras el 11/S lo explica nítidamente: el discurso triunfante del Mal radical amenaza con hacer *block out* al pensamiento. Teorizado en los célebres ensayos de Huntington, y llevado a la praxis con la doctrina Bush, responde a la peligrosa demanda de los tiempos de incertidumbre, que se acomoda a requerir el absolutismo de las certezas morales y las dicotomías maniqueas como bálsamo contra la angustia. Ante ello, Bernstein propone el falibilismo pragmático, que habrá de acreditarse resistiendo la acusación que, dirigida a todo el que no apuesta por una *línea dura*, habrá de demostrar que no es incompatible con el compromiso de oponerse a la injusticia y a la inmoralidad.

No es nueva tal acusación, no lo es si recordamos las peripecias de una pensadora como Hannah Arendt, cuya proximidad a la familia pragmática es reclamada sin rubor por Bernstein. Arendt nunca dudó de la existencia del mal radical, definido como la fuerza capaz de volver superfluos a los seres humanos, cuya mejor franquicia fue Auschwitz, fábrica de cosificación de individuos antes que fábrica de muerte. El caso Eichmann demostraba que la ausencia de intención criminal, la banalidad del

mal que Arendt diagnosticó tras sus entrevistas con el criminal nazi, no nos exonera de la responsabilidad por nuestros actos. Pero muchos entonces prefirieron acusar a la autora de tibieza y de relativismo, insultos que aparecen cada vez que alguien tiene el coraje de analizar las raíces del mal y negarse al monopolio maniqueo del pensamiento. Tales posiciones son en realidad antipolíticas, lo son al menos si suscribimos la consideración arendtiana de la política como fuerza que nace en el debate y muere en la violencia. En oposición a la visión de Carl Schmitt, según la cual la política es lo que nos permite distinguir al amigo del enemigo, y la deliberación no sirve sino para diferir inútilmente el gesto político esencial, la decisión soberana, Arendt toma distancia con el prejuicio que identifica política con dominación y la nutre de libertades civiles, acción pública y horizontalidad del debate entre ciudadanos.

Podemos traducir este orden de cosas a la génesis histórica del pragmatismo si advertimos que nace en el siglo XIX como respuesta al horror de la Guerra de Secesión. Reivindicar la falibilidad del pensamiento supuso en este contexto oponerse al extremismo, o lo que es lo mismo, implica resistirse a la demanda de doctrinas erigidas como ansiolítico en los momentos difíciles, no muy lejos por cierto de la búsqueda de certezas cartesianas que los pensadores acometieron en otras épocas de incertidumbre. Las ideas son respuestas provisionales a problemas concretos y requieren una capacidad de adaptación que se aleja de propuestas de ahistoricidad de la filosofía como las que construyen imperativos trascendentales. La tarea del pensamiento es crear hábitos de acción, y debemos asumir el carácter revisable de toda reivindicación de validez. Nunca, tampoco en la actualidad, ello implica caer en el escepticismo, no al menos si no es un escepticismo como el del pluralismo comprometido, capaz de enseñar a la gente a vivir en una sociedad de masas donde los viejos vínculos de lo comunitario se han resquebrajado. Y necesitamos aprender a reconocer al distinto pero sabiendo relacionarnos con él de forma crítica.

Nada que ver con el puritanismo que, desde la definición radical del Bien y el Mal, parece resurgir con

el 11/S. Parece ser cíclica esa amenaza a la que no debemos dudar en definir como fundamentalismo. Se dio a mediados del siglo XX con el maccarthysmo, reapareció con la Mayoría Moral que impregnó la Revolución Conservadora de la Era Reagan y vuelve a tomar cuerpo al rebufo de los crímenes de Al Qaeda. Tras las huellas de Emerson y de Jefferson, es preciso insistir en el principio de que la democracia es posible sólo a partir de una sociedad civil activa con la deliberación como principio motriz. Peirce, James o Dewey descubrieron hace mucho que no hay consuelos metafísicos permanentes. Se equivocaron al afirmar que el abuso del Mal ya no retornaría a la nación: la doctrina de la Guerra contra el Terror es su último triunfo. El desafío consiste en resistir en la defensa de un modelo deliberativo de democracia y, por ende, continuar investigando las amenazas que se ciernen sobre un mundo global.



FE Y RAZÓN

MOSES MENDELSSOHN

Fedón o sobre la inmortalidad del alma

(edición de J. Monter, MuVIM, Valencia, 2006).

Paco Fernández

Quisiera comenzar con una cita de Elias Canetti: “Si pudiera demostrarse que la conjunción del pensamiento griego y del fanatismo del monoteísmo bíblico ha empujado al mundo a este calamitoso camino, si fuera imaginable que otra conjunción habría sido más afortunada, entonces la ley de nuestro destino

se hallaría en el misterio de la conjunción. ¿Qué coincide cuándo con qué?”¹

Deberíamos tener en cuenta las inquietudes que expresa el autor de *Masa y Poder*, aunque la vida y la obra de Moses Mendelssohn se encuentran completamente libres de cualquier síntoma sospechoso. En ambas encontramos la conjunción entre Atenas y Jerusalén, pero, quizás para decepción de algunos, ningún indicio de fanatismo. Sí que hay algo interesante sobre lo que se pretende reflexionar en las páginas que siguen: ¿cuál es el misterio de dicha conjunción y en qué medida sería posible extraer de él la ley de nuestro destino? ¿Acaso la tensión entre fe bíblica y razón griega, que según Leo Strauss ha dotado de una vitalidad extraordinaria a Occidente? No quisiera llevar tan lejos las cosas, así que me detengo aquí, y pienso que será mejor ceñirse a la obra recién publicada de Mendelssohn: *Fedón o sobre la inmortalidad del alma*.

La publicación del *Fedón* forma parte del programa que lleva a cabo el MuVIM (Museo Valenciano de la Ilustración y de la Modernidad), que tiene como objetivo la traducción, estudio y edición de textos pertenecientes a la época de la Ilustración. Josep Monter, investigador y miembro del museo, ha sido el responsable tanto de la traducción del texto como de la redacción de una brillante introducción que, sin duda, ayudará al lector a entrar y recorrer sus páginas. Monter analiza el texto tanto desde el punto de vista de su estructura interna como del contexto en el que surge: el interés platónico de Mendelssohn, la relación del filósofo judío con Thomas Abbt, el cual tuvo una importancia decisiva en la decisión de Mendelssohn de acabar el libro, la recepción del *Fedón* en Kant y Hegel, etc. Habría sido redundante e inapropiado repetir lo que con tanta maestría dice Monter acerca de uno de los libros más leídos de la *Aufklärung*. Las palabras que siguen tienen la intención, junto a las de Monter, de proporcionar algunos elementos que contribuyan a situar al *Fedón* en el lugar que le corresponde en la historia de la filosofía.

Un sentimiento de admiración por el discurso platónico y de devoción por la persona de Sócrates son dos de las razones que llevaron a

Mendelssohn a escribir este libro, el cual constituye un símbolo de la coherencia y honestidad del autor, un texto que rinde homenaje a un modo de hacer filosofía exenta de prejuicios y opuesta a cualquier forma de superstición. Se trata de un libro estructurado del siguiente modo. El ‘Prólogo’, que contiene su motivación: evoca a su amigo Thomas Abbt como quien le animó a retomar la redacción de la obra y finalizarla, y da cuenta de las claves metodológicas: “He utilizado el aspecto, la disposición y la oratoria [del *Fedón* de Platón], y sólo he tratado de adaptar la argumentación metafísica al gusto de nuestro tiempo” (p. 62); un ‘Preámbulo’, dedicado a Sócrates, ‘Tres diálogos’ — que constituyen el núcleo del texto, de modo que en los dos primeros demuestra la inmutabilidad y en el tercero la inmortalidad del alma—, y un ‘Anexo’ donde intenta responder a las críticas de los lectores contemporáneos.

El *Fedón* de Mendelssohn es, como todo libro, un discurso esférico. Este pequeño objeto manuable es finito en su materialidad e ilimitado en cuanto a su significado: una mayúscula inicia el trayecto definido por la escritura hasta un punto que marca el final del viaje. Entre esas dos fronteras el plexo de posibles interpretaciones se multiplica hasta generar una pluralidad de lecturas que formarán parte de su campo hermenéutico. La presunta unicidad del texto escrito no es más que una ficción, la esfericidad apunta, inevitablemente, a la pluralidad de respuestas o, lo que es lo mismo, nos obliga a una elección —pues la pluralidad no es indefinida: hay buenas y malas lecturas— según coordenadas que, consciente o inconscientemente, guían nuestra lectura. El *Fedón* de Mendelssohn no es una excepción. Fue publicado en 1767; una primera coordinada: el tiempo, la Alemania del siglo XVIII, un espacio que “aspiraba, al decir de sus novelistas y dramaturgos, a amar por igual a todos los hombres, incluidos los judíos”.² Tres coordenadas más definen el espacio en el que se inserta este libro, tres ejes identitarios, al menos, que condicionan su lectura: identidad filosófica, judaísmo e identidad alemana. No hay que olvidarlo en ningún momento de la lectura, el *Fedón* es un libro de Moses Mendelssohn: un “filósofo-judío-alemán”. Tres

coordenadas, cada una de las cuales contribuye con un *quantum* de significatividad que fija en un punto de la historia el valor filosófico, social y político del texto; tres categorías cuyas variables se entrecruzan hasta converger en un punto: el objeto físico, el texto y una persona en un tiempo: Mendelssohn y la *Aufklärung*.

En una carta del 19 de diciembre de 1760, Mendelssohn manifiesta a Lessing la intención de escribir sobre la inmortalidad del alma. Su modelo sería el célebre diálogo de Platón; con ello no pretendía una mera traducción, ni una paráfrasis, sino una revisión de la cuestión con la perspectiva que le ofrecía el desarrollo de la filosofía de Leibniz y Spinoza. En noviembre de 1763 envía un manuscrito a Isaac Aselin que contiene la primera parte del texto. Por fin, en 1766, termina el 'Tercer diálogo'. Como se dijo más arriba, el incentivo para reanudar la tarea fue su amigo Thomas Abbt, y las inquietudes compartidas acerca del destino del hombre que les había suscitado un panfleto de Johann Spalding.

El *Fedón* de Mendelssohn puede leerse como la respuesta filosófica a dos tendencias críticas del racionalismo filosófico ilustrado, cuyos orígenes son bien distintos. Por una parte, el judaísmo. Por otra, un amplio sector de la *Aufklärung* alemana antileibniziana, que había banalizado el pensamiento platónico; por ejemplo, Hamann, con sus *Recuerdos socráticos para el fastidio del público*, y Wegelin, con *Últimos diálogos de Sócrates y sus amigos*. También, evidentemente, como un texto contra el escepticismo, el materialismo y el ateísmo de la Ilustración francesa e inglesa: una reivindicación de la religión natural que pretende demostrar la inmortalidad del alma sin referencia alguna a la fe o las Escrituras. Pretensión que le enfrentó a Jacobi, cuya venganza quedó plasmada en *Sobre el sistema de Spinoza, en cartas a Moses Mendelssohn*. En definitiva, en el *Fedón* nos encontramos con el Mendelssohn más deísta e ilustrado, con el *Shutzjude*, el judío tolerado que parecía ser más alemán que muchos alemanes. (Su primera obra, *Conversaciones filosóficas*, se presentaba como un diálogo en defensa de la cultura y la lengua alemana que había sido ridiculizada por Federico II. El *Fedón* comienza a ser concebido, junto a Lessing,

como un anti *Cándido*, un texto contra la concepción volterriana de la Providencia divina.)

En primer lugar, el judaísmo, o más bien, la incompatibilidad entre judaísmo y filosofía.³ Una oposición que viene de lejos y que menciona Arnaldo Momigliano en un ensayo breve sobre Leo Strauss: "La primera dificultad que Strauss encuentra en Maimónides es la de que, al haber hecho profesión de fe judía, hubiera debido mantenerse alejado de la filosofía, porque —y cita a Maimónides (*Guía de perplejos*)— un antiguo principio judaico afirma que ser judío y ser filósofo son dos cosas incompatibles."⁴ Hoy, este viejo adagio judío ha adoptado la forma de una disyunción que puede entenderse como: a) exclusiva, tal como, aunque con perspectivas diferentes, han propuesto Leo Strauss y Lev Shestov: Atenas o Jerusalén, o b) inclusiva hasta la convergencia: Atenas o/y Jerusalén. Aquí se situaría toda la corriente de pensadores judíos desde Mendelssohn hasta Rosenzweig.

Mendelssohn apuesta por una disyunción teórica (*Fedón*) y una conjunción práctica (*Jerusalén*) que le va a permitir ser moderno, filósofo, ilustrado, alemán, y, al mismo tiempo, evitar los peligros de la asimilación conservando su identidad judía. Pero esta apuesta tiene un precio, implica una renuncia, exige la reducción del judaísmo a la Ley Mosaica, un *sacrificium intellectus*: el precio que la Ilustración pide al judío y que hasta Mendelssohn está dispuesto a pagar.⁵

El *Fedón* es un libro de un filósofo racionalista, de un *Aufklärer*. La Revelación o el judaísmo se encuentran ausentes de sus páginas. Mendelssohn hace profesión de fe racionalista y emprende la tarea de demostrar la inmortalidad del alma. Ninguna referencia a las Escrituras; sólo la Razón es soberana en el campo de la investigación teórica. Sus referencias no apuntan a Jerusalén, sino a Atenas. Su mirada retrospectiva no se detiene en la Torá, sino en los diálogos platónicos. El conocimiento, si pretende serlo de la verdad, no puede adoptar a Moisés como modelo, sino a Sócrates. La razón es el instrumento privilegiado de conocimiento; sólo a través de ella puede manifestarse la verdad. La fe bíblica nada tiene que hacer aquí, salvo someterse a una crítica que establezca lo

que pueda haber de racional en sus propuestas. Lo demás es superstición. El filósofo ilustrado Moses Mendelssohn corrobora, en el dominio de la razón teórica, el viejo adagio que menciona Maimónides: filosofía y judaísmo son incompatibles. Sócrates y Platón son para Mendelssohn dos figuras paradigmáticas de la oposición a toda filosofía escolástica y dogmática, dos representantes de la filosofía pagana en oposición a cualquier forma de Revelación, dos ilustres que anticipan la Ilustración. El proyecto de una religión racional, expresión coherente y paradigmática del deísmo ilustrado, que aspira a todo aquello que la razón puede saber desligada de la fe con respecto a la inmortalidad del alma, necesitaba a un pagano, Sócrates, para no tener que utilizar la Revelación.

Pero el filósofo ilustrado Mendelssohn es, quiere seguir siendo judío. Como señala Monter en su introducción, Mendelssohn fue "el verdadero fundador del judaísmo moderno" (p. 19). La conjunción entre filosofía y judaísmo, entre Atenas y Jerusalén, debe rebasar, para ser posible, el ámbito de lo teórico y situarse en la razón práctica. ¿Cuál es la interpretación del judaísmo que permite dicha conjunción? Aquí, el *Fedón*, modelo de reflexión racional sobre un tema que, en principio, parece remitir a facultades que rebasan el ámbito de la razón, debe dejar paso a *Jerusalén*. Aquí es precisamente donde se puede negociar y llegar a un principio de acuerdo entre la Revelación y la razón; aquí es donde Mendelssohn encuentra la clave para superar la disyuntiva: o ser hombre de su tiempo o ser judío y no ser moderno. En el ámbito práctico, interpreta la Revelación en términos de Ley o, lo que es lo mismo, reduce el judaísmo a la Ley mosaica. Ésta se convierte en la institución que servirá al deísta Mendelssohn para no renunciar a su identidad judía: lo revelado en el judaísmo no serían las verdades de razón, pues éstas han sido dadas a todos los hombres a través de la naturaleza, sino más bien leyes específicas para el pueblo judío, expresadas a través de la palabra o signos escritos. La Revelación no debe ser interpretada como un conjunto de representaciones simbólicas, sino de acciones simbólicas unidas a ciertas instituciones. La esencia del judaísmo, aquello que

1 E. CANETTI, *Apuntes*, 1973-1984, trad. de G. Dieterich, Círculo de Lectores, Madrid, 2000, p. 83.

2 L. POLIAKOV, *Historia del antisemitismo. El siglo de las Luces*, Muchnik, Barcelona, 1964, p. 165.

3 Incompatibilidad que podría ser cuestionada. El silencio de Dios o de los dioses es la condición de emergencia de la filosofía, a juicio de Lyotard. La filosofía comienza cuando los dioses enmudecen. Pero también se podría decir que la filosofía comienza cuando Dios habla al hombre, cuando lo cita no para hablar de él sino para hablar con él. El Pacto o la Alianza es la conciencia de una distancia entre Dios y los hombres. Esta distancia, este espacio, no es de Dios ni de los hombres, sino el espacio del diálogo, de la reflexión, quizás de la filosofía. Atenas apareció en el tiempo y propuso un modo de pensar, o quizás el pensar mismo. Pero, de algún modo, Atenas ya está en el silencio que propicia la distancia entre Dios y el hombre, un silencio que justifica la creencia, pero también lo contrario, el silencio del hombre ante la incomprendible voluntad de Dios, la rebelión, y quizás el ateísmo.

4 A. MOMIGLIANO, *Páginas hebraicas*, trad. de S. Berti, Mondadori, Madrid, 1990, p. 248.

5 R. MATE, *Memoria de occidente. Actualidad de los pensadores judíos olvidados*, Anthropos, Barcelona, 1997, p. 96.

proporciona al judío su verdadera identidad, no es la verdad que puedan contener las verdades reveladas, sino las normas y la moral resultante de las mismas. A este respecto, Mendelssohn sería un racionalista moderno que, a diferencia de los antiguos, como Sócrates, acepta el progreso y la historia, rechaza la teología bíblica y acepta la moralidad bíblica, y ello tras llevar a cabo una disociación imposible, a juicio de Strauss, entre fe y ética judía. Mendelssohn habría llevado a cabo una operación comprensible existencialmente, pero intelectualmente imposible: “El racionalismo moderno rechazó la teología bíblica y la reemplazó con cosas como el deísmo, el panteísmo y el ateísmo... Generó una tendencia a creer que esa moralidad bíblica se conservaba mejor si se la divorciaba de la teología bíblica. Pero esto era más visible en el siglo XIX que hoy en día. Hoy no lo es tanto por un evento crucial que se produce entre 1870 y 1880: la aparición de Nietzsche.” Así pues, para Strauss es imposible conciliar Atenas y Jerusalén, tanto teórica como moralmente: “La filosofía griega es una vida conforme al entendimiento autónomo. La cosa necesaria según la Biblia es la vida de amor obediente.” Por tanto, la disyunción es exclusiva: “Nadie puede ser a la vez filósofo y teólogo... Pero cada uno de nosotros puede ser, y debería ser, o uno o el otro.”⁶

La universalidad ilustrada excluía teóricamente y marginaba existencialmente al judío. La particularidad judía se cuestionaba precisamente según esa universalidad. Mendelssohn interpreta esta exclusión y marginación con las claves de su época. Piensa como ilustrado y, desde su particularidad judía, no renuncia a pensar los grandes objetivos de la modernidad. El *Fedón* es, precisamente, una buena muestra de ello, un texto-huella, un texto-síntoma de una inquietud y una tarea: la expresión de una filosofía racionalista llevada a cabo por un judío que se niega a renunciar a su identidad. El conflicto entre la fe bíblica y la razón quedaba resuelto, no mediante una síntesis de las mismas, sino por lo contrario: la delimitación de sus ámbitos operativos a través de una hermenéutica de lo revelado que lo reduce a lo realmente esencial, su dimensión ética. Si la razón teórica remite

directamente a Sócrates (*Fedón*), la razón práctica remite a Moisés. Así pues, la tarea del judío racionalista, deísta, ilustrado, consistirá, desde el final de esta operación crítica, en armonizar la Ley mosaica con las leyes del Estado. Y esto lo resuelve Mendelssohn estableciendo que el judaísmo entendido como Ley es un sistema de acciones simbólicas cuyo aspecto coactivo es secundario, es decir, la Ley revelada cumple la misma función que la libertad kantiana: un *faktum* de la razón práctica. Así pues, el conflicto entre filosofía y judaísmo, entre universalidad ilustrada y particularidad judía, el choque de las identidades, se resuelve en una paradoja: el único modo de seguir siendo judío, al mismo tiempo que filósofo de su tiempo, es ser menos judío, lo cual significa una emancipación parcial de su judaísmo. Al “sacrificum intellectus” seguirá el “sacrificum traditionis” exigido por Herder, el sacrificio de la memoria judía para poder comenzar a formar parte del movimiento de la historia y, finalmente, cerrando una época e inaugurando una nueva, el *sacrificium essentiae* de Marx: la emancipación humana pasa por la emancipación del judío y de la sociedad del judaísmo que tanto uno como otra llevan dentro. (La judeofobia abandonará parcialmente las viejas formas del antijudaísmo y adoptará las nuevas del antisemitismo, hasta que se muestre en la actualidad como antisemitismo. Como ha señalado Alain Finkielkraut, toda animadversión hacia el judaísmo tiene precedentes. La vida y la obra de Mendelssohn se sitúan en un cambio de categorías: entre el antijudaísmo y el antisemitismo. Entre ambos, la emancipación.)

Los filósofos de la religión opuestos al racionalismo de las luces no dudaron en atacar el núcleo racionalista del *Fedón* de Mendelssohn. Jacobi, por ejemplo, sostuvo la imposibilidad de la religión racional y la necesidad de la fe, porque, a su juicio, todo racionalismo consecuente desemboca en el ateísmo. La fe es fuente de certeza, pues toda prueba supone algo que ha sido ya probado, cuyo principio es la Revelación. El *Fedón*, sin embargo, es un ejemplo de religión racional que no precisa rebasar el ámbito de la razón para establecer las pruebas que ésta exige para concluir la existencia de Dios o la inmortalidad del alma. El *Fedón* es

un intento de mostrar que la simplicidad de las verdades religiosas accesibles al sentido común exige del filósofo una mayor profundización que sólo puede ser llevada a cabo con la razón. El racionalismo, para Mendelssohn, a diferencia de Jacobi, es el modo de contrarrestar las amenazas del ateísmo y el escepticismo, no su aliado.

Mendelssohn fue consciente del problema que suscitaba la emancipación judía entendida en términos de asimilación e integración. En definitiva, era lo que pedían los amigos de los judíos y los que no lo eran tanto. Lessing entendió que el judaísmo, como cualquier religión, debía conservarse por su valor pedagógico; Herder exigió la renuncia a la memoria judía, a su herencia; Kant propuso una eutanasia del judaísmo y Fichte un trasplante de cerebro. El problema judío no podía seguir siendo un desafío a la metafísica de la historia. La terquedad identitaria judía era inaceptable, y no era menos incomprensible la voluntad de los judíos de no rendirse al proyecto moderno de emancipación. Su particularismo era un obstáculo que había que despejar del camino que trazaba el despliegue de la historia. La emancipación política pasaba necesariamente por la emancipación judía del judaísmo.

Ante esto, Mendelssohn responde con su *Jerusalén*, en el que plantea un Estado laico —supresión de los derechos políticos y jurisdiccionales de las Iglesias, incluidas las comunidades judías y su arma implacable: la excomunión rabínica— y la concesión de los derechos cívicos a los judíos. Pero, al contrario de muchos de sus contemporáneos y amigos, no abogó por la asimilación y, en respuesta a sus adversarios cristianos, que pensaban que acabaría convirtiéndose, responde: “¿Acaso debo dar este paso sin pensar antes si servirá para que desaparezca la confusión en la que según vosotros me encuentro? Si fuera cierto que los cimientos de mi casa están en ruinas y que amenazan un derrumbamiento, ¿sería una buena idea coger todos mis bienes e instalarme en el piso superior del edificio? ¿Estaré más seguro allí? El cristianismo está fundado sobre el judaísmo, como bien sabéis: si éste último se derrumba, necesariamente arrastrará al otro en su caída. Afirmáis que mis conclusiones

⁶ L. STRAUSS, *¿Progreso o retorno?*, trad. de F. de la Torre, Paidós, Barcelona, 2004, pp. 167, 176, 212.

⁷ L. POLIAKOV, *Historia del antisemitismo*, p. 174

⁸ En palabras de Hannah Arendt: “Para el Berlín ilustrado de la época de Mendelssohn, los judíos servían de prueba viva de que todos los hombres eran humanos. Para esta generación, la amistad con Mendelssohn o con Markus Hertz significaba una siempre renovada prueba de la dignidad del hombre” (*Los orígenes del totalitarismo*, trad. de G. Solana, Alianza, Madrid, 2006, p. 131).

⁹ E. CANETTI, *Apuntes*, p. 24.

socavan los fundamentos del judaísmo y me ofrecéis la seguridad de vuestro piso superior; ¡parece que os estéis burlando de mí!”⁷

La *Aufklärung* alemana, “un cosmopolitismo integral y casi sagrado”,⁸ favoreció la emancipación política de los judíos. Pero, la visión ilustrada del judaísmo (la de Lessing o Herder) ofrecía una imagen de lo judío como frontera de las Luces, como lo que quedaba excluido, o más bien, como el lastre que había que arrojar si se quería pertenecer a ella. Así pues, la emancipación política exigía la asimilación cultural y la integración social. Es decir, el judío si pretendía ser ilustrado (y alemán), debía emanciparse de su judaísmo. Los filósofos alemanes buscan al hombre en el judío, asumen la parte de culpa que les corresponde a propósito de la exclusión social de los judíos, hacen propósito de enmienda y proclaman que el judío también es un ser humano. Pero su inclusión en el movimiento de la historia exige la renuncia a su identidad judía, que es algo ya superado, una rémora del pasado, un peso del que hay que deshacerse.

El *Fedón* pretende establecer, filosófica e indirectamente, que en el judaísmo existen elementos que pueden y deben ser entendidos como conformes a la razón. Si aceptamos que la demostración racional emerge a partir de la base que proporciona el sentido común, si éste está de parte de la inmortalidad del alma y ésta es indispensable para la felicidad, entonces el sentido común coincide con los conceptos verdaderos del judaísmo, los cuales, para Mendelssohn, son los mismos que los producidos por la religión racional, como el de la inmortalidad del alma.

He tratado de hablar de ciertos aspectos que solamente eran mencionados en la introducción de Monter, traductor también de *Jerusalén*. Sólo nos resta esperar nuevos lectores que continúen enriqueciendo la esfericidad del *Fedón* en esta magnífica edición. Terminó como comencé, con una cita que remite al mismo autor y a la misma escritura, la de Elias Canetti: “Hay que defenderse de todo lo que somos pero de tal manera que no lo destruyamos”.⁹



UN PENSADOR CASI OLVIDADO

JORDI COROMINAS Y
JOAN ALBERT VICENS
**Xavier Zubiri. La soledad
sonora**

(Taurus, Madrid, 2006).

José Miguel Martínez Castelló

Deleuze denunció en varios momentos de su vida el atrevimiento y la desfachatez de la ignorancia. Pues bien, si la cultura, a través de la educación, representa una forma de salida de un estado de cinismo e insolencia, el libro *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, de Jordi Corominas y Joan Albert Vicens, es todo un argumento, una razón de peso, para no caer en aquello que señalaba el pensador francés.

Podemos seguir diferentes estrategias a la hora de reseñar un libro. Tanto es así que, de forma irresponsable, podemos ensalzar un libro que no dice nada, que no mueve ni un ápice el espíritu crítico; o bien podemos, entre otras opciones, ser extremadamente incisivos y poco condescendientes con el autor, ya sea por su pertenencia a una escuela u otra, por la inadecuada construcción de los argumentos o porque lo que se nos dice, simple y llanamente, está lejos de aquello que la escritura sugiere. Sin embargo, hay libros que hacen imposibles los disimulos, la hipocresía o las muecas. La obra que nos embarga representa todo menos frivolidad e insuficiencia, ya que puede representar un antes y un después en la recepción de Zubiri en España; sin embargo, lo trascendental es que podemos asistir a un replanteamiento de la filosofía española, esto es, de su pertinencia y proyección en el decurso del siglo XXI en condiciones normales. Pero ¿por qué en condiciones normales? Por la simple razón de que la filosofía española en el siglo XX ha sido tratada de forma similar a

como Ortega y Gasset fue dispensado en el parlamento de la Segunda República: “Se le escucha, se le aplaude y se pasa a otra cosa”. En nuestro país, y ahora también en Europa, ante un discurso filosófico se suele aplaudir y escuchar, pero con impaciencia, ¡por si las moscas!

Nuestros políticos abarrotan sus discursos de nociones filosóficas de toda índole, al mismo tiempo que decretan proyectos en los que la presencia de esa antigua señora se minimiza casi hasta su inexistencia. Pero ahí estriba el error, desentenderse de ese saber primero, de esa enigmática y paradójica disciplina. En cambio, la filosofía española sí que ha existido, ha palpitado con fuerza y desparpajo, incluso en medio de una situación de pauperización y penuria extrema heredada del siglo XIX, dos guerras mundiales, una guerra civil como jamás se había dado hasta ese momento y, por si fuera poco, cuarenta años de dictadura. Ahí está el mérito del pensamiento español, de los filósofos españoles que, a pesar de los pesares, han creado no ya una escuela o tradición, sino un espacio, que hoy disfrutamos, en el que poder pensar en libertad. Muchos son los responsables de esta situación, exiliados y no exiliados: Unamuno, Ortega y Gasset, Morente, García Bacca, Xirau, Marías, Laín Entralgo, Gaos, D’Ors, Ellacuría o Zambrano; a estas personalidades deberíamos unir las diversas generaciones poéticas con las que hemos tenido el privilegio de contar, en concreto la del 98 y la del 27.

Pero un nombre se une a todos ellos; un hombre olvidado y llevado, para vergüenza nuestra, al más puro ostracismo intelectual: Xavier Zubiri. En él encontramos mostrada, representada ante nosotros, la conciencia de un siglo entero. Tras sus escritos brotan dos acontecimientos de vital importancia: el ocaso de Europa y el hundimiento de la modernidad. Tuvo que hacer frente a la situación siempre difícil y turbadora de encontrarse “sin mundo, sin Dios, sin Yo y sin una razón en la que confiar, en una Europa llena de tumbas de guerra” (p. 19). Ante este galimatías circunstancial, que trascendía su patria chica, no se amedrentó, sino que, como un héroe quijotesco, se enfrentó al mal del siglo al que se vio abocado, adentrándose en las vidas de los que iban a marcar las trayectorias filosóficas contemporáneas. Conoció, discutió y habló con Husserl y Heidegger, de tú a tú, y

entendió después que la salvación de la filosofía, en su lucha contra el nihilismo impuesto y reinante, era volver a plantearse, desde el inicio, los presupuestos filosóficos, desde los griegos y a través del idealismo alemán, el positivismo, el pragmatismo y, lo más importante, el nuevo espacio que se alumbraba con la fenomenología tras la publicación en 1927 de *Ser y tiempo*, sin perder de vista lo que su maestro Ortega decía y escribía desde una España abocada irremediabilmente al fratricidio.

Corominas y Vicens van trazando los diferentes tiempos que configuran al filósofo, y en ese ir construyendo su biografía se cae en la cuenta de la falta de respeto hacia una de las mayores mentes del siglo pasado. En España se le ha conocido y presentado como un escolástico más, un seguidor de Aristóteles, con tintes de seminarista retrógrado, otro fósil del pasado filosófico. Pero, a medida que la lectura transcurre, todos los atrevimientos e impropiedades que hemos heredado se desvanecen sucesivamente. En primer lugar, hallamos el volumen de lecturas, trabajo e intereses que ostentaba Zubiri. Desde muy joven tuvo claro que la filosofía no podía hacer oídos sordos al porvenir de las ciencias. Ante la caducidad del modelo newtoniano, en el que el tiempo y el espacio se consideraban absolutos, que la filosofía moderna asume y bendice, germina la revolución física, relativista y cuántica, facilitando un nuevo orden para la configuración del mundo. Por ello, Zubiri es consciente de que la filosofía no debe quedar anclada en el pasado, y sin supeditarse ni servir a la ciencia, debe atender a los contenidos que se ponen de manifiesto. Sorprenden los diálogos y encuentros que mantuvo con las personalidades más admiradas del siglo, desde Einstein —que le menciona personalmente en una conferencia— hasta Schrödinger y diversos matemáticos, biólogos y filólogos. Sin embargo, la contemplación de la interfaz entre ciencia y filosofía le turba, puesto que la capacidad de la razón moderna para iluminar y guiar los pasos del hombre no ha podido parar el desastre de la guerra total, sino que más bien ha colaborado a ella de manera imparable. Su filosofía, pues, no podrá entenderse sin este presupuesto, ya sean sus primeros escritos, *Naturaleza, Historia, Dios, Sobre la esencia*, o la trilogía de *Inteligencia sentiente*. ¿No

queda muy lejos este Zubiri, a la expectativa y a la vanguardia de todo aquello que acaecía en Europa, de la imagen de escolástico y chapado a la antigua que suelen presentarnos?

Otro punto de interés que los autores rescatan es la relación que tuvo con la Iglesia. Fue un gran creyente, pasó por el seminario y se hizo sacerdote, pero el libro muestra una tensión muy poco conocida de su relación con la jerarquía eclesial. Esto aporta otra volatilización más al imaginario español, que supone una relación angelical y de obediencia casi absoluta entre la Iglesia y sus miembros. Zubiri es el reflejo de lo contrario, y por ello sufrió mucho, ante la jerarquía española y la curia romana, incluso con entrevistas papales para dirimir su secularización y poder casarse, posteriormente, con Carmen Castro, la hija de Américo Castro, ignorado y silenciado por el franquismo. Es más: una de las causas por las que se negó a volver al ámbito universitario de posguerra fue la falta de libertad con la que enseñar filosofía. La fe tenía que estar abierta a las diferentes vicisitudes que se presentaban en el mundo contemporáneo, tesis defendida por los modernistas, en contra de las posturas más conservadoras y reaccionarias que veían en todo avance un síntoma de prevaricación y ruina. Tanto fue así que el espíritu abierto y dinámico de Zubiri, cercano al del cardenal Tarancón en la transición, influyó en que falangistas como Aranguren o Laín viraran hacia posiciones demócratas y liberales.

Una cuestión a destacar es la relación que mantuvo con Ortega, su maestro, y que determinó en parte la situación actual de la filosofía española. Se ha especulado mucho sobre por qué uno y otro no se citan, cosa que puede resultar incomprensible, pero que el libro aclara, y en ello se muestran dos actitudes diferentes ante la filosofía. En principio, Ortega y Zubiri están en contacto permanente hasta la muerte del primero; comparten e intercambian ideas, proyectos, trabajos, a sabiendas de que cada uno proyecta la vida filosófica de forma diferente, aun cuando se admiren mutuamente. Ortega desea que su filosofía sirva como empresa y transformación cultural de la vida española, y aproximada los problemas a la gente a través de artículos de periódicos, inmiscuyéndose en la vida política. Por el contrario,

Zubiri es el modelo de intelectual que tiene como arma principal la investigación solitaria; no se confunde el retiro con el autismo, la indiferencia o la pasividad, porque en la huida de nuestro entorno se nos presentan lo otro y los otros en un grado de problematicidad, y ésta es la característica constitutiva del quehacer filosófico.

Es curioso que lo último que publicó Zubiri fuera un artículo sobre Ortega. En él desarrollaba las ideas que ya plasmó anteriormente sobre su maestro, destacando la creación de un espacio filosófico en el que poder pensar en libertad, asentando las condiciones necesarias para ello, e indagar respecto a cuestiones hasta ese momento inimaginables. Ésta es la herencia que Ortega, Zubiri y muchos otros, a pesar de los pesares, nos han legado. De nosotros depende continuar una tradición que no es unitaria, sino que más bien está fusionada con campos e intereses diversos, en comunicación directa con quienes trabajan en Europa y más allá de sus fronteras. El libro reseñado es un buen acicate para hacer de la filosofía una instancia que nos posibilite la comprensión de los tiempos a partir de la historia que fue, y para no caer en disputas estériles que alimentan la ínsula del atrevimiento y el prejuicio ignorante señalado por Deleuze.



LEJANÍAS DEL TACTO

JEAN-LUC NANCY

Noli me tangere. Ensayo sobre el levantamiento del cuerpo

(trad. de M. Tabuyo y A. López, Trotta, Madrid, 2006).

Daniel Barreto González

Ante la disyuntiva de Atenas o Jerusalén, el pensamiento de Jean-Luc Nancy nos situaría de golpe en

la tarea de pensar, sin escapatoria, el cristianismo. En el cruce de la memoria judía y el *logos* griego, para Nancy, el acontecimiento cristiano sería la apertura radical, la desposesión de sí, de cualquier cierre que se hurtase a la relación. Esa experiencia del límite de todo lo experimentable es el *sentido*, el separarse de sí sin retorno posible. Los gestos “deconstructivos” como apertura a la alteridad serían impensables sin el cristianismo. Y así lo expone Nancy en los ensayos reunidos en *La Déclousion* (Galilée, 2005), entregados a pensar el cristianismo en el tiempo de la secularización o, como no se cansa de constatar, la secularización como efecto cristiano. Y ése es el proyecto mayor en que se inscribe el breve *Noli me tangere. Ensayo sobre el levantamiento del cuerpo*.

El itinerario de Occidente supondría el trabajo sobre la memoria de los seguidores de Jesús, y no menos intensamente cuando se pretende desvinculado de ella: el anuncio nietzscheano de la “muerte de Dios”, por ejemplo, es impensable sin la Cruz; el imaginario lumínico esencial de la Ilustración, el aclarar de la *Aufklärung*, como apartar las tinieblas, el traer la luz al mundo — señala Jacques Derrida— busca traducir el anuncio de la Buena Nueva. El nuevo tiempo prometido por la Ilustración, la iluminación del mundo, toma su luz de un pasado que se esfuerza en ignorar. La genealogía del cristianismo inserto en las fuentes de la cultura y en la historia de las naciones, nos llevaría de la mano del propio Derrida a comprender incluso el diálogo interreligioso como la concepción cristiana del encuentro entre religiones, asumida mundialmente como marco de diálogo universal. De nuevo, la raíz que ve Nancy, la raíz del desarraigo: una experiencia de apertura sin condición.

Antes de explicitar en *La Déclousion* buena parte de su proyecto de indagación filosófica bajo el subtítulo de “la deconstrucción del cristianismo” (es decir, el cristianismo como la religión de la “salida de sí mismo”), Nancy proponía una filosofía de la afirmación del sentido como la relación sustraída a cualquier forma de totalidad o teleología de la identidad. El sentido vive el sentir como tacto que se retira antes de cualquier fusión, antes de volver a aproximarse y tocar en la distancia. Un tocar distante, la *espacialización* del propio

cuerpo, que llamó también “experiencia de la libertad”. No hay idea o esencia de la libertad, escribía, la liberación no es pensable como el cierre sobre sí de lo idéntico e inmutable. La libertad es la explosión de cualquier esencia. Pensamiento inesencial de la libertad como cruce del límite, especialmente del límite del concepto, que guardaría una relación impensada con las tradiciones cristianas.

De ahí su extraordinaria inclinación filosófica a privilegiar el misterio de la Trinidad. Lejos de criticar el supuesto carácter no racional o pre-moderno —como sí hacen algunos teólogos más proclives a contemporizar con la modernidad—, Nancy llama la atención sobre la dislocación que significó y significa para la herencia del pensamiento griego. A lo que apunta el misterio, piensa, es a la donación de sí, la quiebra de todo regreso o retención calculada del darse, la comunicación *en* persona al otro. Insiste por ello el filósofo en que la historia de los concilios de los primeros siglos estuviera interesada en defender a “Dios diferente” frente a las herejías que anulaban la apertura del darse.

Se mostraría así, al menos como ejemplo, que la filosofía puede dejarse interpelar por una relación con la diferencia distinta a la lógica trinitaria de Hegel. También Massimo Cacciari, en su *Dell'Inizio* (1990), en el marco de una discusión con las concepciones trinitarias de Hegel y Schelling, señala que el misterio cristiano escapa tanto a la dialéctica o al concepto como a la reducción gnóstica.

En *Noli me tangere*, Nancy recorre imágenes de la historia de la pintura que tratan la escena del encuentro entre Jesús y María Magdalena junto al sepulcro. Obras de Correggio, Quintin Metsys, Rembrandt, Durero y Alonso Cano son interpretadas según el acontecer corporal del “sentido” que Nancy había descrito en libros como *Corpus* (2000): la aproximación sólo puede darse si responde a una retirada. La gloria del tacto, para brillar, necesita la prohibición de tocar. “No me toques”, pues, por más paradójico que resulte —por ser la *paradoxa*—, si llegaras a tocarme, el contacto sería imposible.

Sin duda, la indagación filosófica de Nancy en el cristianismo merecería toda la atención posible por parte de los filósofos. Pero también

de los teólogos. Una interpelación les llega desde el campo filosófico, a la que, creemos, podrían dar una respuesta que desbordaría muchos tópicos. En esa dirección, la obra del teólogo Adolphe Gesché es un testimonio inestimable de escucha y respuesta hospitalarias a planteamientos como los de Nancy.

En ese sentido se suscitan algunas preguntas que quizá compartan otros lectores. Primero, en *Noli me tangere*, ¿no estaríamos quizá ante una forzada proyección o aplicación de la propia posición filosófica previa a las escenas sobre María Magdalena? Segundo, en lo que respecta al proyecto en general de pensar el cristianismo, ¿no se le hace necesario a Nancy ocuparse de la división o separación entre filosofía y teología? La separación debe ser trazada por una instancia que esté a la vez en los dos lados que se separan, o que pueda desplazarse de un lado al otro. Entonces, ¿cuál sería la identidad de la instancia desde la que Nancy piensa el cristianismo? Y finalmente nos preguntamos si la visión de Nancy no será presa de cierto eurocentrismo. Que Occidente y la secularización sean impensables sin el cristianismo no significa que éste no encuentre caminos radicalmente inéditos en otras experiencias de frontera, un porvenir desconocido.



LA TEOLOGÍA POLÍTICA STRAUSSIANA

HEINRICH MEIER
Leo Strauss y el problema teológico-político

(trad. de M. A. Gregor y M. Dimopulos, Katz, Buenos Aires, 2006).

Antonio Ferrer

Acceder a la obra de Leo Strauss ha sido un reto para varias generaciones. Su figura personal, enmas-

carada y dedicada a una tarea titánica, se redujo al ámbito académico para crear su propia escuela con alumnos estrictamente seleccionados y orientados. Su fama, especialmente parte de su mala fama, corre parejas al carácter intangible de la filosofía, del que era plenamente consciente, pero del que no se le puede hacer responsable.

Heinrich Meier, largos años dedicado al estudio y edición de su obra completa, ha escrito una serie de artículos reunidos bajo el título genérico de *Leo Strauss y el problema teológico-político* que ven ahora a la luz en castellano gracias a la editorial Katz, con desigual traducción. La minuciosa tarea de Strauss no se deja desentrañar fácilmente; los minuciosos estudiosos de Strauss tampoco creen que deba ser desentrañada del todo. En este sentido, los straussianos más apasionados tal vez se sientan molestos ante alguno de los artículos de Meier. El desencanto, sin embargo, no traerá causa de la decepción que les produzcan. Tal vez sí de su claridad. Se ha dicho que Maimónides, en la *Guía de Perplejos*, nos hace conscientes de que el acercamiento a la verdad es parecido a vislumbrar, momentáneamente, una luz intensa que luego desaparece de nuestra percepción para siempre, dejándonos ante el contradictorio consuelo de la alegoría.¹ Si esto es así —si esto debe ser así— a los más habituados a la prosa straussiana este libro los cegará. Su virtud, por el contrario, consistirá en acercarnos a uno de los grandes problemas estudiados por el filósofo de Kirchhain para darnos una más que suficiente información del compromiso de su obra.

Si para Strauss la política es el problema esencial de la filosofía, y es el primero de ellos, la configuración de la vida en comunidad, y del poder bajo el que opere, tendrá que considerarse su campo de acción. La *Teshuvah* o retorno a la tradición, que Strauss sabe ya imposible, conocía las pautas y los senderos por los que el buen orden de la ciudad debía transitar. El moderno iluminismo (p. 54) ha desbrozado el camino, que es ya fácilmente transitable; cada uno de nosotros lo recorrerá con la fidelidad del que sigue la huella del que le precede, dando por hecho que cualquier senda, por el hecho de estar terminada, es ya transitable. Además,

múltiples entrecruces de disolventes opciones alternativas crean la apariencia de una ficticia seguridad. Parecida idea refleja Meier al dejar claro que uno de los problemas de la filosofía moderna se encuentra en la constante especialización de campos de conocimiento (p. 46): la economía, la física, la sociología, la psicología, etc., como queda reflejado en el aforismo popular: “Conocemos tanto de tan pocas cosas que terminaremos sabiéndolo todo de nada”. El sabio, el antiguo filósofo, lidiaba con un problema más sencillo: cuál es la mejor vida posible. Un hecho le permitía poder dedicar a ello su tarea: la mayor aspiración de trascendencia de todo hombre pasaba por ser fiel a su ciudad. La obra entera de Strauss parece girar en círculos concéntricos en torno a esta idea en sus distintas variantes, que Meier pone de relieve: el liberalismo antiguo y moderno, el ciudadano y la comunidad, la teología y la política, la filosofía y el ocultismo. La posibilidad que tenía el clásico de encontrar esa mejor vida posible pasaba por un presupuesto: su campo de acción era aparentemente translegal desde el punto de vista del derecho positivo.² Pero la ciudad le amparaba por la misma razón que le necesitaba.

La claridad con que Meier nos enfrenta al problema moral y filosófico nos revela a un Strauss comprometido. La incompreensión de su obra, que no le es achacable en exclusiva, ha supuesto algún obstáculo, pero ha cumplido el papel para el que estaba encomendada. Sin embargo la claridad de su compromiso con la filosofía fue de tal naturaleza que le llevó a reforzar todo lo posible al único rival que aquella podía tener: la Revelación. En *Derecho natural e historia* ya afirmaba la idea de soberanía como el cambio que no admite vuelta atrás y que convierte a Strauss en un irónico, en un melancólico irónico, si se permite la expresión. Años antes, en su estudio sobre Hobbes, había invocado a la asamblea griega reunida en lo alto del monte Pnyx; asamblea soberana, pero cuya soberanía no negaba la de las leyes eternas.³ Meier, en su obra, hace un parecido juego de espejos al hilo de *Más allá del bien y del mal*. El error de Nietzsche, afirma Meier (p. 42), fue despreciar el papel de la política como si fuera un asunto menor. Considerar determi-

nantes sólo la teología y la filosofía rompía una tradición que había conocido algunos de los mayores logros de nuestra civilización. Eliminar la política, la primera de las filosofías (*Pol.* 1253a) como si no constituyese una filosofía esencial, obligaba al hombre a convivir con la mayor de las dificultades: la de los dos campos eternamente irreconciliables. El hombre moderno es un hombre fracturado; un hombre que puede mirar atrás con nostalgia o envidia y que puede aspirar a una tradición ejemplar que le sirva de ejemplo, pero que se le escapa como se escapan entre nuestros dedos las gotas de agua del mar. La misma visión de la luz que se aleja para siempre ha dejado muchos ciegos también para siempre. Strauss se propuso la ingente tarea de volver a poner el sutil velo que recompusiese la figura fracturada. Meier da cuenta de ello en su comparación con Nietzsche. El único rival posible de la filosofía es la Revelación. Si no es necesario probar la verdad de un conocimiento, nos salimos del único marco de acción del que dispone el hombre: la razón. Por eso el verdadero rival de la razón será la fe; y el de la filosofía, la Revelación. Así, la política, en cuyo seno se libra la confrontación que antes no era expresa, requiere una filosofía que le sea propia, la filosofía política, porque, en definitiva, el filósofo se ve en la encrucijada de analizar también la naturaleza humana, que, por cierto, no le es ajena, y que le obliga a acotar el campo de acción en el que el hombre desarrolla su vida: la comunidad (pp. 192-3). No se puede evitar el *riesgo de lo político*. Por eso Meier añade sin ambages: “La filosofía necesita de la filosofía política no sólo teniendo en cuenta su defensa política sino ante todo en consideración a su fundamento racional. La filosofía política acoge las pretensiones político-teológicas con las que se ve confrontada la vida filosófica. Pone en el centro de su atención aquella forma de vida en la que podría llevar a la destrucción la propia respuesta a la pregunta por lo correcto (p. 200).

En cuanto a la fuerza que mueve la acción, Meier cree que Strauss nunca consideró que fuera la voluntad de conocimiento. Ése es precisamente el terreno en el que se debe mover la Revelación. Haber reducido la cuestión a mero *decisionismo* supondría tanto como no

¹ R. RAMÓN GUERRERO, Seminario ‘Immanencia y Potencia’, Facultad de Filosofía, UCM, Febrero, 2007.

² ANTONIO FERRER, ‘Una posible doctrina de la tiranía’, en *La Torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales*, 1 (L’Eliana, 2006), pp.72-73.

³ L. STRAUSS, *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and its Genesis*, The Clarendon Press, Oxford, 1963, p.156.

entender lo que constituye la naturaleza misma del *eros* filosófico (p. 71). Esa tendencia que mueve al conocimiento nunca puede estar orientada, mucho menos aún originada, por la voluntad. Por el contrario, el hombre sometido a la ley tiene en último término la posibilidad de negarla. Dos estirpes de conocimiento entran en juego. La decisión misma del acatamiento de la ley hace al hombre de fe decidirse por el juego de lo que puede estar más allá de la razón. El *eros* del filósofo le obliga a encaminarse a un fin que no le viene impuesto por voluntad ni decisión alguna: es simple naturaleza. Este plano de la realidad destruye y regenera. Meier encabeza su trabajo con una cita de Strauss —una nota de abril de 1937— que merece ser traída aquí: “Filosofar es: la búsqueda de la verdad conscientes de la absoluta caducidad de todo lo humano, pero al mismo tiempo como si toda la eternidad estuviera a nuestra disposición, con perfecta calma, sin prisa alguna —siempre urgidos pero jamás apurados—, con ánimo para emprender la bella aventura y constantemente dispuestos a empezar desde el principio” (p. 24).

Difícil rival será para la filosofía aquél para el que la verdad le venga ya dada. Esta dificultad, este rival aún vivo es al que Strauss se propuso dejar vía libre para que volviera a ser reforzado. Meier habla de la obligación del filósofo de enfrentarse contra la pretensión de conocimiento que hay en la fe en la Revelación: el terreno común en el que combatir en buena lid las dignas disputas. Strauss señaló ese camino por la vía de la heterogeneidad noética enfrentada a la moral recogida en la ley. Este terreno común es el que le ha sido vedado al hombre moderno por menospreciar la filosofía política. La erudición de Meier permite rastrear el uso del término en la obra de Strauss. Pero más útil para esta reseña pudiera ser destacar que: abandonada la política como una de las materias de la filosofía; puesto al descubierto que la ciudad ya no es el camino de la salvación del hombre, como quiso enseñar Sócrates; eliminada la máscara que permitía convivir en el diálogo teológico-filosófico, así las cosas, al hombre moderno ya sólo le queda vivir en abierta disputa consigo mismo y su fractura. La soñada reconstrucción de las piezas que

Strauss emprende en su escuela (p. 56) difícilmente rendirá frutos. Toda regeneración estará condenada al mismo fin.

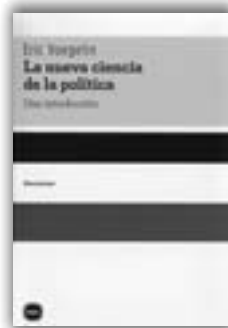
Meier rescata el prefacio de Strauss a su *Spinoza's Critique of Religion* en el que nos coloca en el laberinto de la seguridad y el terror, el laberinto moderno visible también en Hobbes.⁴ Una aseveración no terminará siendo más firme por imponerse en virtud del consuelo que produzca, pero tampoco por el terror que cause. Esto hace que entre en turbia pugna esa sutil mezcla de pasiones. Sin embargo lo que Meier llama la *capacidad de crueldad contra sí mismo* del hombre moderno —en su artículo ‘La Muerte como Dios’ (p. 127)— y que le sirve para marcar las diferencias entre Strauss y Heidegger, facilita un rayo de esperanza. Servir al pensamiento como última orientación permite que, aun obedeciendo la crueldad contra sí mismo, nos despedamos cada vez de un deseo, añoranza o seguridad; ello, sin embargo, conduce a otro paso que será el deseo de rastrear y negar otra añoranza y atacar así una nueva seguridad, tal vez más sólida: “En tanto perdure algo que puede ser negado, supuestamente la crueldad no habrá sido lo bastante atroz” (p. 127). La lógica de “*la última virtud*” heideggeriana se podría entonces interrumpir o detener. Se atribuye a esta *cultura de la muerte* —en su expresión popular— o *cofre de la nada* —según la metáfora original— la nota de ser una filosofía que no puede salvar racionalmente su derecho y su necesidad. Más aún: “Entra en la filosofía, no por azar, una devoción de otra clase que libera nuevas expectativas irracionales” (pp. 129, 203, 209).

La melancólica ironía del sabio de Kirchhain, refugiado en su cátedra y rodeado de sus alumnos, cargado de dignidad emprendedora tras cada derrumbamiento del mundo (p. 218), nos convierte en adultos que saben que ya nunca volverán a ser niños. Saber que ya no vamos a poder estar bajo la posibilidad del *conocimiento alegado*, como define Strauss la fuente de la que procede el conocimiento de la Revelación, esto es, la Ley, elimina la obligación que tiene la fe de hacer creíble alguno de sus puntos a los no creyentes; pero, lo que es peor, limita el campo de acción de uno de los puntos esenciales de la

tradición de Occidente, la tradición de la Revelación, que ha constituido uno de los contrafuertes del edificio. El hecho de que fe, moralidad y Ley hayan ido de la mano es tan necesario como el carácter heterogéneo y noético de la filosofía translegal que abandona la ciudad, cuerpo que amparaba la acción del sabio platónico. Meier, con mayor prudencia en este punto, elabora un ordenado plan de factores, por otra parte esenciales en la obra de Strauss, que cito, precisamente, como las razones que hacen imposible el retorno: a) pretender conocer por medio de la fe; b) la contradicción entre la idea de seguridad y la de querer fijar nuestros propios límites, inherente a la idea misma de soberanía; c) la renuncia a la filosofía política, y su atroz consecuencia que lleva a tener que explicar la Revelación, y d) la pregunta acerca de Dios, dado por muerto por la filosofía moderna, que ya no sirve de nexo entre protección y obediencia.

En cuanto al último de los puntos citados, dice Meier, el *quid* del que inquiera la pregunta —*quid sit deus?*— obliga a explicar lo que se comprende y reconoce como Dios (pp. 39, 52). Este paso elimina la función alegórica del Libro, de la que daba cuenta Maimónides, y encapsula en conceptos múltiples y cerrados tantas ideas posibles como personas se acerquen a la idea. Según el feliz ejemplo de Strauss en ‘¿Qué es filosofía política?’, en la antigüedad se fabricaban pares sueltos de zapatos, los mejores posibles; la modernidad, por el contrario, es un enorme museo de zapatos fabricados por aficionados. Queda marcado el tránsito de la filosofía política *valorativa* clásica a la ciencia política *avalorativa* moderna. Volviendo a Meier: ¿no sería entonces, cuando la filosofía no era visible porque el debate era el teológico-político, cuando en verdad era posible descubrir *la mejor forma de vida*, en vez de en el actual *anything goes?* (pp. 87, 217). Ni Platón ni Jenofonte, insiste Meier, expusieron la vida de Sócrates como la vida *decididamente filosófica*; su muerte, expuesta por Montaigne como un mero acontecimiento natural, resulta indiferente desde el punto de vista moral; desde luego, ese morir, natural pese a todo, algo tiene que ver con todo lo dicho.

⁴ T. HOBBS, *Elementos de Derecho natural y Político*, trad. de D. Negro, Alianza Editorial, Madrid, 2005. p.144: “¿De qué pasión procede el placer de contemplar desde la orilla el peligro de los que se encuentran en el mar con una tempestad, o en la lucha, o el de ver, desde una fortaleza segura, cómo combaten dos ejércitos en el campo de batalla?”.



EL DISCÍPULO CONTRA EL MAESTRO

ERIC VOEGELIN
Una nueva ciencia de la política

(trad. de J. Ibarburu, Katz, Buenos Aires, 2006).

HANS KELSEN
¿Una nueva ciencia de la política?

(ed. de E. Arnold, trad. de I. Rodríguez et al., Katz, Buenos Aires, 2006).

José María Carabante

Resulta sorprendente que Hans Kelsen no se diera cuenta de la ironía con la que Eric Voegelin tituló su libro: nadie mejor que su maestro en Viena para comprender que la Nueva Ciencia Política de la que hablaba era, en realidad, aquella que el fulgor positivista de dos siglos había decidido condenar a un ostracismo silencioso. Podemos presuponer, en cualquier caso, cierta inseguridad en el maestro. ¿Por qué, si no, aquel manuscrito quedó sin publicar? Tal vez la crítica no fuese lo suficientemente decisiva como lo cree su comentarista, Eckhart Arnold. Lo cierto, sin embargo, es que la filosofía política de mediados del siglo pasado dio la razón a Voegelin, al convertirse en

norma general la reivindicación de la *politeia* clásica, como si hubiera llegado el momento de encauzar esa modernidad fáctica que había perdido su capacidad normativa.

La polémica entre Voegelin y Kelsen es la del viejo hombre con el nuevo. Y, como tal, el diálogo entre ellos es casi imposible: cada uno perdido en la isla de su cosmovisión, sin que exista ningún puente, sin que ninguna lengua franca venga en su auxilio para mantener una disputa filosófica enriquecedora. Para el lector imparcial, ésta es la respuesta más plausible al silencio público de Kelsen, con el que viene a reconocer que cualquier tentativa de comprensión está condenada al fracaso. Los argumentos de Voegelin sólo convencerán a quienes compartan con él las categorías de una filosofía que se pretende perenne. Con Kelsen asentirán los que busquen purificar la razón de las adherencias ocultas de la ideología.

Pero hay que esclarecer sus posiciones: ésa es la labor de la exégesis. Con la formulación de su teoría pura del derecho, Kelsen se declara partidario del esquematismo kantiano y formula en el campo jurídico la neutralidad axiológica de la sociología weberiana. En el conflicto entre los valores y los hechos, el científico tiene que dejar de lado su propia subjetividad, ha de suspender su juicio para atenerse exclusivamente a la descripción de lo fáctico.¹ No podrá ocultarse, sin embargo, la decantación tecnocrática de un pensamiento que, sin admitir los valores, pretende construir una política basada en el principio de eficacia.² Lo emocional, lo relativo, aquello que depende de una subjetividad, cuanto menos sospechosa, no constituyen nada definitivamente científico.

Voegelin utiliza el concepto de “representación existencial” para introducir un criterio normativo en la política.³ Es el ámbito del deber ser. La sociedad no aparece como un agrupamiento arbitrario de individuos, sino que encarna y representa una verdad trascendente a las propias individualidades, lo que asegura, en última instancia, la supervivencia histórica de la comunidad. La dialéctica entre ser y deber ser no aparece en Voegelin como un elemento disolvente. No puede existir ninguna contradicción entre estas dos esferas de la realidad si, tras ella, se encuentran los fundamentos últimos de una ontología.⁴

En la metafísica anterior a Kant encuentra Voegelin el sustrato que hace converger la idea de ser con la de valor: la realidad no es neutra, sino que impone un orden susceptible de comprensión, susceptible de imitación. Como el cosmos, la política únicamente ha de descubrirlo; he ahí la labor del teórico.

Entre Kelsen y Voegelin podemos también descubrir dos maneras diferentes de entender la representación política. Frente a la existencial que propone el último, Kelsen opta por una representación constitucional, más coherente con el pluralismo axiológico, es decir, con el reconocimiento de una razón consciente de sus propios límites, como diría este buen vástago de Kant. Las únicas certezas políticas posibles son las que proceden de su positivización. En el mundo de los valores reina el politeísmo. Una nueva ironía: ¿cómo es posible que el representante de la ciencia moderna, Kelsen, pueda señalar sus límites, mientras que el portavoz de lo antiguo, Voegelin, decide superarlos?

Uno y otro entienden de forma diferente la función del científico. De acuerdo con la modernidad, el conocimiento explica cómo surgen los fenómenos. Esto explica que el pensamiento social frecuentemente se haya mostrado partidario de un contractualismo hipotético que, aunque no era concluyente, bastaba como explicación científica. Para Voegelin, que en este punto es deudor de las intuiciones aristotélicas, la realidad, racional, podía conocerse a través de las cuatro causas, pero entre ellas la comprensiva era la final: la teleológica. Se aludía así a un criterio valorativo implícito y la ciencia era la búsqueda de fines.⁵

Para el positivista, la política se disolvería científicamente en el universo de los fines: tantos son y son tan distintos entre los individuos, que unificarlos sería amenazar la libertad de los ciudadanos y, sobre todo, destrozaría sus pretensiones cognoscitivas. ¿Cómo puede el científico estar seguro de que la verdad a representar socialmente es, en última instancia, la única verdad existente? Como dice Kelsen, a través de la representación existencial se corre el riesgo de introducir, de soslayo, una ideología parcial.⁶ Pero Voegelin, que, recordémoslo, fue uno de los primeros en atacar las bases científicas del antisemitismo nazi, recurre al denominado

1 H. KELSEN, *¿Una nueva ciencia de la política?*, p. 19.

2 Esto es, de una política que se basa en la elección de medios para fines determinados, según los parámetros que ofrece la razón instrumental. H. KELSEN, *¿Una nueva ciencia de la política?*, p. 45.

3 E. VOEGELIN, *La nueva ciencia de la política*, p. 67.

4 Para Voegelin, el repudio de la metafísica clásica conduce al irracionalismo (*La nueva ciencia de la política*, p. 37).

5 E. VOEGELIN, *La nueva ciencia de la política*, p. 202 y ss.

6 H. KELSEN, *¿Una nueva ciencia de la política?*, p. 19.

7 E. VOEGELIN, *La nueva ciencia de la política*, pp. 77, 80.

8 E. VOEGELIN, *La nueva ciencia de la política*, p. 147.

9 E. VOEGELIN, *La nueva ciencia de la política*, p. 158.

10 H. KELSEN, *¿Una nueva ciencia de la política?*, pp. 175 y ss.

“principio antropológico”, como un rodeo para explicar que, en verdad, la representación política de la verdad no puede ir en contra de la verdad última: la realidad del hombre.⁷ A Kelsen, de nuevo, le sorprende la ironía de su destino histórico: la representación constitucional no le ahorró en su tiempo la propia tragedia del nacionalsocialismo.

Pasemos por alto las derivaciones teológicas de Voegelin, aunque sin duda este esbozo de teología política resulta interesante. Adentrémonos en sus explicaciones sobre el origen gnóstico de la modernidad, pese a las críticas que no le ahorra Kelsen. Voegelin encuentra en el inmanentismo el principio de su filosofía de la historia. En cierto sentido, no le falta razón al advertir que la raíz de la modernidad puede rastrearse en los orígenes de un pensamiento mesiánico en el que la verdad teológica sobre Dios se evapora con la divinización del hombre.⁸ Y aunque Kelsen ha demostrado que la confianza ciega en el hombre se consagra también en el reconocimiento de sus propias limitaciones; lo cierto es que la conclusión de un visionario como Hölderlin —en el sentido de que todos los cielos terrenales se convierten, al cabo del tiempo, en un verdadero infierno— puede ser el mejor epitafio con el que dar carpetazo definitivo a la existencia histórica. La gran aportación de Voegelin es precisamente ésta: comprender que con la modernidad el problema planteado es esencialmente histórico: ¿cómo dar un sentido a este curso de los acontecimientos que en ocasiones escapan a la conciencia humana, una vez que la ciudad terrenal se ha independizado de la historia de la salvación?⁹

A diferencia de Kelsen, que se aferra a la explicación comúnmente aceptada, Voegelin ofrece una perspectiva nueva que, a partir de entonces, se ha convertido también en un lugar común. El desarrollo de la modernidad puede concebirse de manera ambivalente. De un lado, la interpretación más tradicional, considera que desde la Edad Media se estuvo fraguando una protesta secularizadora; igualmente puede decirse, sin embargo, como hace Voegelin, que la secularización es, en el fondo, una sacralización del orden temporal. A partir de ahí, la historia posterior revela un sentido. La Reforma agudiza la

tensión soteriológica del hombre, en cuya existencia se refuerza, o no, la *certitudo salutis*, pero no se queda ahí. Desvinculado de la religión, nublado el sentido de la transcendencia, el individuo transformará la política con un mensaje de redención terrenal y surgirán las religiones políticas totalitarias. Pero la concepción histórica de la modernidad ha de ser necesariamente cíclica, si se tiene en cuenta que la salvación tan ansiada no podrá realizarse nunca en este mundo. Esto explicaría que, desechados por terribles los mensajes totalitarios, pasada la noche de la historia, el hombre erija de nuevo altares a dioses más paganos que los romanos y los griegos, porque en ellos ya no existe la tragedia de un destino indómito.

Por su propia formación y, como ya hemos explicado, por sus propias coordinadas intelectuales, la filosofía de la historia de Kelsen es completamente diferente. Critica el planteamiento providencialista de Voegelin, al emparentar y relacionar momentos histórico-filosóficos distintos como si fueran hitos relevantes de un plan consciente.¹⁰ Para Kelsen, en cualquier caso, si la historia fuera tal como la dibuja intelectualmente Voegelin, faltaría una etapa tan fundamental como para quebrar el eterno retorno: la ciencia racionalista. En efecto, desde este punto de vista, cualquier explicación que, como la de Voegelin, se traslade a ese mundo trascendental en el que todo cobra sentido, en el que las antítesis son superadas, es una mistificación ilusoria. No es posible concebir la historia si no es como una recopilación de hechos. Más allá de esto, es mejor el silencio.

Como dijimos al comienzo, es imposible salvar la sima que separa ambas concepciones, por lo que estos libros son, en sí mismos, inconmensurables. Insuficiencias, en cualquier caso, de la filosofía contemporánea, que se debate en las fronterizas tierras de la metafísica y la postmetafísica. A lo único que el lector puede agarrarse es a la coherencia de cada uno de los planteamientos, y también a la propia historia personal, esto es, a la deriva de un discípulo, formado en un cálido cobijo, que en última instancia se levanta contra su maestro. De nuevo aparece el destino irónico pesando sobre las ya cargadas espaldas del viejo Kelsen.



EDUCAR DESPUÉS DE AUSCHWITZ

JEAN-FRANÇOIS FORGES
Educar contra Auschwitz

(trad. de Juan Carlos Moreno Romo,
Anthropos, Barcelona, 2006).

Esther Rubio Fedida

Forges se pregunta con Ian Kershaw: ¿cómo hablar con precisión y objetividad de un sistema de gobierno que ha producido el horror en su estado puro? ¿Por qué educar contra Auschwitz? Auschwitz es el ejemplo más representativo de ese horror que ha hecho cuestionarse las bases de nuestra civilización e incluso preguntarse si a la muerte de Dios no se debe añadir la muerte del hombre. La diferencia entre el programa nazi y otros exterminios es que éstos han subordinado las muertes a la lógica económica o a otros propósitos, mientras el nazismo supe- ditaba las técnicas económicas al objetivo del exterminio. Adorno llegó a proclamar que después de la Segunda Guerra Mundial se imponía un nuevo imperativo categórico: “Orientar el pensamiento y la acción de tal modo que Auschwitz no se repita”.¹

Más allá de un interés histórico, de lo que se trata a lo largo de las páginas de este libro es de evidenciar el aspecto educativo de la *Shoah*. La hipótesis de fondo es que sólo una reflexión ética puede evitar que una ideología totalitaria logre arraigar en la sociedad. Dicha reflexión se sostiene en una labor educativa responsable y comprometida. Auschwitz adquiere una dimensión paradigmática que lo convierte en un lugar al cual podemos interrogar y del cual debemos interrogarnos. Los educadores devienen intermediarios entre his-

¹ T. W. ADORNO, *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*, trad. de A. Brotons, Akal, Madrid, 2005, p. 334.

toría y memoria. Su tarea consistiría en transmitir un acontecimiento histórico cuya función está más allá de la mera adquisición de conocimientos, el recuerdo tiene una función ética, es un valor.

El libro de J. F. Forges se propone como un manual indispensable en el panorama español, ya que la Ley Orgánica de Educación ha reservado un bloque temático dentro de la asignatura Educación para la Ciudadanía dedicado al Holocausto. El texto aborda los debates de mayor complejidad entorno a la *Shoah* y a su vez los presenta con la sencillez pertinente a su objetivo. Este historiador francés que lleva treinta años dedicado a la enseñanza nos muestra que educar contra Auschwitz supone ir más allá de la mera reconstrucción de los hechos históricos, significa “combatir sin descanso la más mínima tolerancia a la más mínima humillación, a la más mínima discriminación, al más mínimo placer sádico” (p. 250).

En primer lugar es preciso encontrar un lenguaje capaz de comunicar y para ello hay que favorecer los espacios de reciprocidad, hay que saber abordar las preguntas del presente y ser extremadamente cuidadosos con los datos. En demasiadas ocasiones las peroratas negacionistas y revisionistas se difunden con una amabilidad discursiva capaz de embelesar a las mentes menos advertidas. Su deslegitimación crítica debe proyectarse sobre la base de informes precisos y testimonios francos. La memoria no es la historia y recordar no es suficiente para comprender. En el primer capítulo se acomete la espinosa cuestión de la incompreensión de Auschwitz, una aproximación mística tolera el peligro de una parálisis del entendimiento; si bien la tragedia es desconcertante, su conocimiento es necesario.

Uno de los momentos fundamentales de la labor es la elección de los documentos en los que apoyar la transmisión de la experiencia, de lo que se ocupa el segundo capítulo. Sería fácil para explicar la magnitud del desastre acudir a la importancia de la cultura judía y su aportación a la civilización europea, que quedó sesgada con la aparición del nazismo, remitiéndose a los grandes nombres: Kafka, Lubitsch, etc. Por el contrario, Forges elige el acercamiento emocional a través

de las vidas de personajes hasta ahora anónimos y que posibilitan mejor la identificación del lector que tiene el libro en sus manos o del alumno al que va dirigido. Siguiendo este sistema, el pasaje *Un relato ejemplar de la Shoah* (pp.119-145) proporciona, además, numerosas claves con las que introducir una comprensión de los mecanismos que hicieron posible la masacre.

A lo largo del tercer capítulo, el autor, a través de la película de Claude Lanzmann *Shoah*, analiza las posibilidades del arte como transmisor de experiencia. Junto con el capítulo siguiente, donde señala los escritos de Primo Levi como esenciales con vistas a un conocimiento del significado del Holocausto, Forges muestra cómo la transmisión de experiencia requiere un gran esfuerzo que no es frecuente encontrar en la mayoría de testimonios o estudios sobre el tema. Tanto la película de Lanzmann como las obras que Levi dedica a Auschwitz trabajan desde el compromiso con la memoria, el objetivo que persiguen consiste en crear testigos, en que la memoria no muera con los supervivientes. Para Levi, esta acción simboliza una victoria definitiva contra el nazismo cuya ideología perseguía la tarea de borrar las trazas de las víctimas. Había motivos suficientes para que el Holocausto fuera denominado en la inmediata post-guerra con el término judío *Hurbn*, cuyo significado es destrucción total, eliminación absoluta. Lanzmann rescata esas huellas confiriéndoles sentido y referencia, va a los lugares mismos de la destrucción, evita deliberadamente escenografías y entrevista a los protagonistas, a las víctimas, pero también a los espectadores y a los verdugos.

A lo largo de sendos análisis sobre las obras de Levi y Lanzmann, Forges señala ambos trabajos como insustituibles a la hora de abordar la tarea educativa del Holocausto. En este punto cabría abrir un importante paréntesis sobre la cuestión de la accesibilidad en nuestro país a los títulos que se nos proponen. Es cierto que la inclusión de un bloque dedicado al Holocausto dentro de la enseñanza obligatoria resulta inestimable y también la noticia de la reciente adhesión a los acuerdos de Estocolmo;² sin embargo, sigue existiendo una inmensa limitación

a la extensa bibliografía y cinematografía sobre el genocidio nazi. Puede que las obras de Levi hayan conseguido finalmente introducirse en el mercado español; pero en cuanto a la película *Shoah*, el espectador español no puede más que dejarse guiar por los comentarios que de ella se hacen.

En última instancia se trata de construir espacios de resistencia contra el totalitarismo. Frente al peligro de caer en la pasividad o la banalización, Forges aboga por asumir la responsabilidad ante los hechos, a través del conocimiento, de la analogía o de la empatía, para llegar a convencerse de que, si hubo algunos que pudieron oponerse, es posible enfrentarse. El peso de la irreparabilidad de cuanto sucedió es tan grande que la necesidad de reparación debe encontrar posibilidades concretas. En este sentido la obra de Levi constituye un legado precioso puesto que insiste en trasladar las responsabilidades a las futuras generaciones.

La publicación de este libro resulta todavía más significativa dados los últimos acontecimientos, el congreso negacionista que tuvo lugar en Irán hace apenas unos meses o el ataque sufrido por el ex deportado Elie Wiesel en San Francisco unas semanas atrás. Cabría, asimismo, señalar un hecho o más bien una tendencia que empieza a tener cada vez más resonancia. Me refiero a la censura que desde ciertas instancias sociales se viene exigiendo a algunos Estados europeos en nombre de las sensibilidades culturales. Existe la pretensión de castigar de forma penal el negacionismo. Parece que en Italia se llevará a cabo una modificación del código penal tipificando los discursos negacionistas como delitos penales. Recordamos las palabras de Adorno donde señala que “el verdadero antisemita se define por su indisponibilidad a la experiencia y al diálogo. Si el antisemitismo se funda principalmente sobre bases objetivo-sociales y sólo marginalmente sobre los antisemitas, entonces estos últimos probablemente habrían tenido que inventar a los hebreos, conforme al chiste nacionalsocialista, si no existieran... Más bien, sería necesario, dirigir los argumentos a los sujetos a los que se habla. Sería necesario hacerles conscientes de los mecanismos que en ellos mismos producen el preju-

² El Foro Internacional de Estocolmo trabaja a favor de la divulgación educativa, por el recuerdo y en pro de la investigación sobre el Holocausto. Actualmente España está en la Task Force como “Estado observador”, que es el paso previo a ser miembro.

³ T. W. ADORNO, *Contro l'antisemitismo*, trad. de F. Felice, Manifestolibri, Roma, 1994, p. 34.

cio racial".³ Encumbrar la Shoah a modo de verdad histórica de Estado conduce a las antípodas de una mirada crítica. Cuando las verdades se imponen desde arriba, rebelarse es justo y por tanto se ofrece a los negacionistas la posibilidad de erigirse en defensores de la libertad de expresión y se corre el riesgo de desligitimar esa misma verdad histórica ya que se excluye la posibilidad de desmontarlas contrastando fenómenos.

La marginación de posiciones negacionistas incumbe a la sociedad civil y el combate definitivo sobreviene en las campañas educativas, en los medios de comunicación y en todos los canales que se encuentren a nuestro alcance. *Educar contra Auschwitz* es un ejercicio en materia didáctica que no debería quedar limitado a las paredes de las aulas sino también a todo aquel que considere imprescindible una reparación histórica.



UN FUSTER FILOSÓFICAMENTE HUMANO, DEMASIADO (O SIMPLEMENTE) HUMANO

GUILLEM CALAFORRA
Dialèctica de la ironia.
La crisi de la modernitat en l'assaig de Joan Fuster

(PUV, Valencia, 2006).

Enric Gil Muñoz

Recuerdo que cuando leí las memorias de Elias Canetti me llamó poderosamente la atención la descripción que hacía de su relación con Karl Krauss. En ella veía un análisis magistral del peligro que acompaña a todo ejercicio de admiración intelectual: el de la subyugación espiritual. La fascinación producida por un determinado autor puede en muchas ocasiones

convertirse, progresiva e imperceptiblemente, en renuncia al propio juicio en beneficio del maestro venerado. Así, el mismo Canetti reconoce avergonzado que él también tuvo sus "judíos": personas que merecían su máximo desprecio solamente porque el gran satírico vienés les había condenado. La reflexión canettiana me impactó tanto porque me recordaba demasiado a mi propia experiencia: me di cuenta de que su ejemplo me servía para comprender mejor la relación que como joven y apasionado lector había mantenido con Joan Fuster. Si empiezo esta reseña con un tono tan marcadamente biográfico es porque creo no ser el único lector que ha experimentado por estas latitudes una sensación similar con respecto al escritor de Sueca. Sin duda hemos sido muchos los lectores que hemos aprendido a pensar gracias al estímulo del gran ensayista, y a un buen puñado de filósofos y escritores con los que con los años nos hemos topado ya les "conocíamos" por los comentarios de Fuster. Seguramente hablar de "conocer" en este contexto sea exagerado: sería más exacto decir que, gracias a las referencias fusterianas, muchos autores y libros ya nos resultaban familiares, que no es lo mismo. Y aquí es precisamente donde radica el problema. Porque, si bien los ensayos del escritor valenciano constituyen una inmensa y preciosa ventana abierta a la cultura en su sentido más humanista y universal, para muchos "fusterianos" lo más valioso es la ventana en sí, y no el paisaje al cual se nos invita a pasar. Podríamos expresar mejor la misma idea con un ejemplo concreto: para cualquier lector crítico (o lo que es lo mismo para el caso, para cualquier fusteriano crítico), un comentario polémico de Fuster contra Hegel constituye un estímulo que incita a la lectura del filósofo alemán, para confrontar el punto de vista del escritor con el nuestro en relación con este pensador; en cambio, para cualquier lector beato (o lo que es lo mismo para el caso, para cualquier fusteriano beato), el mismo comentario significa simplemente que no hay que leer ninguna obra hegeliana: Fuster ya lo ha hecho por nosotros y ya ha sacado las conclusiones pertinentes.

De lo que acabamos de decir se desprende que la única manera de

sortear el peligro de la tiranía constituida por los modelos únicos de pensamiento es precisamente tratar de que no sean únicos: es decir, confrontar su voz con la de otros. Es esto lo que ha hecho Guillem Calaforra en su libro *Dialèctica de la ironia*, y por eso podemos estar de acuerdo con él cuando dice que ha intentado realizar un ejercicio de fusterianismo crítico. Porque Calaforra, a pesar de reconocer su deuda con el intelectual suecano, ha sido de los que se ha negado a quedarse admirando la ventana fusteriana y se ha aventurado por el indefinido pero fascinante paisaje que vamos creando cuando pensamos por nosotros mismos. En este sentido, ha renunciado explícitamente a repetir los lugares comunes de la exégesis fusteriana tradicional (Montaigne, Voltaire, Diderot...) por considerar que por este camino ya no se llegaba a ningún sitio, y se ha propuesto el objetivo de confrontar los ensayos del escritor de Sueca con la obra de algunos pensadores fundamentales en el panorama de la filosofía contemporánea: sobre todo Nietzsche, Weber, la Teoría Crítica (especialmente Adorno y Horkheimer), Foucault, Cioran y algún que otro postmoderno. ¿Y cuál es el resultado de semejante confrontación? Podríamos decir que no es otro que el retrato filosófico de un Fuster de carne y hueso, humano, demasiado (o simplemente) humano, alejado tanto del intelectual infalible fabricado por los fusterianos idólatras como del Satán catalanista y antivalenciano de la extrema derecha (o de la derecha a secas) local. Un Fuster que en ocasiones despierta nuestra admiración porque, en un ambiente social, cultural y político tan estéril como el franquista, demuestra una capacidad para sintonizar con las inquietudes filosóficas del momento sorprendente. En otras, tal vez a causa de ese mismo ambiente, muestra una ignorancia respecto a algunos autores y temas que hoy nos puede chocar. Algunas de sus opiniones nos gustan y otras no, y en la comparación con los autores antes mencionados algunas veces Fuster sale bien parado y en otras no tanto. En definitiva, de la lectura del libro de Calaforra obtenemos nada más ni nada menos de lo que tendríamos que exigir de cualquier estudio sobre cualquier pen-

sador que valga la pena: un Fuster “discutible”, tanto en la acepción de que muchas de sus ideas merecen una crítica como en la de que sus escritos nos incitan continuamente a la discusión racional sobre todo lo divino y lo humano. Nada más lejos de la veneración a la que lamentablemente estamos demasiado acostumbrados.

Entre los problemas que suscita la “filosofía” fusteriana y sobre los cuales en el libro de Calaforra podemos sacar interesantes elementos para la reflexión podríamos destacar, por ejemplo, el de la articulación del famoso escepticismo fusteriano con otras posturas teóricas y prácticas que parecen difícilmente conciliables con éste. Posiblemente el primer aspecto que nos viene a la mente en este contexto es el del sobradamente conocido compromiso de Fuster con el nacionalismo catalanista en el País Valenciano. ¿Cómo puede alguien que se declara defensor del “distanciamiento brechtiano” en política participar tan activamente en un movimiento político nacionalista? En esta cuestión, y por retomar el ejemplo de uno de los pensadores que le han servido a Calaforra de término de comparación, el de Cioran, podríamos decir que, en líneas generales (exceptuando, claro está, su oscura etapa rumana), el escritor rumano es mucho más coherente al respecto con el escepticismo de que hizo gala en la mayor parte de su carrera que el de Sueca. Otra cuestión que chirría con el escepticismo de Fuster es su actitud ante la ciencia. ¿Cómo es posible que alguien que ha dedicado toda una vida al trabajo intelectual humanístico, en sus facetas más diversas (ensayos de creación, estudios literarios, estéticos, históricos, sociolingüísticos...), denigre epistemológicamente el conjunto de ciencias humanas y sociales al mismo tiempo que ensalza en todo momento las ciencias formales y naturales? Con esta perspectiva, teniendo en cuenta que las humanidades, en opinión del escritor, carecen del más mínimo rigor científico, nos podemos preguntar cómo puede Fuster, por ejemplo, defender la superioridad epistemológica de sus estudios de historia lingüística del País Valenciano frente a las visiones claramente falseadas elaboradas por la pseudo-historiografía local de corte sece-

sionista. Por otra parte, aunque Fuster no es miope ante determinados problemas derivados de los avances científicos y tecnológicos como los relacionados con el medio ambiente, y aunque sus críticas a las actitudes ecologistas se pueden justificar en parte tanto porque tienden a desenmascarar el moralismo fácil e incoherente de muchas de éstas así como por el contexto especialmente retrasado de la España franquista, uno no puede evitar la impresión que ante este tema la postura de Fuster es de una ingenuidad científicista típica del siglo XIX. Así pues, por seguir con las comparaciones, respecto a esta cuestión los análisis de los integrantes de la Teoría Crítica se nos muestran como mucho más lúcidos y actuales.

Sea como sea, el libro de Calaforra constituye una herramienta de gran valor para aproximarse a la obra del gran ensayista valenciano con una perspectiva genuinamente filosófica. Porque encontrar argumentos problemáticos o incoherencias en los textos de Fuster no es nada del otro mundo: es lo normal cuando abordamos a cualquier pensador con un espíritu racional. Sin duda es lo que Fuster hubiera querido. Tal vez el lector de esta reseña piense que su autor no hace nada más que señalar una obviedad. Es posible. De todas maneras, el amable lector haría bien si tuviera en cuenta que, en el pueblo donde vive quien escribe estas líneas, que es el mismo en el que vivió Fuster, cada 9 de octubre, en el monumento realizado al insigne escritor, se lleva a término un acto de liturgia nacionalista durante el cual se le ofrecen flores a nuestro autor. Sin duda, habrá muchos que consideren que este tipo de ceremonias constituye un homenaje imprescindible a un gran intelectual. Otros pensamos que los verdaderos homenajes a los grandes intelectuales los constituyen libros rebosantes al mismo tiempo de respeto y de espíritu crítico como el de Calaforra.



LA PRECISIÓN DEL CUERPO

AGUSTÍN SERRANO DE HARO
La precisión del cuerpo.
Análisis filosófico
de la puntería

(Madrid, Trotta, 2007).

Josep Monserrat Molas

La sencillez de un gesto, convenientemente analizado, es capaz de resultar, en virtud de lo que el análisis aclara, una magnífica entrada a la consideración de la experiencia humana. Agustín Serrano de Haro, conocido por sus traducciones y estudios sobre Husserl y Hannah Arendt, aborda desde la fenomenología un estudio original y bellamente elaborado sobre una acción a la que hasta hoy se había prestado poca atención: la puntería. Si bien la caza ha gozado de una atención ciertamente merecida como imagen y símbolo preciso de la acción de la inteligencia pensante —cómo no recordar a Ortega—, el gesto decisivo de apuntar y lo que con ello conlleva hasta el lanzamiento no había merecido atención suficiente. El breve e intenso estudio de Serrano de Haro, *La precisión del cuerpo. Análisis filosófico de la puntería*, consigue no sólo cubrir tal falta sino atinar en lo que propiamente podríamos llamar un descubrimiento.

El libro se estructura en dos partes diferenciadas: la primera trata del fenómeno de apuntar y lanzar, atendiendo a las formas básicas y complejas de puntería, a los movimientos de atención, a la adopción de la postura, al concepto de pulso, al cálculo del lanzamiento y al tino, y, finalmente, a la gratuidad del acierto. La segunda parte, titulada ‘Condiciones de posibilidad del acto de puntería’, profundiza en el análisis enfrentándose polémica-

mente con las obras de Eugen Herrigel (*Zen en el arte del tiro con arco*) y Heidegger, y obtiene una conformidad del análisis precedente que supone una superación de las perspectivas confrontadas.

Los resultados de este breve libro pueden resultar asombrosos, incluso las perspectivas atinadas en su final. De hecho, la singularidad del acto de la puntería pone “sobre la mesa” o “a la vista” la misma cuestión de la categorización ontológica última de la experiencia: dada la disparidad de sus elementos constituyentes y en vista del horizonte final de posibilidades, el autor se encuentra en la situación de poder plantearse, y plantear al lector, la pregunta crucial: “¿Cabe hacerse una noción fundada de la totalidad que abarca la vida de experiencia y al mundo de la vida, y que abraza a ambos, vida y mundo, en su correlativa dependencia y mutua inconmensurabilidad?”. Así como el estudio llevado a cabo por Agustín Serrano de Haro nos enseña que acertar es una gracia; debemos reconocer que el libro que comentamos acierta en el empeño de acertar con la puntería. Que el libro concluya con la confesión de haber entrevisto tal blanco teórico crucial, aunque sea “a lo lejos” y “demasiado alto”, nos permite desear que el autor, a pesar de no querer arriesgar ningún “lanzamiento desatinado” aconsejado por el objeto de su estudio, encuentre la ocasión de intentarlo, aunque muchos puedan sospechar que acaso el empeño puede que sea el único acierto que nos sea reservado para los “blancos teóricos lejanos y elevados”.

Para no resultar un análisis artificioso, después de mostrar que el fenómeno de apuntar y lanzar se trata de una posibilidad exclusiva del ser humano, Agustín Serrano de Haro responde a la pregunta del interés mismo que pueda albergar una meditación puramente teórica sobre el fenómeno de hacer puntería. ¿Es un interés “práctico”, es decir, que aborda el mejoramiento del éxito y rendimiento del lanzar o de las capacidades del cuerpo en cada caso requeridas? La respuesta negativa a tal pregunta se complementa con el anuncio del beneficio esperado del análisis, que no es poco: la atención al cuidado del modo genérico y peculiar de la disposición del cuerpo por parte del ejecutante, y, aún más importante

desde una perspectiva teórica pura: el acceso a la cuestión de la falibilidad esencial del acto de puntería. (Puede que sea desde este punto central del libro, “la gratuidad del acierto”, que deba reconocerse y repensarse el límite de la imagen con que se cierra el libro, la renuncia (¿provisional?) a un blanco más alto y alejado.)

En la plácida y necesariamente intensa navegación del ensayo nos encontramos de repente ante problemas filosóficos fundamentales, como revela la consideración atenta del papel de la mente de la persona que ejecuta el tiro en la acción corporal, un papel crucial porque gobierna a discreción las posturas y movimientos del cuerpo. De ello resultan “averiguaciones instructivas a propósito del cuerpo, del yo, del mundo perceptivo, a propósito de la peculiar inserción y acción de un yo corporal en el mundo perceptivo, etc.” (p. 14). Es importante aclarar que la puntería no es un mero caso particular de la motricidad humana general, pues “la secuencia del fenómeno encierra un elemento irreductible a la pura activación semiautomática de una destreza corporal” (p. 36). Se trata de un “tiempo muerto”, una fracción de tiempo que es distintiva del apuntar y que suspende un movimiento ya del todo factible. De ahí una pregunta clave: ¿qué ocupa la conciencia en este tiempo muerto? La respuesta a esta pregunta será fundamental para atender, en la segunda parte, a la posible objeción global que resultaría de la obra de Herrigel, *Zen y el arte del tiro con arco*, sobre todo de su defensa de la disolución del yo del arquero. Al “vaciamiento” del yo, se le antepone acertadamente, en el ensayo de Agustín Serrano de Haro, la descripción de tal momento crucial como un momento de “cálculo informal” en el que el sujeto “sopea, toma en cuenta, se hace cargo y toma nota” de los factores significativos del tiro a puntería. Cálculo al que debe añadirse el gesto imperativo e instantáneo del órgano del cuerpo que realiza los lanzamientos: entre y por el cálculo informal y el gesto imperativo, la dilucidación de la humanidad. Agustín Serrano de Haro reúne en los diversos conceptos del término “pulso”, especialmente en el tercero de ellos, parejo al giro que habla de “tino”, los elementos que le permiten reconocer la singularidad del

acto del lanzamiento de puntería. Igualmente, los análisis precisos de la primera parte, amenizados con la claridad de la novela y la poesía cuando conviene, resuelven la profundidad de la crítica a que se somete la posición heideggeriana en la segunda parte y permiten situarse en la tarea común que Husserl preconizó en el análisis fenomenológico.

Tarea de elucidación que deseamos que el autor continúe con la magistral disposición con la que nos ha obsequiado en *La precisión del cuerpo. Análisis filosófico de la puntería*, y que debe agradecerse con una repetida lectura que no defrauda, sino que recompensa.

› PÁGINA EN BLANCO/OUT OF JOINT/HORS-LIVRE



En absoluto

ANDRÉS ALONSO MARTOS

Et quand la traduction de Hegel sera finie, Dieu sait où nous irons!
FLAUBERT

No sé cuál de los dos escribe esta página
BORGES

Andrés Alonso Martos es licenciado en Filosofía por la Universitat de València y estudiante de Filología Hispánica en la UNED. Es co-editor de *Surcar la cultura, Pre-textos, Valencia, 2006*, y editor de *Lévinas: la filosofía como ética, PUV/UAM, Valencia, 2007*.

En absoluto [has consagrado tu vida al saber, W., en algún lugar, uno entre otros, has proferido *ich habe mein leben der wissenschaft geweiht* y, puesto que de *wissenschaft* hablas, ese sacrificio lo has dicho y hecho en todo lugar y en ligamen a todo, a cualquier hora y en cualquier momento, al amparo de esa divinidad descendida a la tierra con la que, a modo de ofrenda, tornas tu existencia en asunto sacro y con la que te levantas un monumento a ti mismo, estatúame, trazas tu perfil y yergues tus facciones a instante singular y universal, *das einzelne ist das allgemeine*, gírate, ponte así, ¿quedo bien?, muy bien, alzas el marbete con tu firma y nombre y retienes y detienes y tienes cabe ti todas las iteraciones y repeticiones del sistema y toda juntura y toda «y» y, secuencialmente, escribes yo, georg friederich wilhelm hegel, he consagrado mi vida a la *wissenschaft*, co(n)signas que tú, dedicándote a ella, te has dedicado a ti, que tú, estando por ti, te has hecho suyo, que en ello y por ello tú siempre estás de más, que eres lo más y que habitas más allá porque tu propio nombre y tu rúbrica más familiar, W., ésa con la que christiane, *meine liebe schwester*, te reconoce, ¿eres tú, wilhelm?, ¿otra vez los sudores fríos?, o ésa que, en ausencia de toda suscripción, dice de ti a marie, ¡oh, marie, *ma femme, ma vie!*, *viens avec moi sur les sommets, il y a une seule chose que je voudrais encore pouvoir te dire, c'est tout que pour moi et pour mon existence réside dans ce mots: liebe marie*, es la firma del viernes santo especulativo a la que te entregas, georg de *geist* o wilhelm de *wissen* y del capítulo octavo y de esas cosas del más allá a las que te lleva tanto el sistema como la idea cuanto el saber, tanto la ciencia como el espíritu cuanto lo absoluto, *sowohl/als*, lo más de lo más ese monstruo especulador, satanás, que todo lo engulle, que de todo y con todo hace la digestión, en alianza asimismo, por qué no, W., con lo maquínico y técnico bajo voluntad de ser, me lo como todo, el más aún sobre el más y amigo, yo no sé hacer filosofía sin mi café, amigo mío, mi querido niethammer, mándame, te lo ruego, un molinillo de café de munich, que a bamberg no ha llegado todavía la fraternidad entre el saber y la industria, házmelo llegar para esa serie de momentos que no son aún momentos del saber absoluto, para que sean, de ahora en adelante y atrás, en el mapa del imperio, agavilladas diferencias que, en la consideración anterior, aparecían en puntos muy distintos de esa serie, *ge(org)stalten* sin sombras, que yo me daré caza a su vez, a la vez, al mismo tiempo y *zugleichlich* allí adonde tampoco alcanzo, que he pedido a la imprenta que me hagan un sello para el inicio de todas las cartas que he de escribir, con una expresión de disculpas por mi retraso y falta y negativa a responder a las de mis amigos, y dirás ahí, así, allí, W., tu palabra, la darás también, harás de tu lengua una bandera al viento, ondeando el saber absoluto, sacando al espíritu de paseo para que le dé el aire, un soplo al sistema, izarás la voz y, aunque no tenga ni pizca de resonancia, aunque a veces, es otra manera de errar, restes únicamente como vagabundo de la idea, *ich erinnere mir sehr gut, wie lange ich in den wissenschaften mich herumtrieb*, proclamarás, bien colocado y situado, tu palabra mágica, la que anhelaban tus alumnos y esperad, ahora estoy, ahora veréis, bien compuesto y de ley, W., *gesetz* en el *sich/setzen*, silencio que llega la *puissance de la connaissance* y, quizás también, *la petite mort*, el orgasmo espe(ja!)culativo y *setzual* del sistema, y dices, finalizando en el principio, *das absolute wissen oder die wissenschaft*, ¡ea!, ya lo he dicho, ahí queda, y firmas después, fijas y pones tu obra en firme, pues la escritura manual, como escritura de una determinada mano, es expresión del interior, sí, pero de suerte tal que esa expresión, *qua* exterioridad simple, se comporta, con respecto a la exterioridad múltiple de la acción, como un interior, ya que la mano es, las más de las veces, el órgano mediante el que el ser humano se trae a sí mismo a realización, la firma, ¿quién osará firmar el saber absoluto?, que con/forma, claro, pero, en tanto que con ello y en ello y por ello afirmas y confirmas tu proceder, ahora sí dices sí, ya has firmado en verdad antes, teleológicamente, *firmen, firmung, firming*, siempre lo has hecho, lo segundo hace primero a lo primero, siempre habrás suscrito tú, W., destinado, proyectando y anticipando esa tu firma allí donde el

saber absoluto fuere, por todas partes, convirtiendo tu nombre propio en nombre común, de todos, denotativo absoluto y nada secreto y yo pongo en marcha la mañana, yo enciendo la luz del cielo y para qué firmar, W., si el que seas tú el que lo hace es *die absolute indifferenz*, porque si admitimos, koeppen lo admite, que tú, W., tú y sólo tú, eres el rubricante del saber absoluto, concedemos que todos han firmado y que ninguno lo ha hecho y que no hay firma y que el saber absoluto no se firma, consentimos en que al fin y por fin, esta vez sí que sí, con/sa(n)gras tu vida a la *wissenschaft*, W., derramas tus venas por ella, W., W. de wilhelm, pero también de *wissenschaft*, y, sin embargo, o a consecuencia de eso mismo, o por eso y sin eso, ¡qué más da!, ¡quién da más!, has fallecido, estás muerto, *sie sind zugrunde gegangen*, sepultado y des(¿H.?)echo, tú, W., filósofo cadavérico desde joven, ¡ay!, *la petite mort, la petite mort*, he visto esas mismas fiebres, esos mismos sudores, marie, en sus años de estudiante, fenecido también tú en tus últimas lecciones, que está muerto en sus cursos, que no se tiene en pie, goethe, no se tiene el desaparecido y ausente, otro modo de habitar el «no», a pesar del sistema de la ciencia, a pesar, incluso, de que se te compare con el mesías sin discípulo posible, quién se atreverá a decir esta boca es mía, W., quién emitirá su palabra, si en verdad todas las bocas son la tuya, ningún pedro ni piedra catafálquica alguna se encumbrará con la presunción de presentarse como tu vicario, mi boca sólo dice de ti, mi boca es tuya, mi boca, W., es mi oído, ése con el que te escucho aún balbucear y toser mientras rebuscabas en tus apuntes el nudo esclarecido y esclarecedor y lo hallabas y tu reino del pensamiento, sin resistencia alguna, no cesará de oírse, marheineke, habla tú, porque al igual que el hijo de dios, que ha conocido el sufrimiento y la muerte con el fin de llegar a ser el espíritu que eternamente retorna a sus fieles, W., W. de wilhelm, pero también de *wissenschaft*, ha cruzado los límites de la muerte para alcanzar la resurrección y la gloria, ya que, cómo negarlo, después de día y medio de enfermedad, W., W. de wilhelm y también de *wissenschaft*, se ha dormido dulcemente, sin sufrir, sin haber agonizado ni presentado que iba a morir, ¿quién, wilhelm o *wissenschaft*?, y plenamente consciente hasta el último suspiro, ¿quién, wilhelm o *wissenschaft*?, porque ¡mira que ni muerto te dejan vivir!, W., no creen ni que hayas muerto, W., que no se lo creen, que ha muerto para dar vida y te dicen que hay que poner en movimiento tu conciencia a causa de que la muerte, la tuya, W., es la negatividad natural, el movimiento del individuo particular, W., tú, como algo, tú, W., que se reduce a no más que quedar ahí delante siendo, algo que únicamente es, quieto, ¿tú, W.?, ¿no se mueve, no respira!, y los consanguíneos, ellos, por supuesto, complementan este movimiento natural añadiendo el movimiento de tu conciencia que, ¡empujad, empujad a la de *tertium datur!*, interrumpe la obra y putrefacción de la naturaleza y, tomando a su cargo ese acto mismo, te arrancan de la destrucción y míralo cómo mueve los labios de nuevo en los montes, yo, que, suspendido, he anidado en la roca tantos años con el águila, y ha dicho, quizás por siempre, su palabra, porque retener lo muerto, preservarlo en la memoria, representa nuestra fuerza suprema y, al parecer, W., vives, pues incluso a la pregunta de si el saber absoluto puede morir, ¿acaso no ha muertos dios?, contestan que sí, que claro que el saber absoluto ha muerto, ¡viva el saber absoluto! y no, no se lo creen, y hacen bien, pero piensan que poniéndote aquí, colocándote allá, para, acto seguido, hacer mover tu boca ventrilocuamente, están de esa manera haciendo lo más de lo más como tú lo hacías y lo harías en abrazo con la idea absoluta y, no obstante, lo único que consiguen es jugar con tus despojos podridos, sólo se tiran al muerto a las cabezas, te arrojan a las esquinas olvidadas, ¡pásalo, pásalo!, te sientan, bajo la figura de un busto, en las escuelas y cátedras, a derecha y a izquierda, te fijan en posición, *setzen, setzen, setzen* y sin adiós, que no te han dicho adiós, W., que te han dejado solo, no se han despedido de ti aun con todas las oraciones fúnebres en las universidades, no ha habido un amigo mío, adiós, amigo del alma, ni ha podido haberlo, puesto que de la *wissenschaft* nadie está lo suficientemente lejos ni desligado ni separado o apartado como para que haya necesidad de despedirse, no es eso lo necesario, no hay necesidad en ello, en el sistema de la ciencia ¡no muere nadie y punto!, no existe la muerte, lo necesario, te necesito, te necesito, es que vivas y que hables y que digas que sí y di sí, W., dilo, mas tú no dices nada, no puedes, *setzen/sitzen* por aquí y *sitzen/setzen* por allá, debido a que el sistema no es la vida que se aterra ante la muerte y que quiere mantenerse pura de la devastación, que no ha muerto W., que no y que no, sino que la vida del espíritu es aquella que aguanta la muerte, que se mantiene en ella, es ese poder en cuanto que mira a lo negativo de cara y se demora en ello y que no hay que hacer morir más a los muertos y que no le demos al muerto más muertes que ésa que, de suyo, ya le toca, que la que te toca, W., hagamos que no mueras de muerte, que si tienes que morir, que sea de un nuevo nacimiento, que sabemos que no todo lo que devoras puedes digerirlo, fueron los dolores de estómago y sus fiebres, lo de siempre, mamá, lo que le mató, que te entran las náuseas y el asco de esperar, demora que convierte lo negativo en ser y que no significa ni solidez ni rigidez y sí, di sí, dilo, aquel movimiento de la conciencia con movimiento propio, del morir al no-morir, ¡qué doble negación!, y de ello a la sobremuerte, W., que tú has de ser transformado, transfundido, transmutado, transgredido, trans-

portado, trasladado, transferido, transustanciado, transbordado, transcendido, transterrado, transido, transfigurado, transitado, transmigrado, transpolado, transliterado, transmitido, trasmudado, y, ahora también, trans-ducido, *translatio* y *traduco*, o traducido, del *setzen* al *übersetzen*, que para entender a hegel tiene uno que ver el mundo al revés, desvestido, invertido, pervertido y travestido, *über/setzual*, la filosofía es el mundo al revés, que es como de verdad este mundo es, y no por ello el revés y la bofetada a la muerte del otro es la vida de los que viven, no, la inversión del muerto es el que el vivo hable la lengua entumecida y muda y muerta del muerto y si se te da la vuelta, W., que de este lado ya estás muy hecho, tú, muerto y ya des(¡H.!)echo, y si, además, W., se te transfiere y se te transporta, el movimiento y la sacudida y la traducción de W. es M., y nace, vomitado, tras el mareo y la angustia, *ekel*, hegel, nace, al revés, W. como M. y no M. de muerto, M. de manuel jr., está creciendo, está brotando, y M. habla la lengua del muerto, la lengua del otro, de lo otro, de lo absolutamente otro, la lengua del saber absoluto y M., de lengua bífida, habrás de confesar si has parado, siquiera un momento, el movimiento del saber absoluto y el de la conciencia del muerto, si, una vez detenido, lo has seccionado, dividido y, tal vez, succionado, si lo has resumido y anotado, si lo has entremillado y si lo has colocado en su sitio para poder escribirlo y traducirlo, habrás de confesar si dejaste una sola noche, una sola tarde o un solo instante de traducir al sistema, si te apartaste de su proceder para descansar, si diste la espalda a la ciencia, si tu nombre, en el mundo invertido, fue, en vez alguna, otro que M. porque cómo se vuelve al saber absoluto a la mañana siguiente, al mes siguiente, cinco minutos más tarde, cómo se re-re-retoma aquello que, en verdad, no puede ser dejado, aun cuando W., hegel o la propia *wissenschaft* llamara a tal o a cual alumno para pedirle que leyera lo que había anotado en sus apuntes, aun cuando al inicio de cada clase pidiera resumir brevemente las lecciones de ayer, te pregunto de qué modo y manera una traducción del saber absoluto se interrumpe y se anuda y reanuda una vez desanudada y desnudada, cómo la imagen del espejo de tu texto coincide con aquello de lo que es imagen, di si te has despedido de la proposición especulativa y si lo has hecho a escondidas, di si eres un espía doble de la ciencia, di si guardas un secreto, di si has dicho sí a todo y debes haber manifestado, tendrás que haber dicho siempre, anticipadamente y sin precipitación y el proceso teleológico es una traducción del concepto, *die tätigkeit des übersetzens*, el paso a la manifestación y, por eso, la vuelta a sí mismo, *durch sich selbst mit sich selbst*, que la pregunta por cómo se traduce el saber absoluto, o del por qué de su traducción, es la misma que inquiere por el cómo o el por qué del saber absoluto en sí y, obviamente, para sí, que la traducción del sistema de la ciencia no es ni duplicado, ni repetición, ni complemento, ni substitución, ni reconstrucción, ni esbozo, ni suplemento, ni clonación, ni accidente, ni *performance*, ni relleno, ni reproducción, ni legado, ni herencia, ni apéndice, ni reconciliación, ni testamento, ni comisionado, ni prótesis, ni relación paterno/materno-filial y es el «ni», que no es copia que se enfrenta a su original, ni particularidad que carece de universalidad, ni figura sin suma y secuencia, ni opinión en oposición a la idea, ni representación que no se atiene a concepto, ni letra a la espera de espíritu y es nada, que la traducción es nada, que no le dice nada a la idea, que nada más le dice no y que, diciendo, no dice más y que, diciendo no, dice más aún y que no siendo todo eso y teniendo nada que ver con eso es, sin embargo, eso mismo y eso otro, lo uno y lo otro, el otro en el uno y todo te lo juegas, M., en el «en» y no sobrevive hegel en M., *übersetzen*, *überleben*, más o menos, mejor o peor, que hegel en W., que *wissenschaft* en W., que *das absolute wissen* en hegel, pues no se traduce una obra, un libro, que no se trata de poner en movimiento, previo lanzamiento, al mamotreto, porque te las ves con el nombre propio en los umbrales de lo común, te las ves con la ausencia de la firma, te las ves con un hegel, último filósofo del libro y primero de la escritura, al que no oyes ni falta que hace, que traducir no es darle, eco, eco, al oído de la voz autorizada y privilegiada, que tampoco hueles a hegel y qué te importa a ti eso, ya que la traducción no atiende a esencias perfumadas y aun así te las estás viendo con él, del que trazas, sin tangentes, exhaustivas caricias cartográficas sin restos intocables aunque no lo conozcas, aunque nunca lo hayas visto, que no te queda nada por traducir y que todo lo saboreas y tus cinco sentidos, M., puestos y superpuestos, *übersetzers*, no vas en persecución y a la zaga del espíritu, narrando y tropezándote con el paso del sistema, anotando, sucesiva y sucesivamente, las notas de la idea, que no es cuestión de *erzählen*, como esos textos que no obran según concepto, que concurren torpe y arbitrariamente, relatando historias, éstos que dan cuenta de lo uno y lo otro y lo otro, unos tras otros, pero unos sin otros, interrumpiéndose, que refieren en qué corriente se sitúa el libro y qué punto de vista en él se adopta, un todo sin totalidad, M., una traba de afirmaciones, *behauptungen*, quizás capitales y principales, *haupt*, quizás generales y abstractas, *überhaupt*, que no podrían considerarse el modo y manera, *die art und weise*, que no *wissen*, como hay que exponer, *darzustellen*, una verdad filosófica, fuera de la cual sólo queda citar y citar, escribir frases como añadidos a las anteriores y nunca se es la primera, sentencia segundona, que únicamente tienes, *cet compte-rendu même du savoir absolu, mes amis*, una coma por compañía, coma

más coma, que tan sólo parafraseas con el *satz*, cultivas *sätze*, incrementándote en *zusätze* y de nuevo *zusetzen* y aquí sí que firmo para dar unidad a la dispersión y me llamo andrés y tú no, M., tú no pones tu autógrafo en la traducción porque es exposición y presentación del sistema de la ciencia y en el saber absoluto visto desde y por y para el saber absoluto, traducción de intramuros, automovimiento, te abres a la lógica y juego de los malabares con los significantes, quito éste y pongo aquel otro, coloco ése de ahí en este otro lugar, los mismos combinados de otra manera, con otra concatenación, formando otra serie, que de un vocablo como «*absolut nicht*», añadiendo una «o» al final de la primera palabra, sustituyendo la sucesión «*icht*» por una «e» delante de la «n» e invirtiendo el orden del sintagma, vas a otro vocablo y no ha lugar para la cuestión que te interpela si se logra el mismo significado cuando la disposición alfabética es otra, cuando se dice y se lee y se escribe de otro modo aun jugando con los mismos significantes, pues del saber absoluto se trata, M., que la traducción del espíritu, dicen por ahí, ha de estar pegadísima a la lengua en la que fue escrito, que de lo contrario no se entiende, que si no *non est*, que el oficio del que traslada es contar las palabras para dar otras tantas y un poco de respeto, por favor, pero por tratarse precisamente del sistema y no podría tratarse de otra cosa y no pudiéndose tratar de otra cosa se trata de lo otro, sucede que se ha dicho tan poco sobre traducir el sistema cuando sólo se arguye que uno ha tener en cuenta la lengua primera para ir a la segunda y ¡qué más! y acaso el «lo mismo» y el «lo primero, lo segundo» del argumento no es lo que el saber absoluto pone en cuestión, acaso no ha de tenerse ojo avizor a todo eso con cualesquiera traducciones, acaso no hay que prestar atención a que aquí se traduce el traducir, acaso el saber absoluto no es sino traducción, acaso no ha de decirse que la prueba del saber absoluto se hace en el extranjero y por él, acaso no será verdad que, polifónicamente, el saber absoluto es el otro, que es el sí a lo otro, lo otro de sí y el sí del otro y quiero declarar ahora, en mi lecho de muerte, que, por ejemplo, sólo ha habido una persona que me ha comprendido y tampoco, pues al sistema de la ciencia hay que entenderlo poco, no debe uno hacerle mucho caso, no es bueno asentarse ni detenerse demasiado en él puesto que si el lector quiere enterarse bien de este libro, le conviene leerlo con cierta prisa, sin pararse, casi de un tirón, tal como se escribió porque no hay dos columnas, la frase en castellano y la frase en alemán, el enunciado de hegel y el corchete de M., el cuerpo del texto y los epígrafes del traductor, el texto del autor y las notas e introducción de manuel jr., ni siquiera la introducción a la *wissenschaft* se opone al discurrir de la ciencia de la experiencia de la conciencia y ni mucho menos la primera parte del sistema de la ciencia a la segunda a pesar de que se le quite el rótulo de primera parte, a pesar de que sea escorada en desarrollos posteriores, que el sistema de la ciencia es hipertexto y que concebir sus columnas como dos lados separados e, incluso, como dos versiones de lo mismo, *übersetzen*, *übereinkommen*, es una abstracción, que la idea opera destructivamente con respecto a todo suelo firme, *zerstörenden*, entra en conflicto con él y, en su rechazo, golpe y contragolpe, lo hace temblar y vacilar, un sopapo especulativo que, siempre exagerado, lleva hasta la exasperación y la extenuación a lo ya dado y anquilosado y es puesto a trabajar y suda bajo el vaivén, hiperbólico, del *spekulative satz*, pero con ritmo, que la clave del saber absoluto está en entrar en el ritmo inmanente y propio del concepto, que eso es traducir y que eso eres tú, M., danzarín y traductor, habitante de las costuras del tejido *über*/textual de la ciencia, marcador del paso del espíritu, cópula, mensajero, remediador de mis quejas, no te tardes y ven temprano y término mediador, *interpres/etis*, *inter pars*, con tus dos brazos te agarras y abrazas a las dos columnas y haces de una la otra y de la otra la una y las dos, como una o como otra, eran ninguna, conviertes la sentencia sin ahogar lo vertido en lo vertiente, el torbellino rítmico, la plasticidad que despliega, que brota de sí y que se desenvuelve y se despereza y se despierta, es la consumación, sin consumición, de lo puesto, *setzen*, en movimiento, *übersetzen*, y añades unas palabrillas y las pocas que son van encerradas entre dos rayas de esta manera «[]», va asimismo entre corchetes en el texto lo que no es sino otra manera de decir lo que hegel acaba de decir y lea el lector de corrido y rápido, que no es lo mismo que aprisa y corriendo, omitiendo los signos de puntuación que son los corchetes, sino sólo leyendo lo que hay dentro, sin olvidar que los epígrafes están contruidos con alguna frase del propio hegel, especialmente indicativa del contenido del pasaje al que pertenece, que las notas van al trote del sistema y reemplazo los engorrosos pronombres personales por sus correspondientes sustantivos y si se me pregunta cómo sé todo esto y cómo lo puedo afirmar así, diré que hegel me lo ha dicho y tradúceme sin traducirme y para no traducirme, M., no como si no me tradujeras, sino no traduciéndome, pero tradúceme, que tu traducción se inicia, no hay que tener miedo, justo cuando esté acabada y en ese instante, un único instante, habrás traducido en mil cien páginas, en sus corchetes, epígrafes, notas, pronombres personales y en el cuerpo del texto, una sola palabra y ésa es «hegel», que tu traducción de hegel es hegel, que hegel es hegel y que eso sí es una oración fúnebre y un patíbulo para W. y tú, M., *sie aufheben*, *die aufhebung ist aufgehoben* y el saber absoluto estira su frase con cautela y sumo cuidado, lentamente, por varios flancos y bajo sigilo,

esperaba desde hace mucho tiempo, amigo schelling, poder enviarte algunas cositas de mi trabajo y, siendo ésa la causa de lo prolongado de mi silencio, te mando en breve lo que no será sino un debut, pero uno asaz voluminoso porque yo, hegel, mejoro con la fatiga, porque yo, *wissenschaft*, hago de cada momento y figura una digresión de sí y sin perder nunca el *tempo*, escribo el proceso y muy importante es para mí que puedas ver también, amigo de juventud, cómo me expreso y describo en mi escritura esta escritura misma, en el acto, y a éste lo hago asistir a, estar en, su propia manifestación y después, ya lo he hecho antes y a la vez y nunca he dejado de hacerlo y nunca he empezado, borras, tachas y reescribes con tus dos manos, con una escribes y con la otra cancelas y te entiendo y no me sorprende, mi querido niethammer, que te hayas negado a corregir el prefacio de mi debut vomitado, ya que la frase llega a salirse de la frase misma, saltando por encima de la sintaxis y sin márgenes para el nombre, la fecha y el lugar adónde firmas, M./W., que estampas «vale», hasta siempre, amigo, hasta el siempre y consérvate bien, que la rúbrica y la despedida son rúbrica y despedida, siempre absolutas, tan solamente en el seno del saber absoluto y cierras el libro y lo mandas, los demás lo abrimos y leemos manuel hegélez, que queda así bien redondo] *un adiós*

BIBLIOGRAFÍA

- H. ALTHAUS, *Hegel. Naissance d'une philosophie*, Seuil, Paris, 1999.
- W. BENJAMIN, 'Die Aufgabe des Übersetzers', *Illuminationen. Ausgewählte Schriften 1*, hrsg. von S. Unseld, Suhrkamp, Frankfurt a./M., 1977, pp. 50-62.
- J. DERRIDA, *De la grammatologie*, Minuit, Paris, 1967.
- , 'Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel', *Marges — de la philosophie*, Minuit, Paris, 1972, pp. 79-127.
- , *Glas*, Éditions Galilée, Paris, 1974.
- , *L'oreille de l'autre. Otobiographies, transferts, traductions*, VLB Éditeur, Montreal, 1982.
- , 'Des tours de Babel', *Psyché. Invention de l'autre*, Gallimard, Paris, 1987, pp. 203-235.
- G. FLAUBERT, *Correspondance* (3 vols.), éd. par J. Bruneau, Gallimard, Paris, 1973.
- FRAY LUIS DE LEÓN, 'La exposición del *Cantar de cantares* según la letra', *Cantar de cantares*, ed. de Fray A. Merino y Fray D. González (1779), Ediciones Orbis/Biblioteca Personal Jorge Luis Borges, Barcelona, 1987, pp. 29-34.
- H.-G. GADAMER, 'Hegel y Heidegger', *La dialéctica de Hegel*, trad. de M. Garrido, Cátedra, Madrid, 2000, pp. 125-146.
- W. HAMACHER, *Pleroma. Reading in Hegel*, trans. by N. Walker and S. Jarvis, Athlone Publishers/Stanford UP, London, 1998.
- G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von J. Hoffmeister, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1952.
- , *Briefe von und an Hegel* (in 4 Bd.), hrsg. von J. Hoffmeister, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1952-1954.
- , *Correspondance* (3 vols.), trad. par J. Carrère, Gallimard, Paris, 1967.
- , *Hegel Werke* (in 20 Bd.), hrsg. von E. Moldenhauer und K. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a./M., 1986.
- , *Fenomenología del espíritu*, ed. de M. Jiménez Redondo, Pre-Textos, Valencia, 2006.
- M. JIMÉNEZ REDONDO, 'Prólogo del traductor' y 'Epílogo del traductor' en M. HEIDEGGER, *Introducción a la filosofía*, ed. de M. Jiménez Redondo, Cátedra/Universitat de València, Madrid, 1999, pp. 13-16 y 437-452.
- J. MANRIQUE, *Poesías*, ed. de Vicente Beltrán, Crítica, Barcelona, 1993.
- J.-L. NANCY, *La remarque spéculative. Un bon mot de Hegel*, Éditions Galilée, Paris, 1973.
- J. ORTEGA Y GASSET, 'Misericordia y esplendor de la traducción', *Obras completas* (10 vols.), Fundación Ortega y Gasset/Taurus, Madrid, 2006, vol. 5, pp. 705-724.
- M. PADORNO, *Hacia otra realidad*, Tusquets, Madrid, 2004.
- G. STEINER, *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción*, trad. de A. Castañón, FCE, México/Madrid, 1980.
- J.-A. VALENTE, *Tres lecciones de tinieblas*, La Gaya Ciencia, Barcelona, 1981.
- E. VILA-MATAS, *París no se acaba nunca*, Anagrama, Barcelona, 2003.
- , *El doctor Pasavento*, Anagrama, Barcelona, 2005.
- G. WOHLFART, *Der spekulative Satz. Bemerkungen zum Begriff der Spekulation bei Hegel*, W. de Gryter, Berlin/N.Y., 1981.

› NORMAS DE PUBLICACIÓN

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

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

Los trabajos se enviarán a La Torre del Virrey, info@latorredelvirrey.es, en soporte informático (formato doc, a Times New Roman, cuerpo 12, alineación justificada e interlineado simple). El autor incluirá un abstract de su contenido (de 5 a 10 líneas) en inglés y castellano. No se restringe la extensión del texto, pero se recomienda que los ensayos no excedan los 30.000 caracteres (con espacios), ni las reseñas los 10.000.

Las notas a pie de página serán numeradas correlativamente. El modelo de cita empleado seguirá el de los ejemplos siguientes:

A) PARA LOS LIBROS:

EDWARD W. SAID, *Representaciones del intelectual*, trad. de I. Arias, Paidós, Barcelona, 1996, pp. 29-30.

B) PARA LAS EDICIONES:

Rethinking CLR James, ed. by Grant Farred, Blackwell, Cambridge, Mass. & Oxford, 1996.

C) PARA LOS ARTÍCULOS:

CLR JAMES, 'Dialectical Materialism and the Fate of Humanity', en *Spheres of Existence*, Allison & Busby, London, 1980.

El autor adjuntará a su ensayo una breve nota curricular.

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

La Torre del Virrey se reserva el derecho de publicar los trabajos recibidos y comunicará lo antes posible su decisión al autor.

Los lectores que deseen informarse o suscribirse a partir del número 1 deben dirigirse a La Torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales, info@latorredelvirrey.es.

LA TORRE DEL VIRREY

Núm. 0, Invierno de 2005/06

La Torre del Virrey: de la contemplación a la performance

Estudios culturales

Michele Cometa · Empezar por el medio

Javier Alcoriza · La ética del espectador

Antonio Lastra · Orwell performativo

Mario Picinnini · The forms of business. Imaginario constitucional y gobierno de las colonias

Krzysztof Piotr Skowronski · La herencia americana como fuente de valores

Libros

Stanley Cavell · Philosophy the Day After Tomorrow, por David Pérez Chico

Colin McGinn · The Making of a Philosopher, por Carlos X. Ardavín

John McIlroy y Sallie Westwood · En la frontera, por Paz Villar Hernández

Harold Bloom · Genios, por Antonio Fernández Díez

Al contemplar por primera vez la literatura coreana, por Antonio Lastra

Representaciones del intelectual

Till Kinzel · Hamann como Sócrates

Carlos X. Ardavín Trabanco · Semblanza de Eugenio d'Ors

Paz Villar Hernández · Stuart Hall, la teoría con minúscula

Traducción

Henry Lawson · La mujer del pastor, por Mercedes García Bolós

Poemas

Emilio Ichikawa · El Everglade

Núm. 1, Verano de 2006

Estudios Culturales

David Pérez Chico · La herencia emersoniana en Stanley Cavell: el perfeccionismo moral

Richard G. Geldard · Escapar de los falsos lazos: Emerson y la conducta de la vida

Jakob Stougaard-Nielsen · La cámara y la máquina de escribir: Henry James, autoría e intermediación

Carlos Valero Serra · Interpretación, memoria y contexto: una introducción a la obra sobre música de Edward W. Said

Ramón del Castillo · Ecos de sociedad: apostillas a Interpretación, memoria y contexto

Paz Villar Hernández · CLR James y Stuart Hall: dos intelectuales en dialogía

Representaciones del intelectual

Robert J. C. Young · Frantz Fanon y la traducción cultural

José María Jiménez Caballero · Sartre y la ética de la literatura

Juan Diego González · Yves Congar, teólogo y hombre libre

Gregorio Luri Medrano · Alexander Fol

Antonio Casado da Rocha · Un American Scholar.

In Memoriam Brad P. Dean

Raúl Miranda · José Martí y la retórica de la desmitificación

Debate: Leo Strauss y los neo-cons

Josep Monserrat Molas, Gregorio Luri Medrano, Antonio Lastra
Leo Strauss y los neo-cons

Antonio Ferrer · Una posible doctrina de la tiranía:

Sobre la tiranía de Leo Strauss

Alexandre Kojève · Perspectiva europea del colonialismo

Manuel Vela Rodríguez · El carácter literario de la Exploración

de George Anastaplo

Libros

Luciano Canfora · Sobre la democracia, por Antonio Fernández Díez

Zygmunt Bauman · Amor líquido, por David P. Montesinos

Michael P. Ghiglieri · El lado oscuro del hombre. Los orígenes de la violencia masculina; Ambrosio García Leal. La conjura de los machos.

Una visión evolucionista de la sexualidad humana, por Francisco

Laporta

Dickens, Tolstói, Chesterton, por Javier Alcoriza

Poemas

Carlos X. Ardavín Trabanco · Notas sobre la poesía de Giovanni Di Pietro

Antonio Méndez Rubio · Nocturno

Núm. 2, Invierno de 2006/07

Estudios culturales

Joseph N. Riddel · Leer América/Lectores americanos

David Felipe Arranz Lago · Stevenson, Robert Wise

y El ladrón de cadáveres: una cuestión moral

José Pavía Cogollos · A Rope and a Blanket in a Night Like This:

una lectura de Sucedió una noche de Frank Capra

David P. Montesinos · Nuevos terrores: la sociedad confinada

Gregorio Luri Medrano · La política como sinóptica

Rocco Mangieri · Venus hermética: códigos herméticos

y saberes iniciáticos en la pintura de Sandro Botticelli

Representaciones del intelectual

Moisés Barroso Ramos · Deleuze naturalista

Juan Pablo Serra · Peirce: la verdad y el público

María Jiménez Fortea · Harold Pinter: más allá de los intelectuales airados

Lucio Sessa · La ética de la literatura en la narrativa de Rafael Courtoisie

Daniel Moreno Moreno · Descripción de los escritos de George Santayana

Manuel González Riquelme · Trakl en sueños

Libros

Rüdiger Safranski · Schiller o la invención del idealismo alemán, por Diego López Estrems

Terry Eagleton · La estética como ideología, por Paz Villar Hernández

Michel de Certeau · La debilidad de creer, por Juan Diego González

Wayne C. Booth · Las compañías que elegimos, por Javier Alcoriza

A. Ferrer, X. García-Raffi, B. Lerma y C. Polo · Psiquiatras de celuloide, por Vicente Raga Rosaleny

Laura Mulvey · Ciudadano Kane, por María Valera Pinedo

Salomon Malka · Emmanuel Lévinas. La vida y la huella, por Julio Díaz Galán

Un documento para la historiografía cubana

William Navarrete · La pandilla de Banes

Emilio Ichikawa · Entrevista con el sr. Fulgencio Rubén Batista y Godínez

Poemas

Angélica García Castillo · Venus

AVANCE DEL NÚMERO 4 (INVIERNO DE 2007/08)

Estudios Culturales

John Hollander · La poesía de la vida cotidiana

Antonio Ferrer · El carácter latente de la coacción en el derecho

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

Núria Sara Miras Boronat · Máscara, lenguaje y el sueño imposible de ser: una lectura filosófica de Persona de Ingmar Bergman

Antonio Méndez Rubio · La caja de Pandora: dialogía y crítica a partir del Quijote

El antropólogo americano

Miguel Alvarado · La antropología literaria y su dilema por el sustrato empírico

Gregory F. Pappas · El desafío norteamericano: la tensión entre los valores del mundo anglosajón y del hispano

Notas de Carmen Bernand, Elizabeth Burgos, Josep Monserrat Molas, Raúl Miranda, Antonio Lastra

Verbum * ENSAYO

El título de este libro es una versión del título de otro libro, Schopenhauer como educador, de Friedrich Nietzsche. Aunque para entender a Nietzsche habría que admitir sin reservas la influencia de Emerson, contribuir a esa interpretación no es el motivo que ha animado las páginas que siguen. La influencia de Emerson en general –a pesar de los grandes ejemplos de Thoreau, del propio Nietzsche, de Harold Bloom o de Stanley Cavell– sigue siendo un misterio. Cada uno de los ensayos de este libro ofrece un aspecto de ese misterio, no la clave. El misterio o la dificultad en cuestión tal vez resida en lo que Emerson llamó las “enseñanzas tardías”. Una lectura comparada de algunos autores más o menos excéntricos podría mejorar nuestra educación convencional. El carácter que le demos a la convencionalidad de nuestras instituciones educativas es menos importante que el hecho de que tendan casi fatalmente a la conformidad. La confianza en sí mismo que Emerson adoptó como aversión a esa conformidad es, sin embargo, una exigencia de la comunidad: de lo que la comunidad exige a cada uno de sus miembros y de lo que cada uno de sus miembros exige a la comunidad.

Este libro consta de diez capítulos:

1. El nuevo mundo de lectores de Shakespeare
2. La lengua muerta de Landor
3. Tocqueville o Emerson
4. Cómo empezar a leer Walden
5. La escritura constitucional de Abraham Lincoln
6. Con el pretexto de América (José Martí, Lecama Lima, Alfonso Reyes)
7. La civilización americana y CLR James
8. Orwell performativo
9. Hacia una lectura definitiva de George Santayana
10. Stanley Cavell y la cultura contemporánea

Antonio Lastra es doctor en Filosofía y profesor de Filosofía en la Enseñanza Secundaria. Ha traducido, entre otros autores, a Walter Savage Landor y Stanley Cavell, y coordina *La Torre del Virrey* (Revista de Estudios Culturales [www.torre.delvirey.es]). Emerson como educador cierra una trilogía emprendida con *La Constitución americana y el arte de escribir* (Valencia, 2002) y *Emerson trascendente* (Valencia, 2004). Ha coeditado *Estudios Culturales*. Una introducción en esta misma colección (Madrid, 2007).



9 788473 424015

ANTONIO LASTRA

EMERSON COMO EDUCADOR

ANTONIO LASTRA

Emerson como educador



EDITORIAL **V** *Verbum*

V



MICHELE COMETA, ANTONIO LASTRA y PAZ VILLAR HERNÁNDEZ (Editores)

ESTUDIOS CULTURALES: UNA INTRODUCCIÓN

Verbum ★ ENSAYO

- MICHELE COMETA: *Cultural Studies / Kulturwissenschaften en Italia: un paradigma*
- FEDERICA MAZZARA: *La traducción como estudio cultural*
- ROBERTA COGLITORE: *Ciencias diagonales y Estudios Culturales: Roger Caillois, la imaginación y la fantasía*
- JAVIER ALCÓRIZA: *Lecturas de Singer*
- JAKOB STOUGAARD-NIELSEN: *Superficies oculares: umbrales de la percepción visual en Retrato de una dama de Henry James*
- JULIÁN SAUQUILLO: *La política de la creación*
- RAMÓN DEL CASTILLO: *En el nombre del materialismo: a vueltas con Eagleton*
- JOSÉ BELTRÁN LLAVADOR: *Raymond Williams: perspectiva desde el materialismo cultural (para una agenda educativa)*
- JOSEP MONSERRAT MOLAS: *Instituciones y movimientos culturales en Alexandre Galí: una aportación a los Estudios Culturales*
- ANTONIO LASTRA: *La civilización americana y CLR James*



MICHELE COMETA, ANTONIO LASTRA y
PAZ VILLAR HERNÁNDEZ
(Editores)

Estudios Culturales Una introducción

Biblioteca de La Torre del Virrey
L'Eliana

EDITORIAL *Verbum*

