



revista de literatura y pensamiento / otoño 2009

12 €

# afinidades



ugr | Universidad  
de Granada

revista de literatura y pensamiento / otoño - 2009

afinidades

02

## DOSSIER:

### LA IDEA COSMOPOLITA

Pedro Cerezo  
Javier Muguerza  
Ottmar Ette  
Juan Antonio Estrada  
Antoni Martí

## LA ANTORCHA AL OÍDO

Jenaro Talens  
José Luis Martínez-Dueñas  
María Ángeles Grande Rosales  
Antonio Gómez L-Quñones

## LECTURAS

Ricardo Senabre  
Ignacio Henares  
Pedro Arroyal  
María Victoria Utrera  
Gabriel Cabello

02

# novedades

## EDITORIALES



ALICIA RELINQUE ELETA (ed.)

### La construcción del poder en la China antigua

218 págs., 15,5 x 24 cm., 2009 • ISBN: 978-84-338-5012-6

¿Acaso la virtud depende de la capacidad de observar el mundo? ¿Pueden planteamientos filosóficos contrarios igualar al hombre superior y al patán, y además convertirlos en emperador? ¿De qué sirve enterrar a los difuntos en hielo? ¿Cuál ha sido el fin último de la adivinación política? ¿De verdad la Gran Muralla sirvió para defender a los civilizados chinos o fueron ellos los grandes invasores? ¿Cuál es el significado profundo del famoso Arte de la Guerra de Sunzi? Este libro resuelve todas esas cuestiones, y muchas más, presentándonos un período de la historia de China, el de la formación de su imperio, desde una óptica plural y alternativa. Una forma diferente de acercarse a la historia de China antigua, y de cómo desarrollar un espíritu crítico frente a cualquier construcción de la realidad.

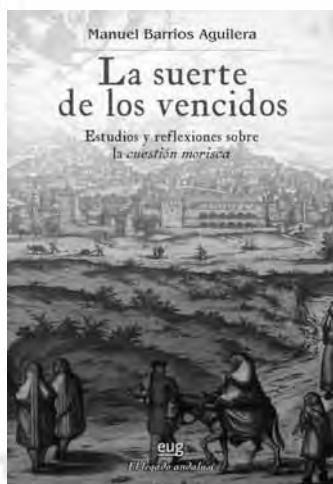
JESÚS J. NEBREDAREQUEJO

### En sombra, en humo, en sueño.

#### Calas extemporáneas en la historia de la literatura

294 págs., 15,5 x 24 cm., 2008 • ISBN: 978-84-338-4896-3

Hasta hace no mucho tiempo, la filosofía académica marginaba a autores como Nietzsche o Kierkegaard por considerarlos meros *literatos*, y no prestaba atención a poetas, dramaturgos y novelistas. La situación ha cambiado, y hoy la literatura, la narración y, en especial, la poesía, forman parte del elenco de tópicos del quehacer filosófico.



MANUEL BARRIOS AGUILERA

### La suerte de los vencidos.

#### Estudios y reflexiones sobre la *cuestión morisca*

294 págs., 15,5 x 24 cm., 2008 • ISBN: 978-84-338-4896-3

Para acercarse a la «cuestión morisca», es necesario crear nuevos espacios de análisis que se distancien de la rutina y el tópico. En un libro anterior hablaba el autor de «la convivencia negada». En este volumen, aquí y ahora, la propuesta es la suerte de los vencidos (con su complementario «el botín de la victoria»), cuyo sentido no es difícil de adivinar.

editorial universidad de granada

información y pedidos: antiguo colegio máximo. campus universitario de cartuja. 18071 Granada  
| telfs.: 958 243 930 - 958 246 220 | fax: 958 243 931 | correo electrónico: edito4@ugr.es

[www.editorialugr.com](http://www.editorialugr.com)



Editorial Universidad de Granada

eug

# afinidades

revista de literatura y pensamiento  
Número 02 • OTOÑO 2009

03 Presentación. **La idea cosmopolita**

## DOSSIER

### LA IDEA COSMOPOLITA

Pedro Cerezo Galán

06 El litigio **Kant-Herder** por el rostro del hombre



Javier Muguerza

21 El puesto del **hombre** en la **cosmópolis**

Juan Antonio Estrada

43 El **papel** de las **religiones** ante los **conflictos** de la **globalización**

Antoni Martí Monterde

62 **Weltliteratur, Weltbürgertum:** un debate diferido

Ottmar Ette

85 **Hacia una poética del movimiento:** literaturas sin residencia fija

## LA ANTORCHA AL OÍDO

Jenaro Talens

97 La **homogeneización educativa** y la **nueva cultura de la ignorancia.** O los malentendidos de Bolonia



José Luis Martínez-Dueñas

107 La **literatura europea** y el **imperio otomano**

Antonio Gómez L-Quiñones

120 **Políticas** de lo **sublime** en **Burke, Kant** y **Lyotard**

María Ángeles Grande

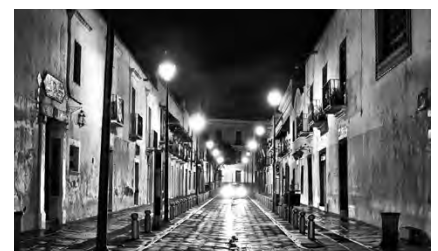
132 **Centenario** del nacimiento de **Eugène Ionesco** (1909-1994)



## LECTURAS

Ricardo Senabre

149 **Vida y poesía** de Gerardo Diego



Ignacio Henares Cuéllar

152 **La soledad del genio** y la **modernidad artística**

Pedro J. Arroyal Espigares

154 **Descubrir el universo gráfico**

María Victoria Utrera

160 **Libertad y experiencia religiosa** en Dostoievski

Gabriel Cabello Padial

167 **El mapa y el cristal.** Dos versiones de la narrativa moderna sobre el arte





**Afinidades** es una publicación semestral editada por la Universidad de Granada



# afinidades

Directora  
**Sultana Wahnón**

Consejo Asesor  
**Pedro Cerezo Galán, Miguel Gómez Oliver, Rafael G. Peinado Santaella, Iris Zavala, Darío Villanueva, Ignacio Henares Cuéllar, María Dolores Valencia Mirón, José García Leal, Remedios Ávila Crespo, Julián Jiménez Heffernan, Mercedes Monmany, Juan Calatrava.**

Consejo de Redacción  
**Juan Manuel Barrios, Óscar Barroso, M.ª Dolores Caparrós, Milena Rodríguez, Francisco Sánchez Montalbán.**

Diseño editorial  
**Eduardo Rojas.**  
(Portada Fotocomposición, S. L.)

Administración, publicidad y suscripciones  
**Editorial Universidad de Granada**  
Antiguo Colegio Máximo  
Campus Universitario de Cartuja  
18071 Granada.  
Tfnos.: 958 243 930 / 958 246 220  
Fax: 958 243 931  
E-mail: edito4@ugr.es

www.veucd.ugr.es/pages/revista\_afinidades

Maquetación y preimpresión  
**Portada Fotocomposición, S. L.**  
Granada.

Impresión:  
**Imprenta Comercial.**  
Motril (Granada).

Fotografías  
© **Colección de Arte Contemporáneo de la Universidad de Granada**  
© **Creative Commons**

Depósito legal: **GR-118-2009**

ISSN: 1189-2841

**Edita:**  
© **UNIVERSIDAD DE GRANADA**  
**Vicerrectorado de Extensión Universitaria y Cooperación al Desarrollo**  
Hospital Real.  
Cuesta del Hospicio, s/n  
18071 Granada

*Afinidades* no hace necesariamente suyas las opiniones expresadas por sus colaboradores.

Reservados todos los derechos. Ni los textos ni el material gráfico de esta publicación pueden ser reproducidos, ni total ni parcialmente, como tampoco transmitidos en ninguna forma ni por ningún medio, sin la autorización expresa de la revista.

## normas de publicación

*Afinidades* consta de tres secciones: «Dossier», que reúne artículos sobre una misma temática; «La antorcha al oído», donde se da cabida a artículos de temática variada; y «Lecturas», dedicada a comentarios extensos de libros de reciente aparición. En las dos primeras secciones se publicarán artículos originales e inéditos, de carácter reflexivo y/o ensayístico, que versen sobre cualquiera de las materias que se indican en la tabla de contenidos que figura en esta misma página. La sección «Lecturas» está destinada exclusivamente a comentar libros de carácter teórico, crítico o ensayístico; no obras literarias.

Los autores que lo deseen pueden enviar sus artículos o lecturas en soporte informático a la siguiente dirección electrónica: swahnnon@ugr.es. Una vez recibidos, serán evaluados por la Dirección y el Consejo de Redacción y, en los casos en que sea necesario, también por el Consejo Asesor. La revista comunicará su decisión a los autores lo antes posible, aunque no devolverá los originales no solicitados.

La extensión de los artículos incluidos en las secciones «Dossier» y «La antorcha al oído» será de 35.000 a 40.000 caracte-

res, con espacios incluidos. Podrán llevar hasta un máximo de doce notas a pie de página, que deberán ser breves y fundamentalmente destinadas a referencias bibliográficas. La extensión de las «Lecturas» será de 15.000 a 20.000 caracteres, también con espacios incluidos. En ellas no se usarán notas a pie de página, aunque podrá incluirse al final una breve «Bibliografía», de cinco títulos como máximo, que, en su caso, se citará en el cuerpo del texto mediante el sistema autor-fecha-página.

El sistema de cita en las notas a pie de página de las secciones «Dossier» y «La antorcha al oído» será el siguiente:

**PARA LIBROS:**  
Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998, pp. 89-102 (en adelante, *La condición humana*, p. 58).

**PARA ARTÍCULOS:**  
Tzvetan Todorov, «Por qué Jakobson y Bajtin no se encontraron nunca», *Revista de Occidente*, 90, marzo 1997, pp. 120-155.

**PARA CAPÍTULOS DE LIBRO:**  
Walter Benjamin, «Escondrijos», en *Infancia en Berlín hacia 1900*, Madrid, Alfaguara, 1990, pp. 49-50.

**PARA CAPÍTULOS EN VOLÚMENES COLECTIVOS:**  
Gerard Vilar, «La filosofía de la cultura», en V. Bozal (ed.), *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas*, vol. I, Madrid, Visor, 1996, pp. 365-376.

**PARA OBRAS CLÁSICAS:**  
Juan Luis Vives, *Obras Completas*, ed. de L. Riber, Madrid, Aguilar, 1948.

(Cuando la temática del artículo lo exija, los autores podrán hacer constar las fechas de las ediciones originales, después del título y entre paréntesis. Ejemplo: Hannah Arendt, *La condición humana* (1958), Barcelona, Paidós, 1998).

El sistema de referencias en la «Bibliografía» de las «Lecturas» será:

CANETTI, Elías (1960), *Masa y poder*, Barcelona, Muchnik, 1977.

(Y de modo similar para los artículos, capítulos de libro, etc. En las obras clásicas de datación desconocida solo se hará constar, al final, la fecha de la edición utilizada).

En lo que respecta a la obra comentada, se proporcionará la referencia completa una sola vez

y a continuación se citará en el cuerpo del texto, poniendo el número de página entre paréntesis, por ejemplo: (p. 23).

**TABLA DE MATERIAS**  
*Afinidades* publicará artículos de carácter reflexivo y/o ensayístico que se inscriban en cualquiera de estos ámbitos de las Humanidades y que versen sobre autores y asuntos modernos y contemporáneos –en general, a partir del siglo XVIII:

- Literaturas europeas
- Pensamiento literario
- Modernidad europea
- Corrientes actuales del pensamiento
- Pensadores modernos y contemporáneos
- Reflexiones sobre la historia europea del siglo XX
- Ética de la literatura
- Filosofía y literatura
- Estética
- Teoría de las Artes
- Filosofía de las ciencias humanas.
- Teoría de la interpretación
- Teoría de la historia
- Antropología filosófica y literaria
- Filosofía política
- Teorías sociales
- Ética y filosofía moral
- Teoría de la cultura
- Teoría de la justicia

# La idea cosmopolita

Según la tradición, fue el filósofo cínico del siglo IV a.C., Diógenes de Sínope, quien, al responder a la pregunta que en cierta ocasión se le hizo sobre su procedencia, pronunció por primera vez la expresión *kosmou polités* para significar una concepción del ser humano opuesta a la por entonces habitual entre los griegos del hombre como *polités*. Fuese o no Diógenes el creador de la fórmula, la idea de ser «ciudadano del cosmos», en lugar de meramente ciudadano, estaba desde luego en perfecta consonancia con el ideario cuasi-anarquista del cinismo, que se caracterizaba por rechazar toda clase de organización política y por reivindicar una comunidad de seres naturales, regidos solo por las leyes del universo físico. Tal como ha señalado Kwame Anthony Appiah en su reciente *Cosmopolitanism*, el orbe del que Diógenes dijo ser parte no era, entonces, del todo equivalente al «mundo» con que hoy solemos traducir el *kosmos* de su famosa fórmula, cuya significación actual no procedería, por tanto, de la que tuvo en el momento de su nacimiento entre los cínicos, sino del uso que de ella hicieron algo después los estoicos. Éstos fueron, en efecto, quienes transformaron el sentido contra-cultural de la frase de Diógenes y le dieron

la significación moral que sigue teniendo todavía hoy, como afirmación de lo que en el ser humano habría de común y compartido con todos los demás habitantes de la tierra, con independencia de su pertenencia a una ciudad, país o comunidad humana particular. El que ésta fuese, por otro lado, la misma convicción que subyacía a la aún más antigua creencia monoteísta en el común origen de la especie humana, explicaría que con el tiempo las dos ideas y sus respectivas formulaciones acabaran confluyendo en el universalismo cristiano, al que, reparos aparte, habría que atribuir por eso una buena parte de la responsabilidad en la extensión internacional que iba a llegar a tener la idea ciceroniana de una «sociedad común del género humano».

Ahora bien, aunque la idea cosmopolita en cuanto tal no llegó a desaparecer nunca del todo del pensamiento occidental, lo cierto es que la recuperación del término griego para referirse a dicha idea habría sido algo mucho más reciente, de apenas comenzado el siglo XVII, fechas en las que empezó a llamarse así a algunos famosos alquimistas que, como Alexander Sethon, viajaban por toda Europa para difundir sus conocimientos. A comienzos del siglo XVIII el nombre se

aplicaba ya en general a todos cuantos recorrían las naciones del continente, aunque ahora más con el objeto de aprender ellos mismos, ampliando sus horizontes y adentrándose en los valores, lenguas y costumbres de otros pueblos, tal como lo hicieron Pedro el Grande, el barón de Montesquieu o el mismo Herder, fruto de cuyo viaje por Europa fue su famoso *Diario* de 1769. Pero, además de para referirse a esta especie de nobles viajeros (los cultos cosmopolitas del siglo XVIII), el término empezó muy pronto a ser utilizado para designar también un trascendental proyecto ético y político que fue Kant el primero en formular de manera sistemática: el de una sociedad y un derecho cosmopolitas encaminado a conseguir la paz mundial. Y es precisamente de este proyecto y de sus posibilidades, tanto pasadas como actuales, del que tratan los artículos reunidos en el *dossier* de este segundo número de *Afinidades*.

Aunque en un primer momento pudo juzgarse utópica, la propuesta contenida en *La paz perpetua* (1795) según la cual era posible ir acercándose progresivamente a la paz mundial a través de una federación cada vez más grande y abarcadora de Estados, se ha acabado revelando como la



única posibilidad mínimamente realista de ir poniendo fin a lo que el filósofo llamó el «estado de naturaleza» y, por tanto, también a la guerra perpetua entre las naciones. A pesar, pues, del tiempo transcurrido desde la publicación del tratado kantiano, cuyo origen estuvo además en un texto publicado por el autor once años antes («Ideas para una historia universal en clave cosmopolita»), el proyecto no solo seguiría vigente, sino que estaría de hecho inspirando muchas de las acciones y decisiones políticas de nuestro tiempo. Así lo prueba, entre otras cosas, la propia hechura de la Unión Europea, con su tendencia a incorporar a un número cada vez mayor de naciones del continente, a la vez que a establecer acuerdos y pactos con otras grandes áreas geográficas, como la del Mediterráneo o la del continente americano. Que el proceso no sea, sin embargo, fácil y que esté inevitablemente plagado de escollos y contratiempos es algo que ya fue previsto por el propio Kant, quien, haciendo gala de un solo muy relativo optimismo ilustrado, se cuidó de advertir a las generaciones venideras de que ni siquiera una federación de naciones en per-

manente y continua expansión estaría nunca completamente a salvo de la amenaza constante que suponía el recurrente estallido de los «instintos» y el consecuente regreso al ya mencionado «estado de naturaleza». De ahí precisamente que, a la hora de explorar las posibilidades de una sociedad de naciones como la imaginada por Kant, quizás no esté de más evocar aquí, junto a *La paz perpetua*, el contenido de otra obra capital del pensamiento europeo, ésta ya del siglo XX, *El malestar en la cultura*, cuyo mayor pesimismo en relación con la posibilidad de llevar a cabo el proyecto cosmopolita se debió precisamente a haber vislumbrado Freud el enorme poder de esa amenaza, que él encarnó en el Tanatos, para dar al traste con los planes pacificadores y federativos del Eros —y de su aliada, la Cultura.

Es, pues, nada menos que en este combate entre Titanes en el que este número de *Afinidades* se propone terciar, ofreciendo para ello una serie de reflexiones que, aunque escri-

1.

Roberta Paolucci. *Confronti*, 2007.

Fotografía

tas desde perspectivas muy diferentes —filosófica, religiosa y literaria—, comparten, como podrá comprobar el lector, un denominador común: la decidida apuesta por ese cosmopolitismo no etnocéntrico que, heredado de Herder y de Kant, es el que se sigue propugnando hoy bajo fórmulas tan diversas como la de «cosmopolitismo multicultural» (Thomas McCarty) o la de «cosmopolitismo parcial» (Appiah), todas ellas alusivas a una actitud tan atenta al desiderátum de ir construyendo una cada vez más amplia comunidad humana, como a la convicción de que dicha tarea debería abordarse sin dejar de respetar al mismo tiempo las particularidades nacionales, culturales y religiosas de cada ser o grupo humano. «Universalidad más diferencia», lema del actual cosmopolitismo, sería, pues, también el *leitmotiv* de nuestro *dossier*, lo que no excluye el que algunos de nuestros colaboradores se hayan planteado igualmente la cuestión de los límites que en algunas ocasiones habría que poner al respeto y el interés hacia lo culturalmente ajeno, suscitando así una oportuna interrogante acerca de los problemas que puede generar el relativismo moral cuando de lo que se trata es, precisamente, de extender universalmente las exigencias éticas a las que damos el nombre de derechos humanos.

Con los artículos reunidos sobre este tema, que nos parece de apasionante actualidad, *Afinidades* quiere, pues, llamar la atención de los lectores sobre la necesidad cada vez más acuciante de eso que Martha Nussbaum ha llamado una

educación para la ciudadanía mundial. Entendido esto en sentido kantiano, no se trataría solo de crear una comunidad de jóvenes viajeros y políglotas (aunque esto, naturalmente, no estorbe), sino sobre todo de hacer posible una sociedad civil mundialmente convencida de pertenecer a un todo mucho más grande que el de su entorno nativo. La empresa, sin dejar de ser difícil, habría recibido en los últimos tiempos el inesperado respaldo de dos fenómenos muy actuales: la globalización económica y los avances tecnológicos. Que el capitalismo y el mercado global pueden tener, pese a todas sus deficiencias, el efecto positivo de generar una solidaridad inter-nacional, lo ha demostrado por ejemplo la reciente crisis económica, cuyas consecuencias podrían haber sido todavía más catastróficas de no haber estado hoy cada uno de los países de la Unión Europea interesado en la suerte de los otros —de la que, a causa precisamente de la desnacionalización del mercado, dependería la suya propia. No menos importantes, a efectos de crear vínculos de solidaridad entre individuos y pueblos que hasta hace poco no tenían el más mínimo contacto entre sí, son las posibilidades abiertas por la red de información mundial, que a través de la radio, la televisión, la telefonía e Internet permiten, sin necesidad siquiera de salir de casa, estar enterado de cuanto está ocurriendo a miles de kilómetros del lugar donde se vive, y hasta implicarse e influir en esos acontecimientos. Al incrementarse así significativamente el número de aquellos con cuyos destinos nos solidarizamos y de quienes



podemos, incluso, en determinadas circunstancias, sentirnos moralmente responsables, lo que se va abriendo paso, de una manera casi imperceptible, es desde luego la actitud propia de un ciudadano del mundo.

Bien es verdad, no obstante, que todo esto puede desembocar también en esa clase de seres indiferenciados, habitantes de los aeropuertos y de Internet, que ya Ortega y Gasset predijo que aparecería a poco que creciese el tráfico mundial. Como se sabe, es precisamente a este tipo de «hombre abstracto» del que habló Ortega al que gustan de oponerse los defensores del pluralismo cultural y lingüístico, que, como por ejemplo Georg Steiner, enfatizan la necesidad de preservar la rica diversidad de los pueblos y de protegerlos de la uniformidad procedente de la cultura de masas. Ahora bien, desde la perspectiva defendida por Nussbaum, muy próxima a la de Appiah, ser y sentirse ciudadano del mundo no implicaría necesariamente ceder a esta indiferenciación cultural. No supondría tampoco, como quería

el internacionalismo de hace un siglo, tener que renunciar a las identificaciones locales, ni al sentimiento patriótico, ni menos aún estar obligado a desinteresarse del destino de los más próximos para preocuparse solo del de un «mundo» concebido en abstracto. De lo que se trataría sería, más bien, de acostumbrarse a pensar en uno mismo a partir de una imagen que ya fue sugerida por los estoicos: la de un ser rodeado por una serie de círculos concéntricos —familia, ciudad, región, nación—, alrededor de los cuales se encontraría el mayor de todos, el de la humanidad. Entendida así nuestra posición en el mundo, la tarea cosmopolita consistiría, también según Nussbaum, en atraer a todos los demás círculos hacia el centro, hasta conseguir que toda la humanidad nos sea tan familiar como los más cercanos de nuestros amigos y compatriotas. Un ideal éste, el de una gran y solidaria comunidad humana, que, a pesar de todas las decepciones y fracasos, es quizás hoy, en la llamada aldea global, cuando más cerca está de poder ser concebida al menos tal como un más que cauteloso Kant lo hizo, es decir, como una enorme e inacabable tarea por cumplir.

S. W.

2.

Roberta Paolucci. *Confronti*, 2007.

Fotografía



# El litigio **Kant-Herder** por el rostro del hombre

Autor  
**Pedro**

**Cerezo Galán**

Catedrático  
de Filosofía.  
Universidad  
de Granada.

Autor de *El mal del  
siglo. El conflicto  
entre Ilustración y  
Romanticismo en la  
crisis finisecular del  
siglo XIX.*

LA OTRA CARA  
DEL RACIONA-  
LISMO ERA EL  
RELATIVISMO  
CULTURAL,  
QUE  
ACOMPaña A  
LA ILUSTRACIÓN  
COMO  
SU SOMBRA.

Con frecuencia hay que mirar de lejos los fenómenos culturales para tener sobre ellos la perspectiva más abarcadora. Tal es el caso del conflicto actual entre universalismo liberal y pluralismo cultural, cuya procedencia se remonta históricamente a la decisiva confrontación entre Ilustración y Romanticismo, representados aquí respectivamente por los pensadores Immanuel Kant y Johann Gottfried Herder. Pero ni siquiera esta tópica adscripción histórica del *locus* originario del problema es enteramente correcta, pues el debate comienza siendo una cuestión intestina al movimiento ilustrado en su intento por comprender y mejorar la condición humana. A menudo tenemos de las épocas culturales una imagen entera, producto más de la historiografía comparativa que de la investigación crítica minuciosa. Se suele creer que la tensión entre racionalismo e historicismo establece la frontera entre la mentalidad ilustrada y la romántica, pasando por alto que fue la Ilustración la que descubrió la conciencia histórica (Vico, Hume, Bayle, Montesquieu, Voltaire) y, conforme con ella, el valor de la diferencia en cuanto expresión variable, espacio/temporal, de la común identidad humana. No basta, pues, con la palabra clave de «naturalidad» para explicarlo todo. Junto a ella hay que poner la «cultura» o la costumbre (*moeurs, coutume*) como el gozne de la historia. La otra cara del racionalismo era, pues, el relativismo cultural, que acompaña a la Ilustración como su sombra. Se diría que hay una tensión inmanente a la

época, que la atraviesa de una punta a otra: de un lado, la tendencia a reconstruir la unidad de lo humano a través de sus diferencias; del otro, en sentido opuesto, la de proyectar esta unidad en el espectro interno de sus diferencias, como se descompone en el arco iris la luz. La contraposición Kant/Herder se produce sobre el suelo de la Ilustración a partir de problemas, planteamientos e intereses que eran propios de la óptica ilustrada y que en un momento de concentración y radicalización alcanzan un punto crítico de fuga.

## Las disposiciones de la razón

El tema de litigio entre ambos pensadores tuvo que ver con el intento de modelar el verdadero rostro del hombre. No es una cuestión ociosamente especulativa. Recuérdese que Kant llama a su *Antropología* «pragmática» porque no está interesada en una definición metafísica del hombre, sino en su esclarecimiento empírico/reflexivo (*Aufklärung*) al filo de sus experiencias y vicisitudes, de sus crisis históricas, a través de las que pueda alumbrarse, como en un parto doloroso, su rostro entero y verdadero. Kant es fiel en este punto a una tradición racionalista, que traza una línea axial de formación de lo humano conforme a tres disposiciones progresivas fundamentales de alcance universal: la cultura, la civilización y la moral. En su *Antropología* especifica esta triple dimensión en los términos



siguientes: «En primer lugar, el hombre se sustenta a sí mismo y a su género; en segundo lugar, lo ejercita, instruye y educa para la sociedad doméstica (para la convivencia); en tercer lugar, lo rige como una totalidad sistemática perteneciente a la sociedad y ordenada según principios racionales». <sup>1</sup> A la primera la llama Kant la «disposición técnica», pues tiene que ver con la acción productiva, con que el hombre transforma la naturaleza en función de sus necesidades y se la apropia en su beneficio. Kant la entiende como una capacidad «indeterminada para todo» (*unbestimmt für alle*), es decir, intencional, plástica y abierta (susceptible de progreso), en suma, razón productiva, con la que se cuida de sí mismo y de su género. Es lo que Marx llama más tarde «el primer hecho de la historia humana», la reproducción de sus condiciones materiales de existencia, cuidando de sí, de la especie y del todo natural, lo que concede un alcance genérico o universal al fruto de su propio trabajo. Sobre esta primera disposición se levanta «la pragmática» o civilizatoria como superación del estado salvaje e ingreso en el orden civil. Se trata de la educación para la convivencia social, con lo que esta implica de hábitos de comunicación y cooperación, de buenas formas y maneras frente a la rusticidad y aislamiento del primitivo. Es la educación para el intercambio, el pacto, el trato humano, que encuentra su máxima expresión en el contrato como forma racional de convivencia. Podríamos llamarla, en términos de hoy, razón comunicativa, orientada a la puesta en común de la existencia sobre un fondo de intereses y valores. Y, sobre ésta, como tercer y definitivo fruto de la razón, la disposición moral, capaz de hacer de la sociedad un verdadero reino de fines o un sistema regido bajo leyes puramente racionales conforme con el principio de la libertad (Akad., VII, 322). La razón práctica o propiamente moral viene

así a consumir la *teleología rationis humanae* en que se expone la entera determinación del hombre. Si bien se repara, lo común y continuo a estas tres disposiciones de la razón es que en todas ellas se está poniendo en obra la libertad: primero, venciendo la necesidad física y la dependencia de la naturaleza mediante la técnica; luego, reduciendo la tosquedad e instintividad por la acción civilizatoria de la vida en sociedad, y, por último, superando los puntos de vista particulares e interesados por el sometimiento a la ley moral autónoma. La libertad se presenta, pues, en un doble aspecto: superación de la necesidad física y pacificación de la existencia social, o, dicho al modo ilustrado, dominio técnico del medio natural y racionalización progresiva del mundo social. Libertad, razón y ley forman en Kant una ecuación infrangible. El hacerse racional (*rationale*) del hombre consiste en la realización práctica de su libertad, y, a la inversa, la libertad se materializa en la plasmación de aquellas disposiciones en que se muestra la obra de la razón: la técnica, el contrato social y la moral universal categórica. Tal como concluye Kant en su *Antropología*:

El hombre está determinado por la razón a vivir en sociedad con el hombre, y en ella, mediante el arte (técnica) y la ciencia, a cultivarse, civilizarse y moralizarse; por muy grande que pueda ser también el impulso animal a entregarse pasivamente a los estímulos de la indolencia y del bienestar, que él llama felicidad, mucho más activo es en él el hacerse digno de la humanidad, en lucha con los obstáculos, que sobrevienen de la rusticidad de su naturaleza.

(Akad., VII, 324-325).

A la luz de estas consideraciones podría decirse que la historia universal ilustra este triple proceso de racionalización, de modo que puede

LA LIBERTAD SE PRESENTA, EN UN DOBLE ASPECTO: SUPERACIÓN DE LA NECESIDAD FÍSICA Y PACIFICACIÓN DE LA EXISTENCIA SOCIAL.

KANT  
ESTABLECE  
UNA  
ESTRECHA  
RELACIÓN  
CIRCULAR  
ENTRE EL  
ORDEN  
POLÍTICO  
INTERNO Y  
EL ORDEN  
EXTERNO  
DE LAS  
RELACIONES  
INTERNACIONALES.

trazarse un esquema evolutivo de la humanidad desde las culturas primitivas, mitológicas y mágicas, a la cultura racional o científica, propia de la Europa ilustrada. Esta propuesta es corroborada en el párrafo 83 de la *Crítica del Juicio*, donde el término cultura (*Kultur*) alcanza ahora una significación más amplia, al definirse como la capacidad del hombre de proponerse libremente fines y dominar la naturaleza con arreglo al fin en sí de la realización de su destino racional. Y aquí de nuevo reitera Kant los tres niveles progresivos de racionalidad —la habilidad técnica, la disciplina y refinamiento social de las inclinaciones, y, por último, el reino sistemático de fines, al que ahora Kant presenta concretamente, en su vertiente ético/ política, como la consumación de la libertad en la convivencia según derecho. Kant vincula así expresamente la educación cultural genérica del hombre con un régimen jurídico de convivencia en que pueda canalizarse legalmente el conflicto generalizado del egoísmo y la competitividad, «pues solo en esa constitución puede darse el más alto desarrollo de las disposiciones naturales» (KUK, 393, Akad., V, 432). De lo contrario, el antagonismo salvaje de la lucha por la vida lo haría imposible.

Lo sorprendente del pasaje es que tal régimen jurídico lo hace Kant extensivo a los Estados mismos, proponiéndose sacarlos del estado natural de guerra entre ellos y hacerlos ingresar en «un todo cosmopolita (*ein weltbürgerliches Ganze*) (un sistema de todos los Estados que corren el peligro de hacerse daño unos a otros)» (p. 432). La razón de tal propuesta, con visos aparentemente quiméricos, es bien consistente. Kant establece una estrecha relación circular entre el orden político interno y el orden externo de las relaciones internacionales. Piensa así que la libertad y seguridad de que se goza en un régimen jurídico, especialmente si

éste es democrático, está amenazada mientras subsista la agresividad entre los Estados, pues la guerra exterior suele repercutir en el orden interno con una merma o limitación de los derechos civiles, aparte de otros daños en la hacienda y seguridad de las personas. De modo que, aun cuando la guerra haya podido tener en la historia de la humanidad un papel estimulante en el desarrollo de las disposiciones

1.



naturales del hombre, a modo de disciplina negativa en su formación, llega un momento de madurez de la conciencia socio/política y del orden jurídico en que tal función se invierte de signo; en lugar de estímulo progresivo, se convierte en un grave peligro de involución. De ahí la necesidad de proceder a una regulación en derecho de la convivencia internacional. El orden jurídico cosmopolita es, pues, aquel en que se ha superado el estado

natural de guerra de los pueblos por una ordenación de convivencia en derecho entre sus respectivos Estados; un orden, pues, mundial, transnacional, en que se pueda conjugar «la legalidad con la libertad de los Estados, y así, la unidad de un sistema fundado moralmente».

### El sentido cosmopolita

Como se sabe, el sentido de cosmopolita, etimológicamente «ciudadano del universo», nombrado así a diferencia del confinado en la cultura autóctona nacional (en la que se ha nacido), fue el fruto de la simbiosis del estoicismo y el cristianismo, que por distintos motivos promovieron la unidad del género humano. El estoicismo, sobre la base del doble vínculo racional y carnal, pues todo hombre participa de una misma razón y de una misma naturaleza sensible o doliente. El cristianismo, por su parte, al subrayar enérgicamente la igualdad moral de los hombres por su común procedencia, en cuanto creados a «imagen y semejanza de Dios». La Ilustración asimiló y secularizó esta doble herencia, sustituyendo la antigua comunidad entre los hombres, fundada sobre la etnia, la lengua o la fe religiosa, por un nuevo vínculo de carácter racional. En el marco de esta historia, Kant representa la expresión cimera de esta síntesis de neo-estoicismo y cristianismo reformado y pietista. Intentando abarcar sintéticamente los diversos sentidos del término «cosmopolita» en su obra, cabe decir que «cosmopolita» expresa, ante todo, una forma de mirada, cuya intencionalidad toma en cuenta el interés del hombre en su conjunto. Así lo refleja el título de su obra de madurez, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, es decir, en clave del mero hombre, en cuanto «ciudadano racional del mundo» (Akad., VIII, 17), en oposición

«COSMOPOLITA» EXPRESA, ANTE TODO, UNA FORMA DE MIRADA, CUYA INTENCIONALIDAD TOMA EN CUENTA EL INTERÉS DEL HOMBRE EN SU CONJUNTO.



1.  
Aborawi Matug  
*Entre tú y yo*,  
2005-2007.  
Acrílico sobre lienzo,  
100 x 100 cm.



2.

EL RACIONALISMO CONSISTE EN LA CREENCIA EN LA RAZÓN UNA Y UNIVERSAL, BIEN REPARTIDA EN TODOS LOS HOMBRES, COMO LE BON SENS CARTESIANO.

a la clave culturalista/nacionalista que había emprendido Herder en una obra gemela a la kantiana. Esta clave no es otra que el racionalismo y la educación universal que en él se inspira. Ya se ha indicado que las tres disposiciones formativas del hombre son niveles progresivos de racionalidad —la técnica, la comunicativa y la moral—, que llegan a su plenitud en la cultura ilustrada: la técnica desembocando en la apoteosis de la civilización industrial; la comunicativa, porque conduce al contrato social de convivencia; y la moral formal universalista en cuanto inspiradora de un orden jurídico cosmopolita. Son los «filósofos de la razón objetiva», como los ha llamado Isaiah Berlin, los del decreto racional y la *paideia* metódica, los que defienden fines objetivos y criterios comunes de especificación válidos para todos los hombres. El racionalismo consiste en la creencia en la razón una y universal, bien repartida en todos los hombres, como *le bon sens* cartesiano, capaz de instaurar, con el método y la educación, una cultura mundial «bajo una sola ley universal armónica», que resuelva todo posible conflicto entre los hombres de un modo único y satisfactorio.<sup>2</sup> Sus consecuencias son el universalismo de la ley y un optimismo antropológico en la plausibilidad del entendimiento recíproco y el incontenible progreso

hacia lo mejor. Esta creencia racionalista determina la actitud cosmopolita o su *ethos* peculiar de cuidarse por el bien integral del género humano, tanto por el individuo existente de carne y hueso como por las generaciones futuras. El «género» no indica solo la unidad biológica (*Geschlecht*) de los hombres en tanto que criaturas naturales y sensibles, en la que puso tanto énfasis Rousseau, sino, sobre todo, la unidad de su carácter intencional (*Gattung*) abierto a una perfección racional infinita. Para Kant, se trata de una «idea» de la razón, la cifra (*Inbegriff*) de la completa determinación del hombre o de lo que éste está llamado a ser para el cumplimiento de su destino racional, el arquetipo (*Urbild*) de su perfección. Así lo reconoce en su *Crítica de la razón pura*:

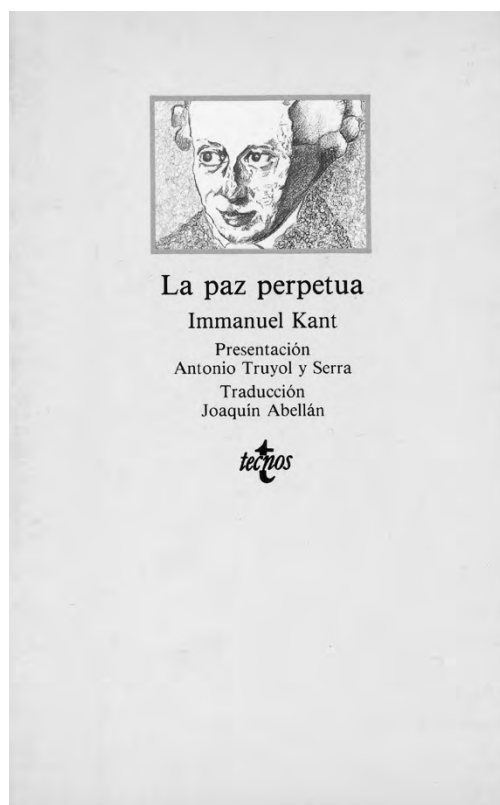
Ciertamente ninguna criatura singular, bajo las condiciones particulares de su existencia, es congruente con la idea de lo más perfecto en su clase (*die Idee der Vollkommensten in seiner Art*), como tampoco lo es el hombre con la idea de humanidad, la cual en verdad lleva él mismo en su alma como arquetipo de sus acciones.

(KrV., A-318).

En el caso del hombre, la razón de esta incongruencia se debe a que su perfección no es natural sino intencional, y, por lo tanto, abierta e infinita, y de ahí que su realización exija progreso ininterrumpido y colaboración incesante con otros hombres. La tensión individuo/género es específica de la razón. En la vida natural, nada empece a que un individuo pueda encarnar la perfección de su género, aun cuando nunca logremos saberlo; en cambio, en el hombre, su razón encierra una pretensión o exigencia absoluta que no puede cumplirse en el individuo finito y limitado. Sólo le queda para su propia realización el espacio abierto de la historia y el

medio de la humanidad o totalidad de los hombres, mediante el incremento progresivo de su ejercicio. Este es el género al que pertenece el hombre en cuanto individuo racional. Puesto que se trata de una perfección intensiva e infinita, no puede estar dada en un solo individuo, ni de una vez por todas, sino entre todos y por todos, a lo largo de la cadena de las generaciones, como historia comunitaria de la razón. Como precisa Kant, el todo de la completa determinación racional requiere de «el todo (colectivo) de los hombres socialmente venidos a la tierra y repartidos en diversos pueblos» (Akad., VII, 331 y VIII, 18). Hacia el género, en sentido intensivo, apunta, pues, la *teleologia rationis humanae*, en una línea incesante de aproximación asintótica, por la que corre el sentido de la historia. En consecuencia, la perfección del individuo es inseparable de la de su género; está siempre en deuda con ella, como su sustancia histórica, y, a la vez, se debe a ella en cuanto término ideal de su esfuerzo y cuidado. De ahí procede el *páthos* específico cosmopolita como amor al hombre (filantropía), no sólo al próximo, sino al lejano, o simpatía universal por todo hombre en cuanto participe en el mismo destino histórico de la razón.

Ahora bien, esta responsabilidad por el otro y por el género humano en su conjunto tiene que tener un alcance social político. El *lógos*, el *ethos* y el *páthos* cosmopolita, en tanto que operan en un medio social, pretenden la transformación de la sociedad en un orden abierto e inclusivo, una *civitas gentium*, capaz de abarcar todos los pueblos. Es el orden cosmopolita como expresión jurídica del vínculo racional entre todos los hombres, en cuanto que ciudadanos del universo. Orden que Kant concibe, en estricto respeto a la autonomía de los individuos y de los pueblos, no como macro-Estado mundial, sino como una «unión fede-



rativa de otros Estados», con vistas a la convivencia (*foedus pacificum*) en una alianza de paz (*pactum pacis*), que ponga fin a la discordia entre las naciones, «según la idea del derecho» (Akad., VIII, 356), como se precisa en *Hacia la paz perpetua*:

Así que la idea del derecho de ciudadanía mundial no es fruto de la imaginación fantástica y exagerada acerca del derecho, sino un complemento necesario del código no escrito del derecho político y de las naciones, que de esta manera llega a ser el derecho público de la humanidad, favorecedor de la paz perpetua.

(Akad., VIII, 367).

Conforme a la conexión, ya vista, entre orden jurídico interno y orden internacional, esta pacificación de la convivencia entre los Estados tiene como fruto máximo no solo la paz entre ellos, sino un derecho de ciudadanía, transnacional por así decirlo, que alcanza a todos los miembros de cada Estado firmante. Se diría que el

ESTA  
RESPONSABI-  
LIDAD POR EL  
OTRO Y POR  
EL GÉNERO  
HUMANO  
EN SU  
CONJUNTO  
TIENE QUE  
TENER UN  
ALCANCE  
SOCIAL  
POLÍTICO.

2.

Francisco Javier  
Pérez Arcenillas  
*Intocables*, 2007.  
Premio de fotografía  
Federico Mayor, 2008.

KANT REMITE  
A VARIOS  
FENÓMENOS  
HISTÓRICOS  
QUE, A SU  
JUICIO,  
ABONAN LA  
IDEA DE UNA  
SOCIEDAD  
COSMO-  
POLITA DE  
NACIONES.

derecho de ciudadanía se expande o amplifica en esta nueva estructura de convivencia jurídica entre los Estados, originando así un nuevo derecho, al que llama Kant «derecho de hospitalidad» y que define como «derecho de un extranjero a no ser recibido con muestras de hostilidad por el mero hecho de haber arribado a territorios pertenecientes a otro» (Akad., VIII, 357-358). Dicho positivamente, derecho a ser respetado, a ser bien tratado, no ya por filantropía, sino con arreglo a derecho. Es el derecho propiamente cosmopolita, porque trasciende la esfera del Estado-nación y hace del individuo, al menos potencialmente, miembro de una comunidad universal, en el marco de un derecho público democrático.<sup>3</sup> Puede verse aquí un prelude de los «derechos humanos», que son inherentes a cada individuo por el hecho de ser hombre y lo acompañan dondequiera que va. Tales derechos fundan la legitimidad del derecho público en la esfera internacional. De otro lado, supuesta la relación ya establecida entre vida genérica y sociedad cosmopolita, Kant puede afirmar que «sólo en un Estado cosmopolita universal» —así reza el octavo principio de *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*— pueden desarrollarse «todas las disposiciones originarias de la especie humana» (Akad., VIII, 28), pues encuentran la institución adecuada para el desenvolvimiento pacífico, en competencia y cooperación, según derecho, todas las facultades y talentos del hombre.

Que no se trata de un bello sueño utópico, se debe, según Kant, a que esta teleología de la razón está secreta e indirectamente asistida por otra presunta teleología de la naturaleza/madrastra. Se diría que a ello nos empuja la necesidad en que se encuentra la humanidad, situada ante el dilema de, o bien aniquilarse por las guerras, cada vez más destructivas, o

bien aliarse en este *foedus pacificum* como garantía de seguridad y libertad. La necesidad en que nos pone la naturaleza, el apremio con que espolea nuestra «insociable sociabilidad», empujándonos, a la vez, a la competencia y a la colaboración en un equilibrio inestable, la disciplina creadora a que nos obliga para sobrevivir, es el modo en que nos impulsa en tal designio. Pero, más concretamente, Kant remite a varios fenómenos históricos que, a su juicio, abonan la idea de una sociedad cosmopolita de naciones. De un lado, el hecho de que algunos pueblos adopten una Constitución republicana, lo que los pone al abrigo de guerras de expansionismo, decretadas en otro tiempo por jefes despóticos sin su consentimiento. Kant sostiene la convicción de que una sociedad democrática mantendrá una opinión pública en contra de la guerra, puesto que ésta se lleva a cabo a costa de sus vidas y haciendas. Otro signo lo constituye el espíritu comercial, «que tarde o temprano acabará apoderándose de los pueblos», y que los impulsa a la colaboración y el intercambio en un sentido abierto, por oposición, como luego verá Spencer, al estilo militarista. Y hay un tercer fenómeno, paradójico, que tiene que ver con el hecho del pluralismo cultural. A su entender, «la diferencia de la lengua y la religión», diferencia relevante porque divide y separa a los pueblos, evita la fusión en un solo Estado y favorece, en cambio, la federación pacífica de las naciones. Según especifica en *Hacia la paz perpetua*:

Pero la naturaleza desea otra cosa. Se vale de dos medios para impedir la fusión entre los pueblos y mantenerlos separados: la diferencia de la lengua y la religión. Es cierto que tales diferencias suponen la tendencia hacia el odio y el pretexto de la guerra, pero con el aumento de la cultura y la paulatina aproximación de los hombres a una mayor unión de los principios,

suponen también la armonía de una paz que no ha sido instituida ni garantizada, como aquel despotismo (en el cementerio de la libertad), mediante la debilitación de todas las fuerzas, sino por el equilibrio de ellas en una viva competencia.

(Akad., VIII, 367).

En otros términos, Kant viene a rechazar un Estado universal, invención peligrosa por propinqua al despotismo, y en contrapartida defiende la federación, asistida con un derecho internacional coactivo:

[...] fundado en leyes públicas con el respaldo de un poder, leyes a las cuales todo Estado tendría que someterse, pues una paz universal duradera conseguida mediante el llamado equilibrio de las potencias en Europa es una simple quimera.

(Akad., VIII, 312).

Dejemos a un lado las aporías internas a este proyecto en relación con su posibilidad, que ha explorado con detalle Jürgen Habermas, muy especialmente la de la falta de un poder coactivo efectivo que garantice tal derecho mundial,<sup>4</sup> para poner la atención tan solo en su «modo» de ser cosmopolita. Parecería que tal asociación de naciones constituye un «cosmopolitismo plurinacional y hasta pluricultural», como lo llama Javier Muguerza,<sup>5</sup> en la medida en que Kant menciona expresamente la lengua y la religión como característica de las diversas naciones, pero no hay que pasar por alto que de inmediato señala también que esta diferencia, que en otro tiempo fue causa de disensión y odio —baste recordar las guerras de religión que asolaron Europa—, se está tornando irrelevante, tal vez en virtud del «aumento de la cultura y la paulatina aproximación de los hombres a una mayor unión de los principios», advertencia expresa cuyo sentido no parece ser otro que el de

que la cultura ilustrada, al neutralizar o privatizar al menos el factor religioso y relativizar el lingüístico, a la par que aproxima las mentes en los principios de la moral y el derecho, es la única que está en condiciones de propiciar el orden cosmopolita. El problema interno es justamente si el racionalismo ilustrado, con su expresa declaración de una moral universal y su defensa de una cultura científico-técnica, está en condiciones de hacerse cargo del factor diferencial relevante que caracteriza a los pueblos, pues el rostro del hombre genérico en que piensa Kant es el que quedaba esbozado en el proyecto ilustrado de la cultura europea.

### **El género como totalidad de las fuerzas creadoras**

Decía antes que la otra cara de la Ilustración fue su escepticismo hiper-crítico y su relativismo cultural; dicho en otros términos, la puesta en cuestión de la misma creencia racionalista, entendida en la pureza de su formalismo metódico y su rigor objetivista. Como señala Peter Gay, se movía en un doble frente, en lucha de un lado —es cierto— contra el irracionalismo de la superstición, pero, de otro, contra los excesos del propio racionalismo:

No es accidental que los filósofos elijan como sus ancestros intelectuales, en el estudio del hombre o en cualquier otro, a aquellos escritores modernos que han desconfiado de la razón pero sin exaltar la sinrazón: Montaigne, Hobbes, Spinoza y Locke. El cristiano piadoso, admitió la Ilustración, ha tenido razón en explorar los límites de la razón y el alcance de la pasión, pero ha malentendido a ambas. En su réplica los filósofos vieron psicológicamente como un escape dual —del racionalismo irrazonable y de la superstición antirracionalista.<sup>6</sup>

**KANT VIENE A RECHAZAR UN ESTADO UNIVERSAL, INVENCION PELIGROSA POR PROPINCUA AL DESPOTISMO.**

LOS  
TRABAJOS  
DE KANT Y  
HERDER SE  
CRUZAN DE  
SOSPECHAS  
Y  
REPROCHES  
RECÍPROCOS,  
MANTIENEN  
UN  
ALTERCADO  
DE FONDO.

A este género crítico del racionalismo pertenecen los ensayos tanto de Hamann como de Herder, con el título de «metacrítica de la crítica kantiana», que suelen ser tachados de vitalistas e irracionistas, cuando en verdad se proponen, como sugiere el prefijo griego *méta-*, una superación del criticismo kantiano hacia un nuevo y más ancho y abierto concepto de razón, una razón integral, reconciliada con la totalidad de las potencias humanas, a la que me atrevo a llamar una razón «hermenéutica». Las diferencias se hacen bien visibles en el sentido mismo de Ilustración, pues mientras Kant la entiende como una emancipación de la minoría de edad bajo la férula de los antiguos tutores, en virtud de la difusión paulatina del espíritu crítico por medio del «uso público de la razón», Hamann discrepa de la fórmula kantiana por su reducción al mero «uso público», que privilegia una cultura de doctos o de expertos, su énfasis en la responsabilidad de los nuevos tutores de la conciencia, su narcisismo europeo y hasta por su pretensión de «un quilianismo platónico cosmopolita», como dice maliciosamente. Hamann dirige su crítica contra el purismo de la razón formal kantiana, inspirado —dice— por «un odio gnóstico contra la materia o un amor místico a la forma»,<sup>7</sup> que le ha llevado a una triple purificación de la filosofía, desarraigándola de la experiencia vital, de la historia y del lenguaje, especialmente de este último. Toda la cháchara sobre la razón es simple viento, piensa Hamann: «El lenguaje es el único primer y último órgano y criterio de la razón» (p. 124). Herder, por su parte, hereda y prolonga la crítica hamanniana, insistiendo especialmente en la matriz del lenguaje como lugar natal de la experiencia originaria. No solo es «el órgano del entendimiento», sino «el sentido del alma humana, como el ojo era para los antiguos la potencia visual del alma sensitiva» —afirma en *Sobre el origen del lenguaje* (V, 47).<sup>8</sup>

La razón no puede trascender esta experiencia sin perderse en el vacío. Si la razón pura, a priori, «se aísla de toda experiencia, convendría que se aislara también del lenguaje», pero entonces solo se mueve en puras ficciones (*Metakritik*, XXI, 41). Su crítica al formalismo kantiano, a su apriorismo trascendental, a su método sintético de reconciliar artificiosos dualismos se debe, en última instancia, a esta abstracción operada por Kant en las raíces vivas del lenguaje, donde está la verdadera síntesis de la intuición y el sentido.

Esta reivindicación del *primordium* lingüístico con su potencia simbólica lleva a Herder a privilegiar la poesía y la religión, como manantiales de toda cultura. Y con ello volvemos de nuevo a toparnos con el hecho diferencial cultural como dato relevante en la filosofía de la historia. Y es en este punto donde los trabajos de Kant y Herder se cruzan de sospechas y reproches recíprocos, mantienen un altercado de fondo, explícito a veces, implícito otras, pero bien elocuente en los títulos gemelos que eligen para las obras donde dirimen su desacuerdo: las *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* de parte de Kant, en anticipada respuesta, según parece, a la obra de Herder, *Ideas para la filosofía de la historia universal*, cuyo manuscrito muy probablemente conoció Kant a través de Hamann o de los propios editores. A Kant le escandalizan las atrevidas analogías y las metáforas poéticas con que Herder teje su filosofía de la historia, y a éste le estorban los secos formalismos y violentas abstracciones de que se nutre el discurso crítico kantiano. Las diferencias entre ellos se agravan por su distinta orientación filosófica, crítico/formal en Kant y abiertamente metafísico/evolutiva en Herder, tomando como referencia a Leibniz y a Spinoza. Como hijos de la Ilustración, ambos



hablan de razón y libertad, pero con distintas inflexiones. Para Kant, la libertad es fruto del método reflexivo y la ley de la razón; en cambio, para Herder, la razón hermenéutica es un complemento de la libertad creadora de la cultura. Conforme con el método crítico, Kant plantea la cuestión del *quid iuris* de la formación cultural, esto es, acerca del fundamento (*Grund*) o condición de posibilidad de una historia racional del hombre, y la encuentra en el poder de la razón para lograr la progresiva liberación del hombre de su primitiva servidumbre natural y la rusticidad de las pulsiones. Razón y ley son las condiciones internas de la libertad en la vida genérica. De ahí que, por encima de las concretas diferencias culturales, pueda remontarse a la unidad formal del género humano como arquetipo de la vida racional. Herder, en cambio, partiendo de premisas panteístas/evolucionistas, se interesa por el origen (*Ursprung*) o procedencia de las fuerzas plasmadoras de la cultura de los distintos pueblos, donde éstos encuentran la identidad de su estirpe y el canon de su felicidad. Pero hablar de la identidad de una cultura es establecer la marca de su diferencia con otras, y sólo a través de las diferencias es posible remontarse al género como totalidad (*das Ganze*) comprensiva de todas ellas que, en última instancia, expresan diversamente la fuerza creadora de la Naturaleza, la cual ha plantado —dice Herder en *Para la educación de la humanidad* (*Zur Bildung der Menschheit*):

[...] un germen invisible de sensibilidad para la felicidad y de virtud desarrollado de distinto modo, en todo el mundo y todos los tiempos.

(V, 558)

De ahí que Kant entienda la filosofía de la historia como la epopeya de la humanización progresiva del hombre,



asistido indirectamente por un plan oculto de la naturaleza, y Herder, por el contrario, acorde con su inspiración metafísico/religiosa, la vea como «el drama infinito de la epopeya de Dios a través de todos los milenios, continentes y generaciones humanas» (V, 559).

Pero vayamos al fondo de la cuestión: se trata de saber si la perfección genérica, lo que vengo llamando el rostro entero y verdadero del hombre, ha de entenderse en un sentido racional formalista y universalista, o bien material y ecumenista, capaz de recoger la herencia multiforme de todas las culturas. Si el lenguaje es el órgano del pensamiento —idea directriz en Hamann, Herder y Humboldt—, ha de ser también conjuntamente, señala Herder en *Sobre el origen del lenguaje*, órgano de institución de mundo y «sentido del alma humana». Y, en efecto, cada lengua desarrolla un círculo cultural específico, en que mora la nación, que la habla: «Cada nación —dice Herder— lleva en sí el centro de su felicidad, así como cada esfera lleva en sí su centro de gravedad» (V, 509). Esto significa —reitera en sus *Ideas para una filosofía de la historia*— que guarda «su propia medida de perfección, incomparable con todas las demás» (XIV, 227). Tiene, pues, un rostro singular y único, con rasgos propios, que lo distinguen en el

3.

HERDER (...) SE INTERESA POR EL ORIGEN (*URSPRUNG*) O PROCEDENCIA DE LAS FUERZAS PLASMADORAS DE LA CULTURA DE LOS DISTINTOS PUEBLOS.

3.

Francisco Javier Pérez Arcenillas *Intocables*, 2007. Premio de fotografía Federico Mayor, 2008.

**ESTA  
APERTURA Y  
RECONOCI-  
MIENTO DE  
LO OTRO ES  
YA DE SUYO  
UNIVERSALI-  
ZADORA EN  
UN SENTIDO  
ECUMÉNICO**

mosaico de lo humano. La perfección no es, pues, una cualidad abstracta y genérica, idéntica para todos, el rostro arquetípico del hombre al modo platónico, sino que «en cierto sentido —escribe— toda perfección humana es nacional, secular y, estrictamente considerada, individual» (V, 505). No hay la humanidad en abstracto, sino círculos y formas de lo humano. De ahí que privilegiar alguna de ellas sobre las demás, tomarla por el sentido de lo humano y convertirla en el eje axial de la historia, sea una forma de narcisismo, que encubre pretensiones imperialistas. Sobre esta base, Herder fustiga la pretensión de Europa de creerse centro del mundo por encarnar el arquetipo de la perfección humana: «El hombre ilustrado de los tiempos modernos no se conforma con oírlo todo; él mismo quiere ser el último acorde de todos los tonos, espejo de todo el pasado universal y representante del fin de la composición en todas las escenas» (V, 560). Pero esto es pura ilusión etnocéntrica:

En menos puede representar nuestra *cultura europea* —escribe en sus *Cartas para la promoción de la humanidad*— la medida de la universal dignidad y valor del hombre; ella no es ninguna medida o es una falsa medida (...) La cultura de la humanidad es otra cosa; *conforme al espacio y al tiempo* brota por todas partes, aquí más rico y exuberante, allí más pobre y escaso. El genio de la historia de la naturaleza humana vive en y con cada pueblo, como si fuera el único sobre la tierra.  
(*Briefe zur Beförderung der Humanität*, n. 116, XVIII, 249).

Frente al método formal analítico, Herder propone el método hermenéutico de abrirse a otras culturas —«habría que simpatizar previamente con la nación», dice (V, 502)— y lograr así rescatar su alma, su contribución específica a la riqueza inexhausta de lo humano. Se entrega, por tanto, a

la faena de recrear la vida interna de cada cultura según su valor específico de humanidad, como quien recoge las teselas de un inmenso mosaico, cuya figura de conjunto excede a la capacidad humana. Ahora bien, esta apertura y reconocimiento de lo otro es ya de suyo universalizadora en un sentido ecuménico: «Aprenderemos a valorar tiempos que despreciamos; surgirá el sentimiento de una humanidad y una felicidad universal» (V, 567). No obstante el énfasis que pone en la diversidad cultural, esto no le hace perder de vista la unidad de fondo del género humano, la «Humanidad» (*Humanität*), como suele llamarla, contraponiéndola al mero género biológico o al género formal/racional kantiano: «¡Humanidad! —exclama—. Si se le diera a este concepto toda su fuerza (...), desaparecerían todos los prejuicios acerca de los intereses del Estado y religión de nacimiento», o al menos —concede— serían «reprimidos, limitados y vueltos inofensivos» (BBH., n. 26, XVII, 131).

Herder sabe que la exaltación de la cultura específica conduce al nacionalismo, cuyos excesos acarrearán la demonización del otro, confrontaciones y odios entre los pueblos, y de ahí que sea necesario contar con el correctivo de la conciencia y el sentimiento de pertenecer a un mismo género. El patriotismo —señala en otro momento— «deja de ser virtud» cuando no es capaz de traspasar el límite de los prejuicios. A su entender, la diversidad no anula la unidad, antes la confirma como una matriz común. «No es distinto —dice— lo que ocurre con costumbres y conductas, ni con usos, artes o el lenguaje humano. A través de todas estas piezas, pues, pasa una y la misma humanidad» (XIII, 161). Admite, en consecuencia, la existencia de una razón común, pero que ya no cabe identificar con el racionalismo ilustrado, sino con un nuevo arte «que se esfuerza en producir la uni-

dad de la multiplicidad, el orden del desorden, un todo proporcionado y de belleza duradera a partir de una gran variedad de fuerzas e intenciones» (XIV, 228) Conviene precisar que la «humanidad» no designa el todo extensivo de los hombres, sino el todo intensivo de lo humano a través de sus diferencias y retrotraído a su común raíz, lo cual implica un diálogo infinito entre las diversas culturas. Sólo así logra conducir el hombre «la infinita diferencialidad de sus impresiones, pensamientos y esfuerzos a la unidad de un verdadero y puro y real carácter moral, que *pertenece a todo el género*» (BBH., n. 123, XVIII, 299). Tal comunidad genérica se expresa en el «sentido de la humanidad», que no solo es conciencia de compartir un destino común, como seres racionales, sino también sentimiento de simpatía (XIII, 157), al que llama en otras ocasiones «compasión» universal, mucho más radical, a su juicio, que la desvaída filantropía ilustrada, porque genera solidaridad universal. La «humanidad —dice— es razón y justicia en todas las clases y en todas las ocupaciones de los hombres» (XIV, 230), esto es, «cabeza y corazón», las armas propias de nuestra especie. Y al igual que la razón, como capacidad de hablar y reflexionar, se refracta en los diversos círculos lingüísticos/culturales sin merma de su comunicabilidad universal; así también ha de ocurrir con los principios de la justicia. Todo lo cual le lleva a proclamar «una y la misma ley natural, de la cual se deriva también la integridad de nuestro ser» (XIV, 234). Tan enfática declaración nos hace pensar en la posibilidad de principios de moral y de derecho que pudieran jugar una función meta-cultural en el diálogo entre las culturas, a modo de exigencias universales que se expresan de distinto modo en cada una de ellas.

Sobre esta base diseña también Herder un método para asegurar la paz. A su juicio, el hombre es, por constitución,

pacífico y simpatético, hecho más para la convivencia y el intercambio que para la lucha. Pero, puesto que el culto de lo nacional origina de suyo competencia y antagonismo generalizado, que desemboca frecuentemente en disensiones y guerras, se necesita que la disposición pacífica sea robustecida con la educación, pues según confirma la historia, «al aumentar la verdadera Ilustración de los pueblos, felizmente ha disminuido su destrucción misantrópica y absurda» (XIV, 218). Educación, claro está, conforme con el «sentido de Humanidad», cultivado por una iglesia invisible o sociedad de pensadores ilustrados, algo



así como una liga por la humanidad, capaz de elevarse por encima de los prejuicios nacionales y las separaciones existentes en la sociedad civil (BBH., n. 26, XVII, 130). La carta 119 la dedica a desgranar siete reflexiones sobre la guerra, favorecedoras de una educación para la paz, que me limito tan solo a enumerar como una tarea programática: inculcar el horror a la guerra, cuando no es en defensa propia, por sus efectos devastadores y corruptores; disminuir la estimación del culto a los héroes, rechazar la falsa política expansionista del Estado, purificar el patriotismo de toda escoria patrioteria; cultivar el sentimiento de equidad hacia otras

4.

4.  
Francisco Javier  
Pérez Arcenillas  
*Intocables*, 2007.  
Premio de fotografía  
Federico Mayor, 2008.

HERDER POR  
PRINCIPIO  
DESCONFÍA  
DEL ESTADO  
Y TEME  
DE SU  
MONOPOLIO  
SOBRE LA  
VIDA Y LA  
CONCIENCIA.

naciones, erradicar la presunción en el actuar y mantener una actividad utilitaria, que se refuerza con la paz. Salta a la vista que en algunos puntos su actitud es gemela a la kantiana. Si cabe, más idealista y moralizante, pues todo lo fía a la educación, mientras que Kant propone reformas político/institucionales que hagan posible la convivencia en paz entre las naciones. Pero es precisamente en este punto donde se levantan las máximas reservas y sospechas de Herder contra la propuesta kantiana por sus graves efectos niveladores:

Pero un fantasma resplandeciente asciende en la historia, a saber, *el cálculo de las iniciativas por una futura mejor República, por la mejor forma del Estado, y, por cierto, de todos los Estados*. Este fantasma engaña en extremo en tanto que trae abiertamente una medida del beneficio en la historia más generosa que la que contuvieron aquellos arbitrarios planes estatales, la cual ofusca con el nombre de libertad, ilustración, suprema felicidad de los pueblos. ¡Quiera Dios que no embauque! *La felicidad de un pueblo* no se deja forzar, sobrecargar y confundir con la de otro. Las rosas para la corona de la *libertad* deben ser cogidas por las propias manos y originarse alegremente de las propias necesidades, del propio goce y amor. Esta *mejor forma de gobierno*, así llamada, que por desgracia aún no ha sido encontrada, no vale ciertamente para todos los pueblos y, a la vez, de la misma manera; con el yugo de una libertad extranjera y mal introducida sería un pueblo extraño vejado del modo más grave. Por consiguiente, una historia que hace cálculo sobre todos los pueblos con este plan utópico según principios no probados, es la más resplandeciente *historia del engaño*. (BBH., n. 121, XVIII, 283).

Como se ve, en este punto la disensión con Kant es radical. Mientras que éste peralta la función del Estado, pues el hombre, por su fuste torcido, «es una criatura que necesita un señor», Herder por principio desconfía del Estado y teme de su monopolio sobre la vida y la conciencia. Cree, por el contrario, en la posibilidad de una organización espontánea y desde abajo de la sociedad civil. Y en lo que concierne

al orden cosmopolita, confía, como Leibniz, más en la obra educativa de sociedades de sabios, transnacionales por así decirlo, que se esfuerzan por cultivar y desarrollar el sentimiento de humanidad entre los pueblos, que en la eficacia de una confederación política de Estados o de un Estado de todas las naciones, en lo que ve un riesgo inminente de despotismo o un larvado imperialismo cultural.

### Reflexión epilodal

A punto de cerrar estas notas, no estaría de más una breve reflexión epilodal a modo de balance conclusivo y traspaso a cuenta nueva. Como puede apreciarse, el cosmopolitismo de Kant está montado sobre el humanismo ilustrado/liberal del racionalismo. La comunidad de los hombres se especifica en la forma liberal de la convivencia política bajo una ley común, en la constitución republicana, con arreglo al triple principio de libertad en cuanto hombres, dependencia en cuanto súbditos de una única legislación común e igualdad en cuanto ciudadanos colegisladores (Akad., VIII, 349). A juicio de Kant, la extensión de este republicanismo produciría una sociedad cosmopolita, mediante la federación de Estados con arreglo a un derecho internacional comunitariamente pactado (Akad., VIII, 311), que pusiera fin definitivamente al estado de guerra. Herder piensa, por el contrario, desde un «humanismo etnológico», como lo ha llamado Levi-Strauss, abierto, plural y convivencial, fundado en el común sentimiento de humanidad: «El género humano es *un todo* —dice—; trabajamos y sufrimos, sembramos y recolectamos unos para otros» (BBH, n.121, XVIII, 284). De tales premisas se desprende también una propuesta cosmopolita, pero en un sentido ecuménico: «La *tendencia de la naturaleza humana* encierra en sí un *Universo*,

cuyo lema es nadie para sí solo; cada uno para todos; así sea todo para vosotros, recíprocamente, valioso y placentero» (BBH., n. 123, XVIII, 300). Aquí de nuevo se hace patente la tensión interna de la Ilustración, que señalaba al comienzo: Kant reconstruyendo una unidad sobre las diferencias y Herder remodelando, en sentido complementario, una unidad a través de las diferencias. Como señaló Ortega y Gasset:

El cosmopolitismo de Ferguson, Herder, Goethe es lo contrario del actual internacionalismo. Se nutre, no de la exclusión de las diferencias nacionales, sino, al revés, de entusiasmo hacia ellas. Busca la pluralidad de las formas vitales con vistas no a su anulación, sino a su integración.<sup>9</sup>

Ciertamente, en este sentido, Kant no es un «internacionalista» o un universalista abstracto. Quiere contar en su asociación de naciones y Estados con las diferencias culturales específicas, pero pasa por alto el modo de salvarlas o hacerlas compatibles con los principios formales de un derecho cosmopolita. Herder, por el contrario, salva tales diferencias, pero lo hace a costa de renunciar a una propuesta política, institucional, para hacerlas convivir en derecho.

Salvar esta aporía, esta doble unidimensionalidad, heredada de la Ilustración, es la tarea inexcusable que nos impone nuestro tiempo. Se diría que lo característico de nuestra situación histórica es que se ha hecho en ella tan apremiante la pulsión hacia el cosmopolitismo, como la pulsión opuesta hacia el reconocimiento de las diferencias culturales. Más aún, el destino de nuestro tiempo es ser tanto cosmopolita por necesidad como heterológico y pluriculturalista:

La comunidad más o menos estrecha entre los pueblos —pensaba Kant— ha

llegado a tal situación que una violación de la ley en cualquier lugar de la tierra es sentida por todos. Así que la idea del derecho de ciudadanía no es fruto de una imaginación fantástica y exagerada acerca del derecho.

(Akad.,VIII, 360),

sino —podemos concluir nosotros— una exigencia ineludible, inexcusable e inaplazable para todos. La sociedad del riesgo en la que vivimos no ha hecho más que confirmar esta exigencia y apremiar hacia su resolución. Si era la guerra generalizada lo que estimulaba la reflexión kantiana sobre la conveniencia de una federación de paz entre las naciones, hoy son múltiples los peligros y catástrofes que nos acechan a escala planetaria. Como ha escrito Ulrich Beck, «el cosmopolitismo ya no es un sueño, sino que se ha convertido, por distorsionado que parezca, en una realidad social que es preciso descubrir»,<sup>10</sup> ante los riesgos planetarios que a todos nos conciernen en tres áreas fundamentales de interdependencia: la ecológica, la económica y la terrorista; a las que yo añadiría la biológica por el riesgo de pandemias. Por supuesto, ya no podrá ser el cosmopolitismo normativo e idealista, que se acaba de analizar en Kant y Herder, pero cuyas mimbres habrá que seguir teniendo en cuenta en su calidad de dos principios regulativos complementarios: el universalismo jurídico/moral kantiano y el reconocimiento herderiano del pluralismo cultural. Se trata, sin embargo, de plantear las bases de un nuevo cosmopolitismo metodológico, como lo llama Beck, autocrítico, imaginativo y emprendedor:

¿Qué quiere decir, pues, “la mirada cosmopolita”? Quiere decir sentido del mundo, sentido de la ausencia de fronteras. Quiere decir una mirada cotidiana, históricamente despierta y reflexiva, una mirada dialógica a las ambivalencias que existen en el entorno

EL DESTINO DE NUESTRO TIEMPO ES SER TANTO COSMOPOLITA POR NECESIDAD COMO HETEROLÓGICO Y PLURICULTURALISTA.

SE HACE  
INDISPEN-  
SABLE LA  
PROMOCIÓN  
DE UNA  
OPINIÓN  
PÚBLICA  
MUNDIAL  
Y DE  
ORGANISMOS  
CAPACES  
DE LLEVAR  
A CABO  
PROGRAMAS  
TRANSNACIO-  
NALES

caracterizado por las diferenciaciones en procesos de desaparición y las contradicciones culturales.<sup>11</sup>

Cosmopolitismo que no hay que confundir con la globalización como proceso técnico civilizatorio, sino como destino cultural multidimensional, que modifica la sociedad civil y los Estados soberanos. En el orden jurídico constitucional habrá que avanzar en una conjunción entre liberalismo universalista y pluralismo cultural al modo, por ejemplo, de la propuesta por John Rawls en *El liberalismo político*, entre un liberalismo minimal y procedimental y un pluralismo cultural «razonable», mediante un «consenso solapado» (o entrecruzado) entre las distintas culturas dentro de un mismo Estado. En el orden político, será necesario, como ha señalado Jürgen Habermas, institucionalizar el derecho

cosmopolita en estructuras federativas, dotadas de autoridad coercitiva, que vincule a todos los miembros, y con capacidad jurídica en la protección de los derechos humanos. Todo lo cual implica constituir «las Naciones Unidas en una democracia cosmopolita, con un parlamento mundial, la construcción de una justicia mundial y la obligada reorganización del Consejo de seguridad».<sup>12</sup> Y, finalmente, como necesario complemento en el orden socio/cultural, se hace indispensable la promoción de una opinión pública mundial y de organismos capaces de llevar a cabo programas trasnacionales y una socialización de la vida en sentido cosmopolita. He aquí una tarea que atañe en su concepción y realización a la humanidad en su conjunto.

Pero esto es una nueva frontera que aquí sólo puede quedar apuntada. ❖

## Notas

1. *Kants Werke*, Berlin, Akademie-Textausgabe, Walter de Gruyter, 1968, vol. VII, pp. 321-322. En lo sucesivo esta obra se citará como Akad., seguida de volumen y páginas.

2. Isaiah Berlin, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza Universidad, 1996, pp. 224-225.

3. Véase a este respecto David Held, *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita*, Barcelona, Paidós, 2002, cap. 10, pp. 265-283.

4. Jürgen Habermas ha distinguido el derecho internacional clásico del *ius cosmopolitanicum*, a la par que formula las aporías internas del proyecto cosmopolita kantiano por falta de un poder coercitivo («La idea kantiana de la paz perpetua desde la distancia histórica de 200 años», recogido en *La inclusión del otro, Estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 150ss)

5. «Los peldaños del cosmopolitismo», en Roberto R. Aramayo, Javier Muguerza y Concha Roldán (eds.), *La paz y el ideal cosmo-*

*polita de la Ilustración*, Madrid, Tecnos, 1996, p. 363.

6. Peter Gay, *The enlightenment. An Interpretation*, Nueva York, Knopf, 1966, p. 189.

7. Johann Georg Hamann, *Metakritik über den Purismus der Vernunft*, en *Ausgewählten Schriften*, 2ª ed., Bonn, Parerga, 1993, p. 125.

8. *Über den Ursprung der Sprache*, en *Sämtlichen Werke*, herausgegeben von Bernhard Suplan, Hildesheim, G. Olms, 1881, V, 47. En lo sucesivo la obra de

Herder será citada por esta edición reprográfica de la de Berlin.

9. José Ortega y Gasset, *Obras Completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1966, IV, pp. 284-285.

10. Ulrich Beck, *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz*, Barcelona, Paidós, 2005, p. 65.

11. *Ibidem*, p. 12.

12. J. Habermas, «La idea kantiana de la paz perpetua desde la distancia histórica de 200 años», art. cit., p. 171.



# El puesto del **hombre** en la **cosmópolis**<sup>1</sup>

## La cosmópolis como comunidad de comunicación

A nadie se le ocultará que el título de mi texto se inspira abiertamente en el bien conocido de Max Scheler *El puesto del hombre en el cosmos*, al que añade, en cualquier caso, una intencionalidad política de la que este último carecía y lo hace así desde supuestos que tampoco coinciden con los del ilustre fenomenólogo. Pero el caso es que, tras haber reconocido sin reservas semejante inspiración de un título en el otro, quizás debiera comenzar por añadir un par de precisiones relativas al mío. Al traductor del opúsculo de Scheler *Die Stellung des Menschen im Kosmos* de 1928, que lo fue —solo un año más tarde— nuestro compatriota José Gaos, no le era dado adelantarse allá por los años veinte a la objeción que, andando el tiempo, podrían oponer a su traducción del vocablo alemán *Mensch* por el castellano «hombre» las actuales teóricas del género (el género del llamado «sistema de sexo-género» y no simplemente el gramatical), a saber, la objeción de que dicha traducción entraña el riesgo de confundir al «ser humano» (lo que los griegos llamaban el *ánthropos*) con el «varón» (lo que los griegos llamaban el *ánér*, de *ánér-andrós*), incurriendo de esta manera en el feo vicio del androcentrismo. Para evitar, por tanto, tal reproche, la titulación de mi texto habría de rezar ahora: *El puesto del ser humano en la cosmópolis*. Tras haber hecho frente a esa objeción de corte, digamos,

«progresista», me temo, sin embargo, que la nueva titulación tendría que hacer a su vez frente a otra objeción, ésta de corte, digamos, declaradamente «retrógrado». Y es que, en efecto, un reaccionario tan notorio como Joseph de Maistre criticaba, en sus *Considérations sur la France* de 1791, los derechos humanos, los *droits de l'homme* proclamados un par de años antes por la Asamblea revolucionaria de Francia, alegando que a lo largo de su vida se había tropezado con franceses, alemanes o rusos y que también sabía, gracias a Montesquieu, que existían persas, pero que «nunca había encontrado al hombre», esto es, al ser humano (a lo que Leszek Kolakowski ha replicado en nuestros días que, si el hombre o *el ser humano* le parecía a De Maistre un tanto abstracto y proponía por ello sustituirlo por un «hombre concreto», ¿por qué sustituirlo en dicho caso por un francés, un alemán o un ruso y no por los aún más concretos «individuos» que respondieran a los nombres de Dupont, Müller o Ivanov?). De modo que, a tenor de dicha réplica, mi texto haría sin duda bien en titularse: *El puesto del individuo en la cosmópolis*. Mas, puestos a practicar la concreción de modo consecuente y tratando de ser por esta vía consecuentes nominalistas, tal vez no habríamos de parar hasta llegar a confesarnos radicalmente individualistas. Con lo que el título de mi texto, y prometo no darle ya más vueltas, vendría a ser en definitiva: *El puesto de los individuos en la cosmópolis*.

Autor  
**Javier Muguerza**  
Catedrático  
de Filosofía Moral  
y Política.  
UNED  
Autor de *Desde la  
perplejidad*.

EL TÍTULO  
DE MI TEXTO  
SE INSPIRA  
ABIERTA-  
MENTE EN  
EL BIEN  
CONOCIDO  
DE MAX  
SCHELER *EL  
PUESTO DEL  
HOMBRE EN  
EL COSMOS*

LAS  
POSICIONES  
DE APEL Y  
DE RORTY  
PODRÍAN  
SER RESPEC-  
TIVAMENTE  
OBJETADAS  
DESDE EL (...) *INDIVIDUALIS-  
MO ÉTICO.*

Comoquiera que sea, el precedente afán de precisión no responde a esa meticulosidad un tanto maniática que lleva a algunos filósofos a alardear de su habilidad para cortar un cabello en cuatro, sino a una motivación mucho más seria, pues, como trataré de argumentar aquí, el *individualismo* que subyace a aquel último título será el llamado a vertebrar el *cosmopolitismo* que por mi parte deseo contraponer, a modo de un *tertium quid*, tanto al exceso de abstracción del *universalismo* al uso (proclive a hablar del hombre, o del ser humano, como si *el* hombre fuese alguien con quien podemos encontrarnos por la calle) cuanto a la insuficiente concreción del *comunitarismo* asimismo usual, para el que el ser humano más concreto imaginable sería el ser humano en cuanto miembro de una *comunidad* y, por más señas, en cuanto miembro de una comunidad *nacional*.

Por lo que se refiere a la idea de «comunidad», el «giro lingüístico» de la filosofía contemporánea —que, como es bien sabido, nos tiene acostumbrados a aproximarnos a través y por medio del lenguaje a la realidad que conocemos y en la que actuamos— propende a concebir esa comunidad como si se tratase de una «comunidad lingüística», esto es, de una *comunidad de comunicación*. Pero semejante comunidad podría ser concebida de modo muy distinto según que, al abordar su consideración, convengamos en hacerlo desde una perspectiva «trascendentalista» —como la que haría suya, por ejemplo, el pensador alemán Karl-Otto Apel—, o desde una perspectiva «contextualista», como la que haría suya, en cambio, el pensador norteamericano Richard Rorty.<sup>2</sup> En el primero de ambos casos, Apel concibe esa comunidad como una comunidad presuntamente *ideal*, la común racionalidad de cuyos miembros habría de permitirles, entre otras cosas, concertar acuerdos prácticos de irrestricta

validez y, por ende, de alcance universal, esto es, capaces de trascender los límites espaciales y temporales a los que se hallan constreñidos los acuerdos concertados en el seno de las comunidades sociohistóricas en las que de ordinario nos desenvolvemos, comunidades respecto de las cuales la susodicha comunidad ideal vendría a oficiar como una suerte de idea «regulativa». En el segundo caso, por el contrario, Rorty no admite otras comunidades que estas últimas comunidades sociohistóricamente reales, la relatividad de cuyos límites en el espacio y en el tiempo impondría restricciones al alcance de los acuerdos prácticos concertados en su seno, acuerdos que, incluso en el supuesto de tratarse de acuerdos más o menos racionales, tampoco gozarían de otra vigencia que una vigencia puramente «contingente», es decir, constreñida a la contextualización impuesta por tales límites circunstanciales. Aun cuando, desde un punto de vista ético, no todo universalismo necesita ser trascendentalista, ni todo comunitarismo necesita ser contextualista, las posiciones de Apel y de Rorty podrían ser respectivamente objetadas desde el «individualismo» antes mentado, un individualismo que, para asignarle de entrada un calificativo, me gustaría a mi vez calificar de *individualismo ético*.

Adelantando de este modo posiciones que intentaré justificar más adelante, un individualista ético podría objetar a Apel que no está dispuesto a desplazarse desde la comunidad real en la que se halla inserto, cualquiera que ésta sea, para viajar a una comunidad ideal (la *ideale Kommunikationsgemeinschaft* apeliana) cuya ruta de acceso le es con toda probabilidad desconocida, por no hablar de la incertidumbre que rodea a su más que improbable ruta de regreso, pues, que se sepa, nadie ha vuelto para contarnos las vicisitudes de la peregrinación o extraer de ella alguna moraleja que pudiera contri-



buir a mejorar nuestra instalación en este valle de lágrimas. Pero nuestro individualista ético podría objetar también a Rorty que la intención de compartir una comunidad real con otros individuos (la *we-intention* rortyana) acaso vaya más allá de la estrechez de miras que, echando mano de un ejemplo suyo, induciría a un ciudadano blanco de su país a solidarizarse con otro negro por el hecho de ver en él a su compatriota (*a his fellow American*) más bien que por el hecho de ver en él a su congénere (*a his fellow human being*), esto es, de ver en él a un miembro del género humano. Y es que, dejando a un lado a la comunidad ideal cuyos contornos resulta harto difícil fijar con precisión (dado que se encuentra aquejada de una fatal *Grenzlosigkeit* o difuminación de sus fronteras), los límites de las comunidades sociohistóricamente reales admiten a no dudarlo un amplio margen de variabilidad.

En efecto, no solo hay *comunidades nacionales*, sino que podría haber también *comunidades subnacionales* —como es el caso de las «minorías» incluidas dentro de una comunidad nacional, en tanto ahora que comunidad «política»—y podría haber no menos *comunidades supranacionales*, de entre las que no cabe descartar que el límite supremo viniese a coincidir a fin de cuentas con el de la comunidad humana, pero, eso sí, también ella entendida como una concreta comunidad real y no como la abstracta comunidad ideal envuelta en lo que, abstracta e idealmente, solemos entender como «la humanidad»: por ahí iría el proyecto de construir una *comunidad cosmopolita* a la que, sin embargo, no me atrevería a llamar hoy por hoy «cosmopolítica», pues de momento no está claro que el *cósmos* sea una *pólis* ni cabe hablar, en consecuencia, de una ciudadanía cosmopolita, salvo con ese dispendio de retórica que lleva a algunos entu-



© Snap, Creative Commons

siastas a proclamarse «ciudadanos del mundo», cuando lo cierto es que al presente dicho mundo, sea para bien o para mal, más merecería el nombre de *caópolis*.

Tras la anterior confrontación entre Apel y Rorty, como tras el *giro lingüístico* que los congrega por igual, se dejaba entrever la presencia de Wittgenstein. La teoría wittgensteiniana de una pluralidad de heterogéneos «juegos de lenguaje», doblados de otras tantas «formas de vida» —no menos heterogéneas que aquellos lenguajes entre sí—, se halla a la base de la tesis de la *heterogeneidad*, e incluso la *inconmensurabilidad*, de los contextos del *contextualismo lingüístico* de Rorty. Pero la presencia de Wittgenstein no se registra solo en positivo, sino también, y con mayor intensidad si cabe aún, en negativo. Es con él, ciertamente, con quien tiene Apel que medirse al tratar de superar la heterogeneidad e incluso la inconmensurabilidad de tales contextos mediante el *trascendentalismo* lingüístico, esto es, por medio de la tesis de que bajo aquella diversidad de los lenguajes y las formas de vida se adivina «el lenguaje» en tanto que «la forma humana de vida» por excelencia —caracterizada precisamente por la «comunicación»—, tesis a la que llega, según confiesa él mismo, como «el resultado de pensar

1.

DE MOMENTO  
NO ESTÁ  
CLARO QUE  
EL CÓSMOS  
SEA UNA  
PÓLIS NI CABE  
HABLAR, EN  
CONSECUEN-  
CIA, DE UNA  
CIUDADANÍA  
COSMOPOLITA.

1.

Kuwait

con Wittgenstein *contra* Wittgenstein para ir *más allá de Wittgenstein*». Y Wittgenstein, en fin, se había hallado con anterioridad en el trasfondo del que muy verosímelmente fue el primer gran debate filosófico sostenido, en la segunda mitad del siglo XX, acerca del problema de la *comparación intercultural*, en cuya discusión cabría ver esbozado un anticipo de la discusión actual en torno al multiculturalismo.

Me refiero al debate que hace más de un cuarto de siglo protagonizaron, en una serie de trabajos, los filósofos Peter Winch y Ian Jarvie, con la intervención en la polémica de algunos otros, entre ellos el primer Alasdair MacIntyre.<sup>3</sup> El debate, que por mi parte ceñiré a Winch y Jarvie (más adelante tendremos ocasión de reencontrarnos con MacIntyre), se centraba en torno a las opiniones del antropólogo inglés Edward E. Evans-Pritchard, quien —en un libro ya clásico de finales de los años treinta: *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*— sostenía que las creencias de un pueblo primitivo como los azandas podían ser reputadas como falsas puesto que no se ajustaban a la realidad objetiva, esto es, puesto que no existen fuerzas mágicas desencadenadas por la brujería según creen los azandas. Estrictamente hablando, ni Winch ni Jarvie aprobaban esa afirmación de Evans-Pritchard, pero entre sus respectivas desaprobaciones mediaba todo un abismo filosófico. Por lo que hacía a Winch, la apelación a la «realidad objetiva» no le parecía relevante para tachar de *falsas* aquellas creencias ya que lo que ahí se ventilaba no era tanto lo que «sea» la realidad cuanto lo que «creamos» que ésta es, y nuestras creencias científicas podrían no ser, después de todo, la vara de medir más adecuada para aplicarla a las creencias mágicas de los azandas. En cuanto a Jarvie, tampoco le parecía oportuno calificarlas de «falsas», pero solo porque en rigor las consideraba *irrefutables* por apelación a ningún

recurso empírico conocido, lo que naturalmente equivalía ya a someter las creencias mágicas de los azandas a la medida de las nuestras basadas en la ciencia, esto es, equivalía ya a someterlas nada menos que a las exigencias del criterio de demarcación científica de Popper.

Pero ya invocasen a Popper, como Jarvie, o a Wittgenstein, según daba la sensación de preferir hacerlo Winch, tanto uno como otro parecían coincidir en apreciar que su discusión versaba ante todo sobre *criterios de racionalidad*. Quizás no estaba del todo claro que Winch deseara sostener que «los criterios de racionalidad de los azandas y los nuestros son *incommensurables*», pero lo cierto es que esa tesis le fue expresamente atribuida, como no menos cierto era que rechazaba «la invocación de las creencias de la ciencia occidental para mostrar la falsedad de las creencias de los azandas». Por su parte, la tesis contraria de Jarvie era bastante explícita y sostenía con insistencia la *commensurabilidad* de los criterios de racionalidad de los dos bandos, es decir, *la commensurabilidad de la racionalidad mágica y la racionalidad científica o, más exactamente, científico-técnica*, puesto que en su opinión «los criterios de racionalidad» debían servir a los propósitos de «la adquisición de conocimientos y la subsiguiente aplicación de los mismos», lo que le llevaba a concluir que «si nuestros conocimientos científicos y sus aplicaciones de orden técnico son superiores a los de los azandas (como parecen serlo, en efecto, por lo menos en un aspecto: sabemos cómo llegar hasta ellos y encontrar un sentido a su forma de vida, esto es, comprenderla, mientras que ellos no saben hacer lo recíproco)..., tendríamos de esta suerte un argumento en favor de la idea de que nuestros criterios de racionalidad cumplen con la misión que tratan de cumplir los suyos y lo hacen decididamente mejor que estos últimos».

ME REFIERO  
AL DEBATE  
QUE HACE  
MÁS DE UN  
CUARTO DE  
SIGLO PRO-  
TAGONIZA-  
RON, EN UNA  
SERIE DE  
TRABAJOS,  
LOS  
FILÓSOFOS  
PETER WINCH  
Y IAN JARVIE.

Así pues, allí donde Winch venía en resumidas cuentas a aceptar que, desde el punto de vista de la comparación intercultural, «los criterios de racionalidad de los azandas y los nuestros se hallan a la par», la proclamada superioridad de éstos sobre aquéllos llevaba a Jarvie a preguntarse «si no cabría pedir a los azandas que reconociesen que sus criterios son bastante pobres y se decidiesen a reemplazarlos de una buena vez por los de la racionalidad occidental».

Por lo que a mí respecta, y pidiendo perdón por la autocita, me permití terciar modestamente en el debate y apostillar así en un comentario de por aquellos años setenta:

Por lo que hace a la ciencia y la tecnología contemporáneas, si semejante conclusión (la conclusión de Jarvie frente a la de Winch) ha de imponerse no lo hará, con toda seguridad, a través de abstrusas disquisiciones filosóficas sobre criterios de racionalidad sino por otros medios harto más efectivos. Dentro de un mundo como el nuestro, que no es ya el de Evans-Pritchard y todavía no es el presagiado por el economista Kenneth E. Boulding para *the coming spaceship Earth* —la Aeronave Espacial Tierra de la que un día no lejano acabaremos por cobrar conciencia—, la ciencia y la tecnología adquirirán cada vez más los caracteres de invariantes planetarias, de donde puede que se siga la consolidación de una civilización asimismo planetaria. Pero el precio a pagar por semejante uniformación civilizatoria en diversidad, proliferación y riqueza cultural resulta, al menos hoy por hoy, incalculable.<sup>4</sup>

No creo que ni siquiera en nuestros días, al cabo de más de un cuarto de siglo, estemos aún en situación de calcularlo, aunque sobran razones para temerle lo peor. Pero de la metáfora de la *Aeronave Espacial Tierra* de Boulding<sup>5</sup>

sí que cabría sacar a estas alturas, o así me lo parece, unas cuantas implicaciones provechosas.

Antes de hacerla nuestra, sin embargo, habría que insistir en que se trata de una *metáfora*, esto es, de una descripción más o menos literaturizada,

pero no obstante verosímil, de la realidad (que en ese artista consumado de la «metáfora» que fue Platón podía lindar en ocasiones con el mito, pero sin renunciar por ello a la verosimilitud garantizada por la «imagen», o *eikón*, de la que la metáfora se sirve para «compararla», *apeikádsein*, con su correlato real). Así entendida, una metáfora es *menos* que un *modelo* científico, que esquematiza, ciertamente, la realidad, pero para de esta manera aprehenderla mejor en su *estructura* básica, si es que no se identifica a fin de cuentas con la realidad misma estructuralmente incorporada en el modelo (como cuando la concepción estructuralista de la ciencia de Sneed, Stegmüller y Moulines caracteriza a los sistemas respectivamente integrados por la Tierra y la Luna, o por Júpiter y sus satélites, o por el Sol y los planetas de nuestro sistema planetario, a título de otros tantos «modelos» en los que se deja expandir una «teoría», la teoría, en nuestro caso, determinada por la estructura matemática de un «sistema» en que se cumplan las leyes newtonianas del movimiento, tal y como acontece en la mecánica clásica de partículas). Pero la metáfora, que es *menos* que un modelo científico, es, no obstante, *más* que uno de esos *constructos*



© Romenih, Creative Commons

2.

DE LA  
METÁFORA DE  
LA AERONAVE  
ESPACIAL  
TIERRA DE  
BOULDING SÍ  
QUE CABRÍA  
SACAR  
A ESTAS  
ALTURAS (...) UNAS CUANTAS  
IMPLICACIONES PROVECHOSAS.

2.

Philadelphia

POR LO  
DEMÁS, LOS  
PASAJEROS  
DE LA  
AERONAVE  
ESPACIAL  
TIERRA  
PODRÍAN  
DECIDIR  
AGRUPARSE  
ENTRE SÍ  
DE MUY  
DIVERSAS  
MANERAS

ficcionales que los filósofos idean valiéndose para ello de un *Gedankenexperiment*, esto es, de un «experimento mental» que con frecuencia convierte a esos «constructos» en auténticas piezas de literatura de ficción, que es lo que, con mejor o peor fortuna, son los constructos representativos de las teorías antiguas y modernas del contrato social, así como también lo es el constructo —pese a las protestas de realismo de su autor— de la Nave Espacial de Bruce Ackerman,<sup>6</sup> a no confundir, pues, con nuestra Aeronave Espacial Tierra (a diferencia de esta última metáfora, que se limita a proponer una nueva manera de referirnos al planeta sobre el que viajamos, la «nave espacial» de Ackerman es de comienzo a fin una *ficción*, como ficticios son sus tripulantes, los incessantes diálogos que mantienen entre ellos en pos de la justicia y el *manná* mismo que tratan de distribuirse con eficacia siquiera sea subóptima, lo que al menos habría de permitirles recuperarse del agotador esfuerzo dialógico para retomarlo a continuación con nuevos bríos en las debidas condiciones destinadas a asegurar que ese diálogo prosiga siendo, como antes, nada menos que «racional», «coherente» y «neutral», es decir, por encima de los interesados puntos de vista personales de cada quien, todo lo cual arroja, según se echa de ver, una singular muestra de «realismo»).

Procedamos, por consiguiente, a instalarnos en la Aeronave Espacial Tierra y no en ninguna otra ultraterrena. En su interior, para empezar, los criterios de racionalidad que habrían de entrar en juego a la hora de acomodarse su pasaje no serán a buen seguro «criterios mágicos», pero tampoco bastaría seguramente con que fueran «criterios científicos» o «científico-técnicos» —esto es, *criterios de racionalidad teórica* o relativos a esa «práctica de la razón teórica» que es la tecnología—, sino que, por supuesto, habríamos de

echar mano de esa «teoría de la razón práctica» en que la ética consiste y acudir, por lo tanto, a nuevos criterios, *criterios de racionalidad práctica*, como vendrían a serlo alguna suerte de «criterios morales», criterios que se hallaban llamativamente ausentes de la polémica Winch-Jarvie pero que no tendrían por qué haberlo estado, como no lo estuvieron, desde luego, en los primeros encuentros o «encontronazos» interculturales con que dio inicio la Modernidad: según se ha hecho notar más de una vez, lo que para los conquistadores españoles de América era inmoral, como la antropofagia, era moral para los indígenas que saciaban así su hambre, mientras que para ellos era probablemente inmoral el desperdicio de alimentos resultante de la quema de herejes sin comérselos a continuación. Por lo demás, los pasajeros de la Aeronave Espacial Tierra podrían decidir agruparse entre sí de muy diversas maneras —de acuerdo con su idioma, su procedencia geográfica, su religión o incluso su capricho y hasta aleatoriamente—, dando lugar así a al menos tantas agrupaciones posibles cuantas comunidades reales, en el sentido que antes veíamos, existan sobre la faz del planeta (y no es preciso añadir que en el trayecto podrían originarse *toda clase de conflictos*, dada la variedad de las costumbres de los ocupantes del vehículo, en relación con la categoría de los asientos asignados, el reparto de los víveres o el abastecimiento de otros tipos de servicios, incluidos entre ellos, claro está, los inevitables conflictos entre mayorías y minorías: para no citar sino uno bien conocido en los vuelos de larga duración de nuestras aeronaves ordinarias, pensemos en el inextinguible contencioso entre fumadores y no-fumadores, donde la condición de oprimidos y opresores resulta hartamente intercambiable; y ningún censo de conflictos podría aspirar a la exhaustividad, pues la metáfora de Boulding no pasa por el momento de

describir más que «un proyecto», «una realidad, sí, pero aún no consumada», algo, en definitiva, «por venir»). Mas, comoquiera que ello sea, la Aeronave Espacial Tierra que albergue en su interior a todas esas comunidades variopintas sería ella misma, a su vez, una comunidad no menos real que las anteriores, si bien con la importante particularidad de que en la nave vendrían a coincidir a un mismo tiempo *lo comunitario y lo universal*: puesto que antes hablamos de «comunidades de comunicación», el pasaje en su conjunto podría ser caracterizado como una comunidad de comunicación —o, para ser exactos, como una *comunidad* (de comunicación) *de* (comunidades de) *comunicación*—, y ciertamente nada humano quedaría fuera de la misma, lo que es tanto como decir que cada uno de los seres de la especie viajarían en la nave y todos juntos sobrevivirían o perecerían en ella, esto es, compartirían un destino común. Personalmente encuentro fascinante, en su extrema simplicidad, esta metáfora de la Aeronave Espacial Tierra, pero no puedo por menos de mostrarme consciente de que la dificultad de la puesta en práctica del proyecto no estriba en saber si la Aeronave sería capaz de navegar sin zozobrar ni estrellarse, sino en saber si tan siquiera sería capaz de despegar y levantar el vuelo.

### **Más allá del universalismo y el comunitarismo: el fuero de los individuos.**

Entre los más arduos obstáculos que se interpondrían al simple inicio —y no digamos al feliz desarrollo— de la travesía, parece figurar en nuestros días esa versión del «comunitarismo», que algunos han llegado a tachar de patológica por su aparentemente radical oposición al «universalismo», en que vendría a la postre a consistir el nacionalismo.

Y aquí es donde entra en juego el tratamiento dispensado a este último, siquiera sea bajo la forma del «patriotismo», por MacIntyre —no el MacIntyre de los sesenta y los setenta, sino de los ochenta y los noventa— en su ensayo *Is Patriotism a Virtue?* («¿Es el patriotismo una virtud?»)<sup>7</sup> que he discutido en otra parte y cuya doctrina —junto con mi discusión de la misma— voy a recordar sucintamente antes de proseguir. Según nos advierte MacIntyre, el patriotismo habría de distinguirse de cualquier ideal universalizable (como lo eran, con ocasión de la Primera Guerra Mundial, la causa de la *Kultur* para Max Weber o la de la *civilisation* para Emile Durkheim, causas respectivamente encarnadas por Alemania y Francia en esos años; o como lo fueron, respectivamente encarnadas por los Estados Unidos y la Unión Soviética, la supuesta defensa del valor de la libertad o la no menos supuesta defensa del valor de la igualdad para burgueses o proletarios de varios Continentes a lo largo de los años de la «guerra fría» que siguieron a la Segunda Guerra Mundial): el patriotismo no se caracteriza por su «universalizabilidad» sino antes bien por su «particularismo», pues consiste en la lealtad a la propia nación que se le exige a un patriota tal y como a otro patriota de otra nación cabría exigírsela respecto de la suya. Y de ahí que MacIntyre contraponga la *moral patriótica* a lo que llama, un tanto inapropiadamente, la «moral liberal», cuando hubiera sido más apropiado llamarla la *moral ilustrada* en tanto que sinónima de «universalista» (de lo



© Romenih, Creative Commons

que he discutido en otra parte y cuya doctrina —junto con mi discusión de la misma— voy a recordar sucintamente antes de proseguir. Según nos advierte MacIntyre, el patriotismo habría de distinguirse de cualquier ideal universalizable (como lo eran, con ocasión de la Primera Guerra Mundial, la causa de la *Kultur* para Max Weber o la de la *civilisation* para Emile Durkheim, causas respectivamente encarnadas por Alemania y Francia en esos años; o como lo fueron, respectivamente encarnadas por los Estados Unidos y la Unión Soviética, la supuesta defensa del valor de la libertad o la no menos supuesta defensa del valor de la igualdad para burgueses o proletarios de varios Continentes a lo largo de los años de la «guerra fría» que siguieron a la Segunda Guerra Mundial): el patriotismo no se caracteriza por su «universalizabilidad» sino antes bien por su «particularismo», pues consiste en la lealtad a la propia nación que se le exige a un patriota tal y como a otro patriota de otra nación cabría exigírsela respecto de la suya. Y de ahí que MacIntyre contraponga la *moral patriótica* a lo que llama, un tanto inapropiadamente, la «moral liberal», cuando hubiera sido más apropiado llamarla la *moral ilustrada* en tanto que sinónima de «universalista» (de lo

CADA UNO  
DE LOS  
SERES DE  
LA ESPECIE  
VIJARÍAN  
EN LA NAVE  
Y TODOS  
JUNTOS  
SOBREVI-  
VIRÍAN O  
PERECERÍAN  
EN ELLA



© Ronenlh, Creative Commons

contrario, podría darse en pensar que haya alguna incompatibilidad entre «liberalismo» y patriotismo o «nacionalismo», incompatibilidad desmentida por la historia del moderno concepto de «nación» originado con la Revolución francesa o las americanas, que fueron todas ellas revoluciones liberales).

En cuanto al punto de vista de la «moral ilustrada» —esto es, la nacida de la Ilustración y predominante desde ella en la filosofía moral moderna—, se deja desglosar para MacIntyre en dos grandes aspectos que considera, no obstante, indisolubles, por más que a nuestra vez haremos bien en atenderlos separadamente. Por una parte, el punto de vista de la moral ilustrada vendría a sostener «que la *moralidad* está constituida por reglas a las que cualquier persona racional prestaría, bajo ciertas condiciones ideales, su aprobación... (de suerte que) la actitud del agente moral constituida por la fidelidad a dichas reglas sería *una y la misma* para todos los agentes morales, resultando de esta forma independiente de cualquier particularidad social». Por otra parte, el punto de vista de la moral ilustrada vendría asimismo a sostener «que las unidades que componen el contenido de la moralidad, así como sus agentes, son los *seres humanos individuales*... (y que) en lo que atañe a las estimaciones de orden moral, *cada individuo* debe contar como tal y nadie deber contar sino en tanto que tal». Si nos fijamos bien, el *primero* de ambos aspectos compendia lo que cabría denominar —a la luz de lo antes

expuesto— la «interpretación universalista del punto de vista moral», es decir, el universalismo ético, en tanto que el *segundo* constituye un compendio de lo que he venido llamando hasta el momento el «individualismo ético». Y cabría ahora argüir que el punto de vista comunitarista que MacIntyre opone al universalismo ético podría contar con buenas razones a su favor y hasta resultar acertado en sus líneas generales, lo que no quiere decir, por descontado, que nos hayamos de olvidar de la *universalidad moral*, sino solo que ésta habría de ser reinterpretada en otros términos que los del universalismo ético convencional. Mientras que, en cambio, MacIntyre carece en mi opinión de alternativa al individualismo ético, y su rechazo de este último vendría a hacer tabla rasa de la *autonomía moral* de los individuos. Consideremos, pues, ambas cuestiones —la de la «universalidad» y la de la «autonomía» morales— por separado y por ese orden.

La interpretación universalista del punto de vista moral vendría a sostener, de acuerdo con MacIntyre, que la cuestión de «en dónde y de quién» aprendo yo los principios y preceptos morales resulta moralmente irrelevante, de modo análogo a como la cuestión de en dónde y de quién aprendo yo los principios y las reglas de las matemáticas resulta matemáticamente irrelevante, esto es, irrelevante en relación con el contenido de las matemáticas mismas y mi compromiso para con ellas. Pero eso le parece sumamente discutible, puesto que —como puntualiza— «ambos detalles, *en dónde y de quién* (aprendo yo), apuntan a una característica esencial de la noción de moralidad que cada uno de nosotros adquiere, dado que cada uno aprende en y a través del modo de vida de una comunidad en particular... y lo que yo aprendo como guía de mis acciones y como norma para evaluarlas no es nunca la moralidad como tal, sino

siempre *un muy determinado tipo de moralidad* en y de algún muy determinado tipo de contexto social... de tal modo, en fin, que yo encuentro mi justificación para la fidelidad a dichos preceptos morales en *mi particular comunidad* y, si se me despoja de la vida de esa comunidad, yo no tendría razón alguna para comportarme moralmente». ¿Qué es, pues, lo que me parece aceptable, y qué lo que no me lo parece, de estos planteamientos comunitaristas de MacIntyre?

A mi modo de ver, MacIntyre acierta plenamente cuando sugiere que el aprendizaje de la moral tiene poco que ver con el de las matemáticas, es decir, con el de una ciencia formal cuyos contenidos acostumbra a ser considerados paradigmáticamente universales y cuya universalidad no admite parangón en lo que se refiere a los *mores* humanos. Pero pensemos en un analogado más a nuestra medida, como vendría a ser el caso del lenguaje, esto es, el del aprendizaje de una lengua: cuando aprendemos a hablar en nuestra lengua, lo que aprendemos es *un* lenguaje y no *el* lenguaje (que es lo que aproximadamente viene a querer decirnos Rorty cuando insiste en lo que da en llamar la «contingencia del lenguaje» desde los presupuestos del contextualismo lingüístico), de manera parecida a como aprendemos *una* moral determinada y no *la* moralidad en cuanto tal. Pero no hace falta ser un trascendentalista lingüístico a lo Apel para conceder que, en un cierto sentido, lo que aprendemos cuando aprendemos *nuestra* lengua es a «comunicarnos mediante ella» y, por lo tanto, mediante *cualquier* otra que asimismo aprendamos a partir de ella o desde ella. Y algo muy semejante vendrá a ser lo que ocurra cuando aprendemos la moral de *nuestra* particular comunidad, a saber, que aprendemos a «comportarnos moralmente», aprendizaje que en principio nos sería dado reproducir,

a partir de esas experiencias o desde esas experiencias, en *distintas otras comunidades* en las cuales nos veamos insertos (si se trata de comunidades localmente distintas mas coetáneas) o nos podamos imaginar insertos (si se trata de comunidades distantes en el tiempo, es decir, históricamente distintas de la nuestra). Como alguna vez yo mismo he recordado, de la invocación de un abstracto punto de vista moral, cuya abstracción arrojaría algo así como *el punto de vista moral*, cabría decir lo que Ortega gustaba de decir del «punto de vista de la eternidad» o punto de vista *al margen de toda perspectiva*, a saber, que ese punto de vista es ciego, que no ve nada y que, lo que es peor, no existe. Pero si hay que insistir en que la mirada moral arroja siempre una visión en perspectiva, hay que subrayar con énfasis no menor, y esta vez frente a MacIntyre, que la concreción de dicha perspectiva no nos clausura en ella, impidiéndonos escapar a su angostura, ni mucho menos nos condena a ver el mundo a través de un agujero: la vida moral puede sin duda ser contemplada *desde múltiples perspectivas*, algunas de las cuales, por lo menos, podrían ser usufructuadas por *un mismo agente moral*, tal y como *diversos agentes morales* pueden a su vez compartir *una y la misma perspectiva* (que es lo que Aranguren subrayaba sagazmente a propósito del perspectivismo orteguiano, haciendo ver que, allí donde la comunidad en su conjunto se muestra con frecuencia incapaz de trascender su horizonte cultural y se transforma en «sociedad cerrada», los individuos y las agrupaciones de individuos inconformistas sí podrían contribuir en su interior a la ruptura de, y con, semejante cerrazón). De modo que, contra el abstracto punto de vista moral abstractamente concebido desde un universalismo abstracto, cabe reivindicar todas las concreciones que se quieran, pero sin que por ello nos hayamos de confinar a este o

APRENDEMOS A «COMPORTARNOS MORALMENTE», APRENDIZAJE QUE EN PRINCIPIO NOS SERÍA DADO REPRODUCIR, EN *DISTINTAS OTRAS COMUNIDADES*.

LOS  
DERECHOS  
HUMANOS  
ASPIRAN A  
GOZAR, EN  
CONFORMI-  
DAD CON  
SU NOMBRE,  
DE UNA  
VIGENCIA  
UNIVERSAL.

aquel punto de vista moral concreto, reduciendo a este *éthos* comunitario nuestra moralidad individual.

Como enseguida habremos de decir, los individuos pueden tener la obligación en ocasiones, y hasta frecuentemente, de enfrentarse a aquel *éthos* comunitario con el fin, por ejemplo, de asegurar en esa su comunidad el respeto de derechos que, como los derechos humanos, aspiran a gozar, en conformidad con su nombre, de una vigencia universal. Pero ése es un asunto que, por desgracia, no interesa gran cosa a MacIntyre, quien, en la línea de De Maistre a que antes me referí, ha llegado a proclamar que «los *derechos humanos* son inexistentes y creer en ellos sería como creer en brujas y unicornios». ¡Como si la cuestión de los derechos humanos fuera una cuestión ontológica o gnoseológica, a saber, la cuestión de si existen o no existen, o la de si podemos o no podemos creer en ellos, en lugar de una cuestión *ética o moral*, a saber, la cuestión de si estamos o no dispuestos a luchar por instaurarlos, incluso cuando sea preciso hacerlo así contrariando el consenso dominante en nuestra comunidad, cualquiera que ésta pueda ser!

Con todo ello no se ha dicho, sin embargo, ni que el patriotismo no sea una virtud ni que sea un vicio —como acostumbra a sostenerlo el universalismo ético convencional—, pues en verdad el patriotismo podría contar a su favor con mejores argumentos que los expuestos hasta ahora, argumentos por el estilo de los que Maurizio Viroli aduce en su libro *For Love of Country* («Por amor a la patria») desde esa suerte de «comunitarismo de izquierdas» en que se hace en él consistir al *republicanismo*. Viroli distingue, un tanto estipulativamente, entre «nacionalismo» y «patriotismo», denominaciones respectivamente procedentes de los vocablos *natio* o lugar de origen y *patria*, que ya Cicerón

identificaba con *res publica*. Mientras los enemigos del patriotismo —esto es, del patriotismo republicano, entendido como el amor a las instituciones que hacen posible la común asociación de los diversos ciudadanos de un país dado— serían la tiranía, el despotismo, la opresión y la corrupción, los enemigos del nacionalismo podrían llegar a ser la heterogeneidad racial o cultural y hasta la simple desunión política, social e intelectual entre los naturales de ese país. La distinción, como ya he dicho, resulta un tanto estipulativa y hasta bastante parecida a lo que se ha llamado una «definición persuasiva» o destinada a embellecer lo definido, pues «patriotismo» vendría a querer decir lo mismo que «nacionalismo no-excluyente» o «*buen* nacionalismo», en tanto que el «nacionalismo homogeneizador y excluyente» o «*mal* nacionalismo» vendría a su vez a asimilarse a la conocida caracterización del patriotismo fanático o cínico por parte del doctor Johnson como «el último refugio de los bribones». En lo que sigue, pues, nos vamos a olvidar de la distinción de Viroli y pasaremos indistintamente a hablar de nacionalismo y/o patriotismos republicanos, esto es, de «republicanismo». Como Viroli no niega, su republicanismo guarda un cierto aire de familia con el sustentado por comunitaristas como Michael Walzer o Charles Taylor, a los que identifica como herederos del patriotismo americano descrito por Tocqueville, un patriotismo no basado en la sangre ni en el suelo, ni tampoco en la religión o en tradiciones demasiado potentes, sino en las instituciones de la democracia liberal, a la que el republicanismo añadiría un mayor énfasis en la *participación* política, interpretable por su parte como una reivindicación de la «libertad positiva» o el «autogobierno» de los ciudadanos y, por lo tanto, como un paso más sobre la pura y simple «libertad liberal» o «libertad negativa». Pero Viroli, en cualquier caso, no es



demasiado explícito acerca de cómo su republicanismo se articularía *ad inferius*, es decir, descendiendo hasta comprender a los diversos grupos de ciudadanos —los que en su momento llamamos *minorías*— que demandan acogida en la república, ni tampoco acerca de cómo esta última se abriría *ad superius*, es decir, ascendiendo hasta verse integrada dentro de lo que cabe ahora llamar un *horizonte cosmopolita*.

Dejando para un poco más adelante esta segunda cuestión y concentrándonos por unos instantes en la primera, quizás resulte instructivo contrastar ante todo el patriotismo de Viroli con el patriotismo asimismo republicano de Jürgen Habermas, esto es, con el «patriotismo constitucional» que también Habermas procura distinguir del nacionalismo homogeneizador y excluyente, presentándolo como la única forma de patriotismo disponible para el pueblo alemán después de Auschwitz. El patriotismo habermasiano de la Constitución —el *Verfassungspatriotismus*, de acuerdo con la denominación acuñada por Dolf Sternberger— ha tratado de separar el ideal *político* de una «nación de ciudadanos» (*Staatsbürgernation*) y la concepción del «pueblo» (*Volk*) como una comunidad *prepolítica* de cultura y de lengua, cuando no de etnia y hasta de raza; y ha tratado de separarlos, según Habermas, en la dirección sugerida por la efímera Revolución alemana de 1848-49, que fue el último episodio en la historia de la Alemania anterior al Tercer Reich en el que se avistó la posibilidad de alumbrar una forma de patriotismo capaz de reconocer la legitimidad de diferentes formas de vida dentro de la patria común, dejando así la puerta abierta a la inclusión de una diversidad de culturas en el marco de una misma república.<sup>9</sup>

Como Viroli concede, Habermas distingue expresamente entre su propio

patriotismo constitucional y el republicanismo, al que identifica con una tradición intelectual derivada del comunitarismo de cuño aristotélico y le atribuye en consecuencia una visión excesivamente compacta de la comunidad proclive a subsumir la identidad social de los ciudadanos bajo la identidad política de la Ciudad-Estado clásica, una manera ésta de entender la ciudadanía que Habermas considera con razón inviable en nuestras pluralistas sociedades contemporáneas. Pero semejante interpretación «aristotélica» del republicanismo es rechazada por Viroli como un error mayúsculo (probablemente inducido por el *revival* del neoaristotelismo en nuestros días) frente al que señala sin duda con buen tino el origen romano del republicanismo, cuyos hitos vendrían representados por el *Ab urbe condita* de Livio, los *Discorsi* de Maquiavelo y el *Du contrat social* de Rousseau; a lo que añade que —incluso con posterioridad a la traducción latina de la *Política* de Aristóteles— el ideal republicano no estuvo nunca tanto en la *pólis* griega cuanto en la *civitas* romana, entendida como un ámbito político destinado a permitir la convivencia de los ciudadanos en condiciones de justicia bajo la protección de las leyes. Pero por ello mismo Viroli insiste, de nuevo atinadamente, en que el patriotismo constitucional habermasiano no rompe en absoluto con la tradición republicana y se limita a presentarnos una nueva versión del republicanismo, dado que las instituciones democráticas que se exaltan en él no son instituciones cualesquiera ni se apoyan con exclusividad, ni al margen de la historia, en los presuntos valores transnacionales de la democracia, sino que se materializan en la Constitución de la República Federal Alemana, una Constitución levantada sobre, y contra, las huellas de la barbarie nazi, que es lo que emocional y sentimentalmente ancla la lealtad a dicha Constitución en las tradiciones políticas con ella inauguradas.

QUIZÁS  
RESULTE  
INSTRUCTIVO  
CONTRASTAR  
ANTE TODO  
EL PATRIOTIS-  
MO DE VIROLI  
CON EL  
PATRIOTISMO  
ASIMISMO RE-  
PUBLICANO  
DE JÜRGEN  
HABERMAS

PERSO-  
NALMENTE  
SIEMPRE HE  
CREÍDO QUE  
LA MEJOR  
RESPUESTA A  
LA PREGUNTA  
«¿QUÉ  
ES UNA  
NACIÓN?» ES  
LA QUE DIO  
RENAN

De ser así las cosas, como parecen en efecto serlo, el patriotismo constitucional habermasiano no podría sin más ni más ser «trasplantado» a cualquier país, como el nuestro sin ir más lejos. Cualquier «metrópolis» contemporánea, en el sentido traslativo que permite aplicar ese vocablo a una nación y no solo a su capital, tiende hoy a ser una *metrópolis plurinacional*, especialmente como resultado de los crecientes e irresistibles flujos migratorios que se registran a escala mundial. Pero, por lo demás, países como España han sido desde antiguo «plurinacionales» por razones históricas. En la actualidad se discute, por ejemplo, si nuestro país debe ser considerado como una *nación de naciones* —según reivindican que lo sea las «nacionalidades históricas» que dentro de ella remontan sus orígenes a la Edad Media (el caso de Cataluña, Galicia o el País Vasco)— o como una *nación de ciudadanos* de acuerdo con el concepto de nacionalidad impuesto con la Modernidad. Mas la cuestión, evidentemente, no estriba en preferir ser «medievales» o «modernos». Personalmente siempre he creído que la mejor respuesta a la pregunta «¿Qué es una nación?» es la que dio Renan —con todas las matizaciones que convengan, como las oportunamente aducidas por Andrés de Blas Guerrero—<sup>10</sup> cuando insistía en que los rasgos definitorios de una nacionalidad no hay que buscarlos tanto en factores naturales (por ejemplo, geográficos o antropológicos) ni culturales (como la lengua o la religión), ni tan siquiera en factores históricos (sean reales o sean míticos), cuanto en *la voluntad de los individuos*, que es la que, en resumidas cuentas, podría determinar si una nación existe o no, llevando a cabo así, de un modo implícito o explícito, un acto de «autodeterminación».<sup>11</sup>

Y si se acepta la respuesta de Renan, que otorga a los individuos la última

palabra a tal respecto, habría que dejar a éstos la decisión sobre el mejor modo de conjugar nacionalidad y territorialidad, nacionalismos culturales y nacionalismos políticos, etcétera, incluida la decisión sobre la propia «plurinacionalidad». España, en cualquier caso, lleva siglos amalgamando una compleja *aleación de nacionalidades*, dentro de una tradición en la que hay que resaltar como merece su condición de país de «judíos, moros y cristianos», condición que serviría de ambiguo prelude a la experiencia de mestizaje desarrollada ulteriormente en la América hispánica. E incluso si la plurinacionalidad comportase hoy el riesgo, como parecen temer algunos, de desembocar en una especie de «orgía de las diferencias», tal vez lo indicado sea reconocer sin tapujos el hecho de esa plurinacionalidad, tratando en todo caso de prevenir las consecuencias que a partir de su reconocimiento se tengan por indeseables. En cualquier género de metrópolis plurinacionales, cuando por fortuna se trata de *países democráticos*, la democracia hará sin duda bien en reivindicar la noción de «participación» como base de la ciudadanía frente a la noción de «pertenencia» característica del «comunitarismo de derechas», sea el de MacIntyre u otros peores, que por definición habría de excluir como «impertinentes» a los procedentes de otras patrias o a los apátridas. (Entre paréntesis, y por desgracia, habría que consignar que para muchos inmigrantes en tales metrópolis no pasa a veces de ser un sueño la consecución de «derechos de ciudadanía», habida cuenta de que frecuentemente ni siquiera llegan a disfrutar de derechos humanos). En cuanto a la pregunta acerca de si procede hablar de un patriotismo exclusivamente basado en la participación democrática, como vendría a ser el caso del *patriotismo constitucional*, me he inclinado alguna vez a desaconsejar el recurso a dicha fórmula, y ello precisamente en virtud

de lo que las Constituciones democráticas tienen de ventajoso, como lo es el establecimiento de un marco legal en el que puedan coexistir incluso ciudadanos de diversas nacionalidades —ciudadanos leales, se diría, a más de un patriotismo—, siempre que dichas nacionalidades gocen de suficiente autonomía, ejercida por vías más o menos federativas y hasta por vía confederal, y en tanto que sus miembros no deseen ejercer su posible «derecho a la autodeterminación», cuando no a la «secesión», y darse desde ellos otra Constitución de nuevo cuño. De modo que, si una Constitución democrática diseñara un «espacio de coexistencia» de diferentes patriotismos diversamente compatibles entre sí, lo mejor sería, pienso, no mezclar el patriotismo con la Constitución y abandonar la fórmula del patriotismo constitucional para pasar a hablar sin más de respeto a la democracia, que es lo que en este punto parece hallarse en juego. En cuyo caso el republicanismo —un republicanismo, como el habermasiano, de índole marcadamente «constitucionalista»— vendría a darse la mano con el *liberalismo*. O, por seguir sirviéndonos de nombres propios, el republicanismo de Habermas vendría a darse la mano con el no menos constitucionalista «liberalismo político» de John Rawls.

Por encima o por debajo de sus notables divergencias, en las que no nos es dado entrar aquí, la idea de «razón pública» que Rawls expone en su último libro, *Political Liberalism*,<sup>12</sup> comparte con la del «uso público de la razón» de Habermas —además de una común inspiración kantiana— la finalidad de asegurar, en el dominio de la sociedad política institucionalizada, la primacía del *bien público* (de «lo que es tenido por todos como bueno» o, dicho de otro modo, de «lo justo») sobre la diversidad de las *concepciones privadas del bien* o de «lo que es tenido como bueno por algu-

nos» (concepciones respectivamente apoyadas en «razones no-públicas», esto es, no compartidas ni acaso compartibles por la totalidad de la ciudadanía) que puedan darse en el dominio de la sociedad civil, una sociedad civil presidida por lo que desde Weber se conoce como «pluralismo valorativo». Para poner un solo ejemplo, las razones no-públicas que respalden las respectivas «concepciones privadas del bien» de los ciudadanos de nuestro país en lo tocante a una cuestión como la del aborto no tendrían a buen seguro por qué coincidir, pero eso no debería impedir al Estado español —sobre la base de la razón pública y en aras del «bien público»— la promulgación de una ley de interrupción del embarazo que de veras se acomodase a la voluntad de la mayoría, ley que naturalmente habría de respetar las voluntades minoritarias que se opongan a ella, como en el caso de los médicos que por motivos de conciencia se nieguen a colaborar en la realización de prácticas abortivas. Semejante combinación de acuerdo público y desacuerdos privados arrojaría entonces una suerte de «consenso entrecruzado, por superposición o por solapamiento», que bajo todas esas expresiones y otras varias se ha traducido en nuestro idioma la fórmula rawlsiana del *overlapping consensus*. El consenso de la ciudadanía en lo relativo al acatamiento de leyes democráticamente promulgadas sería, pues, compatible con la radical discrepancia de sus integrantes en materia de «convicciones fuertes» de carácter ético o religioso —es decir, ideológicas y en última instancia «metafísicas» para Rawls—, como acostumbra a serlo las convicciones últimas acerca de «cuestiones de vida o muerte» del tipo del aborto o la eutanasia. En definitiva, se trataría de un consenso tal vez más «razonable» que estrictamente «racional» (por traer a colación la distinción rawlsiana entre lo *rational* y lo *reasonable* con

LO MEJOR  
SERÍA (...)  
ABANDONAR  
LA FÓRMULA  
DEL PATRIO-  
TISMO CONS-  
TITUCIONAL  
PARA PASAR  
A HABLAR  
SIN MÁS DE  
RESPECTO  
A LA  
DEMOCRACIA

la finalidad ahora de distinguir entre un «modelo *epistémico* de consenso» como el habermasiano, basado en la competición de una serie de creencias científicas en litigio sólo una de las cuales acabaría supuestamente acreditándose como la «verdadera», y un «modelo *político* de consenso» llamado a garantizar la coexistencia de diferentes *convicciones* contrapuestas sin involucrar la cuestión de la verdad o la falsedad de ningún género de *creencias*) y cuyo alcance no pretende sobrepasar el de una *concordia discors* o «concordia discorde», en la que Rawls verá un epítome del liberalismo político.

En cuanto al «poder público», esto es, aquel que en una democracia ejercen los ciudadanos unos sobre otros, Rawls habrá de justificarlo recurriendo a un *principio liberal de legitimidad* que enuncia en los siguientes términos: «Nuestro ejercicio del poder político sólo es propiamente justificable cuando se realiza de acuerdo con una Constitución, la aceptación de cuyos ingredientes básicos pueda razonablemente presumirse de todos los ciudadanos». Entre esos ingredientes básicos de la Constitución (*constitucional essentials*), figurará el repertorio de los derechos y libertades irrenunciables de la ciudadanía que —una vez constitucionalmente sancionados como «derechos fundamentales»— «habrán de ser respetados en cualquier caso por las mayorías si se trata de regímenes democráticos sometidos al imperio de la ley». Y de ahí la *preeminencia del poder judicial* que característicamente Rawls le otorga sobre el legislativo y el ejecutivo, pues será al escalón más alto del poder judicial, como la Corte Suprema norteamericana o nuestro Tribunal Constitucional, al que le corresponda velar por la observancia de la Constitución o Ley Suprema frente a decisiones gubernamentales e incluso leyes ordinarias susceptibles de ser declaradas inconstitucionales, todo lo

cual convierte a aquella instancia en «paradigma de la razón pública»: «En un régimen constitucional con revisión judicial, la razón pública es la razón de su instancia judicial suprema».

Aunque Rawls no deja de advertir que tras la preeminencia de dicha instancia suprema se halla la superior autoridad del pueblo (el cual tiene, además, la facultad de «enmendar» la propia Constitución), lo cierto es que hay reformas sociales —de cuya justicia hoy no parece cabernos duda— que no pudieron ser acometidas en su día sin una auténtica «ruptura constitucional», esto es, sin una auténtica «revolución» en el sentido constitucionalista del vocablo. Y por citar tan solo un caso norteamericano que no le pasa desapercibido a Rawls —si bien, a mi entender, lo malinterpreta lastimosamente—, ahí tendríamos la lucha contra la esclavitud negra de los primeros abolicionistas de su país que, anteriores a Lincoln y a diferencia de los seguidores de Martin Luther King, no podían invocar aún el cumplimiento de ninguna clase de preceptos constitucionales en que apoyarse (en una de las últimas películas de Steven Spielberg, *Amistad*, los prisioneros negros reclamados por la Corona española fueron puestos en libertad por la Corte Suprema porque, habiendo nacido libres en la costa occidental de África, su presencia en el barco negrero se podía interpretar como un secuestro; pero, si hubieran nacido esclavos en una plantación del Sur de los Estados Unidos, ni toda la elocuencia de John Quincy Adams habría bastado para liberarlos). Por lo que se refiere a tales abolicionistas, solo en sentido figurado cabría decir de su actuación —como en sentido literal pretende hacerlo Rawls— que luchaban «en nombre de la razón pública», cuando en rigor su lucha desafiaba la vigente Constitución norteamericana y sus razones eran razones religiosas (como la de que «todos los hombres

Y DE AHÍ  
LA PRE-  
EMINENCIA  
DEL PODER  
JUDICIAL QUE  
CARACTERÍSTICAMENTE  
RAWLS  
LE OTORGA  
SOBRE EL LE-  
GISLATIVO Y  
EL EJECUTIVO.

son por igual hijos de Dios») o razones éticas (como la de que «la libertad constituye un atributo inalienable de los seres humanos») y demás, es decir, eran razones no-públicas en la estricta acepción rawlsiana y sin otro soporte que la íntima convicción de la justicia de su causa por parte de los individuos que la defendían, sea en solitario o agrupados con otros individuos.

Lejos de poder fiarlo todo a las instituciones —incluidas las instituciones de la democracia liberal—, los individuos y los grupos de individuos han tenido que enfrentarse a ellas en demasiadas ocasiones, haciendo suyo ese ideal que Rudolf von Ihering llamó en el siglo pasado *la lucha por el Derecho*, un ideal cifrado en el lema «Solamente luchando alcanzarás tu derecho». Y eso es lo que, por mi parte, he tratado de recordar alguna vez a propósito de la conquista de los derechos humanos. Los derechos humanos no son derechos «naturales», si existe cosa tal, y ni siquiera cabría llamarles «derechos» —dejémoslos, que no es hacerles de menos, en «exigencias éticas» o «reclamaciones morales»— mientras no se hallen recogidos en el ordenamiento jurídico, como cuando, bajo la denominación de *derechos fundamentales*, los ampara el consenso de la sociedad y sobre dicha base pasan a formar parte de los que Rawls llamaba «ingredientes básicos de una Constitución». Pero antes de ser eso, lo repito, los derechos humanos no eran sino exigencias y reclamaciones de índole ética o moral que movían a reivindicarlas, con vistas a hacer de ellas derechos, a individuos



© Daquella, Creative Commons

y grupos de individuos a quienes un consenso antecedente les negaba su condición de «sujetos de (tales) derechos...», de suerte que, para pasar a convertirse en auténticos derechos, tuvieron que apoyarse en el

*disenso* de los individuos que las reivindicaban. Por eso es por lo que la historia de la conquista de los derechos humanos admite ser descrita a la manera de una historia protagonizada por *individuos y grupos de individuos disidentes*, y así es como la burguesía emergente, las clases trabajadoras o los pueblos colonizados conquistaron respectivamente los derechos cívicos, económicos y sociales o culturales de la «primera», «segunda» y «tercera» generaciones de derechos humanos, una lucha que todavía hoy prosigue a cargo de las minorías marginadas dentro de las propias metrópolis —minorías de color, minorías étnicas o religiosas, minorías de preferencia sexual— o de los adherentes a los «nuevos movimientos sociales» como el feminismo, el pacifismo, el ecologismo, etcétera, etcétera, etcétera. Las formas de disidencia pueden ser, en efecto, muy diversas. Por no aludir sino a esa manifestación de la disidencia que es la desobediencia; no es lo mismo, por ejemplo, la «desobediencia civil» que la «desobediencia revolucionaria», pasando por la «desobediencia al Derecho» en cuanto tal, pero —en la medida en que cupiera encauzar a todas esas u otras formas de disidencia a través y por medio de la actividad de la razón— me temo mucho que nos obligarían a desbordar los estrechos límites, por no decir las francas limitaciones, que impone Rawls a su *idea de razón pública*.

LA HISTORIA  
DE LA  
CONQUISTA  
DE LOS  
DERECHOS  
HUMANOS  
ADMITE SER  
DESCRITA A  
LA MANERA  
DE UNA  
HISTORIA  
PROTAGO-  
NIZADA POR  
*INDIVIDUOS Y  
GRUPOS DE  
INDIVIDUOS  
DISIDENTES*

LOS TEXTOS  
CONSTITUCIONALES  
(...) SERÍAN  
MUDOS EN  
MATERIA DE  
DERECHOS  
HUMANOS SI  
NO HUBIERA  
HABIDO  
INDIVIDUOS  
(...)  
DISPUESTOS  
A LUCHAR  
POR ELLOS

Después de todo, el liberalismo de Rawls podría pasar por alto *el fuero de los individuos* en no menor medida que el comunitarismo de MacIntyre, el cual acostumbra a considerarse su rival político. Ciertamente es que, allí donde el consenso comunitarista de este último se olvidaba de los derechos humanos, el liberalismo rawlsiano pretende recogerlos y plasmarlos en el texto de una Constitución. Pero los textos constitucionales —trasuntos a su vez de otros consensos, racionales o razonables, entrecruzados o sin entrecruzarse— serían mudos en materia de derechos humanos si no hubiera habido individuos y grupos de individuos dispuestos a luchar por ellos, ya sea para conquistarlos, ya sea para preservarlos después de haberlos conquistado, ya sea para ampliarlos y extenderlos tras su preservación y consolidación. Las Constituciones pueden cambiar de signo, venirse abajo y ser derogadas o sustituidas por otras Constituciones, o simplemente pueden ver traicionada su letra sin necesidad de modificarla o, lo que aún sería peor, ver reducida a esa letra el espíritu que las animaba. Y, aunque no fuera más que eso, el recordatorio de la importancia del disenso tendría por cometido estimular la *discordia concors* junto a la *concordia discors*, la discordia concorde *además de* la concordia discorde, es decir, la discordia ante lo que tengamos por una concordia injusta como la mejor vía, si acaso no la única vía una vez excluida la violencia, para lograr una concordia que podamos considerar más justa que aquella.

### El cosmopolitismo en la Aeronave Espacial Tierra

Como antes se indicó, tras toda Constitución democrática ha de presuponerse la autoridad del pueblo —en tanto, por lo pronto, que «poder constituyente»—, autoridad que, en el caso

norteamericano, se hace presente por medio de la cláusula pronominal *We the People*, «Nosotros el pueblo», con la que son encabezados el propio texto constitucional y los pronunciamientos de la suprema instancia judicial encargada de velar por él e interpretarlo. Y quizás sea la ausencia de un referente de ese género a nivel internacional (pues ¿quién podría asumir a dicho nivel la primera persona del plural?) lo que en último término explique la timidez de la propuesta de un nuevo *ius gentium* formulada por Rawls en su reciente ensayo *The Law of Peoples* («El derecho de gentes»).<sup>13</sup> Para dejar hablar a Rawls:

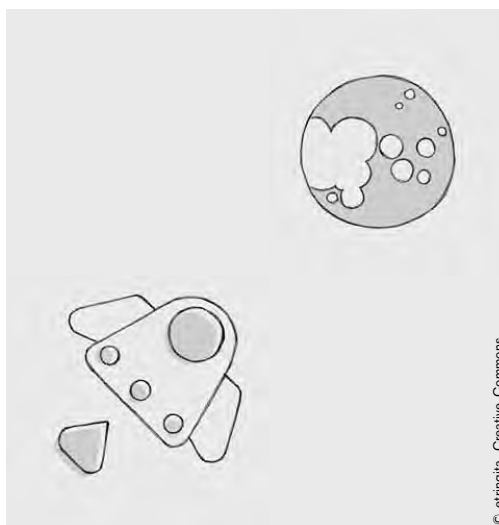
Uno de los propósitos (del ensayo) es plantearse cómo se las arregla el liberalismo político a la hora de extender al derecho de gentes la concepción política liberal de la justicia. En particular, nos interesa preguntarnos por la forma como se habría de ejercitar en dicho caso la tolerancia respecto de las sociedades no liberales. Ciertamente, los regímenes tiránicos y dictatoriales no pueden ser aceptados de buen grado como miembros de una sociedad razonable de naciones. Pero tampoco deja de ser cierto que no a todos los regímenes políticos se les puede razonablemente pedir que sean liberales. De lo contrario, el derecho de gentes no se atendería al propio principio liberal que recomienda tolerar otros ordenamientos razonables de la vida social ni permitiría avanzar en el empeño de hacer posible sentar bases de acuerdo compartidas por una diversidad de naciones razonables.

Al decir de algunos de sus críticos, los titubeos de Rawls a este respecto (comenzando por el uso más bien vago que se hace en el párrafo precedente de la idea de *reasonableness*, no siempre «razonablemente» traída a cuento) reflejan su vacilación entre el miedo al etnocentrismo y la confianza en una universalización de

los derechos humanos incorporados por nuestra moderna tradición occidental. El miedo al *etnocentrismo* está más que justificado, pues la peor propaganda que cabría hacer en el Segundo y Tercer Mundo de los derechos humanos exportados desde el Primero es, sin duda, la consistente en presentarlos como poco más que un subproducto del neocolonialismo; pero, en cuanto a la confianza en la *universalización* de los «derechos humanos moderno-occidentales», no solo no resulta del todo irrazonable, sino que su necesidad pudiera convertirse en imperiosa a los efectos de contrarrestar las catastróficas consecuencias inducidas en sociedades dependientes y subdesarrolladas por la expansión no menos etnocéntrica, pero harto más inexorable, de la economía capitalista de mercado, con la secuela del imperialismo de los mercados financieros envuelta en el fenómeno de la globalización.

¿Y qué habría que decir en este punto acerca del «cosmopolitismo» desde la perspectiva subyacente del individualismo ético que venimos haciendo nuestra?

Retornemos, ya para concluir, a la Aeronave Espacial Tierra que habíamos dejado hace algún rato, si no recuerdo mal, en trance de despegue. Además de otras especies, por ejemplo animales, en ella ha de tener cabida la *humanidad* —concreta y no abstracta— en su totalidad, es decir, la humanidad tanto *distributivamente* entendida (cada viajero de la especie es un ser humano), cuanto *colectivamente* entendida (todos los seres humanos viajarán en la Aeronave). Este era el sentido de nuestra caracterización de su pasaje como una «comunidad (de comunicación) de (comunidades de) comunicación» en que se darían cita por igual «lo universal» y «lo comunitario». Pero, por lo demás, con esa humanidad en su totalidad no solo ha



© eringlia, Creative Commons

de viajar la conciencia humana del *presente* sino asimismo la capacidad anamnética de la especie (esto es, su memoria del *pasado*) y su capacidad proléptica (esto es, sus anticipaciones del *futuro*). Entre estas últimas, que no solo comprenden pronósticos y predicciones, sino también deseos y programas de acción en orden a su realización, se contarán no menos las *exigencias y reclamaciones de derechos humanos* de que antes hablábamos. Derechos que, desgraciadamente, no en todas las comunidades del pasaje son disfrutados con la misma intensidad ni la misma extensión, si es que han llegado a ser reconocidos a sus miembros, por lo que en modo alguno cabe catalogarlos como universales.

La aspiración de que lo sean es absolutamente legítima, pero la *universalidad* que toca asegurarles es la universalidad *de facto* resultante de su reconocimiento legal —reconocimiento logrado, en cualquier caso, a través de la práctica política— y no la simple universalidad *de iure* supuestamente asegurada por los bienintencionados esfuerzos de los filósofos morales con vistas a fundamentarlos como tales.

En cuanto a esos derechos, podrán no solo ser *derechos individuales*, sino también *derechos colectivos* entendidos como «derechos de grupos de indivi-

YA KANT  
CONSIDERA  
DE LA  
INCUMBEN-  
CIA DE UN  
DERECHO  
COSMOPOLI-  
TA (*WELTBÜR-  
GERRECHT*)  
GARANTIZAR  
LA  
CONCESIÓN  
DE LA «HOS-  
PITALIDAD» AL  
EXTRANJERO

duos». Ello quiere decir, para empezar, que el ejercicio de los mismos pasa por su ejercicio a título individual, de donde no se sigue, sin embargo, que se reduzcan a «derechos individuales», toda vez que su disfrute trasciende a dichos individuos y que su renuncia a disfrutarlos por parte de un individuo dado deja intacto el derecho de los restantes individuos insertos en la correspondiente colectividad. Así ocurre, por ejemplo, con el derecho a la propia lengua en tanto que «derecho histórico» de una colectividad determinada, derecho que habrá podido ser disfrutado y podrá presumiblemente seguir siendo disfrutado por individuos pertenecientes a generaciones anteriores y posteriores a la de tal o cual individuo en particular. Pero, como se ha dado por sobreentendido, cualquier individuo podrá, si así lo quiere, renunciar a la titularidad de uno de esos derechos, toda vez que la *asunción individual* de los derechos colectivos es de índole pareja a la de las *responsabilidades* asimismo colectivas derivadas de la asunción individual de una *identidad colectiva*. Como individuo, supongamos, yo no tengo por qué sentirme «culpable» de los desmanes de los conquistadores españoles en América, pero sí tengo que sentirme «concernido», y en definitiva «responsabilizarme», por sus posibles consecuencias, al menos mientras desee seguirme identificando como español, con las ventajas o los beneficios que ello me pueda reportar. Naturalmente, esas ventajas o esos beneficios no son precisamente suculentos, por no decir que son harto dudosos, en lo tocante a mi más bien desfalleciente identidad española, pero tal vez no ocurra así con mi flamante identificación como europeo desde que España forma parte de la Comunidad de ese apellido, identificación que me da acceso a la condición de «habitante del Primer Mundo» en el seno de un Continente cuya prosperidad histórica ha sido

en buena parte cimentada sobre la expoliación y explotación colonialista de otros Continentes. Lo que no puede hacer *el ciudadano europeo de una antigua potencia colonial* es proclamarse a un tiempo ultranacionalista y negarse a asumir responsabilidades para con la inmigración procedente de las antiguas colonias de su país, que es exactamente la inconsecuencia que en Francia tiene que arrostrar la extrema derecha y que en España arrostra con frecuencia la derecha a secas y hasta a veces cierta izquierda.

Ya Kant consideraba de la incumbencia de un Derecho cosmopolita (*Weltbürgerrecht*) garantizar la concesión de la «hospitalidad» al extranjero como correlativa del «derecho de visita» (*Besuchsrecht*) ejercido por este último, si bien no desperdiciaba la oportunidad de denunciar de paso la práctica intempestiva de tal derecho por los europeos en América, África o Asia, cuyos habitantes no solían ser visitados sino para convertirlos en víctimas de saqueos y otros actos de pillaje.<sup>14</sup> En un sentido en cierto modo semejante al de ese derecho de visita asimétricamente practicado, Francisco de Vitoria se había adelantado entre nosotros a esgrimir el «derecho a la comunicación» (*ius communicationis*) —en cuanto tal inseparable de la idea del *totus orbis*, esto es, de la idea del orbe entero ni más ni menos que entendido como una *comunidad de comunicación*— para justificar la colonización de las Indias Occidentales por los españoles y la consiguiente sumisión de los nativos de aquellas lejanas tierras.<sup>15</sup> Y en estos tiempos en que el mundo se ha transformado globalmente en «comunidad de comunicación» y la cosmópolis en *telépolis*, me pregunto qué es lo que habría dicho el bueno de Vitoria ante la presencia actual en las fronteras de nuestro Viejo Mundo, y muy concretamente en las fronteras españolas, de millares de inmigrantes



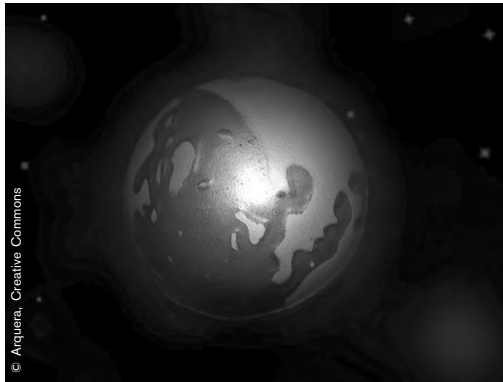
de aquella procedencia, e incluso hablando nuestra propia lengua, a los que se deniega tal *derecho a la comunicación*, esto es, el mismísimo derecho que un día esgrimiera Europa, y muy concretamente España, para legitimar su expansión colonizadora.

En un distinto orden de cosas, de Mario Vargas Llosa a Sami Nair, pasando por Alain Finkielkraut, podemos repasar todo un muestrario de visiones de otra forma de comunicación, la *comunicación económica* (lo que antiguamente se llamaba la «comunicación de bienes»), que constituye el envés de ese «derecho a la comunicación» cuya haz es la comunicación lingüística. Y, puesto que las diferencias entre países ricos y pobres son tanto o más profundas que las lingüísticas y generalizando las culturales, no es de extrañar que el pasaje de la Aeronave Espacial Tierra se distribuya en diferentes categorías, desde la confortable instalación en las butacas de clase preferente al incómodo alojamiento en la bodega, si bien cabría aspirar a que entre las diversas comunidades congregadas en la nave fuera al menos posible el intercambio de asientos según las prestaciones y las necesidades de los pasajeros, así como, en cualquier caso, la conllevancia de estos últimos y hasta la cooperación de los unos con los otros. Pero si no se quiere comenzar pidiendo ingenuamente demasiado para acabarse luego contentando, cínicamente, con demasiado poco, el proyecto cosmopolita tendría que ser al menos tan realista como lo era para Kant, quien por eso adhería a un *cosmopolitismo plurinacional*, esto es, un cosmopolitismo por complejización y no por vaciamiento, donde las «diferencias» enriquezcan a la cosmópolis —no menos que antes vimos que podría acontecer con las actuales metrópolis asimismo plurinacionales— en lugar de ser ésta la que, arrasándolas, imponga una «identidad» basada en la uniformación.



De ahí la insistencia en presentar a la humanidad albergada en el interior de la Aeronave Espacial Tierra como una «comunidad de *comunidades*», lo que de entrada significaría, según acaba de decirse, una «comunidad de *naciones*», sean éstas o no Estados, pero también sin duda una «comunidad de *culturas*» transnacionales y hasta quién sabe si postnacionales. Ello a su vez podría entenderse, o bien en el sentido peligrosamente «geoestratégico» de un Samuel Huntington, para quien el *conflicto de las civilizaciones* —que, en rigor, sería un conflicto entre «culturas», como la occidental, la islámica o la china— heredaría en la próxima centuria la potencialidad letal acumulada en el antagonismo de bloques ideológico-militares anterior a la caída del Muro de Berlín,<sup>16</sup> o bien en el sentido considerablemente más plausible del *cosmopolitismo multicultural* de Thomas McCarthy, quien ve en éste una vía hacia la universalización de los derechos humanos capaz de desbloquear los tradicionales obstáculos opuestos a la «comunicación intercultural» por el racismo y la xenofobia, los prejuicios etnocéntricos o las desigualdades tanto económicas como sociales y políticas.<sup>17</sup> En semejante versión del cosmopolitismo cabe en parte apreciar una trasposición al orden internacional de propuestas multiculturalistas como las sugeridas para ámbitos más reducidos por Will Kymlicka.<sup>18</sup> Pero el «cosmopolitismo multicultural» va en rigor más

EL PROYECTO COSMOPOLITA TENDRÍA QUE SER AL MENOS TAN REALISTA COMO LO ERA PARA KANT, QUIEN POR ESO ADHERÍA A UN COSMOPOLITISMO PLURINACIONAL.



lejos que eso y no se contenta con la consideración de la cultura global ni como una simple concatenación de mónadas culturales ni como un mero proceso de convergencia cultural, abriéndose, entre otras, a la posibilidad de una «hibridación de culturas», una conjetura ésta que me atrevería por mi parte a radicalizar hasta entenderla como una mezcla de prognosis de, y de apuesta por, una situación generalizada de *mestizaje cultural*, cuando no de mestizaje sin más y punto.

Pero un individualista ético no podría confiar en la instauración de ningún nuevo *ius gentium*, como el implicado en la efectiva internacionalización de la vigencia de los Derechos Humanos, sin individuos dispuestos a luchar por ellos. En este sentido, el apoyo moral y material a la *disidencia* interna de aquellos países en los que no son respetados me parece hoy por hoy más importante que el recurso a la intervención de otros países desde el exterior con la misión de imponerlos por la fuerza (aun cuando se tratase de tropas de las Naciones Unidas y éstas no se hallasen de hecho bajo el mando de la potencia hegemónica de turno, que impondría así la ley al resto de las naciones en tanto que provincias de su Imperio). Quizás no todas las culturas sean individualistas, pero en todas ellas hay, o podría haberlos, individuos disidentes que hagan valer su inconformismo y hasta su insumisión frente al *status quo* dominante, y

el apoyo a los mismos me parece lo decisivo, por más que en determinadas coyunturas no resulte desdeñable el envío de contingentes, militares o civiles, de interposición entre bandos contendientes con fines de pacificación u otros fines humanitarios y, desde luego, sea francamente loable la iniciativa de instituir Tribunales Internacionales destinados a penalizar el genocidio u otros crímenes contra la humanidad.

Y, toda vez que lo decisivo seguiría pareciéndome el protagonismo de los individuos, reconozco que habría aún que preguntarse si en realidad vivimos en un *mundo de individuos* capaces de contribuir activamente al establecimiento de un efectivo *ius cosmopolitanum*, es decir, de un orden jurídico que Kant consideraba todavía superior al *ius gentium* o Derecho de los pueblos (*Völkerrecht*), puesto que se apuntaba en él, siquiera sea incoativamente, a la idea de una «ciudadanía mundial» (*Weltbürgertum*) que solo sobre los individuos podría recaer en tanto que sujetos morales.

Desafortunadamente, no escasean los motivos para dudar de una respuesta afirmativa. Lo que en nuestros días alimenta dicha duda no es la crisis, tan comentada en el contexto de la filosofía moral y política contemporánea, de la vieja *filosofía del sujeto*, ni tampoco el hecho de que el robusto sujeto substancial, autosuficiente y logocéntrico de la Modernidad haya cedido su lugar al sujeto frágil, evanescente y finalmente descentrado de la Postmodernidad, acontecimientos todos ellos asaz interesantes, y hasta apasionantes, pero que es de temer que no interesen ni apasionen gran cosa a nadie fuera del reducido círculo de la profesión filosófica. A lo que no parece posible, en cambio, sustraerse es a prestar atención al auge de fenómenos, como los que los sociólogos caracterizan bajo los rubros

HABRÍA QUE  
PREGUNTAR-  
SE SI VIVIMOS  
EN UN  
MUNDO DE  
INDIVIDUOS  
CAPACES DE  
CONTRIBUIR  
AL ESTABLE-  
CIMIENTO DE  
UN EFECTIVO  
IUS COSMO-  
POLITICUM

de la «exclusión», la «desagregación» y la «segregación» sociales, que hacen presagiar en amplias capas de la población un incremento de esa funesta forma de individualización que Robert Castel ha tachado de *individualismo negativo*,<sup>19</sup> un individualismo, diríamos, por consunción, concebido como la indefensión de un número creciente de excluidos, desagregados o segregados de la sociedad (desocupados y desalariados, desinstruidos y sanitariamente desatendidos, desciudadanizados y desnacionalizados) y todo ello incluso sin necesidad de salir del Primer Mundo o, como sería más apropiado decir, dentro del Cuarto Mundo que aquél lleva alojado en sus entrañas como si de un cáncer se tratase. Alguna vez he hablado de una especie de *principio ético de los vasos comunicantes* que, partiendo de la idea de que la subjetividad moral no admite grados, tendría que permitir que cualquier derecho humano del que disfrute un individuo pueda ser reclamado o exigido por cualesquiera otros individuos, pero el equivalente sociológico de este principio vendría a decirnos ahora que, allí donde un individuo sea obligado a vivir por debajo de la común humanidad que equipara la estatura moral de los sujetos, ningún sujeto estaría ya seguro de poder seguir disfrutando de derechos humanos en su calidad de sujeto de derechos. Y, en estas condiciones, habríamos de repreguntarnos si no es aventurado, y hasta una auténtica locura, pensar no ya en consumir, sino ni tan siquiera en poner en marcha *ningún proyecto cosmopolita*, esto es, pensar en hacer despegar la Aeronave Espacial Tierra.

Mas, comoquiera que sea que respondamos a esta nueva pregunta, hay que advertir que su misma formulación nos ha hecho más o menos retóricamente caer en lo que podríamos llamar «la trampa constructivista», a saber, nos ha hecho sucumbir a la tentación de

creer que la vida real no está autorizada a alentar ni palpitar hasta tanto no la hayamos «construido» o reconstruido mentalmente, esto es, hasta tanto que algún experimento mental no la haya convertido en un «constructo», cosa que en modo alguno pretendía ser nuestra Aeronave: lejos de necesitar aguardar ninguna orden de despegue, la Aeronave Espacial Tierra despegó hace millones de años, incluso millones de años antes de que los seres humanos aparecieran en ella, y habrá de proseguir su vuelo, indiferente, si un cataclismo nos borrase de su superficie o nos



© juanignaciost. Creative Commons

forzase a abandonarla para buscarnos otro lugar en el universo.

Es menester, no obstante, consignar que una vez que los seres humanos hicieron su aparición en la Aeronave con sus extraños equipajes de recuerdos y de sueños, unidos a la incierta predisposición a gozar del instante presente, predisposición que la memoria nunca acaba de apagar totalmente ni la esperanza deja de avivar siquiera sea de vez en cuando, esos seres no solo se constituyeron en pasajeros, sino que reclamaron para sí la condición de tripulantes y hasta la de pilotos, reservándose en cualquier caso la libertad de marcar el rumbo

de su propio destino o, cuando menos, de decidir adónde no querían que éste les condujese. A ellos, es decir, a nosotros mismos, cabría desearles, esto es, desearnos que acierten —acertemos— a combinar concordias y discordias, consensos y disensos, universalismos y comunitarismos, razones o pasiones varias e individualismos no solo negativos, sino en la medida de lo posible positivos, de suerte que la Aeronave Espacial Tierra no acabe asemejándose a una Nave volante de los Locos. Pero lo único seguro es que su marcha es imparable y que cualquier reparación que haya que hacer en la estructura o el funcionamiento de la Aeronave —cualquier reparación tendente, por

ejemplo, a enderezar el rumbo del proyecto cosmopolita, salvaguardándolo de las asechanzas que pudieran amenazar con desviarlo y pervertirlo— habrá también que hacerla sobre esa marcha, de acuerdo con aquella otra metáfora de los marineros que habían de reparar su barco en alta mar, e incluso en plena tormenta, sin poder permitirse el lujo de calafatearlo en dique seco.

Y lo único que cumpla proferir ante cualquiera de las vicisitudes, y aun de los sobresaltos, de la travesía será un firme, sereno y obstinado *E la nave va*.

Y en eso estamos. ❖

## Notas

1. El texto que sigue procede de la Lección Inaugural del curso 1999-2000 en la Universidad Nacional de Educación a Distancia y da título al libro del autor, *El puesto del hombre en la cosmópolis y otros ensayos sobre ética y cosmopolitismo*, Barcelona, Gedisa, de próxima aparición.
2. Karl Otto Apel, *Transformation der Philosophie*, Francfort del Main, 2 vols. 1973 (trad. cast. de A. Cortina, J. Chamorro y J. Conill, Madrid, 1985); Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, 1989 (trad. cast. de A. Rivero, Barcelona, 1991).
3. Todos los textos de la polémica pueden verse en B. R. Wilson (ed.), *Rationality*, Oxford, 1970, por donde cito. La discusión entre Jarvie y Winch está recogida también en: R. Borger y F. Cioffi (eds.), *Explanation in the Behavioural Sciences*, Cambridge, 1974.
4. J. Muguerza, *La razón sin esperanza (Siete trabajos y un problema de ética)*, Madrid, 1977 (4ª ed. 2009).
5. Kenneth E. Boulding, «The Economics of the Coming Spaceship Earth», en G. de Bell (ed.), *The Environmental Handbook*, Nueva York, 1970, pp. 95-100.
6. Bruce A. Ackerman, *Social Justice and the Liberal State*, Londres, 1980.
7. Alasdair MacIntyre, «Is Patriotism a Virtue?», *The Lindley Lecture*, University of Kansas, 1984 (trad. cast. de T. Fernández Aúz, *Bitarte*, 1, 1993, pp. 67-85).
8. Maurizio Viroli, *For Love of Country*, Oxford, 1995 (trad. cast. de P. Alfaya Mac Shane, Madrid, 1997).
9. Véase Jürgen Habermas, *Die Nachholende Revolution*, Francfort del Main, 1990; y *Die Einbeziehung des Anderen*, Francfort del Main, 1996.
10. Andrés de Blas Guerrero, *Nacionalismos y naciones en Europa*, Madrid, 1994.
11. Ernest Renan, «Qu'est-ce qu'une nation?», *Oeuvres complètes*, ed. de H. Psichari, Paris, 1947-1961, vol. 1, pp. 887-906.
12. John Rawls, *Political Liberalism*, Nueva York, 1993 (trad. cast. de A. Domènech, Barcelona, 1996). Para el debate entre los dos autores, véase: J. Habermas y J. Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, trad. de G. Vilar, int. de F. Vallespin, Barcelona, 1998.
13. John Rawls, «The Law of Peoples», en St. Shute-S. Hurley (eds.), *On Human Rights*, Nueva York, 1993 (trad. cast. de H. Valencia-Villa, Madrid, 1997).
14. Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden*, Werke, Akademie Ausgabe, vol. VIII (trad. cast. de F. Rivera Pastor, Madrid, 1993).
15. Véase M. C. Ortega, «Recuperar a Vitoria», *Isegoría*, 16, 1997, pp. 163-171.
16. Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Nueva York, 1996 (trad. cast. de P. Tosaus Abadía, Barcelona, 1997).
17. Thomas McCarthy, «Unidad en la diferencia: reflexiones sobre el derecho cosmopolita», *Isegoría*, 16, 1997, pp. 37-60.
18. Will Kymlicka, «Derechos individuales y derechos de grupo en la democracia liberal», *Isegoría*, 14, 1996, pp. 5-36.
19. Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale*, París, 1995 (trad. cast. de J. Varela y F. Álvarez Uría, Barcelona, 1997).



# El papel de las **religiones** ante los **conflictos** de la **globalización**

Autor  
**Juan Antonio Estrada**  
Catedrático  
de Filosofía.  
Universidad  
de Granada.  
Autor de  
*El cristianismo ante  
los conflictos de la  
globalización.*

El proceso actual de mundialización nos obliga a abordar desde una perspectiva nueva la vieja problemática del comunitarismo y del universalismo. La tensión entre la pertenencia a una comunidad y la pretensión de ser universal es tan vieja como la cultura y forma parte de las tradiciones filosóficas de la Antigüedad. Sobre todo fueron los estoicos los que más énfasis pusieron en la idea de ser «ciudadanos del mundo» a partir de una concepción universalista de la naturaleza humana, que coincidía con la razón y posibilitaba elevarse por encima de los particularismos naturales o culturales. De ahí el concepto de cosmo-polis, del que deriva el de cosmopolitismo, y el uso popular que hacemos del término para designar a la persona que conoce muchos países y culturas, y que vive en ciudades en las que hay ciudadanos de muchos países y nacionalidades.

Hoy el problema se replantea con dimensiones nuevas. Entre ellas surge también la pregunta por las religiones y sus funciones en el actual proceso histórico y sociocultural. Después de las tesis sobre la decadencia de las religiones en las décadas de los sesenta y setenta, como consecuencias de la secularización social, la laicidad del Estado y la cultura postmoderna, hay hoy un cambio de perspectiva. El hecho religioso despierta interés, y se estudian sus vinculaciones, influjos y efectos en el ámbito económico, político y cultural. Las religiones preocupan, atraen y generan rechazo, sobre todo a la luz del proceso de globalización,

de las tensiones entre sociedades y civilizaciones, de las amenazas del terrorismo y la violencia, inspirada o, al menos, impregnada de elementos religiosos. No cabe duda de que las religiones son un factor determinante en las distintas culturas y que tienen consecuencias políticas, económicas y culturales que nos hacen caer en la cuenta de la diversidad del mundo en que vivimos. La toma de posesión del presidente Obama ha mostrado, una vez más, la importancia que tienen las tradiciones religiosas en el país más importante del mundo. Y esto mismo se podría decir de la mayoría de las naciones, siendo Europa una gran excepción en el marco de un mundo bastante religioso. Por otra parte, en la discusión actual acerca del diálogo o choque de civilizaciones, ha jugado un gran papel el factor religioso. Por eso hay que preguntarse por la dinámica de comunitarismo y universalismo en relación con las religiones.

¿Qué es lo que hace que las religiones tengan tanta influencia en la sociedad? ¿Cuáles son sus funciones sociales y antropológicas? ¿Qué elementos favorecen la violencia y el fanatismo religioso? ¿Cómo pueden contribuir a la paz mundial y favorecer el diálogo intercultural? Estas son algunas de las preguntas que quisiéramos abordar en el nuevo contexto histórico en que vivimos. Si clarificamos los aspectos comunitarios y universalistas que determinan a cada religión, podremos contribuir también a la reflexión sobre la dimensión comunitaria y universal de la cultura y ofrecer al-

**LAS  
RELIGIONES  
PREOCUPAN,  
ATRAEN Y  
GENERAN  
RECHAZO,  
SOBRE TODO  
A LA LUZ DEL  
PROCESO DE  
GLOBALIZA-  
CIÓN.**

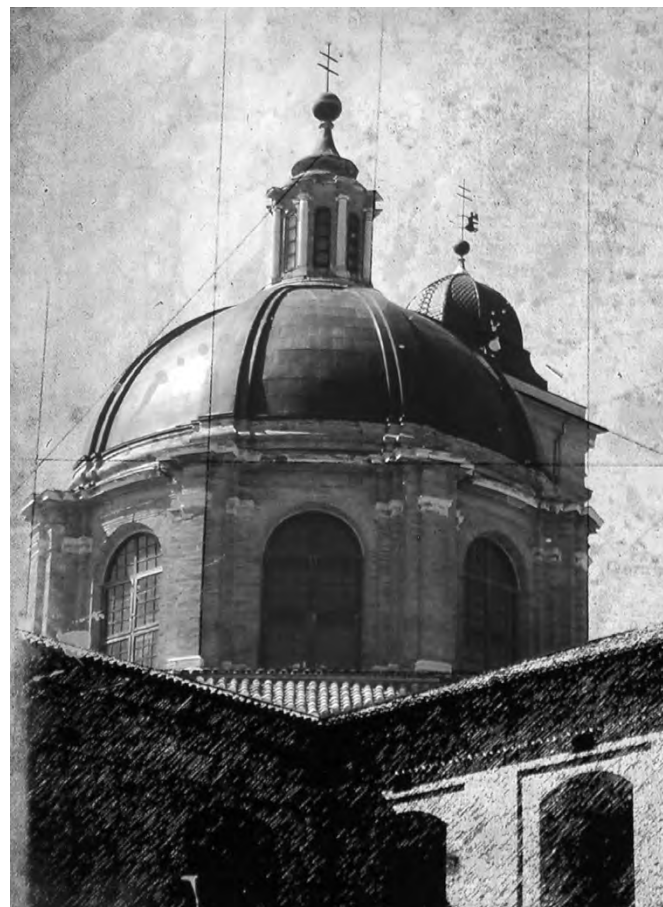
LA CULTURA  
ES NUESTRA  
SEGUNDA  
NATURALEZA,  
Y LA  
CAPACIDAD  
DE APRENDI-  
ZAJE ES EL  
POTENCIAL  
QUE  
COMPENSA  
NUESTRO  
DÉFICIT  
INSTINTIVO.

ternativas para una evaluación global del momento histórico que estamos viviendo.

### **Significado y funciones socioculturales de las religiones**

Para evaluar las religiones hay que comprender su origen, significado y funciones desde la perspectiva antropológica, social y cultural. Entre otras, destaca la de ser una instancia de sentido, una de las fuentes básicas de la moral social y un factor determinante de cohesión y de identidad. De ahí la pervivencia de la religión, aunque las religiones concretas se transformen, mueran y nazcan, al margen de la existencia o no de Dios o los dioses. En cuanto sistema de creencias y prácticas constituyen uno de los componentes fundamentales de las sociedades.

La cultura es el intento de humanizar al animal (Adorno). Somos un animal incompleto, nacemos inmaduramente y durante el primer año de vida podemos hablar del feto extrauterino. En cuanto que tenemos una dinámica instintiva pobre, así como un alto grado de indeterminación de los instintos, nos escapamos al mecanismo de estímulos y respuestas que, en buena medida, es el determinante de la conducta del animal. El animal humano es diferente, de ahí su potencial de libertad y su mayor adaptación a los cambios y transformaciones del entorno que son un requisito para la supervivencia. Si desde el punto de vista de la mera naturaleza somos un animal pobre, la cultura es nuestra segunda naturaleza, y la capacidad de aprendizaje es el potencial que compensa nuestro déficit instintivo. De ahí, viejas definiciones antropológicas que definen al hombre como animal social y político, y también como el



1.

provisto de razón, siendo la cultura la que cultiva la naturaleza humana.

La educación y el aprendizaje constituyen la base desde la que se produce la humanización del hombre. El hombre es un animal social y racional, con una doble naturaleza biológica y sociocultural. Se construye a sí mismo, en cuanto que fabrica teórica y prácticamente la sociedad, por medio del pensamiento y el trabajo. Es un producto social, y hay que analizar cómo se constituye, desde la premisa de que no hay posibilidades de una vida privada plenamente realizada en un orden social falso. La individuación se da desde la socialización. Nos hacemos personas en cuanto que nos inculturamos en una sociedad, y la autonomía se desarrolla desde la colectividad a la que pertenecemos. El punto de partida es la heteronomía, no



la autonomía, y el nosotros colectivo impregna desde el primer momento el yo, que se forma al socializarse. La dialéctica bíblica de perderse para encontrarse se traduce en la inviabilidad de un yo autárquico y centrado en sí mismo. El hombre isla está condenado, y sólo desde relaciones interpersonales puede surgir una conciencia cognitiva y moral.

No se puede comprender al yo al margen de la sociedad que lo constituye, y ésta, a su vez, es el resultado de la actividad humana en su doble dimensión teórica y práctica. La pregunta por el sentido de la vida se retrotrae a la del proceso de constitución del hombre y desemboca en crítica de la sociedad. Estamos condenados al enraizamiento y la integración en la sociedad, y cada una de ellas es un proyecto colectivo que busca humanizar al animal, ofreciéndole un sen-

tido así como normas y orientaciones para guiarse en la vida. Tenemos que construir un proyecto de vida, y la cultura nos ofrece normas, orientaciones, ideales y creencias desde las que nos orientamos y construimos nuestra identidad. Por eso, la sociedad en sus distintas mediaciones es el marco de construcción de la personalidad.

Podemos describir materialmente la evolución del animal al hombre sin que haya grandes diferencias al describirla, y, sin embargo, diferir fundamentalmente al interpretarla, ya que nuestra reflexión es siempre a posteriori e inevitablemente proyectiva. Antropológicamente podemos definir el ser humano como un animal bípedo y erguido, con un cerebro complejo y una amplia capacidad práctica, instrumental y lingüística posibilitada por su anatomía, que, a su vez, evolucionó por influencia de esas capacidades. Trabajo y lenguaje están interaccionados, del mismo modo que las acciones manuales presuponen el cerebro y una creciente conciencia, que hace posible el lenguaje, la capacidad simbólica y el aprendizaje cultural. Nuestra naturaleza biológica, y en especial el cerebro, hacen posibles el trabajo y el lenguaje, y, a la inversa, estas dimensiones influyen en su maduración, complejidad y capacidades. Esta doble conjunción de naturaleza e influjo retroactivo de la acción humana determinó la evolución y abrió espacios inéditos a la carga hereditaria. En cuanto que somos realidad psico-somática, corporal y espiritual al mismo tiempo, hay una interacción entre ambos.

La realidad espiritual influye en los mismos rasgos corporales y humaniza no solo el rostro, sino a todo el hombre, y, al mismo tiempo, para que se dé una vida espiritual, es necesario que haya una transformación corporal, que es la que permite el salto del animal al ser humano. Es lo que ocurre cuando

LA CULTURA  
NOS OFRECE  
NORMAS,  
ORIENTACIONES,  
IDEALES  
Y CREENCIAS  
DESDE LAS  
QUE NOS  
ORIENTAMOS  
Y CONSTRUIMOS  
NUESTRA  
IDENTIDAD.

1.

Ilona Ostalak

*Sin título*

Photomanipulation

seres humanos adultos que no han tenido acceso a la cultura entran en ella, de tal modo que se puede percibir incluso visualmente cómo se humanizan las facciones y los rasgos físicos que los constituyen. Esta es otra cara del proceso de emergencia del animal humano en la evolución, mediada por la sociedad y el grupo en que vivimos, así como del carácter unitario psicossomático de nuestra personalidad. Somatizamos lo que sentimos, haciendo que la subjetividad impregne nuestra corporeidad, y materializamos nuestras sensaciones, que influyen en nuestras vivencias, estados de ánimo y comportamientos. La inteligencia sensitiva, y también la emocional, son expresiones que apuntan a esa realidad psicossomática que somos.

Las creencias y rituales socioculturales guían el comportamiento, y los adquirimos desde el doble mecanismo de la identificación y la imitación. Por eso necesitamos modelos que sirvan de referencia y nos arrastren a un comportamiento marcado por el seguimiento mimético. Pero este dispositivo cultural tiene ya una base natural, y podemos hablar de unos valores morales innatos al animal humano, que aprecia la cooperación, la simpatía y también los valores estéticos. El mundo animal se deja guiar por el instinto, pero no es verdad que la naturaleza sea una tabla rasa en la que no haya preferencias y predisposiciones. Hay una predisposición biológica a determinados tipos de comportamiento, a la vez que el desarrollo evolutivo potencia la capacidad innovadora y creativa que tiene el hombre. Y también hay una determinación cultural, en función de las normas, hábitos y costumbres, que modifica los esquemas de comportamiento innatos o naturales. Nuestra libertad es real, dada la flexibilidad e indeterminación de las pulsiones humanas, pero limitada, ya que no podemos superar el peso de la carga genética y del aprendizaje cul-

tural desde los que hemos construido nuestra identidad.

Hay una disposición genética a lo normativo, que es necesaria para la supervivencia del grupo de pertenencia y que forma parte de la naturaleza animal. Entre la biología y la moral no hay solo discontinuidad, ruptura evaluativa y selección, sino también complementariedad y apoyo mutuo. Por eso se puede hablar de una sinergia o afinidad entre las predisposiciones naturales y las normas sociales. La sociedad selecciona y ofrece una economía para la conducta, que reduce la necesidad de optar y facilita el aprendizaje. Por eso podemos hablar de unas raíces naturales para la obligación moral, desde el trasfondo de la supervivencia y tendencia a la complejidad de la especie humana, dentro de la cual se inscribe la regla moral de tratar a los demás como a uno mismo.

El proceso de humanización ha sido descrito por Piaget, Kohlberg y Habermas, como el de una creciente tendencia a la universalización, superando los comportamientos ego-céntricos y utilitaristas, en función del reconocimiento de la dignidad de todo ser humano. Es un proceso en el que hay un desarrollo cognitivo y emocional, que capacita para etapas morales cada vez más universales. Este universalismo va mucho más allá de la protección animal del grupo de pertenencia, pero se inscribe en la dinámica de supervivencia de la especie. En cuanto que tomamos distancia crítica de nuestros deseos e intereses, así como también de los de nuestro grupo de pertenencia, rompemos el marco de la sociedad en la que vivimos y aprendemos a relacionarnos con otros grupos, cuya identidad diferente sirve de referente para concienciar a la propia. Creemos en identidad en cuanto que nos abrimos a lo diferente y dialogamos con otras

PODEMOS  
HABLAR  
DE UNOS  
VALORES  
MORALES  
INNATOS  
AL ANIMAL  
HUMANO,  
QUE APRECIA  
LA COOPERACIÓN,  
LA SIMPATÍA Y  
TAMBIÉN LOS  
VALORES  
ESTÉTICOS.



culturas e identidades, sin que esto implique renunciar a la pertenencia de origen. Para ser ciudadanos del mundo, no tenemos que abstraernos de la socialización cultural primera en la que nos hemos formado, sino que nos universalizamos desde el diálogo y la apertura a los otros. De la misma forma que la ley del incesto está al servicio de la apertura a los otros, rompiendo la endogamia familiar, así también la capacidad de relacionar y aprender de los otros es la que enriquece la cultura particular de la que partimos.

En cualquier caso, hay que subrayar que la sociedad y la cultura son los lugares en los que se humaniza el animal. También que nuestra cosmovisión o imagen del mundo depende del entorno en el que nos hemos criado y que, por mucho que la transformemos y amplíemos, siempre somos hijos de un lenguaje, una tradición y una cultura. La libertad es siempre limitada y condicionada, y la multiplicidad de sociedades expresan el carácter fragmentario de la condición humana, que se da en la diversidad de culturas. La cultura es nuestra segunda naturaleza, y nuestra visión del mundo es aprendida, aunque también es reformable. En lugar de aferrarnos al mecanismo de los instintos, nos valemos del sistema de creencias y prácticas que nos ofrece cada sociedad. Como cada cultura interpreta el mundo de forma diversa y está marcada por intereses, condicionamientos y tradiciones heterogéneas, toda forma de vida es una construcción social. No hay una naturaleza pura del ser humano, sino siempre inculturada, y la condición humana se expresa en la variedad de sociedades. Vivimos en un mundo interpretado, definido, seleccionado y construido.

En este contexto, las religiones juegan un papel determinante dentro de la cultura y de la sociedad. Y esto es así porque el problema sigue siendo el



2.

significado, sentido, o valor de la vida humana. Pregunta fundamental para la que no hay respuesta científica, y, sin embargo, ineludible porque estamos remitidos a interpretar, evaluar y jerarquizar el mundo en el que nos movemos. En cuanto que rompemos la mera dinámica de los instintos como normativos de la conducta humana, preguntamos por lo que es importante o no, por lo que genera felicidad y plenitud, y por lo que es bueno o malo a la hora de orientar nuestra vida. Estas son las preguntas que llevan a la religión. ¿De dónde venimos y a dónde vamos? ¿Qué significa vivir y morir? ¿Cuáles son las orientaciones básicas para realizarnos como personas y ser felices? ¿Qué es el bien y el mal para el hombre? ¿Hay bien y mal objetivos y normativos, o sólo son instancias subjetivas, lo bueno y malo para mí, o para una cultura determinada? ¿Cómo luchar contra el mal, en sus diversas dimensiones, y qué podemos esperar a la luz de la injusticia, del sufrimiento y de la muerte, que cuestionan el sentido del hombre? El hombre es el que se interroga sobre esas realidades y su

NO HAY UNA NATURALEZA PURA DEL SER HUMANO, SINO SIEMPRE INCULTURADA, Y LA CONDICIÓN HUMANA SE EXPRESA EN LA VARIEDAD DE SOCIEDADES.

2.

Blazej Adamczyk  
*Between you and me*  
Photomanipulation

**NO HAY  
SOCIEDADES  
SIN UN  
SISTEMA DE  
CREENCIAS  
Y DE  
PRÁCTICAS  
RELIGIOSAS,  
AUNQUE NO  
HAYA UNA  
DEFINICIÓN  
UNIVERSAL  
DE RELIGIÓN**

significado, más allá de la facticidad del origen y de su constitución natural.

Son preguntas racionales y afectivas, ya que conciernen a toda la persona, a la razón y el corazón. Por eso el lenguaje religioso es racional pero también afectivo, ya que la religión es hija del deseo y la esperanza, y en ese lenguaje prima lo expresivo y lo comunicativo sobre lo explicativo y causal. Las religiones intentan responder al sentido de la vida y orientar racional, psicológica y afectivamente al ser humano. Para ello hay que escaparse de lo finito y contingente y abrirse a lo infinito, absoluto y eterno. Esta dinámica responde al deseo de Dios, que según algunas religiones es constitutivo de lo humano, y también a la dinámica proyectiva del hombre, que es lo que acentúa la crítica religiosa. En esta dimensión religiosa podemos distinguir un nivel de creencias, doctrinas, credos y representaciones, y otro experiencial, vinculado a ritos y vivencias de lo sagrado, que es lo que algunos fenomenólogos llaman lo «numinoso». Las representaciones de lo sagrado llevan a las creencias religiosas, mientras que los rituales apuntan más al elemento vivencial y experiencial. De ahí la doble dinámica intelectual y afectiva de la religión, su globalidad y capacidad de interpelar el conjunto de la personalidad humana, y su enorme potencial de fascinación, ya que la divinidad suscita amor y temor, admiración y distancia, atracción y rechazo. Es lo que fenomenológicamente se definió como «misterio fascinante y tremendo», que es una clave fundamental para comprender la ambigüedad y el potencial del lenguaje religioso.

Estas son las cuestiones específicas que llevan a la religión. La pregunta kantiana «qué puedo esperar», que se integra en la cuestión integral de «qué es el hombre», es la versión filosófica de la pregunta religiosa típica en Occidente «¿cómo puedo encontrar un

Dios(es) que pueda salvarme?». Porque el hombre no sólo se deja llevar por un saber filosófico y científico ante la naturaleza, sino que irrumpe en el ámbito religioso achacando el origen y el significado del mundo y del hombre, a los que califica de contingentes, cambiables e infundamentados, a los dioses (permanentes, eternos, inmóviles e inmutables). No es posible estudiar aquí los orígenes históricos de las religiones, ni evaluar críticamente el significado de las preguntas por los dioses. Por un lado, no hay sociedades sin un sistema de creencias y de prácticas religiosas, aunque no haya una definición universal de religión y tengamos que hablar de un aire de familia para hablar de las religiones. Éstas forman parte de la constitución de la sociedad, aunque sean una opción libre para el individuo; han jugado un papel importante en la evolución humana y son fundamentales como instancias de sentido, dadoras de identidad y generadoras de cohesión social. Por eso, aunque Dios no exista, siempre habrá religiones, dada la enorme importancia de las instancias religiosas a la hora de responder a preguntas existenciales de la vida, que tienen que ver con el «¿Qué puedo esperar?» kantiano.

Esto no quiere decir que todas las personas tengan interés, motivación y preocupación por las religiones, pero la secularización no elimina la religión cultural ni tampoco el ámbito de lo sagrado. Tampoco implica que las sociedades no puedan evolucionar en la línea de superar las religiones concretas, aunque siempre habrá grupos y personas que sigan aferrándose al sistema de creencias y prácticas religiosas. Las religiones se transforman y mueren, pero la «religión» en cuanto sistema de creencias últimas que busca un referente trascendente, es muy difícil que desaparezca en las sociedades, aunque éstas busquen cubrir sus huecos y lugares con sistemas

ideológicos y afectivos, como lo han sido históricamente el nacionalismo y la ideología marxista en los estados comunistas de la segunda mitad del siglo XX. El ser humano está condenado a inventarse un proyecto de vida con sentido, ya que esto no se lo ofrece la naturaleza, y la religión es una de las mediaciones básicas que posibilita afrontar los problemas de la vida y encontrarles una respuesta. Su capacidad para motivar, inspirar y dinamizar se convierte en fundamental para la misma moral de cada sociedad.

En el contexto actual hay que subrayar sus funciones identitarias en las sociedades tradicionales que se sienten amenazadas por la cultura de la postmodernidad y la mundialización de la economía de mercado y de la democracia parlamentaria. La occidentalización fáctica del mundo se convierte en una amenaza para la biodiversidad socio cultural, erosionando raíces e instituciones sociales y transformando la familia, las relaciones interpersonales y el estilo de vida tradicional. De ahí el significado de la religión, junto con el nacionalismo, como factores de resistencia a la cultura hegemónica invasora, difundida por los medios de comunicación y la expansión de la cultura científico-técnica.

Este es el sentido subyacente a la discutible tesis defendida por Huntington sobre el choque de civilizaciones. Minusvalora las causas económicas, políticas y culturales de los conflictos, pero tiene razón al apuntar a que los imaginarios culturales están vinculados a un código religioso. Huntington tiende a la polarización mundial desde la perspectiva de una lógica culturalista y tiende a afirmar la identidad en confrontación con otras, cayendo en una abstracción universalista en torno al concepto de civilización. Pero tiene el acierto de captar el trasfondo religioso de la cultura y la importancia de ésta junto



a los factores económicos y políticos. En este sentido, la fenomenología francesa, sobre todo con Durkheim, así como la filosofía crítica (desde Hegel y Nietzsche hasta Heidegger) han mostrado la importancia de los referentes religiosos para la sociedad. La suerte histórica de la moral, de las filosofías de la historia y de las antropologías interacciona con las imágenes religiosas del mundo.

Socio-culturalmente, todos los occidentales estamos marcados por tradiciones judeocristianas, que juntamente con las griegas y las corrientes ilustradas, constituyen referentes fundamentales para comprender lo que es Europa como civilización y estilo de vida. Por eso Habermas, que confiesa su escasa sensibilidad para el hecho religioso, no duda en afirmar: «No creo que como

3.

3.  
Francisco Sánchez  
Montalbán  
*Monje. Monte Athos,*  
2007.  
Fotografía

Europeos podemos entender seriamente conceptos como el de moralidad y eticidad, persona e individualidad, libertad y emancipación (...) sin apropiarnos la sustancia de la idea de historia de salvación de procedencia judeocristiana (...) Sin la mediación socializadora y sin la transformación filosófica de *alguna* de las grandes religiones universales puede que ese potencial semántico se nos tornara inaccesible». Este planteamiento de Habermas puede iluminar la complejidad del hecho religioso en la situación actual.

### Las religiones como factores identitarios

Por una parte, en los países del tercer mundo la religión puede ser una instancia fundamental de defensa y resistencia en el proceso de globalización. La modernización actual lleva consigo una occidentalización del mundo, de la misma forma que el «estilo de vida americano» ha generado una americanización de Occidente. El proceso hegemónico y expansivo de Occidente, que parte de 1492 como un hecho que cambió la geopolítica

mundial, estuvo marcado por la expansión europea, trasladando el eje del mundo al atlántico, y poniendo las bases de los primeros Estados imperiales modernos, caracterizados por la conquista colonial y la imposición de estructuras políticas, económicas y socioculturales occidentales.

Hoy vivimos una nueva fase de occidentalización, marcada por la mercantilización del mundo y una geopolítica planetaria que deteriora los Estados nacionales y las sociedades y culturas tradicionales. La globalización genera una subordinación de los Estados a la economía transnacional, impulsada por las grandes corporaciones y la movilidad del capital financiero. Esta dinámica favorece una subordinación política neocolonial y también la expansión del estilo de vida occidental y primer mundista, que deteriora las estructuras familiares, las formas de convivencia y las tradiciones de países ajenos a la Ilustración y a la revolución científico-técnica de los dos últimos siglos. De ahí que se vea la cultura occidental, propagada por los medios de comunicación social, como una instancia agresora que erosiona los códigos culturales tradicionales, al mismo tiempo que desmantela la economía y las instituciones políticas —«pre-modernas» desde la perspectiva occidental.

Este paso a una sociedad mundial globalizada, fruto de la tercera revolución industrial, genera una situación de inseguridad, tanto a nivel individual como colectivo. Se trata de un cambio histórico de época, en el que surge una nueva sociedad informal, plural, discontinua y diversificada, abierta al multiculturalismo y propicia a una folklorización de las culturas tradicionales. Por eso hay un desplome de las tradiciones, autoridades y costumbres en favor de una ideología universalista y estandarizada propagada por los medios de comunicación occidentales.

EN LOS  
PAÍSES DEL  
TERCER  
MUNDO LA  
RELIGIÓN  
PUEDE  
SER UNA  
INSTANCIA  
FUNDAMENTAL DE  
DEFENSA Y  
RESISTENCIA EN EL  
PROCESO DE  
GLOBALIZACIÓN.



© Phoenix Trimegisto, Creative Commons

Este intercambio cultural masivo, impregnado de eurocentrismo y americanismo, disuelve las pertenencias familiares y socioculturales, y genera una inseguridad masiva, que se traduce en la dificultad para la transmisión generacional de valores e ideales y alienta la crisis de los sistemas educativos. El cambio sociocultural produce una crisis axiológica que desencadena reacciones emocionales, nostalgia del orden perdido y negatividad.

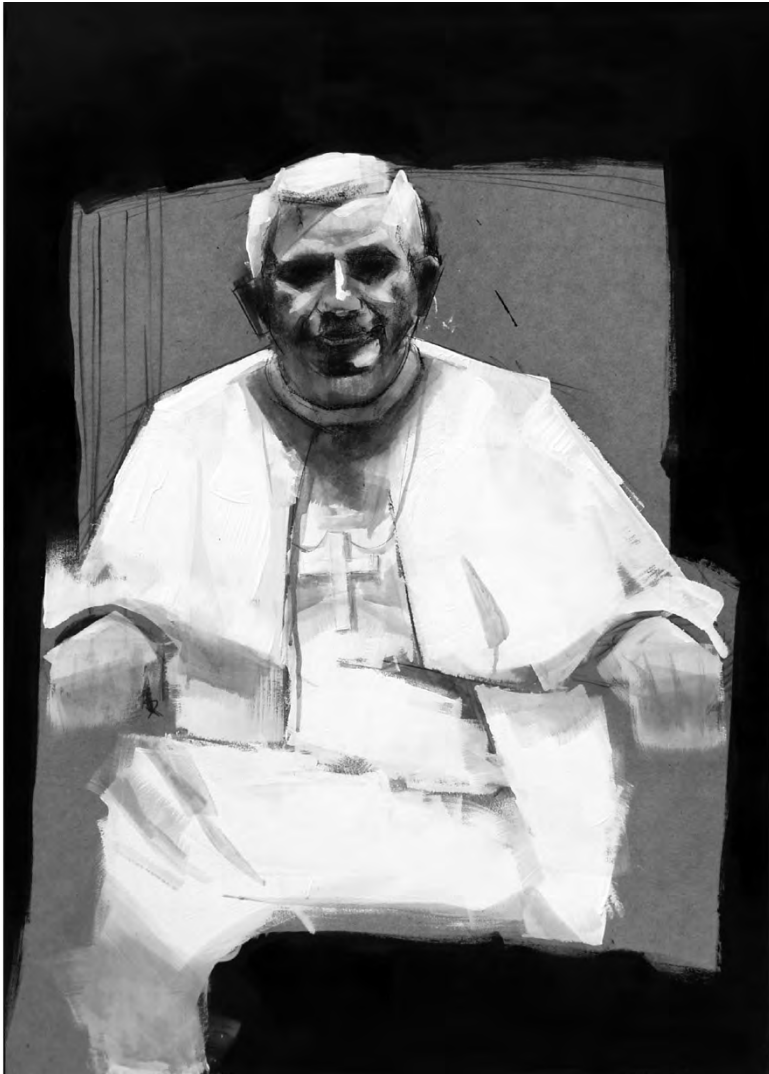
La contraparte son las reacciones defensivas y las estrategias de repliegue de sociedades que buscan preservar la propia identidad cultural. Es una de las claves para comprender las naciones y culturas que luchan por su supervivencia. Las viejas sociedades observan cómo al importar las máquinas y la revolución científico-técnica, se asimilan las mentalidades que las han creado. La recepción de los bienes de consumo está vinculada a la aceptación del estilo de vida y el código cultural que las produjo. Separar el ámbito económico y científico-técnico del político y cultural ha sido el intento permanente de muchas sociedades autoritarias que querían preservar su aislamiento social y no contaminarse de la cultura occidental. El fracaso de estos intentos es fruto de la imposibilidad de separar la modernización económica de la política y sociocultural, ya que la economía de libre mercado está marcada por una cultura de la competitividad, del individualismo y de la innovación, incompatibles con los estilos tradicionales de vida. La pretensión autárquica de preservar la identidad sociocultural, política y económica, se revela también ilusoria a causa de los medios de comunicación, la extensión de Internet, la potenciación de los transportes y la movilidad social de los movimientos migratorios, y el turismo.

El nacionalismo y la religión han sido a veces las únicas mediaciones eficaces

para preservar la propia identidad y contrarrestar el influjo de Occidente. Durante buena parte del siglo XX fue la ideología comunista la que ofrecía alternativas al sistema liberal de la economía de mercado imperante en Occidente. Tuvo un gran influjo en el tercer mundo y se convirtió en un referente para los que luchaban contra el neocolonialismo político, la subordinación económica y la occidentalización sociocultural. El fracaso del socialismo real en Rusia, China y los países del Este, que no pudieron mantener una productividad competitiva respecto de Occidente ni un régimen político comparable de libertades, hizo que la ideología marxista perdiera capacidad de atracción. Han quedado el nacionalismo y la religión, frecuentemente vinculadas y mezcladas. La instrumentalización política e ideológica de la religión ha sido una consecuencia de la crisis de otras ideologías.

En el Occidente dependiente, concretamente en América Latina, la religión motivó para luchar contra los regímenes políticos opresivos y para combatir las injusticias económicas. También la religión política en el tercer mundo se movilizó para responder a lo que se percibía como una agresión occidental. Si en Occidente ha habido una teología de la liberación y movimientos de resistencia contra los regímenes opresivos, también las religiones del tercer mundo constituyeron una reserva ideológica, espiritual y sociocultural contra las injusticias económicas y el neocolonialismo. Las religiones monoteístas han tenido una especial sensibilidad para el sufrimiento y la injusticia, vinculándolas a Dios, lo cual ha hecho que estas religiones jugaran un papel fundamental en la constitución de la sociedad, en la formación de la ética y en la crítica social. Cuando esto se combina con el nacionalismo, se produce una alternativa defensora de la identidad y capaz también de convertirse en arma

LA INSTRUMENTALIZACIÓN POLÍTICA E IDEOLÓGICA DE LA RELIGIÓN HA SIDO UNA CONSECUENCIA DE LA CRISIS DE OTRAS IDEOLOGÍAS.



4.

ideológica y motivacional. De ahí la fácil deriva hacia fanatismos que reflejan la frustración de estas sociedades y que son también una reacción del difuso complejo de inferioridad que sienten las culturas amenazadas ante la occidental prepotente.

**LAS  
RELIGIONES  
VIVEN EN LAS  
SOCIEDADES  
SECULARI-  
ZADAS UNA  
PÉRDIDA DE  
INFLUENCIA  
INSTITUCIO-  
NAL Y DE  
RESPALDO  
SOCIOLOGICO**

Las religiones aportan un sistema de verdades, con pretensión de universalidad y absolutidad desde una presunta revelación divina. Ésta les da además un plus cognitivo y emocional, que favorece el autoritarismo de sus dirigentes y los fundamentalismos. Por otra parte, la apelación a una instancia divina se traduce frecuentemente en un rechazo del pluralismo cultural. Las reacciones defensivas en pro de la conservación de la propia

identidad cultural, y de su código interno religioso, pueden degenerar en violencia terrorista, que sacraliza la guerra contra los no creyentes. Como la cultura occidental moderna es por definición laica y secular, crítica y tolerante con los pluralismos, fácilmente se ve como enemiga de la religión. No es solo un problema para las religiones que se han desarrollado fuera del marco europeo, sino que las mismas iglesias cristianas tienen una historia de antimodernismo, intolerancia y dogmatismo, y vieron las sociedades democráticas y laicas como una amenaza para la religión.

El contexto de las religiones en las sociedades modernas desarrolladas también les plantea problemas y nuevos retos. Hay una serie de elementos que limitan el potencial de violencia inherente a cualquier tradición con pretensiones de verdad absoluta y universal: la secularización de la sociedad y la laicidad del Estado. Ambas hacen inviables los intentos tradicionales de las religiones de imponer su código de valores y de instrumentalizar para ello al Estado y las instituciones. Por otra parte, las religiones viven en las sociedades secularizadas una pérdida de influencia institucional y de respaldo sociológico, que se traduce en una religiosidad mucho más individualista, personal y optativa. El pluralismo cultural favorece también el «imperativo herético», es decir, la crítica interna y externa a la religión y a las autoridades, así como la tensión entre los intelectuales y teólogos por un lado y las jerarquías eclesásticas por otro.

El entorno sociocultural de las sociedades modernas no es propicio a los fundamentalismos ni a las guerras santas. Sin embargo, el nuevo contexto de libertades, así como la configuración de una sociedad con un código de valores ajenos, cuando no contrarios, a los principios de las tra-

diciones religiosas dominantes, puede favorecer reacciones fundamentalistas. En las sociedades tradicionales era posible imponer un código de conducta en nombre de Dios, pero no en la sociedad secular que rechaza imperativos prescriptivos y somete a discusión toda propuesta de valores morales. Esto es lo que no acaban de comprender las personas religiosas que pretenden salvaguardar la función de la religión como guardiana y detentora de la moral. Para que esas evaluaciones puedan ser asumidas por no cristianos, desde la convergencia entre racionalidad y revelación que pretende el cristianismo, tienen que sustentarse en argumentaciones convincentes para todos. Es decir, las religiones tienen que asumir el contexto de pluralidad, laicidad y crítica, determinante de las sociedades desarrolladas contemporáneas, si quieren contribuir al código de valores de la sociedad.

La pluralidad vigente en la sociedad hace inviable la referencia a un legado simbólico cultural que compartan y asuman todos, y mucho menos que la institución eclesiástica sea su representante y administradora. Ya no hay referencias externas constituyentes de la convivencia, excepto los derechos humanos, y ni siquiera el Estado puede homogeneizar la sociedad como en las sociedades tradicionales. De ahí lo inevitable del debate interno en la sociedad y los conflictos que genera la pluralidad de valores. El espacio público es indeterminado, y la comunicación racional y el debate se imponen. En las sociedades tradicionales había una cultura católica que podía ser gestionada por la Jerarquía; hoy ya no existe, y el intento de proteger las raíces cristianas desde el Estado o la Iglesia es incompatible con la secularidad social y la laicidad del Estado.

En cuanto que hay ciudadanos y no creyentes que reaccionan agresivamen-

te contra este pluralismo que mina las convicciones personales y desestabiliza la cultura tradicional, se abre espacio al potencial violento de las religiones. Las minorías religiosas y los grupos inmigrantes que vienen de sociedades tradicionales están entre los ciudadanos más propensos a reaccionar negativamente contra este estilo de vida de las sociedades post-religiosas. El cumplimiento de las preferencias consumistas genera frustración ante una saturación de los deseos que no abre espacios de crecimiento y maduración personal. Actúa de este modo como nuevo «opio» para el pueblo, ante el que reaccionan minorías sociales y grupos de inmigrantes que la consideran una amenaza. No cabe duda de que muchos sienten malestar ante la permisividad y el relativismo axiológico de estas sociedades, a las que acusan de pérdida de valores y de generar un estilo banal de vida. Hay además un desarme moral, y se plantea el problema de qué criterios educativos y sociales podemos ofrecer a las generaciones más jóvenes en el ámbito familiar y educativo. Los derechos humanos y la dignidad de la persona, se quieran o no relacionados con tradiciones religiosas y cristianas, podrían ser un punto de consenso en nuestras sociedades laicas. El problema es cómo suscitar convicciones y arraigar normas en una sociedad en la que las religiones han perdido peso, la ética cívica es muy limitada e impera un relativismo global en el que la autenticidad, el bienestar y el éxito social son los valores hegemónicos.

La religión y la moral han ido histórica y sociológicamente unidas, siendo la cultura y la educación las claves para la humanización. ¿Qué hacer entonces cuando la religión pierde peso social y la permisividad se convierte en la contrapartida de la carencia de convicciones y normas? ¿Al atacar valores de tradiciones reli-

SE PLANTEA EL PROBLEMA DE QUÉ CRITERIOS EDUCATIVOS Y SOCIALES PODEMOS OFRECER A LAS GENERACIONES MÁS JÓVENES EN EL ÁMBITO FAMILIAR Y EDUCATIVO.

4.

Alejandro

Muñoz Mateos

*Praesidis*, 2008

100 x 70 cm

Acrílico sobre tabla

EN ESTE  
CONTEXTO  
PODEMOS  
COMPRENDER  
LA IMPORTAN-  
TANCIA DEL  
DIÁLOGO  
ENTRE  
RELIGIONES  
EN PRO DE  
UNA PAZ  
MUNDIAL

giosas, no se contribuye también a la erosión ética? El Estado y la sociedad democrática se basan en unos valores e ideales que no pueden fundar ellos mismos, pero sin los que sería imposible la convivencia. A su vez, las tradiciones religiosas han sido transmisoras de contenidos morales y referencias humanistas sin las que no se puede comprender la historia de Occidente. Si esto no se potencia en una sociedad laica, se perderían contenidos fundamentales para la sociedad. Esto es lo que perciben muchas veces los sectores más conservadores de la sociedad, así como grupos inmigrantes que asumen la productividad y el bienestar de las sociedades occidentales pero rechazan lo que evalúan como carencia de valores, disolución de los vínculos familiares y subdesarrollo espiritual. Las grandes religiones monoteístas viven de tradiciones, narraciones e historias, que mantienen viva la idea de un Dios comprometido en la historia que genera liberación y esperanza.

5.



Esto se ha perdido en buena parte en sociedades marcadas por el logos de la discusión y de la abstracción, que objetiva la historia y se orienta al consenso discursivo, en contra de la razón anamnética propia de las religiones bíblicas y de las sociedades tradicionales guiadas por la tradición y el discurso. Por eso es frecuente la alianza entre las fuerzas socioculturales más conservadoras y las instancias más tradicionales de la sociedad, así como la beligerancia política de los grupos fundamentalistas religiosos, como ocurre en Estados Unidos y progresivamente se está dando en Europa.

La política no puede prescindir de la ética, y ésta históricamente ha permanecido vinculada a la religión, sobre todo en las religiones proféticas monoteístas. Incluso en nuestras modernas sociedades secularizadas resultan importantes los contenidos humanistas de las religiones, cuya pérdida redundaría negativamente en toda la sociedad. Las aportaciones de las religiones a una sociedad secularizada y laica siguen siendo decisivas, con tal de que las mismas religiones asuman la laicidad como un bien simbólico, no como algo negativo que hay que soportar, y aprovechen las oportunidades de una sociedad democrática para ofrecer su potencial humanista. Es evidente que esto solo será posible cuando las religiones sean ellas mismas ilustradas sustituyendo el absolutismo verticalista anterior por el diálogo y el respeto a la conciencia personal y las libertades colectivas.

### **Las religiones, la interculturalidad y la paz mundial**

En este contexto podemos comprender la importancia del diálogo entre religiones en pro de una paz mundial,



aunando los esfuerzos para evitar la manipulación política y las derivaciones patológicas del hecho religioso. Desde la década de los años sesenta hay muchas corrientes religiosas que luchan por el ecumenismo de las religiones, así como por una convergencia de creyentes y personas no religiosas en favor de los problemas humanos a nivel mundial. Para esto hay que replantear las pretensiones universalistas de las grandes religiones monoteístas en el marco del respeto a las otras tradiciones, así como a la búsqueda de la verdad de cada persona, en contra de todas las formas de imposición religiosa.

En el plano de las religiones el problema se plantea desde la tensión entre una tradición que tiene un contenido sustancial particular (el monoteísmo judío, cristiano o musulmán) y su pretensión de universalidad y absolutidad: la de ser la religión válida para toda la humanidad. Esta tensión de particularidad y pretensión universal se agudiza por la pluralidad fáctica de religiones, cuya mera existencia plantea interrogantes a una religión única y universal. La primera propuesta es la tradicional: la afirmación de que una religión es la verdadera y de que las otras son falsas creencias. Es la concepción que subyace al conocido postulado «*extra ecclesiam nulla salus*», que en un primer momento se dirigía contra los herejes y cismáticos cristianos, para amonestarlos a volver al seno de la Iglesia, y luego se convirtió en un principio teológico en relación con las otras religiones. En este contexto hay una posición particular que se erige en la única verdadera; por ello sería la única universal posible. Y esto se ha dado tanto en la relación del cristianismo con las otras religiones, como dentro de él, entre cada Iglesia o confesión respecto de las demás. La asimetría entre verdad única y errores, totales o parciales, hacía inviable no solo



el dialogo entre las religiones, sino también el ecumenismo que ponía el acento en lo común subsistente en medio de las diferencias. Este planteamiento es propicio a los fundamentalismos y a las guerras santas entre las religiones, y fácilmente se traduce en planteamientos maniqueos que ven el mundo como una lucha entre el bien y el mal, entre Dios y sus enemigos, entre la verdadera religión, que sustenta los valores de la civilización, y las falsas religiones que permiten el error. Desde esta perspectiva es casi inevitable el choque de civilizaciones.

En la segunda mitad del siglo XX se ha llegado a un nuevo modelo. El proceso de descolonización, así como la toma de conciencia del sustrato etnocentrista occidental, han favorecido la autocrítica y la apertura a lo diferente. Hay también conciencia de que los conflictos sociopolíticos y las guerras tienen un componente religioso que exige una reflexión sobre la religión como fenómeno sociocultural, se crea o no que sea revelación divina. A esto se añade la mayor movilidad e interdependencia planetaria, que hoy se refuerza a partir del proceso de globalización. Todo esto ha generado un replanteamiento teológico y filosófico del exclusivismo de la

6.

**EL PROBLEMA SE PLANTEA DESDE LA TENSIÓN ENTRE UNA TRADICIÓN QUE TIENE UN CONTENIDO SUSTANCIAL PARTICULAR Y SU PRETENSIÓN DE UNIVERSALIDAD**

5.

Roberto Travesi  
*Sin título*  
Fotografía

6.

Seija Ulkuniemi  
*At the black sheep*  
(*Una/La oveja negra*),  
2007  
25 x 34 cm  
Fotografía digital



7.

EL PASO  
FUNDAMEN-  
TAL IMPLICÓ  
PASAR DEL  
EXCLU-  
SIVISMO  
RELIGIOSO  
(...) AL INCLU-  
SIVISMO: HAY  
DISTINTAS  
RELIGIONES  
A TRAVÉS DE  
LAS CUALES  
DIOS SE HA  
MANIFESTADO  
A TODA LA  
HUMANIDAD.

etapa anterior. El giro intersubjetivo y lingüístico de la filosofía, así como la revalorización de las tradiciones y del mundo de la vida, que es la gran aportación fenomenológica y hermenéutica, han ido acompañadas por el descubrimiento del otro y la revalorización de las diferencias como elementos constitutivos de la propia identidad personal y colectiva. El ecumenismo y el diálogo interreligioso se han convertido en fundamentales para nuestro tiempo.

El paso fundamental implicó pasar del exclusivismo religioso (una creencia es la que tiene el monopolio del acceso a Dios) al inclusivismo: hay distintas

religiones a través de las cuales Dios se ha manifestado a toda la humanidad. Ya no habría una religión que monopolizara el acceso a Dios. En este sentido todas las religiones serían válidas, en paralelo a las culturas, y como plurales caminos de búsqueda de la divinidad. Sin embargo, su grado de validez sería diferente, siendo una, el cristianismo, la que tendría la plenitud de la revelación y de la salvación, la religión superior que englobaría, llevando a su perfección, las verdades parciales de las otras. De esta forma se pasa del monopolio exclusivista al compromiso del inclusivismo, que acepta la validez de todas pero proclama la superioridad universal de una en particular. Ya no es necesario contraponer una religión concreta a las otras como una disyuntiva de verdad y error, pero se mantiene la supremacía de un camino religioso sobre los otros, sea porque todas las creencias se orientan hacia él como el camino constitutivo por excelencia de la relación con Dios, o porque es la mejor mediación.

No cabe duda de que este planteamiento es mejor que los otros. Ninguna religión pretende el monopolio de la relación con Dios e incluso se reconoce la validez de otros caminos religiosos, valorando positivamente la diversidad existente. Pero se mantiene la superioridad a priori de la propia tradición religiosa, y de la cultura que la representa, sin abrirse a la complementariedad y el aprendizaje respecto de las otras tradiciones. Y es que no se reconoce la fragmentariedad del propio código cultural. Es una solución que favorece el multiculturalismo, es decir, la coexistencia pacífica de grupos culturales diversos que mantienen su identidad colectiva en base a la segregación, y que lleva frecuentemente al gueto de las colectividades minoritarias, que aseguran su supervivencia en base a la marginación y al aislamiento. Para

preservar la identidad en un contexto pluralista, hay que evitar el diálogo y, sobre todo, la mezcla con las otras tradiciones culturales, pagando el precio del empobrecimiento y de la pérdida de influencia. Se trataría de una nueva versión del eurocentrismo y de la conciencia de superioridad de Occidente y sería, además, la solución que mejor se acomoda a los planteamientos de Fukuyama, que defiende el modelo occidental como el mejor y el único que tiene futuro, ya que el modelo de sociedad democrática, de economía de mercado y de cultura liberal y plural sería el más adecuado para el progreso de la humanidad.

En el fondo permanece la tendencia occidental que hace de lo particular europeo lo universal, erigiéndose en vanguardia y plenitud de la humanidad, en la línea del espíritu absoluto de Hegel. Se incluye a todas las religiones en el plan de Dios, pero la religión cristiana sería la mejor, aunque no la única. Por eso sería la religión del futuro, la que está llamada a integrarlas a todas, aunque, a su vez, pueda ser enriquecida y perfeccionada con elementos que las demás puedan aportar, pero dentro del marco de ésta. De ahí al «destino manifiesto» y al «pueblo elegido» («A Nation under God») para llevar los valores de la civilización al mundo subdesarrollado, no hay más que un paso. La propuesta sería pasar del subdesarrollo al desarrollo pleno, es decir, abandonar formas más primitivas de religión en favor de la más madura y plena, aunque ya no se mantenga la pretensión de que las otras religiones serían un error global. No hay aquí espacio para captar el carácter heterogéneo de las religiones, mucho menos la posibilidad de que sean inconmensurables, y la imposibilidad de relegar a todas a una particular, que sería la que hegelianamente comprendería y asumiría a todas.

El tercer paso, que es el gran reto, iría en la línea de la interculturalidad y de la pluralidad religiosa del teocentrismo. Se acepta la validez y veracidad de todas las grandes tradiciones religiosas, que serían históricamente simétricas y equiparables. No habría un único camino para llegar a la divinidad, quizás tan plural como las religiones, sino diversas vías, que corresponden a la pluralidad de pueblos y de tradiciones. De lo fáctico, se pasa a una valoración inicialmente positiva de la pluralidad, con lo cual se eliminan los peligros de una religión cerrada en sí misma, que se presentaría como la única válida, degradando a la otra. La ventaja de esta opción es que responde mejor a la pluralidad reinante y que exige una apertura a lo diferente. Posibilita también el diálogo entre las religiones, en lugar de alentar a los fundamentalismos y sectarismos propios de la universalidad exclusiva. Habría unidad y pluralidad de las religiones, cada una de ellas fragmentaria, desde el contraste entre la finitud humana y la infinitud divina.

Esta postura parece la más razonable; sin embargo, tropieza con las pretensiones de verdad de cada religión y confunde la pluralidad fáctica con la valoración axiológica que equipara a todas las religiones. Si todo vale, es que nada vale. La aceptación incondicionada de todas las religiones, no solo como respetables en sí mismas, en cuanto que son caminos humanos para afirmar el sentido de la vida y buscar a Dios, sino con el mismo valor a priori en cuanto a verdad y validez, redundaría en un descrédito de todas. Del relativismo se pasa fácilmente al escepticismo: no es que todas valgan, sino que ninguna es verdadera, exista Dios o no, ya que la igualdad entre ellas es la mejor prueba de que el problema religioso es insoluble, porque Dios no existe o porque no es accesible. Las diferencias, contradicciones y luchas

EN EL FONDO  
PERMANECE  
LA  
TENDENCIA  
OCCIDENTAL  
QUE HACE  
DE LO  
PARTICULAR  
EUROPEO LO  
UNIVERSAL,  
ERIGIÉN-  
DOSE EN  
VANGUARDIA  
Y PLENITUD  
DE LA  
HUMANIDAD.

7.  
Vidal Maiquez  
*Tres Religiones... ¿y  
qué más dará?*  
Linograbado en  
plancha Linóleo 22 x  
16 cm sobre Papel  
Guarro, Súper Alfa,  
250 gr/m<sup>2</sup> 56 x 38 cm.  
Foto: www.vidalmai-  
quez.es

entre ellas serían la mejor prueba de que ahí no hay verdad alguna, sino mera pasionalidad afectiva. Entonces tendría razón el ateísmo, o por lo menos el agnosticismo, con lo que sería imposible identificarse con credo alguno (a no ser por motivos afectivos, tradicionales o de meras preferencias subjetivas). El teocentrismo pluralista facilitaría, por tanto, la indiferencia religiosa. La equiparación a priori entre pluralidad e igualdad genera no verdad.

Por otra parte, este planteamiento iría contra las religiones concretas, que no aceptarían que todas las religiones sean igualmente validas, como tampoco son equiparables los contenidos de cada cultura. El mismo presupuesto de que todas se dirigen a Dios, variando en los caminos, va en contra de cada religión. El camino a Dios no es la abstracción de lo sustancial comunitario, para obtener una visión de Dios aceptable a todas las religiones y reducida a un mínimo formal y trascendental. Esa síntesis abstracta, aparte de ser fácticamente irrealizable, dadas las diferencias fundamentales que hay entre las religiones y la imposibilidad de una definición que las abarque a todas, sería además inútil. Por su extrema idealidad y grado de abstracción no serviría para decidir los problemas internos de cada una. La universalidad solo es posible desde cada tradición sustancial particular. Solo desde dentro de una experiencia religiosa es posible diferenciar. Estamos abocados a una hermenéutica que parte de una tradición concreta y que no puede hacerse al margen de ella. No tenemos que renunciar a nuestra propia cultura para abrirnos a las demás, sino que, afirmándola, hay que reconocer las diferencias y aprender de ellas, en la línea de la interculturalidad.

Hay que partir, por tanto, de cada creencia religiosa y desde ella inter-

pretar a las otras. Es inevitable que esa hermenéutica del otro esté condicionada por la propia experiencia. Si Dios existe y se comunica, lo hace respetando los condicionamientos socioculturales. Cualquier manifestación de la divinidad la percibe un cristiano desde los símbolos y conceptos de su cultura religiosa, mientras que un musulmán, y mucho más un hindú, la interpretarían desde sus propios esquemas de comprensión. Por eso no hay posibilidad de desarraigarse de la propia religión al analizar y comprender las otras. La verdad que podamos encontrar en otra visión diferente tiene siempre un contenido auto-referencial, desde el que establecemos jerarquías, divergencias y puntos comunes. Por tanto, la teología de las religiones tiene que partir siempre de las confesiones concretas, no de una abstracción de todas ellas.

¿Cómo llegar entonces a hacer posibles las pretensiones de universalidad? ¿Cómo pasar de una religión particular a una universal, que quiere ser válida para todos los hombres? Desde una tradición particular, la única universalidad posible es la de la apertura multicultural, que llega a una creencia abierta y no dogmática, es decir, cerrada en sí misma. Se puede reconocer en las otras religiones caminos de búsqueda de Dios desde el ser humano que se pregunta y busca. Esta antropología podría establecerse como base común para todas las religiones. Los monoteísmos podrían integrar en esos datos antropológicos su propia concepción teológica del Dios creador, su teología natural y su percepción de lo sobrenatural como inscritas en la misma naturaleza e historia. En este sentido se puede hablar de un reconocimiento no solo fáctico de las otras religiones, en cuanto que están ahí, sino también moral. Desde los monoteísmos se puede también admitir que hay un encuentro plural

NO TENEMOS  
QUE  
RENUNCIAR  
A NUESTRA  
PROPIA  
CULTURA  
PARA  
ABRIRNOS A  
LAS DEMÁS,  
SINO QUE,  
AFIRMÁNDO-  
LA, HAY QUE  
RECONOCER  
LAS DIFE-  
RENCIAS Y  
APRENDER  
DE ELLAS.

con la divinidad, en cuanto han sido modos históricos de alcanzarla, aunque a la hora de establecer la verdad de esas experiencias colectivas sea inevitable el enjuiciamiento desde la referencia a la propia tradición. Las posibles concordancias las establece cada creyente, al captar la sintonía de otras creencias con la propia. A partir de ahí sería posible establecer círculos de parentesco y de diálogo de las grandes religiones entre sí, mucho más cuando ha habido interacción y mutua influencia entre ellas.

Pero hay que ir más allá, ya que el potencial universal de una tradición concreta tiene que mostrarse históricamente. Si una religión afirma ser el camino mejor y más válido para encontrarse con Dios, aunque haya múltiples vías de acceso, tiene que mostrarlo por su capacidad para inculturarse en contextos y momentos históricos diferentes. Tiene que ver su propia identidad como algo abierto y dinámico, en constante evolución e interacción, lo cual le permite modificar su propio credo a partir de otras contribuciones que le vienen de fuera. Si una religión dice que es la que Dios ha elegido para toda la humanidad, y que por ello es verdadera y universal, tiene que mostrarlo en la teoría y en la práctica. Cuanta más capacidad tenga para absorber e integrar elementos extraños, sin por ello perder su propia identidad, como unidad multicultural, más testimonia su potencial universal. La identidad se muestra también en la capacidad para evolucionar y permanecer ella misma a pesar de los cambios.

No hay que renunciar a la propia cultura, ciudadanía e identidad para convertirse en ciudadano del mundo. La fusión de horizontes y de culturas es lo que ensancha, desprovincializa y abre a ser universal; no desde la abstracción, sino desde las raíces culturales concretas. La intercultural-

lidad implica reciprocidad, capacidad de aprendizaje, apertura a los otros y respeto de la alteridad como un valor positivo. Pero esto no significa renunciar a la cultura de pertenencia ni tampoco presuponer que todas las culturas y tradiciones sean igualmente válidas, no en principio sino en su concreción material. Es inevitable la valoración selectiva de las identidades culturales, condicionadas por la propia pertenencia, que, sin embargo, puede relativizarse y abrirse en el diálogo de civilizaciones. Y esto es lo que también puede inspirar el diálogo religioso.

La identidad religiosa no es algo estático, sino un proceso dinámico. Al universalizarse, una religión se hace más capaz de asumir formas plurales, adecuadas a los distintos grupos y zonas en las que pervive. La unidad de una tradición religiosa no viene dada por la uniformidad, sino por la comunión en la pluralidad, que lleva consigo diferencias e incluso conflictos, que solo pueden resolverse desde una afirmación abierta de la propia identidad contra la tentación de un esencialismo atemporal, a-histórico y estático. Una religión puede aprender de las otras, como le ocurrió al cristianismo que se apoyó en Gandhi para re-descubrir la no violencia como congruente con su propia tradición. Lo mismo ocurre con las culturas, que se hacen universales en cuanto que se abren a otras, aprenden de ellas e incorporan elementos.

La evolución y la capacidad para conservar una identidad en el cambio es un signo de apertura, de crecimiento y de universalidad. Además, la historia nos recuerda el potencial conflictivo y la violencia desencadenada en nombre de las religiones. Esto obliga a cada religión a recordar su historia, a mantener abierta la demanda de justicia de las víctimas, y a vigilar su presente y futuro

SERÍA  
POSIBLE  
ESTABLECER  
CÍRCULOS DE  
PARENTESCO  
Y DE  
DIÁLOGO  
DE LAS  
GRANDES  
RELIGIONES  
ENTRE SÍ.

CADA  
RELIGIÓN  
QUE SE  
ABRE A LO  
UNIVERSAL  
SE  
ENRIQUECE,  
ASIMILA E  
INTEGRA  
APORTA-  
CIONES  
DE OTRAS  
CREENCIAS.

para que no resurjan de nuevo los fanatismos e integrismos del pasado. En ellos fácticamente se negaba la universalidad de la religión y del Dios a quien invocaban, ya que la apelación a Dios se pagaba con la aniquilación, a veces física, de los incrédulos y disidentes del propio credo, supuestamente universalista. La praxis particular, de intolerancia con los no creyentes, se contraponía a las pretensiones teóricas de testimoniar su universalidad. La pretensión universal de una religión debe validarse en su capacidad para hacerse cargo de la libertad de los herejes e incrédulos, a los que tiene que con-

vencer con su testimonio, o queda desmentida en la facticidad histórica.

Cada religión que se abre a lo universal se enriquece, asimila e integra aportaciones de otras creencias, en la misma medida en que se ofrece a éstas como alternativa y como invitación. En esta línea iba la propuesta de Lessing de una convivencia pacífica entre las religiones bíblicas y, al mismo tiempo, una llamada al testimonio. La fecundidad histórica de una tradición se muestra por su capacidad de iluminar y potenciar ámbitos socioculturales distintos de aquel en el que se ha originado. Esto



es lo que hace que haya religiones mundiales y que otras no superen el carácter de lo local o nacional, con lo que su pretensión de verdad para todos los hombres es puesta en entredicho por su misma realidad histórica y sociocultural. Por eso, el ecumenismo, el diálogo, la capacidad de interacción y la contribución al enriquecimiento de otras religiones son marcas de creencias abiertas y con vocación planetaria. En el fondo es una de las dimensiones y significados del concepto de catolicidad que pretende el cristianismo.

Ante la pluralidad de creencias no hay ninguna certeza de que la propia es la única válida, lo cual implica aceptar la contingencia y la propia fragmentariedad, en la forma de asumir dudas, preguntas y cuestionamientos internos y externos. Se trata de una convicción de verdad que puede subsistir incluso con problemas no resueltos y aporías. La duda aquí no sería un signo de falta de fe, sino al contrario, una muestra del carácter genuino, abierto y no dogmático, de ésta. No es posible conocer todas las otras tradiciones religiosas y mucho menos evaluar su potencial de verdad. Basta con la convicción de la validez del propio camino, que se va confirmando en la praxis experiencial de la vida y que se va afianzando como interpretación fecunda de la vida que genera valor y sentido.

Por eso el diálogo inter-religioso cobra hoy significación para el de las culturas y civilizaciones y se convierte en uno de los imperativos para llegar a la paz mundial. Hay que reforzar los elementos de consenso interculturales e interreligiosos, como «la regla de oro» de tratar al otro como a uno mismo, que, bajo diversas formulaciones, forma parte del patrimonio de todas las grandes religiones mundiales. Desde los consensos se pueden asumir las diferencias. Estas llevan a que los derechos humanos en sus distintas formulaciones sean asumibles hoy para todos los países, aunque la fundamentación de éstos sea diferente según la propia cultura y religión. Las religiones abiertas y el consenso en favor de una sociedad más justa son la mejor forma de luchar contra los fanatismos religiosos y sus manipulaciones políticas. Presupone religiones que hacen su propio proceso de ilustración y autocrítica y que son capaces de vivir en el contexto laico y plural que favorece el proceso de globalización. De esto depende la paz mundial y el futuro mismo de las tradiciones religiosas de la humanidad. ❖

**LAS  
RELIGIONES  
ABIERTAS  
SON LA  
MEJOR  
FORMA DE  
LUCHAR  
CONTRA LOS  
FANATISMOS  
RELIGIOSOS  
Y SUS MANI-  
PULACIONES  
POLÍTICAS.**



# **Weltliteratur, Weltbürgertum:** un debate diferido

Autor  
**Antoni Martí  
Monterde**

Profesor de Teoría  
de la Literatura  
y Literatura  
Comparada.  
Universidad  
de Barcelona.  
Autor de *Poética del  
café*.

¿ESTAMOS  
TAN  
SEGUROS  
DE QUE LOS  
PRINCIPIOS  
KANTIANOS  
SON  
CLARAMENTE  
ASIMILABLES  
A LOS DE  
GOETHE?

No son pocas las ocasiones en que, sea reflexionando sobre la figura de Johann Wolfgang von Goethe en general, sea sobre la idea de *Weltliteratur* en particular, o sobre su condición de precursor y presagio de la Literatura Comparada, su nombre suele aparecer relacionado con el pensamiento de Immanuel Kant, especialmente con su idea de cosmopolitismo, y con frecuencia para concluir que se trata de un digno ejemplo de «ciudadano del mundo». Principios como el de cosmopolitismo o ciudadanía del mundo, además, participan claramente de la manera en que el pensamiento de Goethe fue integrado en la historia de la Literatura Comparada, especialmente a partir de la mítica conversación entre Goethe y Eckermann de 31 de enero de 1827, en que afirmó:

Cada vez me doy más cuenta de que la poesía es un bien común de la humanidad que se manifiesta en todos los lugares y épocas, y en cientos de personas. [...] Por eso me gusta echar un vistazo a lo que hacen las naciones extranjeras y recomiendo a cualquiera que haga lo mismo. Hoy en día la literatura nacional ya no quiere decir gran cosa. Ha llegado la época de la literatura universal y cada cual debe poner algo de su parte para que se acelere su advenimiento.

Estas palabras son uno de los puntos de partida de la necesidad de la Literatura Comparada, más que de sus propuestas, aunque éstas se hayan concretado a menudo retomando o calcando su estructura argumentativa.

Pero, «¿debe revisarse la noción de *Weltliteratur*?»; antes y después de ser planteada por Étiemble en el congreso de la A.I.L.C. celebrado en Friburgo en 1964, esta pregunta ha sido muchas veces pertinente. De hecho, desde los trabajos fundacionales de Joseph Texte sobre los orígenes del cosmopolitismo literario hasta el último *Report* sobre el estado del comparatismo realizado por la A.C.L.A., *Comparative Literature in an Age of Globalisation*, publicado en 2006, podría escribirse una historia de la Literatura Comparada atendiendo a la reinención de la noción goethiana, a su cambio de valor, significado, o incluso de función o nombre a lo largo de los años. Y otro tanto podría hacerse respecto a las nociones de ciudadanía del mundo, de cosmopolitismo y de universalismo en diversos ámbitos.

Sin embargo, quizá se ha descuidado revisar los orígenes de la propia noción de *Weltliteratur*, en los años en que fue necesario crear tal neologismo, y se ha perdido la oportunidad de buscar, en aquellos orígenes compartidos e importantes afinidades con las nociones kantianas, algunas de las situaciones paradójicas y de las contradicciones internas que la evolución de la Literatura Comparada ha deparado al invocar o calcar la propuesta goethiana, especialmente en la primera mitad del siglo XX.

\*\*\*

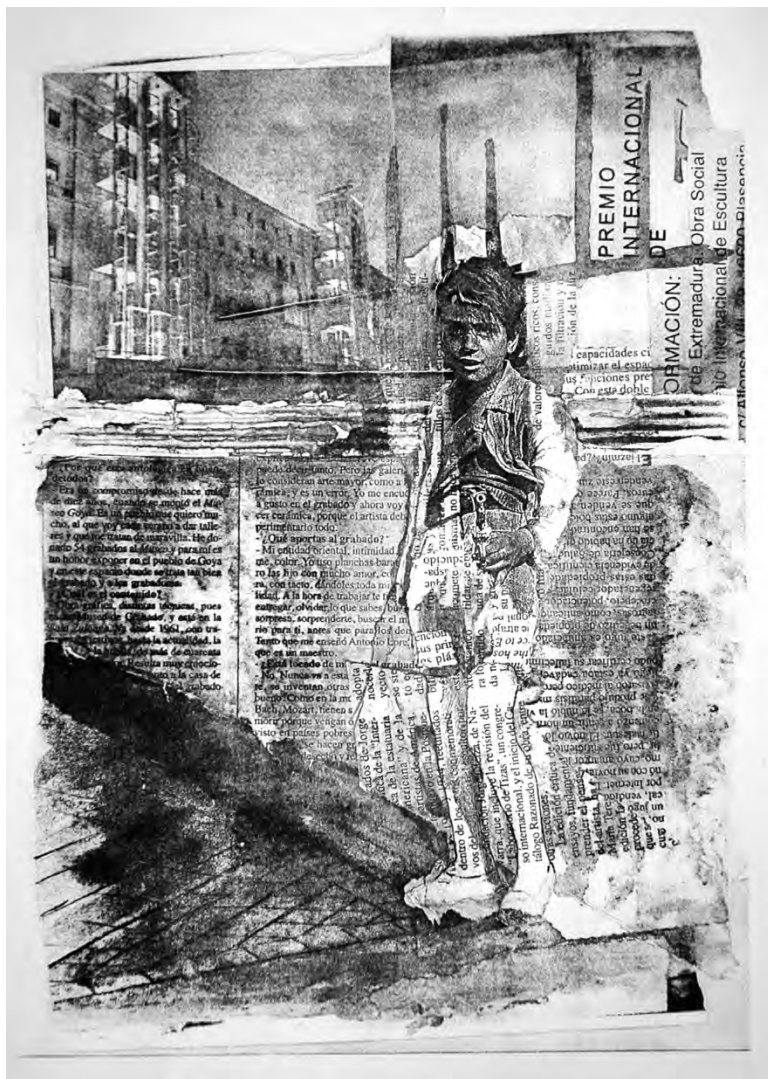
¿Estamos tan seguros de que los principios kantianos son claramente asimilables a los de Goethe? Incluso



cuando se trata de elogiarlo, quizá haya algo que no encaje en esta relación, pero que las buenas intenciones borra, en ocasiones de manera extrañamente cuidadosa. Lo primero que sorprende en esta revisión es la poca frecuencia con que aparece el término *Weltbürger* y los otros términos de su campo conceptual en la obra de Goethe, casi nunca en relación con la *Weltliteratur*, e incluso utilizado de manera eminentemente tópica, cuando no trivial. Así, refiriéndose a una pequeña finca en Rossla, en sus anales de 1802 infirió que «podía servir de base para una muy apañada existencia, solo que no para un condenado ciudadano del mundo. Pero no obstante, eso que se llama rústico en un ameno valle (...) hasta me ponía en un estado de ánimo propicio para menudos escarceos poéticos»; también sin escapar a una cierta trivialidad argumental, en los anales de 1805 reflexionaba sobre cómo «las comunicaciones entre los ciudadanos del mundo no iban tan aprisa como ahora; aun podía quien viviese en lugares remotos, como Swedenborg, o en una limitada Universidad, como Beireis, encontrar siempre la mejor ocasión de envolverse en misteriosas brumas, invocar espíritus y trabajar en la piedra de los sabios». Estas apariciones poco consistentes o reflexivas del término, sin embargo, adquieren una forma incluso problemática cuando parecen más meditadas, como en la presentación de su revista *Propyläen*, en 1798, donde, preocupado por los saqueos napoleónicos en Italia que serán determinantes en la formación del Louvre parisino, se preguntaba qué podían «hacer otras naciones, como Alemania o Inglaterra, en esta época de depredación y dispersión, para, con un sentido auténticamente cosmopolita, que quizás no se dé con más pureza en otro lugar que en las artes y en las ciencias, hacer accesibles los numerosos tesoros artísticos que están dispersos».<sup>1</sup>

Un uso del término que se volverá todavía más problemático el 14 de junio de 1920, cuando, dándole la vuelta al tópico ilustrado francés, Goethe afirma en una carta a Johann Lambert Buchler que «es destino de los alemanes convertirse en representantes de todos los ciudadanos del mundo». No hay duda de que Goethe estaba familiarizado con el término, pero que lo utilizaba de manera al menos dubitativa. De la misma forma, la expresión República de las Letras tampoco parece ser considerada como fórmula adecuada a sus propósitos. En una de las ocasiones en que más claramente podría haber utilizado estos términos, en la importantísima carta a Thomas Carlyle de 20 de julio de 1827, uno de los documentos fundacionales de la *Weltliteratur*, casi podría decirse que los elude, tanto al afirmar que «es evidente que, desde hace un tiempo, los esfuerzos de los mejores poetas y escritores artísticos de todas las naciones se dirigen hacia lo general humano», como al matizar que «también en la vida práctica pasa algo parecido, y, abriéndose paso a través de todo lo bárbaro y salvaje, cruel, falso, egoísta y mentiroso, trata de extenderse por todas partes algo de humanidad». Aunque el autor no esperaba por eso que se llegase a lo que denominaba «paz general», sí confiaba al menos en que la «inevitable disputa» fuese «cada vez más indulgente, la guerra menos cruel, la victoria menos insolente». Por otro lado, junto a la figura de Carlyle, Jean-Jacques Ampère fue uno de los interlocutores privilegiados del weimariano en los años fundacionales de la *Weltliteratur*, y a éste sí le asignó la condición de *Weltbürger*, como recoge Eckermann, el 4 de mayo de 1827, considerándolo «un contacto que prometía grandes consecuencias de cara al reconocimiento y la difusión de la literatura alemana en Francia», y añadiendo que «Ampère tiene una cultura tan elevada que los prejuicios nacionales, las aprensiones y la estrechez

NO HAY DUDA DE QUE GOETHE ESTABA FAMILIARIZADO CON EL TÉRMINO, PERO QUE LO UTILIZABA DE MANERA AL MENOS DUBITATIVA.



1.

de miras de muchos de sus paisanos le quedan muy lejos. Su espíritu hace de él un ciudadano del mundo, antes que un ciudadano de París». Y añadía, no sin cierta ambigüedad: «Por cierto que veo llegar el día en el que Francia tendrá miles de hombres que piensen como él». Ya pocos días antes de introducir el neologismo en la conversación, el 21 de enero de 1827, Goethe señalaba que «los franceses se están espabilando y vale la pena echarle un vistazo a lo que hacen». En realidad, más que señalarlo, estaba advirtiendo de ello, como lo prueba la manera en que se desentendería del grupo de la Joven Francia liberal, poniendo así de manifiesto que esta afirmación contenía múltiples implicaciones. Así, el 18 de junio de 1829, escribía a Reinhard:

Nada más agitado y extraño que la influencia que ejercen unas sobre otras las literaturas del mundo. O mucho me equivoco, o los franceses se aprovecharán de ello en términos de la más amplia perspectiva.

Desde el punto de vista de Goethe, los franceses tenían:

[...] un cierto sentimiento de superioridad y una especie de presentimiento de que su literatura volverá a tener la misma influencia sobre Europa de que ya disfrutaron en la primera mitad del siglo dieciocho —incluso todavía más que entonces.

La suspicacia respecto a Francia hace comprensible que Goethe plantearse, en el proceso que su neologismo inauguró, que no se cediera el centro de gravitación a la literatura francesa, sino que fuese la alemana quien lo encabezara. Se trataba, por un lado de una preocupación doble por su literatura: por la suya, la del mismo Goethe, y por la literatura propia, la alemana, en tanto que su constitución como tal y fundamento de la idea de literatura nacional se desarrolla en vida de Goethe, alrededor de Goethe y, en no pocos sentidos, contra Goethe. Pero también porque el espectacular desarrollo en aquel tiempo de las letras alemanas permite plantearlas como contrapeso, a su entender, absolutamente necesario después de las guerras napoleónicas y del despotismo ilustrado, pero también del *Grand Siècle*, del universalismo francés y de la postulación de la lengua francesa, en sustitución del latín, como nueva estructuradora de la República de las Letras.

Así, a propósito de la apreciación de su obra en *Le Globe* y en *Journal du Commerce*, a principios de 1827 y en las páginas de *Über Kunst und Altertum*, Goethe, en el marco del general e imparable «progreso de la humanidad» señalaba:

Se está formando una literatura universal en la que a nosotros, los alemanes, nos corresponde un papel honorable. Todas las naciones están atentas a nuestra obra, nos elogian o nos censuran, nos aceptan o nos rechazan, abren o cierran su corazón a nosotros. Todo hemos de aceptarlo de manera ecuánime, porque esta actitud, en conjunto, es una gran consideración hacia nosotros.

Aparte de la preocupación por la literatura propia, el horizonte de la Literatura Europea estaba en juego en las múltiples implicaciones de la época de la *Weltliteratur*, que era también la de las literaturas nacionales. Goethe daba por cerrado un período que, en realidad, acababa de abrirse o estaba a punto de hacerlo en todo el continente. El alcance de su preocupación

nacional estaría claro: no es que considerase la literatura alemana en términos esencialistas, sino que advertía que, tal y como se estaba constituyendo de la mano de sus filólogos e historiadores, su papel en la Literatura Europea se vería impedido y, por tanto, haría fracasar la idea misma de Literatura Europea, que tan necesaria consideraba en la época post-revolucionaria y postnapoleónica. Recuérdese que el 15 de enero de 1827, en una de las primeras apariciones de su neologismo, Goethe lo formuló así: «Dictado a Schuchardt en referencia a la [literatura] francesa y la *Weltliteratur*»; y que incluso en el documento en que más insistía en el europeísmo de la *Weltliteratur*, si se lee la anotación completa —cosa que no se suele hacer—, nos encontramos la siguiente sorpresa:

**[Literatura] Europea, es decir, Welt-Literatur;**

1. Alemanes

Su saber y esfuerzo. / Trabajan para sí mismos. / Sin relación con el extranjero. / Se han elevado a un nivel más alto de conocimiento y formación.

2. Franceses

Están acostumbrados a influir en el exterior, desde siempre. / Presumen, y mucho, de esta influencia ejercida sobre el resto del mundo. / Y realmente han difundido a diestro y siniestro lo que se suele denominar

la cultura de la sociabilidad.

/ En cambio, no han podido evitar la influencia extranjera respecto a la formación más profunda. / La filosofía inglesa y escocesa les ha tenido que ayudar para salvarlos del sensualismo. / Cada vez se fijan más en los alemanes y consideran que pueden utilizar bastantes cosas, aprovechar lo que el mundo de las ideas les ofrece, servirse de los conocimientos eruditos y trabajar en formas ideales, que en una concepción

empírica e imperfecta se denominan románticas.

3. Ingleses

Parece que en algunos ha arraigado un conocimiento más profundo de la literatura alemana. Otros tendrían que estudiarla más a fondo.

4. Escoceses

En ellos ya encontramos una influencia más profunda y general.

5. Italianos

Mayland.

Se trata de un borrador de la revista *Über Kunst und Altertum*, fechado en 1829 y publicado póstumamente, del cual recurrentemente suele citarse solo la primera frase. Llama la atención que todas las caracterizaciones de los países extranjeros se articulen alrededor de su relación con la literatura y el pensamiento de Alemania; incluso la lacó-

nica caracterización de los italianos, a la vista de las anteriores, no puede sino remitir al círculo de la revista *L'Eco* de Milán, que como *Le Globe* o *Edinburgh Review* habían saludado su obra y la nueva literatura alemana. De la misma manera, el despliegue de la caracterización de los franceses y los términos en que se produce solamente puede

1.  
Juan de Dios del Amo  
Palacios  
*En la infancia*, 2008  
25 x 17 cm  
Litografía poliéster

HERDER Y  
KANT ERAN  
SUS INTERLO-  
CUTORES EN  
UN DIÁLOGO  
QUE NUNCA  
LLEGARÍA A  
DARSE ABIER-  
TAMENTE.

enunciar una preocupación goethiana muy profunda, que pasa por encima de los éxitos cosechados por sus traducciones parisinas.

Aun sin nombrarla explícitamente, la teorización sobre las «Épocas de la formación (*Bildung*) social» fue el último gran discurso goethiano sobre la *Weltliteratur*. Fechado el 25 de abril 1931 y publicado póstumamente en 1832, este texto resulta imprescindible para comprender la especificidad alemana de su teoría orgánica de los círculos de cultura: «Idílico», «Social o cívico», «Aproximadamente general», y finalmente, la culminación, en que:

Alcanzar el nivel universal requiere gracia y suerte, y hoy nos podemos sentir orgullosos de tener ambas. Ya que, durante muchos años, hemos propiciado de manera fehaciente estos estadios sucesivos, pero es necesaria una influencia superior para que se realice aquello de que hoy somos testigos. La unión de todos los círculos de cultura, que hasta ahora solamente se tocaban, el reconocimiento de tener un solo propósito, y la convicción de lo necesario de estar al corriente del curso del mundo contemporáneo, en el sentido real y el ideal. Todas las literaturas extranjeras se sitúan en pie de igualdad con la literatura propia, y nosotros no nos rezagamos respecto a la evolución del mundo.<sup>2</sup>

Goethe necesitaba replantear una literatura alemana en la que, tal como se estaba constituyendo, él mismo ya no encajaba; y lo hizo gracias a interlocutores como Carlyle y Ampère; pero este último representaba también la posibilidad de que la literatura francesa dominase —y no solo simbólicamente— la definición de Literatura Europea. Necesitaba también, pues, replantearse la literatura alemana para que fuese capaz de no cerrarse en sí misma, ya que en el giro hacia la alteridad que suponía la *Weltliteratur* para todas

las literaturas, la suya se hallaba precisamente en una posición crucial, tanto para sí misma como para la propia idea de Literatura Europea. Solo en esta doble clave se comprende que insistiera tanto en la centralidad de Alemania en el proceso. «No quiero, de ninguna manera, disputar ni contestar a la lengua francesa su universalidad como lengua de conversación y en la vida diplomática; pero como lengua de ciencia es el alemán el que ha de llegar a imponerse poco a poco como lengua universal», llegará a afirmar a propósito de las Canciones serbias, también en 1827. Se trata de un argumento que, como lúcidamente apuntó Erich Auerbach, habría supuesto —independientemente de la lengua en que se diese—, más que el cumplimiento de la *Weltliteratur*, su autodestrucción; pero que al mismo tiempo confirmaría lo que otro gran romanista alemán, Victor Klemperer, supo advertir: la dimensión política de la idea de *Weltliteratur*.<sup>3</sup>

\*\*\*

En el marco de todas estas encrucijadas, la extrañísima y a menudo contradictoria incorporación de texturas herderianas y kantianas en las primeras formulaciones de la *Weltliteratur* puede leerse también como la intervención, largamente diferida por Goethe, en los debates filosóficos, políticos y culturales sobre el universalismo iniciados a finales del siglo XVIII, y que se extienden por toda su época de madurez. La manera de proceder de Goethe resulta sumamente compleja, ya que los principios de humanidad, universalidad y cosmopolitismo herderianos y kantianos constituyen el gran debate europeo de aquellos años, y el de Weimar no podía no hacerse cargo, o al menos eco, de aquel debate; sin embargo, parece como si algo le hubiera impedido recogerlo y pronunciarse en él —y más tarde sobre él— de manera explícita.

Herder y Kant eran sus interlocutores en un diálogo que nunca llegaría a darse abiertamente precisamente porque Goethe ya no consideraba que debatir con ellos fuese verdaderamente posible; muertos años atrás, sus continuadores y sus consecuencias constituían el nuevo contexto en donde el diálogo se inscribía, fuertemente condicionado. Su propuesta partía de ambos, pero tenía ya que actuar más allá de ambos y por encima de sus consecuencias.

Por otro lado, los comentarios que realizó sobre uno y otro en esos años no deben parecernos anecdóticos. Sobre Kant le comenta a Eckermann, el 11 de abril de 1827, que era «el [filósofo] más destacado» sin lugar a dudas. También era aquel —seguía explicando— cuyas enseñanzas habían demostrado tener continuidad y penetrado más profundamente en la cultura alemana:

Seguro que Kant habrá influido en usted aunque no lo haya leído. De todos modos, ahora ya no tiene por qué hacerlo, pues ya posee todo lo que él podría proporcionarle.

Sobre Herder se expresará en términos parecidos en los borradores de su presentación de la traducción alemana de la *Vida de Schiller*, de Thomas Carlyle, redactados en 1829, donde afirmó:

Las *Ideas* de Herder, por ejemplo, han impregnado de tal manera una masa de lectores en nuestro país que, entre las personas ahora que las leen, pocas desprenden, por primera vez, alguna enseñanza; puesto que, por caminos diversos y con la ayuda de las circunstancias, lo que parecía de gran importancia en el momento de su aparición, en el presente resulta conocido y familiar.

2.  
José María Guadalupe  
Díaz de la Guardia  
*Ancestros I*, 2004  
75 x 105 cm  
Óleo y carbón



EN LOS AÑOS  
EN QUE  
GOETHE SE  
OCUPABA DE  
LA WELTLI-  
TERATUR, EL  
PRINCIPIO DE  
HUMANIDAD  
HERDERIANO  
NO LE  
RESULTABA  
AJENO.

La semejanza en las respectivas consideraciones subraya que se trata de realidades percibidas en ese momento de modo complementario, precisamente por aquello que las diferenciaba —expuesto claramente en términos individuales y colectivos—, y las convertía en una disquisición intrínseca de la cultura alemana.

Sin embargo, como su posición respecto a uno y otro no debe confundirse, hay también que señalar su asimetría. Goethe prácticamente no habla de Kant en sus últimos escritos, y seguramente evita toda alusión de manera tan táctica como táctica. Basta releer la misma conversación con Eckermann para encontrar una queja que quizá lo explique:

No, (...) Kant nunca tomó nota de mi existencia, a pesar de que yo había seguido un camino similar al suyo.

Fundamentalmente, se limita a reconocer su importancia, al tiempo que se vanagloria de que tal inteligencia coincidiese con la suya, y de que «Schiller me desaconsejaba el estudio de la filosofía kantiana. Solía decirme que Kant no podía proporcionarme nada». La arrogancia de sus argumentos no debe confundirnos: hay que recordar que Goethe era un gran conocedor de las *Críticas* kantianas, que recomendaba vivamente. Además, por encima de todo debe situarse, pese a no ser explicitada, la afinidad entre las preocupaciones que dieron origen a la idea de *Weltliteratur* y las que determinaron la *Idea de una historia universal con intención cosmopolita* así como el *Proyecto de paz perpetua*; si el primer título, de 1784, quizás es demasiado alejado, el segundo, de 1795, contemporáneo de la ruptura entre Herder y Goethe, no puede resultar ajeno al tipo de distancia que marcará con Herder en los años en que se gesta la *Weltliteratur*.

El borrado de la huella herderiana es de otra índole, puesto que parte de la

ruptura entre maestro y discípulo, tan parecida a la que protagonizará él mismo. En los años en que Goethe se ocupaba de la *Weltliteratur*, el principio de humanidad herderiano no le resultaba ajeno, ni tampoco lo discutía. Pero la preocupación por Herder no resulta ya exclusivamente herderiana:

Sus *Ideas sobre la [filosofía de la] historia de la humanidad* son sin lugar a dudas lo más notable (...). Más adelante se pasó bruscamente a la parte contraria y su trato dejó de ser agradable,

sino más bien francesa. En el prólogo a la traducción de la biografía de Schiller escrita por Thomas Carlyle, comentó las *Ideas...* en términos en principio sorprendentes:

Con el convencimiento de que muchos franceses instruidos podrían todavía ser iluminados por estas *Ideas*, la obra ha sido traducida a su lengua.

Goethe se estaba refiriendo a la traducción emprendida por Edgar Quinet, un jovencísimo redactor de la revista *Le Globe*, publicación liberal-romántica parisina, fuertemente influenciada por el pensamiento de Madame de Staël, otra figura cuyo diálogo con Goethe fue minuciosamente borrado por éste en las *Conversaciones*. Para Goethe, se trataba de un libro que, habiendo cumplido su papel en Alemania, todavía podía «ejercer en el extranjero una poderosa influencia». Razón no le faltaba; pero no debe pasarse por alto que era en relación con Francia que esto le resultaba preocupante. Goethe no podía ignorar que cualquier alusión a aquel libro implicaba también una alusión al maestro de su autor y primer reseñador; pero que el contexto era diferente.

Goethe podía, en definitiva, borrar el diálogo con Kant, pero no negarse a él; podía obviar el diálogo con Herder, pero no negarlo. Y quizás intuía que

este diálogo se iba a dar, quisiéralo o no, en las relecturas sucesivas que les sobrevivirían a los tres —y que llegan hasta nuestros días. También en este sentido la *Weltliteratur* es un proyecto de postguerra y una intervención de carácter intelectual en un futuro inmediato, póstumo.

Lo que no podía prever era el volumen e intensidad de esas relecturas, especialmente en lo que respecta a sí mismo. Así, más allá de las conversaciones con Eckermann y su problemático —y fascinante— pacto de lectura, podemos encontrar un diálogo con el Canciller von Müller recogido en los diarios de éste, fechado el 19 de abril de 1818, en el que habla del hombre como «ciudadano del reino espíritu», y de la moral como «una eterna tentativa de paz entre nuestras necesidades personales y las leyes de este reino invisible». Goethe percibía que desde finales del siglo anterior, cuando se la quiso hacer depender de los cálculos cambiantes de una simple teoría de la felicidad, la moral se había atenuado, se había vuelto servil; pero también que «Kant fue el primero en llenarla de su significación trascendental» y que, con aquel exceso de severidad con que la quiso formular en su imperativo categórico, tenía «el inmortal mérito de salvarnos del insulso estado en que habíamos caído». Y añadía, con acento kantiano:

Es un rasgo característico de la barbarie no querer vivir más que según las propias leyes, y pretender invadir arbitrariamente el dominio de los otros. Es por ello que la asociación del estado es concluyente: para combatir esta barbarie y esta arbitrariedad. Todo el derecho y todas las leyes positivas no son, a su vez, más que una eterna tentativa de impedir a los individuos ejercer su fuerza y habilidad unos contra otros.

En principio, esta toma de posición por el orden, garantizado precisamente por la condición de Ciudadanía determinada por el Estado y que sitúa la moral como estricta vigilancia sobre los relativismos herderianos de la felicidad de los pueblos, implica una preeminencia de la razón sobre los postulados trascendentales y consigue concretarse en la vida pública precisamente a través de lo intangible: la moral sería la estructura que da fundamento al reino espiritual del que Goethe quiere ser ciudadano, y de cuya fórmula «Poesía y verdad» resultaría a un tiempo definición y propuesta.

Goethe gravita de manera tan clara alrededor de Kant que no puede sino aturdir el magnetismo

3.  
Monumento a Herder  
(Weimar)  
Foto: maha-online,  
Creative Commons.



opuesto que parece padecer su eje, como si de repente recordase su propio papel en el surgimiento del historicismo:

Cuando uno abarca con la mirada la actividad humana desde hace miles de años, se pueden reconocer algunas fórmulas generales que siempre han ejercido un papel mágico tanto sobre las naciones como sobre los individuos aislados, y estas fórmulas reaparecen de manera eterna, idénticas bajo aspectos diversos, constituyen el misterioso viático que nos confiere un poder superior para la travesía en esta vida. Sin duda, cada uno traduce estas fórmulas a la lengua que le es propia, adaptándolas de mil maneras a las estrechas condiciones de su vida individual, y mezclando a menudo tantos elementos impuros que apenas se las puede reconocer en su significación original. Pero ésta acaba por reaparecer, de manera impensada, en un pueblo u otro; y el investigador atento consigue, con estas fórmulas, una especie de alfabeto del espíritu universal.

Sin negar, pues, la existencia de una estructura estable, el autor vincula la realización y permanencia de esa estructura a la identidad en que se concreta, transformándose sin destruirse, permanente bajo la unidad implícita en la diversidad. Sin caer en el naturalismo de las formas, Goethe mantiene un espacio en el cual la universalidad no exige el borrado de la particularidad, ni se convierte tampoco en residuo ni recipiente de la humanidad, sino que es precisamente el centro de sentido al cual remite la particularidad, que debe ser atendida desde la razón para poder aprehender lo que la sustenta en la idea de humanidad. Por ello, en la ya citada carta a Carlyle de 20 de julio de 1827, sostenía que:

[...] aquello que en las literaturas de todas las naciones tiende y contribuye a esto [a la idea de Humanidad] es lo que todas las naciones deben apropiarse.

Hay que conocer las particularidades de cada uno para respetárselas, porque las particularidades de una nación son como su idioma y su moneda, y son estas y aquel los que posibilitan las relaciones.

Es además en los materiales goethianos editados póstumamente donde encontramos algunas otras texturas de esta asimetría en su pensamiento. En una de las *Máximas* anotadas entre los papelorios más diversos —facturas domésticas, cartas triviales, entradas de teatro y pedazos de papel arrugado...—, la §958, enuncia el «Fallo de la llamada Ilustración: que otorga polifacetismo a hombres cuya unilateralidad no puede modificarse». Esta afirmación desvela la complejidad y casi reversibilidad de las asimetrías goethianas en este diálogo invisible, y también ayuda a comprender el paradójico recorrido que realiza la idea de *Weltliteratur* si se toman en consideración no solamente sus primeros enunciados explícitos, sino también aquellos que, implícitamente, la pregonaban desde mucho antes de 1827, de la fundación del neologismo. La redacción del *Divan de Oriente y Occidente* —especialmente sus notas—, la fundación de *Über Kunst und Altertum* y la reacción contra el purismo lingüístico de los filólogos germánicos hacen pensar a Strich que el proceso se inicia, al menos, entre 1813 y 1816; incluso algunos aspectos nada desdeñables pueden desprenderse ya de la presentación de la revista *Propyläen*, que data de 1798.

Para Goethe, resultaba irrenunciable percibirse a sí mismo como ciudadano del mundo y ser percibido como tal; y en este sentido todo el engranaje ético, político y cultural de la *Weltliteratur* puede considerarse un inmenso intento de extender la necesidad de pensarse en estos términos al mayor número de personas y en todos los lugares que fuese posible. Pero desde el

PARA  
GOETHE  
RESULTABA  
IRRENUN-  
CIABLE  
PERCIBIRSE  
A SÍ MISMO  
COMO  
CIUDADANO  
DEL MUNDO  
Y SER  
PERCIBIDO  
COMO TAL



primer momento hasta el último esa certeza queda atravesada por la duda sobre la posibilidad de que esta ciudadanía del mundo no se convierta en ciudadanía de ninguna parte, o de todas partes, o en una no-ciudadanía, al no comprometerse los contenidos materiales de la vida objetiva, de forma que toda proclamación de universalidad descaeciese en una consigna vacía. Como ha señalado Georg Simmel, en este punto los papeles de uno y otro parecen intercambiarse. Desde un punto de vista científico y metodológico, explica este autor, Kant sería el pensador objetivo, imparcial, y Goethe el pensador subjetivo, que «adapta la imagen de la existencia a partir de su individualidad apasionada». Pero, sobre el plano de la concepción del mundo y del contenido final, Kant sería, en cambio, «el subjetivista que integra el mundo en la conciencia humana, que la encaja en sus moldes», mientras que Goethe no conocería más que «la plena objetividad de la existencia, en que el sujeto y su vida son una pulsación de la vida universal de la naturaleza».<sup>4</sup> En Goethe, las leyes universales parecen, en este punto, emanar de la interioridad: la idea de *Weltliteratur* sería la orientación intelectual de estos postulados referidos a la naturaleza y que se debaten sobre la posibilidad o imposibilidad de conocer el mundo. De aquí procede parte del organicismo de las soluciones que aporta y que remite siempre a lo individual —cuyo desvanecimiento le preocupa profundamente—, pero sin convertirlo en depósito encriptado de ninguna irreductibilidad.

Pero dentro de estos reparos inscribió otro no menos importante: de ninguna de las maneras podía permitirse a sí mismo que su historicismo y perspectivismo se convirtieran, como había pasado con el de Herder, en un arma de combate que, en nombre del particularismo, se opusiera a la universalidad de las ideas, que al mismo tiempo no

acababa de aceptar que tuvieran que ser tan estricta e incommoviblemente afirmadas como el universalismo ilustrado francés —especialmente en tiempos de la mayor expansión de Napoleón Bonaparte— había pretendido, cosa que Goethe intuía que podía llegar a pasar también con el universalismo kantiano.

De aquí provendría su preocupación por la posición de Francia en la Europa futura, lo cual necesariamente le hizo vincular, de manera estrecha y decisiva, la *Weltliteratur* con su deseo de conseguir para la literatura alemana —comenzando por su propia obra— una nueva posición desde la cual modificar el entramado de relaciones que había de dar paso a una entidad nueva por entonces: la Literatura Europea. Esta intervención, que tiene como prioridad crear los fundamentos para que esta literatura europea pueda llegar a existir, parte de la sospecha o temor de que dejar que el universalismo francés la regule (nuevamente), impediría su existencia. El papel otorgado a la literatura alemana (no necesariamente *gervinusiano*) en este proceso, por contradictorio que parezca, lo demuestra; de hecho, lo que se desprende de este papel es una especie de *cosmopolitismo complementario* —por utilizar el término propuesto por Otfried Höffe.<sup>5</sup> Es decir, solo alcanzando la Universalidad a través del máximo desarrollo de la literatura propia, resultaría concebible la literatura europea, lo cual valía tanto para la alemana como para cualquier otra: el discurso de 1831 implicaba en el sintagma «literatura propia» una especie de diseminación pronominal que se convierte en consejo y reto para todas, para cualquiera. El precio de no asumir ese reto es doble, particular y general: la propia desaparición (por agotamiento) y la pérdida de una posibilidad de advenimiento de la *Weltliteratur*.

En este sentido, la idea de *Weltliteratur* constituye un imperativo categórico que

SOLO  
ALCANZANDO  
LA UNIVER-  
SALIDAD A  
TRAVÉS DEL  
MÁXIMO  
DESARROLLO  
DE LA  
LITERATURA  
PROPIA,  
RESULTARÍA  
CONCEBIBLE  
LA  
LITERATURA  
EUROPEA.

GOETHE  
DESEÓ  
APASIONA-  
DAMENTE  
MANTENERSE  
PRÓXIMO A  
KANT  
-EN TANTO  
QUE ÉSTE  
TAMPOCO  
DESEABA  
UN ESTADO  
MUNDIAL.

se enuncia de manera invisible. Gracias a la teoría de las épocas de la formación (*Bildung*) social, la *Weltliteratur* permite, a través de la manera en que las obras son realizadas por los individuos, que se constituya en su nombre lo que Kant denominaba en 1784 una «liga de los pueblos», y en 1795, una «confederación de pueblos», un conjunto armónico pero consciente de sus conflictos, en que, según las *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*:

[...] aun el Estado más pequeño pudiera contar con que tanto su seguridad como su derecho no dependiera de su propio poderío o del propio dictamen jurídico, sino únicamente de esa confederación de pueblos, (*Foedus Amphictyorum*), de un poder unificado y de la decisión conforme a las leyes de la voluntad común,

y en que a ningún extranjero —figura que remite también a la imposibilidad de una única adscripción abstracta de carácter mundial—, le pueda ser negada la hospitalidad a que tiene derecho en virtud de su humanidad; pero plantea un repliegue —que no una renuncia— hacia esta liga de las naciones posible, de la cual la República mundial sería el ideal, horizonte y definición de expectativas.<sup>6</sup> La afirmación goethiana «El mundo entero, en su grandeza, no es sino una patria más extensa; y, bien mirado, no nos da sino aquello que, como tierra nativa, nos puede legar», que data de 1829 —aunque permaneció inédita hasta bastante más tarde, editándose de forma póstuma—, puede constituir sin duda la más nítida formulación de todas estas cuestiones.

Es por todo esto por lo que Goethe no pudo renunciar *razonablemente* a una textura herderiana —oponiéndose a la Máquina Estática ilustrada— en su replanteamiento de Kant, pero *deseó apasionadamente* mantenerse próximo a Kant —en tanto que éste tampoco de-



4.

seaba un Estado Mundial. Al formular en sus últimos cursos su teoría de la Antropología, el filósofo abrió un espacio en el que Goethe pudo encajar perfectamente. El texto de la *Antropología desde el punto de vista del pragmatismo* —tan importante en la trayectoria de Michel Foucault, su traductor al francés, y en la revisión post-estructuralista de estos debates— fue desarrollado por Kant, de manera inconstante pero continuada, desde 1870, especialmente en sus últimos cursos. Publicado en una primera versión en 1798 —la versión definitiva es de 1800—, trazaba una caracterización de los pueblos a menudo despreciada —se ha llegado a considerarlo un texto senil de Kant—, pero además de contemporánea de muchas otras notas póstumas sobre antropología y derecho, también lo era de la *Paz perpetua* y el derecho cosmopolita. Ciertamente, se trata de una caracterización, pero no implica, a diferencia del planteamiento herderianista —más



que herderiano— una referencia inmediata a la raza, sino a las disposiciones. Kant definió el «carácter de un pueblo» y su sentido de orden como el «conjunto de seres humanos unidos en un territorio en cuanto constituye un *todo*». Según su planteamiento:

[...] aquel conjunto, o parte de él, que se reconoce unido en un todo civil por un origen común, dicese *nación* (*gens*); la parte que se exceptúa de estas leyes (el conjunto inculto dentro de este pueblo), dicese *plebe*, (*vulgus*), cuya unión contra ley es el *amotinarse* (*agere per turbas*); una conducta que le excluye de la cualidad de ciudadano de un Estado.

Se trata de uno de los pasajes más problemáticos de los últimos años de la obra de Kant, junto a su alusión al *Geist* como raíz de la posibilidad de saber y como principio individual del individuo en las mismas páginas de la *Antropología*... Si bien por un lado

prefigura el concepto de nación cívica que propugnará Ernest Renan, por otro implica una ambigua alusión a los orígenes, que, afortunadamente, en otros lugares deja claro que no puede ni debe constituir una referencia absoluta de la identidad. A renglón seguido, y en unos términos que recuerdan tanto los tópicos con que se definía el carácter de las naciones en *l'Encyclopédie*, como los que le servirán más tarde a Madame de Staël para articular el diálogo de identidades en *Corinne*, Kant contradecía a uno de los precursores de la ciudadanía del mundo, Hume, para quien, cuando en una nación cada uno de los individuos se preocupa por tener su carácter especial (como sucede con los ingleses), la nación misma no tiene carácter. Para Kant, Hume «yerra en esto; pues la afectación de un carácter es, justamente, el carácter general del pueblo a que él mismo pertenecía». En definitiva, para el alemán, «los dos pueblos *más civilizados* de la tierra», Inglaterra y Francia, eran «los más opuestos en carácter» y precisamente por eso se hallaban «en constante guerra». Pero al mismo tiempo eran también «los únicos pueblos de los que se puede admitir un carácter determinado y —en tanto no se mezclen por obra de la violencia de la guerra— invariable».

Coherente con esta consideración, enunciando con leves matices una tópica hartamente conocida, el filósofo añadía que la nación francesa se caracterizaba entre todas por su gusto por la conversación (el francés era comunicativo no por interés, sino por una exigencia inmediata de su gusto); que el pueblo inglés era un pueblo de navegantes (su carácter era el que se había dado a sí mismo, ya que la naturaleza no le había dado uno propio); que, dotado de un noble orgullo nacional, el español era un hombre mesurado, atemperado, atento a las leyes, y especialmente a las de su antigua religión; y que el italiano unía la vivacidad francesa a la

PARA EL ALEMÁN, «LOS DOS PUEBLOS *MÁS CIVILIZADOS* DE LA TIERRA», INGLATERRA Y FRANCIA, ERAN «LOS MÁS OPUESTOS EN CARÁCTER».

4.

Rosa Vivanco  
*Sin título*, 2005-2006.  
77 x 120 cm  
Acrílico sobre tela

seriedad española, y lo que le caracterizaba en el dominio estético era un gusto que se asociaba a la emoción; para finalmente, decir de los alemanes que tenían la reputación de tener un buen carácter en el que dominaba la flema (en el buen sentido de la palabra), el temperamento de la reflexión fría y de la resistencia; aunque no se extendió demasiado al respecto. Como él mismo señalaba en una nota ciertamente llamativa y que intentaba ser elegante:

Compréndase que en esta clasificación se prescindía del pueblo alemán; porque el elogio que le tributase el autor, que es alemán, sería un autoelogio.

Realmente cuesta admitir como contemporánea del concepto de ciudadanía del mundo esta enumeración —que se completa someramente con rusos, griegos, turcos... Y, sin embargo, en un cierto sentido se encuentra en su base: constituye aquello con que cuenta la posible federación antes de poder llegar a constituirse como tal por el derecho cosmopolita. O, como aclaraba el mismo filósofo, exponer el carácter de estos pueblos, según ejemplos que permitiesen juzgar lo que uno había de prometerse del otro y cómo el uno podía utilizar al otro en su provecho. Kant plantea, pues, una estructura de la diversidad como marco en el cual las relaciones son articulables porque son perceptibles, aunque la manera de trazar esta perceptibilidad sea tan insatisfactoria. Como ha sabido señalar Marc Crépon, así entendido, el carácter de un pueblo es antes que nada su modo de relación con los otros en el seno de una comunidad que no se encuentra todavía regida por las relaciones del derecho, es decir, que todavía no es una federación de pueblos libres: se trata del material empírico que redundará en el ideal cosmopolita.<sup>7</sup> Por tanto, también para Kant la diversidad resulta irrenunciable, a condición de que no se convierta en el único principio teleológico, ni ocupe todo el campo de posibilida-

des de la universalidad. El pensamiento crítico sería la garantía de que esto no ocurra. En el momento en que la razón consigue que esta diversidad sea reinscrita en el derecho de hospitalidad universal, en el conocimiento del hombre, y en la finalidad máxima que no es otra que hacerlo salir de su minoría de edad; en el momento en que esta pluralidad universal se reconoce como comunicabilidad universal, el riesgo de la obsesión por los orígenes queda, si no cancelado, al menos sí integrado en la insociable sociabilidad. Esta diversidad sería la posibilidad e imposibilidad, a un tiempo, de la paz perpetua. En definitiva, Kant no borra la diversidad en nombre de la ciudadanía del mundo, sino que la integra en ella, pero no como medio ni como ilusorio fin, sino como una manifestación de aquello que tendrá que realizarse plenamente en la idea de humanidad cosmopolita. Por otro lado, como Isaiah Berlin ha subrayado, en el principio de autonomía individual expuesto en «El conflicto de las facultades» y en «Qué es la Ilustración» se encuentran algunas texturas que propician aspectos clave del nacionalismo romántico,<sup>8</sup> al proponer que, tanto en lo individual como en lo colectivo, hay que seguir el propio discernimiento y no dejarse dominar por el criterio de otros.

En consecuencia, no debe sorprender encontrar entre las anotaciones para la *Antropología...* cruzadas con las de la *Paz perpetua*, afirmaciones sobre «el espíritu nacional de Alemania» en que se señala que «es un deseo de la providencia que los pueblos no se mezclen, sino, al contrario, que por la fuerza de la repulsión, estén en conflicto, entonces el orgullo y el odio nacional son necesarios para la separación de las naciones». De esta manera se explica tanto la predilección de un pueblo por su país como que «el gobierno ve bien esta locura» en tanto que mecanismo dentro del orden del mundo, mecanismo del instinto que nos vincula y aísla. Pero:

TAMBIÉN  
PARA KANT LA  
DIVERSIDAD  
RESULTA  
IRRENUNCIABLE, A  
CONDICIÓN  
DE QUE  
NO SE  
CONVIERTA  
EN EL ÚNICO  
PRINCIPIO TELEOLÓGICO

[...] la razón nos da, por otro lado, la ley que quiere que, puesto que los instintos son ciegos pero rigen la animalidad en nosotros, sean compensados por las máximas de la razón. Es por ello que es preciso eliminar esta locura del nacionalismo y hacer lugar al patriotismo y al cosmopolitismo.<sup>9</sup>

La «locura del nacionalismo» se opone por igual, pues, al patriotismo —con el que en esta nota no se asimila en absoluto, cosa que sí sucede en otros momentos de su obra— y al cosmopolitismo; es decir, que la preocupación por la propia patria y por la condición cosmopolita son, conjuntamente y en el ámbito de la razón, enfrentadas a la exacerbación del nacionalismo. Ello explicaría que, en la caracterización de las naciones a partir de aquellos rasgos esquemáticos, se insistiese tanto en la mezcla que los suele constituir como uno de los factores que permiten describirlas: la percepción de la diversidad interior se enfrentaría a la obsesión por los orígenes en nombre de la dimensión presente y de la presentación recíproca de la diversidad a través de los rasgos del presente de cada nación para constituir la federación futura. La reflexión goethiana sobre la incapacidad de odiar a Francia —«yo tampoco he odiado nunca a los franceses, por muy agradecido que me sintiera cuando nos libramos de ellos», le comentó a Eckermann el 14 de marzo de 1830—, sin por ello dejar de preocuparse por Alemania, se encuentra en la misma línea de reflexión, pero además introduce la posibilidad de una hospitalidad universal y una ciudadanía universal sin desplazamiento concreto, sino conceptual. Para Goethe, el «odio nacional» era siempre más vehemente y más intenso entre los niveles culturalmente más bajos de la población. Sin embargo, había un nivel en el que ese odio desaparecía por completo, en el que uno se situaba «hasta cierto punto *por encima* de las naciones» y en el que «la fortuna o el pesar de un pueblo vecino se viven como si

hubieran recaído sobre el propio»: éste era, según su parecer, «el nivel cultural más afín a mi naturaleza, y antes de cumplir los sesenta años yo ya hacía tiempo que había arraigado en él».

Como Kant, Goethe sabe que de manera indirecta la diversidad constituye un factor positivo de libertad y de paz. Sin duda contribuye a mantener la hostilidad entre los pueblos; pero como concluye Crépon, también incita —en interés de la diversidad misma— a la búsqueda de un equilibrio que trascienda esta rivalidad natural y transforme las relaciones de fuerza en relaciones de derecho.<sup>10</sup> Relaciones que Goethe sustenta en primer término, pero también en su instancia definitiva, en el individuo.

Y en este punto es precisamente donde Goethe tomó el relevo de Kant; y la literatura, el del derecho y la filosofía. Goethe confiaba en la *Weltliteratur* como «fecundación recíproca de la diversidad»<sup>11</sup> —según la lúcida fórmula de Erich Auerbach, concebida a partir del exilio—, que debe ser desplegada por ciudadanos del mundo sin entrar en estériles disquisiciones sobre si se deben definir o entender como ciudadanos de todas partes, de cualquiera o de ninguna, porque en realidad bastaría con que no considerasen de ninguna manera su perspectiva como privilegiada en ningún sentido. En otro de los orígenes de la acepción moderna de cosmopolitismo individual, el de la *Pensée* de Montesquieu —«Yo soy necesariamente hombre, no soy francés más que por azar»—, el azar pone en crítica la condición de francés, pero no la anula; sencillamente la sitúa en su lugar (cultural) relativo respecto de la condición humana, entendida esta como obviedad, pero también como hecho cultural en tanto que racional. De esta manera se establece una jerarquía íntima pero inderogable en las propias condiciones, determina unas prioridades de autopercepción y de relación

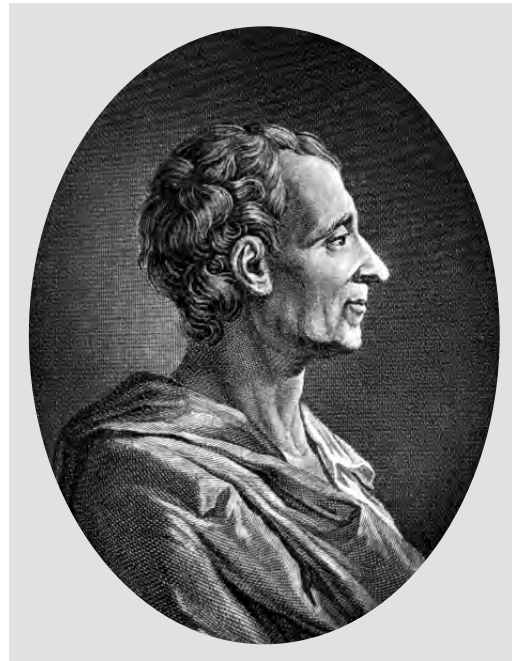
COMO KANT,  
GOETHE  
SABE QUE  
DE MANERA  
INDIRECTA LA  
DIVERSIDAD  
CONSTITUYE  
UN FACTOR  
POSITIVO DE  
LIBERTAD Y  
DE PAZ.

entre identidad y alteridad sin cancelar ningún aspecto de su poliédrica e inclusiva definición individual. La percepción goethiana de la universalidad se parece más a ésta que a la kantiana, en tanto que reflexión individual. A este tipo de individuos —postulados en Carlyle o Ampère— apela, por encima de las fronteras y de las lenguas, pero también por encima de los tiempos y las definiciones.

Su reflexión está marcada, de manera inevitable, por el concepto de ciudadanía de Kant —sin olvidar a otros estimables referentes: Diderot, Voltaire y los estoicos griegos. Recordemos que este concepto participa de la filosofía del derecho en *La Paz perpetua*: el derecho público de la humanidad en general compromete a hombres y estados a considerarse como «ciudadanos de un estado universal de la humanidad (*ius cosmopoliticum*)»; participa, en «Ideas...», de la filosofía de la historia en tanto que algún día será posible comprender y narrar como se habrá llegado a «un *estado cosmopolita* universal —en cuyo seno se desarrollen todas las disposiciones originarias de la especie humana»; participa también en la *Antropología...* de la antropología filosófica, puesto que su objetivo es alcanzar el «conocimiento del hombre como ciudadano del mundo». Goethe también participa de esta múltiple definición, pero la redistribuye en su razonamiento de manera diferente a la kantiana. Su planteamiento se acerca al de Kant en la formulación que da al concepto en las *Reflexiones sobre la filosofía del derecho*:

Pensarse, en derecho, al mismo tiempo como ciudadano de una nación y como miembro de una parte entera de la sociedad de los ciudadanos del mundo es la idea más sublime que el hombre puede concebir de su destino, y que no puede concebir sin entusiasmo.

Ahora bien, como señala Monique Castillo, tanto en las caracterizaciones de



5.

la antropología como en las del federalismo nacional-internacional, es el concepto de ciudadanía —y no el de soberanía— el que organiza toda reflexión sobre el derecho cosmopolita. En el caso de Goethe, sin embargo, es la idea de tradición literaria —la literatura propia y su apertura hacia las otras— la que cumple o permite pensar esa *función* organizadora, en un movimiento de posicionamiento intelectual individual respecto a lo colectivo de la tradición en su doble vertiente —alemana y europea— que resulta verdaderamente sorprendente si se tiene en cuenta el curso de la filosofía, de la historia y de la filología alemana de los años inmediatamente anteriores a las *Historias...* de la literatura alemana de Menzel o de Gervinus. En realidad se trata de un movimiento que permanecerá incompleto e inconcreto hasta que Hannah Arendt replantee en *Men in Dark Times* —apoyándose en Karl Jaspers y Walter Benjamin— la relación entre individuo, tradición y ruptura de tradición, de manera que, sin tener que renunciar ni a la tradición ni al pasado (nacional o no), sea posible una ruptura con su autoridad apremiante y la validez uni-

versal que esa tradición y este pasado se han arrogado de manera taxativa. En un cierto sentido, puede afirmarse que Goethe experimenta un vértigo específico, estrictamente relacionado con la literatura alemana, respecto a su propio planteamiento general, la literatura europea; pero sin este vértigo, sin concebir la posición de la literatura alemana ante la francesa, su propia propuesta de una tradición literaria europea le habría parecido inviable.

En *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, Kant propuso una legalidad emanada precisamente del conflicto ineludible, la insociable sociabilidad, el antagonismo, que sin embargo uniría aquello que constantemente está a punto de disgregar: la humanidad. Cuando Goethe habla de conflicto, del inherente bagaje de tensiones en las relaciones, retoma esta idea, subsumida en el hecho de que, tanto para Kant como para él, si algún día resultase alcanzada la situación cosmopolita universal —es decir, la realización de una perfecta unificación civil de la especie humana exigible como finalidad de la naturaleza a la que cada individuo tiene derecho a confiar a través de la razón—, cada uno de estos individuos no la podrá presenciar; no estará presente en su cumplimiento. Y, paradójicamente, esta no presencia era la garantía de lo desinteresado de la ciudadanía universal, de carácter supratemporal, ya que sería propio del ciudadano del mundo desinteresarse de lo que nuestra especie hubiera de alcanzar, gracias a su aportación invisible, en épocas futuras —a condición de no dudar de que así ocurrirá. De esta manera, como lúcidamente subraya Castillo, el cosmopolitismo encarna el punto de vista de un humanismo cultural que considera la especie como un conjunto de relaciones. Ser ciudadano del mundo significa ser miembro de una especie en devenir, formar parte del devenir que *sucedará* al individuo, tratar las generaciones que todavía no existen como conciudadanos

hacia los cuales existe un deber de tipo particular, un deber del género humano hacia sí mismo.<sup>12</sup>

También la *Weltliteratur* se plantea de modo relacional, a través de fronteras y épocas. Pero la diferencia entre Kant y Goethe radica en el papel otorgado al arte y la literatura: el primero parte de un cosmopolitismo moral que implica obligaciones con todos los individuos con independencia de su nacionalidad, religión, lengua... y que se despliega política e institucionalmente; un cosmopolitismo en el que la cultura tendría un papel subsidiario:

Toda la cultura y el arte que adornan a la humanidad, así como el más bello orden social, son frutos de esa insociabilidad, en virtud de la cual la humanidad se ve obligada a autodisciplinarse y a desarrollar plenamente los gérmenes de la Naturaleza gracias a tan imperioso arte, según las *Ideas*...

En cambio, para Goethe, las obras de arte y la literatura se enmarcan en esta situación de conflicto, pero no son condición ni límite del conflicto mismo, sino precisamente aquello que haría posible la esperanza de pasar del cosmopolitismo moral al político e institucional. Donde Kant sitúa la razón, Goethe también; pero éste no la concibe al margen de la literatura, ni mucho menos considera la cultura un complemento o una realización meramente material de la razón. El hecho de que no haya una literatura —nacional, individual— que pueda existir sin relación con las otras literaturas —y con la alteridad, en sentido amplio— sin abocarse a sí misma a la desaparición, por más fuerte que pueda considerarse a sí misma esta literatura, resulta una disposición que determina la unidad orgánica entre todas las literaturas y que estaría en la base del cosmopolitismo literario, reconocido como condición, no como finalidad —y mucho menos como medio. La *Weltliteratur* se

**PERO LA  
DIFERENCIA  
ENTRE KANT  
Y GOETHE  
RADICA EN  
EL PAPEL  
OTORGADO  
AL ARTE Y LA  
LITERATURA**

**5.**

Charles de Secondat,  
Barón de Montesquieu.  
Foto: Wikimedia Commons.

SI GOETHE  
QUERÍA O  
PRETENDÍA  
REPLANTAR  
EL COSMO-  
POLITISMO,  
NO PODÍA  
HACERLO  
SINO A  
TRAVÉS DE  
UNA REFOR-  
MULACIÓN  
LITERARIA.

sitúa, pues, junto al cosmopolitismo moral, político e institucional, pero su manera relacional y transformacional de proceder es diferente; en un cierto sentido, puede concebirse por encima de éstos, sin que ello implique disminuirlos en ningún sentido.

De hecho, fue el mismo Kant quien, casi sin darse cuenta, facilitó la clave literaria para que Goethe pudiera hacer el razonamiento con que lo superaría; en la novena tesis de las *Ideas...* proponía «un intento filosófico de elaborar la historia universal» como finalidad de la especie humana, para luego añadir que:

[...] ciertamente, querer concebir una *Historia* conforme a una idea de cómo tendría que marchar el mundo si se adecuase a ciertos fines racionales es un proyecto paradójico y aparentemente absurdo; se diría que con tal propósito sólo se obtendría una *novela*.

Una novela. Es decir, que llegados casi a una aporía, ésta comienza a superarse desplazándose hacia la literatura. Esto es lo que quizás Goethe supo leer en Kant y lo que desarrolló con la idea de *Weltliteratur*, alternativa al hilo conductor kantiano que describiese «como un *sistema*, lo que de otro modo es un *agregado* rapsódico de acciones humanas». A partir de este momento, si Goethe quería o pretendía replantar el cosmopolitismo, no podía hacerlo sino a través de una reformulación literaria que se situase no por encima del conflicto, sino por encima de la irracionalidad. La *Weltliteratur* implica la necesidad crítica de hacer surgir esta novela como explicación, ni causalista ni finalista, de la idea de humanidad.

\*\*\*

Monique Castillo ha señalado cómo la idea moderna de ciudadanía cosmopolita se sustenta en una doble legitimidad: una política y otra cultural.

En el primer sentido, implicaría una nueva época de las relaciones internacionales; en el segundo, una nueva época de las costumbres, de manera que se alcanzaría un «ideal de humanidad [que] no contribuye a “idealizar” el mundo mas que a condición de que esta unidad no sea ni dominada ni dominante» (p. 45).

En los últimos días de su vida, Goethe pudo darse cuenta de hasta qué punto tenía razón Kant al afirmar que, lamentablemente, el estado de paz entre los hombres que viven juntos no es ningún estado natural, que más bien lo sería de guerra. Pero la confianza en la Razón, que en Kant podía ser garantía de paz, Goethe ya no la veía tan clara, puesto que había presenciado cómo en su nombre se podía tender más fácilmente a la aporía kantiana de la monarquía universal que a la constitución republicana universal o a la federación de estados libres. Kant consideró que, si bien la voluntad de todo Estado era llegar a la situación de paz duradera dominando a todo el mundo si le era posible; en cambio «la *naturaleza quiere* otra cosa»: «Se sirve de dos medios para evitar la confusión de los pueblos y diferenciarlos: la diferencia de *lenguas* y de *religiones*».

Para Kant, estas diferencias llevaban consigo, ciertamente, «la propensión al odio mutuo y a pretextos para la guerra», pero, con el incremento de la cultura y la paulatina aproximación de los hombres a un más amplio acuerdo en los principios, estas diferencias conducirían:

[...] a coincidir en la paz, que se genera y garantiza mediante el equilibrio de las fuerzas en una viva competencia y no con el quebramiento de todas las energías, como ocurre en el despotismo (cementerio de la libertad).

Una vez más, la cultura —de la que se excluían las lenguas, situadas en el



mismo plano que la religión— quedaba supeditada, relegada a una subsidiariedad, aunque en esta ocasión un tanto más lúcida. Goethe, en cambio, vio claro que era necesario abrir un espacio entre la razón y la paz. Por ello no consideró que las lenguas hubieran de ser, necesaria e ineludiblemente, partícipes del odio, sino el primer paso en las relaciones, ya que en las lenguas y entre las lenguas crecería, gracias a la traducción, un espacio donde el derecho a la hospitalidad se concretaría más que en ningún otro ámbito —por la transformación que supone en la lengua de llegada, una transformación que la traducción desarrolla con el más profundo compromiso, exigencia y generosidad.

Sus razonamientos son casi idénticos en lo que concierne al comercio: para Kant, la idea de tolerancia impulsada por las relaciones comerciales y la superación de la guerra por cancelación de fuerzas equiparables constituyen una mezcla de objetivos que, en el de Weimar —que cuenta con cierta ventaja a la vista del desarrollo exponencial del comercio en aquellos treinta años que sobrevive a Kant— ya no se articulan como forma de vigilancia de la razón, sino como proceso abierto que, cada vez más nítidamente, define a la humanidad como razonable —más que racional y más allá de los intereses. No se trata simplemente de tener razón, ni mucho menos de invocar la razón, sino sencillamente de ser razonable. Así, la tolerancia, uno de los primeros puntos de llegada según el tercer artículo definitivo para la paz perpetua, en tanto que «derecho a presentarse a la sociedad, que tienen todos los hombres en virtud del derecho de propiedad en común de la superficie de la tierra, sobre la que los hombres no pueden extenderse hasta el infinito, teniendo que soportarse unos junto a otros y no teniendo nadie originariamente más derecho que otro a estar en un determinado lugar de la tierra» —cuestión que de la mano de Ortega y Gasset se con-



virtió en conllevancia—, lo es también del proceso de enunciación goethiana de la *Weltliteratur*; pero en éste en realidad se revela como el punto de partida, poniendo en cuestión que la tolerancia entendida como punto de llegada sea verdaderamente conveniente a la idea de Humanidad. Si «la *Weltliteratur* solamente puede desarrollarse cuando las naciones lleguen a conocer todas las relaciones entre todas las naciones», el resultado ineludible sería que «hallarán en cada una de las otras naciones alguna cosa agradable y alguna cosa repulsiva, alguna cosa a imitar y alguna cosa a rechazar».

De este modo la conciencia del conflicto cobra una dimensión diferente en su pensamiento:

Se llegará, seguramente, a una verdadera tolerancia general si no nos quejamos de lo particular en individuos y naciones, pero manteniendo el convencimiento de que todo cuanto es verdaderamente meritorio se caracteriza por pertenecer a toda la humanidad.

No a otra cosa se refería cuando planteaba las condiciones de una «Paz General» como consecuencia de una bús-

6.

6.  
Miguel Viribay Abad  
*Personajes  
con aceitunera*  
68 x 87 cm  
Óleo sobre tela pegada  
a madera

GOETHE  
SE IMPLICA  
PLENAMENTE  
EN LA  
TAREA DE  
REFUNDAR  
EL COSMO-  
POLITISMO  
KANTIANO  
DESDE EL  
PLURALISMO  
CULTURAL.



7.

queda de lo general humano en cada particularidad, que emergiese de la «inevitable disputa» a través de lo «universal de la humanidad». Estos argumentos, del prólogo al libro de Carlyle y de la carta al mismo de 20 de julio de 1827, resultan concluyentes.

Así pues, el razonamiento de Goethe recuperaba algunas ideas del primer Herder, pero con un filtro kantiano y no exentas de una inconfesable a la par que tangible huella staëliana, que contribuía a reinscribir en su pensamiento ilustrado algunas formulaciones románticas. Goethe no pretendía el reconocimiento *por* las diferencias, sino *en* las diferencias; de la misma manera que no se trataba de que todos los lenguajes e idiomas se unificasen en un

único idioma universal, en la propuesta goethiana, según afirmaba en un número de *Über Kunst und Altertum* de 1828:

[...] no se trata de que las naciones piensen igual, sino que simplemente se dediquen más atención unas a otras, se comprendan y, cuando no puedan amarse mutuamente, al menos aprendan a tolerarse.

La tradicional oposición entre reconocimiento *de* la diferencia y reconocimiento *por* la diferencia en las distintas posiciones del universalismo humanista, oposición que atraviesa todo el siglo XIX y que vive un resurgimiento en nuestros días, queda así sometida a una tercera posibilidad que reclama una manera de argumentar que no se corresponda meramente a una salida de la antinomia. En otras palabras: Goethe se implica plenamente en la tarea de refundar el cosmopolitismo kantiano desde el pluralismo cultural; un pluralismo que no sea relativista, que no cancele pero tampoco presuponga un encaje concreto con el universalismo, y que haga irrenunciable la realización en cada individuo —y, a través de él, en su literatura— de un humanismo que no dependa de la Providencia, sino de la responsabilidad de los hombres manifestada en sus realizaciones artísticas tanto como en sus concepciones morales, ético-políticas o institucionales.

Monique Castillo, desde una perspectiva kantiana y en respuesta a la herderiana y a las nuevas formas de relativismo, plantea la posibilidad de dar a la diversidad cultural «su plena legitimidad estética» en el sentido fuerte, que concierne a la memoria de los vínculos entre sensibilidad e imaginación, a las maneras de sentir, de estimar, de ser en el mundo, en definitiva; pero deja muy claro que esta legitimidad estética no se ha de confundir con una legitimidad política o jurídica: para Castillo, es posible imaginar un imperativo categórico estético sobre las bases siguientes:

aquello inimitable en una cultura es lo que ésta aporta a la humanidad, una potencialidad de vida. Por ello define la «diversidad en el sentido» estético como la «manera que la vida tiene de darse sin imitarse a sí misma...», cada vez, en cada caso, como si fuese la primera vez», cosa que le permite reclamar: «Trata siempre tu cultura, hacia ti mismo y hacia todos los demás, como una riqueza a preservar y transmitir, es decir, como un poder de inspirar las obras» (pp. 44-45).

La formulación de Castillo resulta brillante y atractiva, pero parte de la misma jerarquización de Kant, y por más que intente recoger los postulados más abiertos de su antropología, la reproduce. La pregunta que surge es si resulta coherente esta distribución y qué consecuencias tiene en la noción de ciudadanía del mundo el hecho de que el imperativo categórico estético no permita ni el paso de la legitimidad estética a la política y jurídica, ni una relación de igualdad entre estas legitimidades. Si no hay posibilidad de pasar de la reflexión de una legitimidad a otra, si la legitimidad estética o cultural siempre se encuentra supe- ditada o por debajo de la política y la jurídica, ello implica que este patrimonio no es *de ni por* la humanidad, sino *para* la humanidad. La diferencia de planos valorativos determina que la cultura simplemente embellezca el cosmopolitismo desde su exterior, no constituyendo ni su contorno del sentir y pensar, sino solamente aquello que lo forma desde fuera. No le resulta constitutivo, sino adyacente. Lo inimitable de una cultura sería reducido a una diferencia estetizada, que, como mucho, recoge —en realidad, suprime— la diferencia política a través del reconocimiento, pero no la integra, no la reconoce como propia de la ciudadanía universal.

En estas condiciones, resulta bastante difícil que tal asimétrica diversidad



humana no se convierta en dominada o dominante. El riesgo de esta estetización de la legitimidad no resulta demasiado diferente de la estetización de la política, y es consecuencia de la relación con el pensamiento de Herder en el momento de pensar la diversidad solamente para hacerla salir de una antinomia que, en realidad, es interpretada como aporía.

Adelantándose a esta aporía y ofreciendo una alternativa en este debate, Goethe describió, en cambio, la literatura como portadora y creadora de una legitimidad que podía ayudar a resolver esta antinomia precisamente porque no había participado en su conso-

- 8.
7.  
Juan Morante  
*Sin título*, 2002  
219 x 100 cm  
Técnica mixta sobre papel
8.  
Juan de Dios del Amo  
Palacios  
*La gitana*, 2008  
25 x 17 cm  
Película fotopolímero

lidación más que de manera indirecta o instrumentalizada. Incluso cuando se trata de la tensión con Francia, implícita en todo el proceso, no deja de subrayar que «todo eso son ya las consecuencias de la *Weltliteratur* futura», para luego añadir en carta a su amigo Charles-Frédéric Zelter del 4 de mayo de 1829:

Consolémonos diciéndonos que, si todos las sufren, algunos encontrarán en ella su salvación; tengo pruebas preciosas de ello entre las manos. En definitiva, la verdadera razón y la verdadera superioridad continúan siendo patrimonio de una élite privilegiada, de un pequeño número de hombres que ejercen su influencia en silencio.

Quizá lo primero que llame la atención de esta confidencia sea ese carácter aristocratizante, elitista, que tanto sedujo a José Ortega y Gasset y a Ernst Robert Curtius. Sin embargo, esa «serena, casi secreta comunidad», esa «asamblea deliberadora universal» —como la denominará en la Máxima §269—, de la que formarían parte «en calidad de asesores, aunque *sine voto*», se caracteriza por un detalle que se convierte en su máxima esperanza —o garantía, en el sentido kantiano—: su silencio. Para Goethe:

[...] en todo el mundo hay hombres como estos, a quienes concierne e interesan los fundamentos del progreso de la humanidad. Pero el camino que siguen, los pasos que dan, no son del agrado de todo el mundo. (...) Si estos hombres descubren estas relaciones por ellos mismos y pueden mostrar vivamente su influencia, no fracasarán, y producirán un gran efecto durante muchos años.

Tan en silencio como que este fragmento del borrador del prólogo a la biografía de Schiller de Carlyle también quedó inédito hasta después de su muerte. A diferencia de los historiadores o los

filólogos de su época, los individuos que despliegan la *Weltliteratur* son silenciosos, su trabajo es tácito, diferido. Por otro lado, no hay, como en el planteamiento kantiano, cláusulas secretas que los legitimen. La segunda cláusula adicional o Artículo secreto para la Paz Perpetua recomendaba que «las máximas de los filósofos sobre las condiciones de posibilidad de la paz pública deben ser tomadas en consideración por los Estados preparados para la guerra».<sup>12</sup> Según esto, el estado requiere *silenciosamente* (en secreto) a los filósofos, los escucha, sin darle prevalencia a sus consejos, *dejándoles hablar* libre y públicamente sobre las máximas universales de la conducción de la guerra y el establecimiento de la paz. En cambio, en el planteamiento goethiano el secreto y el silencio se legitiman por sí mismos, puesto que son la máxima expresión del desinterés con que cada cual puede realizar su aportación, dándose entre los «mejores poetas y escri-

© Callovers, Creative Commons

tores artísticos de todas las naciones», que «se dirigen hacia lo general humano» y que quizá lleguen a intuirse, haciendo lo que tanto para su propia literatura —individual o nacional— como para la *Weltliteratur* pueden hacer y aportar: sus mejores obras; siempre teniendo en cuenta que «durante algunos años no cabrá pensar en influencia literaria alguna, y prácticamente lo único que podemos hacer hoy en día es preparar discretamente algunas cosas buenas de cara a un futuro más pacífico», tal como le comentó Goethe a Eckermann en los últimos días de su meditación sobre la *Weltliteratur*, el 21 de marzo de 1831.

\*\*\*

La Literatura Comparada se situaría en este espacio abierto por Goethe, sea como puerta o como grieta, en lo que se percibía como el camino hacia una aporía pero que, en realidad, no era tal; asumiendo la responsabilidad de interrogarse programáticamente sobre la manera en que la literatura hace posible pensarse como ciudadano del mundo y, al mismo tiempo y en el mismo gesto, pensarse en una tradición literaria considerada como propia, generalmente llamada literatura nacional —para el weimariano, la literatura alemana, aun sin considerar, y mucho menos creer, que este término sea el más adecuado para denominarla.

En relación con este punto, como valores que invocar por la Literatura Comparada, los argumentos goethianos, analizados en profundidad, generan cierta insatisfacción; y la única manera que encontró el comparatismo académico de sustraerse de esta insatisfacción fue negarla, borrarla, ocultar aquello que la producía, pero que sin embargo retomaba, como un extraño relevo, constantemente: lanzarse al mismo vértigo que Goethe, pero de manera tan intencionada como mixtificadora e interesada. El comparatismo

francés de la primera mitad del siglo pasado, como expresión de la exacerbación del nacionalismo literario francés, no fue sino la culminación de esa ocultación.

Sin embargo, con todos sus problemas, la evolución de la Literatura Comparada, la difícil relación entre su voluntad integradora y la afirmación de la propia pertenencia a una literatura concreta por parte de cada comparatista, es la prueba más fehaciente de que Goethe acertaba de lleno al plantear la relación entre literatura nacional y *Weltliteratur* como la gran cuestión por debatir en el futuro de Europa como idea; y en este sentido quizá sea conveniente repensar la difícil trayectoria de Joseph Texte, el primer catedrático de Literaturas Modernas Comparadas (en la Université de Lyon, cátedra fundada en 1896), que confiaba en que con el siglo XX llegaría el momento en que toda crítica sería necesariamente comparativa, y en que de ello derivaría la posibilidad de unos Estados Unidos de Europa. Su tesis doctoral *Jean-Jacques Rousseau et les origines du cosmopolitisme littéraire. Étude sur les relations littéraires de la France et de l'Angleterre au XVIII<sup>e</sup> siècle* (París, 1895) ya fue un intento audaz de redefinir el cosmopolitismo (aunque fuese el cosmopolitismo francés) en tanto que cosmopolitismo literario y europeo. Texte, que consideraba a Herder, Lessing y Madame de Staël los verdaderos fundadores de la Literatura Comparada —con lo cual, ésta habría nacido, más que en Francia, contra Francia—, supo enunciar en forma de reto lo que se haría muy mal en leer como una mera advertencia:

El problema capital, tanto en la literatura como en la política del siglo XX, será la conciliación de la patria y la humanidad. Esta conciliación es posible, es necesaria. ¿Miedo a ver la patria absorberse y fundirse en la humanidad? Este miedo es quimérico: quien duda del futuro del principio de

GOETHE  
ACERTABA  
DE LLENO AL  
PLANTEAR LA  
RELACIÓN  
ENTRE  
LITERATURA  
NACIONAL Y  
WELTLITERA-  
TUR COMO  
LA GRAN  
CUESTIÓN  
POR DEBATIR

humanidad desespera de la humanidad misma, pero quien teme por la patria no tiene ni la menor idea del poder de los vínculos que unen el hombre a la tierra. (...) La literatura del próximo siglo —nadie se atreverá a predecirla— será al mismo tiempo nacional y humana, y el primer rango será para el pueblo que sepa, en una literatura profundamente nacional, integrar el máximo de humanidad.<sup>12</sup>

Con todas sus contradicciones al plantear su neologismo, Goethe no hacía sino augurar también las contradicciones y paradojas que caracterizará, al retomar sus valores, a la Literatura Comparada —y no siempre de manera tan honesta como la que encontramos

en aquel joven Texte que no pudo desarrollar plenamente sus planteamientos, puesto que murió en 1900—; ni Goethe ni Texte lo tuvieron fácil, puesto que ambos se posicionaban, como europeístas que no se desentendían de sus respectivas naciones y literaturas escudándose en las buenas intenciones, respecto de los dos nacionalismos más importantes de Europa. Pero, junto con esos valores, Goethe también nos habría legado la exigencia histórica, crítica e intelectual de revisar, rigurosamente, de qué manera la imprescindible idea de *Weltliteratur* se ha ido transformando desde 1827 hasta nuestros días, perviviendo como uno de los debates siempre necesarios sobre el sentido de la Literatura Comparada. ❖

## Notas

1.

Para las citas de Goethe se han utilizado las siguientes fuentes: *Diarios y Anales*, Barcelona, Península, 1986; *Escritos de Arte*, Madrid, Síntesis, s.f. (1999); *Lettres choisies*, Paris, Hachette, 1912; Charles Eliot Norton (ed.), *Correspondance between Goethe and Carlyle*, Londres y Nueva York, Macmillan, and Co, 1887; así como las conversaciones con Müller y, evidentemente, Johann Peter Eckermann: *Conversaciones con Goethe*, Barcelona, Acantilado, 2005; Johann W. von Goethe, *Entretiens avec le Chancelier Müller*, Paris, Stock, 1930. Puntualmente se ha recurrido también a *Goethes Werke*, edición en CD-Rom realizada a partir de la *Sophien-Ausgabe* y la *Weimarer Ausgabe*, Chadwyck-Healey, 1995.

2.

Es importante señalar que, mientras el 31 de enero de 1827 utilizaba el término «Nationalliteratur», el 31 de enero de 1831 usaba

«[Literaturen] einheimischen», que puede traducirse por «la literatura autóctona», «la literatura local» o «del país», «nuestra literatura», o, como hemos optado aquí, por «literatura propia». Jean-Marie Schaeffer optó por traducirlo a otra lengua románica, el francés, como «Littérature nationale».

3.

Véase Erich Auerbach, «Filología de la *Weltliteratur*», (1952); *L'Espill*, 21, 2005, p. 118; Victor Klemperer: «Literatura europea i literatura universal» (1929), en *Assaigs*, València, Publicacions de la Universitat de València, 2008, esp. pp. 27-ss.

4.

Georg Simmel, *Kant et Goethe*, Paris, Le Cabinet des Lettrés, 2005, p. 39.

5.

Otfried Höffe, *Ciudadano económico, ciudadano del Estado, ciudadano del Mundo. Ética política en la era de la globalización*, Buenos Aires, Katz editoriales, 2007, pp. 169-ss.

6.

Véase Mai Lequan, «Le repli kantien de la solution maximale d'une republicque mondiale vers la solution minimale d'une confédération d'États», en C. Guibert Lafaye, Y. Ch. Zarka (dirs.), *Kant cosmopolitique*, Paris, Éditions de l'éclat, 2008, pp. 97-118; Michaël Foessel, «Kant: du droit cosmopolitique à l'habitation du monde», en H. Vincent (ed.), *Citoyen du Monde: enjeux, responsabilités, concepts*, Paris, L'Harmattan, 2004, pp. 19-32.

7.

Marc Crépon, *Les Géographies de l'esprit*, Paris, Payot, 1996, p. 168.

8.

Isaiah Berlin, «Kant como un origen desconocido del nacionalismo», en *El sentido de la realidad. Sobre las ideas y su historia*, Madrid, Taurus, 2000, pp. 331-354.

9.

Immanuel Kant, «Réflexions sur l'anthropologie», n. 1353; en *Kant*

*et l'avenir de la culture*, Paris, PUF, 1991, p. 244. No deja de sorprender la semejanza de estas afirmaciones con los planteamientos de Fichte en los *Diálogos patrióticos* (en *Machiavel et autres écrits philosophiques et politiques de 1806-1807*, Paris, Payot, 1981, pp. 94-95).

10.

Marc Crépon, *Les Géographies de l'esprit*, p. 178.

11.

Monique Castillo, «Pluralisme culturel et cosmopolitisme kantien», en *Kant cosmopolitique*; p. 35. La cita de Kant inscrita en la de Castillo corresponde a *La religion dans les limites de la simple raison*, Paris, Vrin, 1972, p. 132.

12.

Joseph Texte, «L'Hégémonie littéraire de la France», en *Études de Littérature Européenne*, Paris, Armand Colin, 1898, pp. 300-301.



# Hacia una poética del movimiento:

## literaturas sin residencia fija

### *Out of joint:* en un tiempo desquiciado

En su análisis de un tiempo desquiciado aparecido a comienzos de este año, el novelista y ensayista nacido en Beirut y hoy a caballo entre París y la Isla de Yeu, Amin Maalouf, ha mostrado de forma despiadada, bajo el título *Le dérèglement du monde*, todos aquellos peligros que a comienzos del siglo XXI están conduciendo a la humanidad al borde de una desfundamentación. El alcance de la reflexión llevada a cabo por Maalouf es reconocible ya en los primeros renglones:

Hemos entrado en el nuevo siglo sin brújula. Desde los primeros meses se produjeron acontecimientos inquietantes, que hicieron pensar que el mundo estaba conociendo un gran desorden, y en varios terrenos a la vez —desorden intelectual, desorden financiero, des-

orden climático, desorden geopolítico, desorden ético.<sup>1</sup>

Este comienzo parece abocarnos a una visión marcadamente pesimista del planeta y la sociedad mundial; pero quien así lo crea, pronto se desilusionará positivamente: el libro se halla muy lejos de cualquier pesimismo o melancolía. Como si se tratara de una réplica implícita al libro de Samuel P. Huntingtons *Clash of Civilizations* (1996), el autor trata de mostrar aquellos puntos de orientación para una vida en común con los que reflotar la nave planetaria de los locos. El ensayo, escrito en francés, propone una nueva comprensión del prolongado proceso de globalización, cuyos aspectos culturales, mucho tiempo infravalorados, corren el riesgo de volver a la sombra en la actual crisis financiera, como consecuencia de un debate político-económico planteado hoy en términos de

Autor  
**Ottmar Ette**  
Catedrático de Letras Románicas. Universidad de Potsdam, Alemania. Autor de *Literatura en movimiento. Espacio y dinámica de una escritura transgresora de fronteras entre Europa y América.*

Traducción  
**Javier Hernández Cuesta**



1.  
Ana Saucedo Figueredo  
*Sin título*  
Fotografía

NECESITAMOS RESPUESTAS, COSMOPOLITAS EN UN NUEVO SENTIDO DE LA PALABRA, PARA PODER TRASLADAR EL COSMOPOLITE EUROPEO DE LA ILUSTRACIÓN AL SIGLO XXI.

cantidades multimillonarias de dinero. Amin Maalouf no deja lugar a la duda: es la dimensión cultural la que determinará decisivamente el futuro de la humanidad. Necesitamos respuestas, cosmopolitas en un nuevo sentido de la palabra, para poder trasladar el *cosmopolite* europeo de la Ilustración al siglo XXI. Un proyecto inacabado, indudablemente, pero no inacabable. La importancia y el papel fundamental que Maalouf, distinguido con el *Premio Goncourt* en 1993, concede actualmente a la literatura se pone de manifiesto mediante el lema de William Carlos Williams que precede al libro. El saber sobre el vivir (*Lebenswissen*) de la literatura en el sentido de un saber sobrevivir (*ÜberLebenswissen*) de la humanidad, se convierte en el centro de interés en esta forma densificada del poema: «Man has survived hitherto / because he was too ignorant to know / how to realize his wishes. / Now that he can realize them, / he must either change them / or perish». <sup>2</sup>

De acuerdo con las reflexiones de Amin Maalouf, lo decisivo consistiría en no seguir viendo por más tiempo a los otros en cada caso como hetero-estereotipos, tal como pretenden hacernos creer algunas construcciones de carácter ideológico, religioso o de cultura de masas. Es preferible percibir de forma más íntima a los otros con otros ojos —con los ojos de muchos otros— y desde distintas perspectivas. Y nada puede reemplazar a la literatura en esta tarea:

La intimidad de un pueblo es su literatura. Ella es la que revela sus pasiones, sus aspiraciones, sus sueños, sus frustraciones, sus creencias, su visión del mundo que lo rodea, su percepción de sí mismo y de los otros, comprendidos nosotros mismos. Al hablar de los «otros» no hay que perder nunca de vista que nosotros mismos, quienes quiera que seamos, donde quiera que

estemos, somos también «los otros» para todos los otros. <sup>3</sup>

La literatura es, en efecto, el mejor antídoto contra cualquier simplificación y esquematización de la propaganda o de la cultura de masas. En nuestro tiempo, que es el de la cuarta fase de la globalización acelerada (tras las fases de la primera mitad del siglo XVI, la segunda mitad del siglo XVIII y el último tercio del siglo XIX), la literatura se ha convertido en el laboratorio de la experiencia de la complejidad cultural, en una escuela de reflexión de lo complejo y de lo inconcluso. El *saber sobrevivir* de la literatura está comprometido de un modo fundamental con una poética del movimiento que se orienta, no tanto en las fronteras, como en los caminos del saber, no tanto en *roots*, como en *routes*. Se interesa por la historia (*Geschichte*), pero no por la sedimentada o estratificada (*geschichtete*), sino por la vectorial, la direccional (*gerichtete*). La pregunta es: ¿qué capacidad poseen la ciencia literaria y los Estudios Culturales (*Kulturwissenschaften*) para argumentar contra el papel en apariencia cada vez más marginalizado que amenaza hoy a la literatura?

### Del saber (y) del movimiento

Desde hace algunos años, la pregunta por el saber específico de la literatura se ha convertido en el centro de interés del debate propio de la ciencia literaria. Este hecho ha generado una acusada tendencia en las Ciencias filosóficas y los Estudios Culturales a sustituir la temática de la memoria dominante hoy día por la problemática del saber, sin importar si se quiere hablar o no en este caso de un cambio de paradigma significativo en la historia de la ciencia. Finalmente, la



pregunta por el saber de la literatura no es la pregunta por la relevancia social, política y cultural de este saber en las sociedades de la información y (más aún) del conocimiento de cuño tan disímil en la actualidad. ¿Qué puede y quiere, por tanto, la literatura? Y ¿cómo lograríamos comprender de una forma renovada su auto-lógica (*Eigen-Logik*) desde una poética del movimiento?

Desde mi punto de vista, no hay un mejor y más complejo acceso a la comunidad, a la sociedad y a la cultura que la literatura. Pues a lo largo de milenios ha acumulado un saber de la vida, de la supervivencia y de la convivencia en las más diversas áreas geoculturales, que se ha especializado en no estar especializado ni discursiva ni disciplinariamente y tampoco en ser un dispositivo especializado del saber. La facultad de ofrecer a los lectores y lectoras su saber como un saber sobre la experiencia que paso a paso pueden repetir y revivir, o, todavía más, que pueden apropiarse revivificándolo (*Nacherleben*), permite a la literatura llegar a los hombres atravesando grandes distancias espaciales y temporales, sin dejar al mismo tiempo de ser eficaz.

La literatura tiene como objetivo ser interpretada de los modos más diversos y, por lo mismo, ampliar ese cosmos de la diversidad discursiva cuyas coordenadas fueron clarificadas por Mijail Bajtin. La literatura es, por tanto, el terreno de juego de lo polilógico (*Viellogisch*), en tanto permite pensar simultáneamente las lógicas más dispares e incluso nos obliga a hacerlo. Su multiplicidad de significados, su polisemia, genera el desarrollo de estructuras y estructuraciones polilógicas (*poly-logischer*) que no tienen como fin la obtención de un punto de vista fijo, sino que se orientan en movimientos continua-



© Inju, Creative Commons

mente cambiantes y renovados de la comprensión.

En el contexto actual de una nueva globalización acelerada, la literatura, como móvil o *perpetuum mobile* del saber, cuida de que los distintos ámbitos y segmentos del saber de una comunidad y sociedad se refieran experimentalmente uno a otro siempre de forma renovada. La literatura es, por lo tanto, un saber en movimiento cuya estructura polilógica resulta de vital importancia para el mundo del siglo XXI, cuyo mayor reto debería ser sin duda la convivencia global en la paz y en la diferencia.

De ahí que urja impulsar en el ámbito de la ciencia literaria y de los estudios culturales una poética del movimiento que abarque una *literatura en movimiento*. En Europa, desde la perspectiva postmoderna actual, se puede afirmar con razones de peso que los fundamentos histórico-cronológicos y temporales dominantes, así como nuestra capacidad de procesamiento de la realidad, se han debilitado. Simultáneamente han ganado un significado manifiesto conceptos y modos de pensar espaciales, pero también modelos de percepción y modos de experiencia. Hacia la segunda mitad de los años 80 se desa-

DE AHÍ  
QUE URJA  
IMPULSAR  
EN EL  
ÁMBITO DE  
LA CIENCIA  
LITERARIA  
Y DE LOS  
ESTUDIOS  
CULTURALES  
UNA  
POÉTICA DEL  
MOVIMIENTO  
QUE  
ABARQUE  
UNA  
LITERATURA  
EN  
MOVIMIENTO.

EL ÁMBITO  
DE LA  
FILOLOGÍA  
CARECE DE  
UN VOCA-  
BULARIO  
PRECISO Y  
TERMINOLÓ-  
GICO PARA  
DEFINIR EL  
MOVIMIENTO,  
LA DINÁMICA  
Y LA  
MOVILIDAD.

rrrollaron nuevos conceptos del espacio que encontraron su reflejo quizás más convincente en los proyectos de Edward W. Soja.<sup>4</sup>

La discusión de los años 80 y 90 fue determinada esencialmente por planteamientos geopolíticos y geoculturales que de ninguna manera se limitaron al ciberespacio, sino que, bajo el signo del postcolonialismo, como por ejemplo el choque de culturas, produjeron espacializaciones, *mappins* y *remappings*. Incluso el ideologema de *Clash of Civilisations* puede adscribirse a un giro espacial (*spatial turn*), geocultural y geoestratégicamente *modificado*. El reto actual consiste precisamente en eso, en transformar estas cartografías (convenientemente almacenadas en bases de datos) en *mappins* vivos, móviles, para poder oponerse de forma eficaz a la predominante territorialización de cualquier tipo de alteridad. La poética del movimiento contiene un cosmopolitismo orientado en las conexiones fundamentales y complejas, y ha aprendido a pensar en estos términos. Entonces, ¿dónde residirían los problemas principales en el camino hacia una poética de este tipo?

Sin lugar a dudas, el ámbito de la filología carece hasta el día de hoy de un vocabulario preciso y terminológico para definir el movimiento, la dinámica y la movilidad. Se podría hablar de una colonización del movimiento provocada por un aluvión de conceptos espaciales, que, movida por una espacialización obsesiva, determina y rebaja conceptualmente las dinámicas y las vectorizaciones. No importa si nos referimos a dimensiones locales o globales: los espacios surgen solo a través de los movimientos. Ellos son los únicos capaces de hacer surgir un espacio por medio de sus cruces y sus travesías, sus modelos y figuras. ¿Podemos concebir realmente el espacio de una ciudad sin considerarlo vectorialmente? ¿Pode-



2.

mos comprender una sala de conferencias o un área geopolítica si separamos de ellas el movimiento de toda la diversidad de actores implicados? Son precisamente las estructuras abiertas de la literatura las que ponen de relieve la imposibilidad de una empresa de este tipo, y no solo en el ámbito de la literatura de viajes. Los pasajes de Walter Benjamin no se limitan a formar espacios, sino que configuran espacios de/en movimiento(s) vectorizados y móviles —como lo muestra el propio título del *Libro de los pasajes*. Si se dejan de activar ciertos modelos de movimiento, se derrumban los espacios correspondientes con sus delimitaciones, tanto en el plano de los espacios arquitectónicos o urbanos, como en el de los espacios nacionales y supranacionales. Precisamente —y a esto apunta el concepto de vectorización—, bajo los movimientos contemporáneos vuelven a ser reconocibles y perceptibles los viejos movimientos: estos son disponibles y contemporá-



EN EL ÁMBITO DE LOS AREA STUDIES, LOS CENTROS DE INVESTIGACIÓN REGIONAL DE CORTE TRADICIONAL SE HAN CONVERTIDO EN INSTITUCIONES QUE VAN MÁS ALLÁ DE LAS DISCIPLINAS INDIVIDUALES

neos, tanto como movimientos en la estructura fija, como en la estructuración móvil de los espacios.

El desarrollo de literaturas sin residencia fija en el sentido de formas de escribir translingüísticas y transculturales, que puede observarse con claridad desde el último cuarto del siglo XX, ha llevado a que todos los elementos y aspectos de la producción literaria se hayan puesto en movimiento de un modo mucho más radical y duradero que nunca. Asistimos a una vectorización general, que incluye las estructuras nacional-literarias y también todas las referencias (espaciales), para cuya descripción el concepto goetheano de literatura mundial ya no es suficiente (aunque, desde luego, supusiera una respuesta sumamente creativa a la segunda fase acelerada de la globalización). Ya es hora de poner en marcha el tránsito de una mera historia espacial a una historia vectorial. Para ello propondré a continuación una serie de diferenciaciones terminológicas.

### El plano de las disciplinas

En el ámbito de los *Area Studies*, los centros de investigación regional de corte tradicional se han convertido en instituciones que van más allá de las disciplinas individuales, tanto de forma *multidisciplinaria* como *interdisciplinaria*. Por un lado, se basan indistintamente en una coexistencia multidisciplinaria de diversas ciencias individuales que asimismo están ancladas en sus respectivas disciplinas y, por otro, en un diálogo interdisciplinario entre los y las representantes de disciplinas determinadas. Esta construcción verdaderamente estática y «disciplinada» debería ser completada en el futuro mediante estructuraciones *transdisciplinarias* no referidas de manera disciplinaria y fija a un intercambio interdisciplinario entre interlocutores fijos, sino al tránsito continuo de distintas disciplinas. Además, es evidente que los desarrollos y consecuencias de este «nomadismo» deben ser asegurados y examinados mono e interdisciplinaria-

2.  
Marina Momero Viñolo  
*Sin título*, 2007  
Fotografía

LOS ÁMBITOS  
MÁS DIVERSOS  
DEL SABER  
PUEDEN ASÍ  
DINAMIZAR-  
SE PARA  
ESTABLECER  
ENTRE ELLOS  
UNA COMUNI-  
CACIÓN MÁS  
FLEXIBLE Y  
ROBUSTA.

mente en el sentido real de una praxis científica transdisciplinaria, mediante ininterrumpidos contactos. Los ámbitos más diversos del saber pueden así dinamizarse para establecer entre ellos una comunicación más flexible y robusta.

### El plano cultural

Con vistas al análisis de los fenómenos culturales se debe diferenciar, más allá de mónadas monoculturales, entre una coexistencia (*Nebeneinander*) de distintas culturas asentadas en relaciones espaciales, como por ejemplo barrios o zonas de una ciudad, y una convivencia (*Miteinander*) intercultural que expresa movimientos de todo tipo entre los integrantes de las culturas, llegando incluso a interactuar

3.

entre ellos, sin por ello cuestionar su respectiva pertenencia predominante a una cultura o grupo cultural determinado. En este sentido, el ámbito transcultural se diferencia —como continuación crítica de los trabajos precursores sobre la *transculturalidad* del etnólogo y teórico de la cultura cubano Fernando Ortiz del año 1940— de los dos casos citados, por tratarse aquí de distintas culturas, movimientos de tránsito y prácticas, de un salto permanente entre culturas sin que se extinga una pertenencia estable y predominante o relación con una única cultura o grupo cultural. El «vaivén» fronterizo (*Grenzgänge*) de cuño transcultural, cuya relevancia apenas puede ser valorada en el siglo XXI, es de un significado determinante para la literatura.

### El plano lingüístico

Con respecto a la relación lingüística, se podría distinguir principalmente —más allá de una situación *monolingüe* en la que la logosfera estaría dominada claramente por un idioma determinado— entre una coexistencia *multilingüe* de distintos idiomas y áreas lingüísticas que mostrarían pocos o ningún solapamiento, y una convivencia *interlingüe* en la que dos o más idiomas permanecen activamente en contacto y comunicación. Al contrario que en una traducción *intra lingüe*, la cual se podría caracterizar siguiendo a Roman Jakobson como un *rewording* dentro de un mismo idioma, una traducción *interlingüe* traslada de un idioma a otro, lo que claramente los separa y mantiene distanciados. Es posible de nuevo diferenciar de lo multilingüe e interlingüe una situación *translingüe*, con la que se piensa un proceso inacabable en el permanente cruce de idiomas (*Sprachenquerung*). Solo desde esta perspectiva se puede comprender adecuadamente la obra del in-



migrante andaluz nacido en la Selva Negra, el poeta José F. A. Oliver, que escribe su poesía no solo en alemán y español sino también en dialecto alemánico, extrayendo profundas experiencias estéticas de los procesos de transformación recíprocos entre dichos idiomas.

### El plano medial

Con vistas a la constelación medial se podría diferenciar paralelamente —más allá de contextos monomediales— entre una situación *multimedial*, en la que coexisten una multitud de medios, sin que se llegue a una gran coincidencia o campos de contacto recíprocos, y una situación *intermedial*, en la que distintos medios se corresponden y dialogan con intensidad, pero sin verse privados de su propia diferenciabilidad y selectividad. En una situación *transmedial*, por el contrario, distintos medios se entrecruzan y sustentan indistintamente en el proceso inacabable de una continua transfronterización, cruce y «transferencia», como se ejemplifica en textos iconográficos y fonográficos (esto es, en relaciones texto-imagen y texto-sonido).

Es obvio que, como en los ámbitos de definición citados anteriormente, los fenómenos multi-, inter-, y transprocesuales no permiten ser separados unos de otros en todas las ocasiones de forma «limpia», ni para una relación espacial, ni para una temporal. En un segundo paso, la transparencia y coherencia perseguida en la definición tiene como meta poder investigar y diferenciar con una alta resolución y exactitud dichas zonas de solapamiento e intersección. La meta no es la cartografización de *roots*, sino una comprensión lo más precisa posible de la inacabable procesabilidad de *routes* en la literatura y la cultura.

### El plano temporal

Intentemos traducir esa conceptualidad a una procesualidad del tiempo. Si los procesos *multitemporales* se refieren a la coexistencia de distintos planos temporales independientes, los procesos *intertemporales* se caracterizan por una correspondencia y comunicación permanentemente recíproca entre distintos planos temporales, que ni se mezclan ni se fusionan. Los procesos o estructuraciones *transtemporales* se refieren a un incesante atravesar distintos planos temporales. Como consecuencia de este entretrejer los tiempos se genera una temporalidad que, en su transtemporalidad, pone además de relieve fenómenos transculturales o translíngüísticos, pudiendo generar los procesos de intercambio correspondientes. Buenos ejemplos de ello serían, en el ámbito de la literatura sin residencia fija, *Lost City Radio* de Daniel Alarcón, *Léon l'Africain* de Amin Maalouf, *Das Leben ist eine Karawanserei* de Emine Sevgi Özdamar, *Les Nuits de Strasbourg* de Assia Djebar o *Vista del amanecer en el trópico* de Guillermo Cabrera Infante —por citar solo unos pocos.

### El ámbito espacial

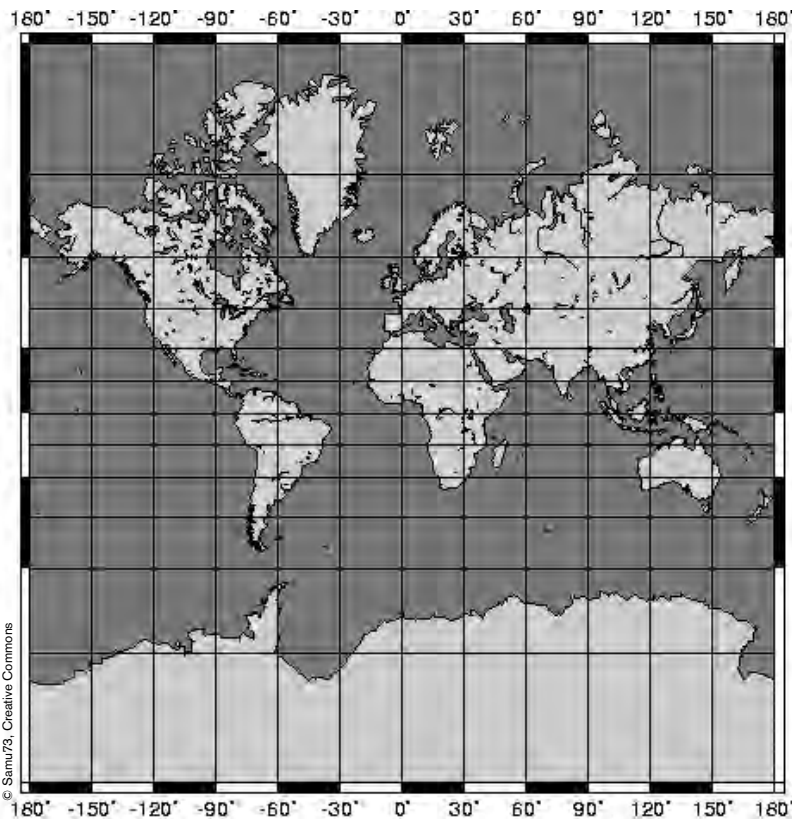
Con vistas a las estructuras espaciales, no sorprende que se produzca una acentuada diferenciación entre una coexistencia *multiespacial* de un espacio de mínimo roce y una estructura *interespacial* con una correspondencia recíproca intensa, pero no de espacios fundidos. Por otra parte, las estructuraciones *transespaciales* están impregnadas por continuas travesías y cruces de espacios diversos y, con ello, por un modelo de movimiento que en lo sucesivo deberá ser definido y desarrollado conceptualmente con rigor. Para ello, sería necesario recordar nuevamente el hecho de

3.  
Anna Chorzeпа  
*Sin título*, 2007  
Fotografía

ESTAS DISTINCIONES CONCEPTUALES SON DE UNA GRAN RELEVANCIA PARA LA INVESTIGACIÓN DEL COMPLEJÍSIMO ÁMBITO DE LA LITERATURA SIN RESIDENCIA FIJA

que los espacios se producen mediante movimientos y muestras de movimiento, de modo que en adelante no se podrá partir de un concepto espacial estático.

retorno— como emplazamientos altamente semantizados. Esos lugares, por su parte, se incluyen en figuras fundamentales de movimiento, las cuales —como ocurre, por ejemplo, con el círculo, el péndulo, la línea, la estrella o el salto— fijan los movimientos hermenéuticos de la comprensión por parte del público lector y, al mismo tiempo, están presentes de modo coreográfico. Las figuras de movimiento de Ulises o Colón, del *Camino de Santiago*, o el mito del rapto de Europa llevado a cabo por Zeus, están profundamente inscritos en la conciencia occidental. Desde



### El plano vectorial

Partiendo de un análisis de las prácticas de escritura en la literatura de viajes, cuyos resultados se entienden ocasionalmente como textos oscilantes o *friccionales* (por lo tanto, entre formas de escritura ficcionales y dictionales), en principio se pueden definir las distintas dimensiones del relato del viaje: al lado de las tres dimensiones del espacio, se encuentran aquellas del tiempo, de la estructura social, de la imaginación, del espacio literario, las de las correspondencias de género y de los espacios culturales. En un segundo paso, se diferenciarían lugares del ámbito del viaje —en especial, la despedida, el apogeo, la llegada o el

el poema épico *Gilgamés*, la literatura los coloca en los movimientos de viaje observados, como se puede ver plasmado ejemplarmente en el *Don Quijote* de Cervantes, siempre de nuevo puesto en movimiento. ¿No es la literatura en sí misma, como arte del tiempo, una coreografía del tiempo que atraviesa los tiempos?

Estas distinciones conceptuales son de una gran relevancia para la investigación del complejísimo ámbito de la literatura sin residencia fija, ya que, a pesar de todo, por regla general permiten de modo intersubjetivo una precisión espacio-temporal fácilmente comprobable del análisis de textos. La dimensión vectorial de la literatura configura así espacios de movimiento que no se someten a ninguna lógica

de posición fija, ni a ninguna espacialización bidireccional pobre. Hacen comprensible, y en cierto modo digno de recordar, la estructuración móvil de todos los saberes literarios. El análisis del movimiento bajo los movimientos (en) de la literatura ejemplifica perfectamente en qué medida fundamental se forman espacios sólo mediante movimientos, mediante *motions* y *emotions*. Ahora bien, ¿cómo podría fructificar en un cosmopolitismo este modelo conceptual que acabo de proponer para el bosquejo de una ciencia literaria transareal (que cruza diferentes áreas) interesada en el cosmopolitismo?

#### Translocal-transregional- transnacional-transcontinental- transareal

Se pueden distinguir movimientos en al menos cinco planos distintos. Los movimientos del plano *translocal* se establecen en lugares y espacios urbanos o rurales de extensión limitada —en el sentido de Bharati Mukherjees en *landscapes and cityscapes*<sup>5</sup>—, mientras que los movimientos del plano *transregional* se situarían en determinados espacios comarcales y/o culturales, los cuales, o bien abarcan una extensión inferior a la nacional, o se diferencian como unidades significativas entre distintos estados nacionales. Los movimientos *transnacionales* se dan entre distintos espacios nacionales o, mejor dicho, entre estados nacionales, mientras que los movimientos *transareales* se sitúan entre distintas áreas —como, por ejemplo, el Caribe o el este de Europa—; y los movimientos *transcontinentales*, entre distintos continentes. Que las dinámicas, en cierto modo, se puedan subdividir en planos individuales según su tipo de movimiento (por ejemplo en procesos *multi-, inter- y transnacionales*), resulta comprensible teniendo

en cuenta el contexto de los modelos de movimiento aquí propuestos.

Por otra parte, y por nombrar un ejemplo concreto, solo se puede comprender el Caribe en su singularidad si se incluye históricamente, además de la relacionalidad interna derivada de su condición de archipiélago (con sus múltiples comunicaciones entre islas), las dinámicas de relacionalidad externa, ya sea entre archipiélagos, como por ejemplo, con Canarias y Filipinas respectivamente, ya con distintas potencias (coloniales) europeas y sus posesiones americanas, o con África, los Estados Unidos, India o el mundo Árabe.<sup>6</sup> Las relaciones migratorias, consideradas además como relaciones sociales y económicas, entre una población de Chiapas y un barrio de Los Ángeles se asien-

4.  
Anna Chorzeпа  
*Sin título*, 2007  
Fotografía



EN EL ÁMBITO  
POLÍTICO  
PARECE SER  
QUE LAS  
RELACIONES  
TRANSCON-  
TINENTALES  
Y TRANSA-  
CIONALES  
SUR-SUR  
ESTÁN EN  
EL CENTRO  
DEL DEBATE  
PÚBLICO

tan sobre una conexión transnacional y transareal, aunque ambos planos se desfocalizan urbana y ruralmente por un tipo ejemplar de movimiento translocal determinado. Se pueden observar, por ejemplo, relaciones translocales equiparables entre exiliados cubanos en Miami y sus familias de origen en el *Oriente* de Cuba, mostrando de esta forma que ya aparece un tipo ejemplar de movimiento en el plano translocal causante del surgimiento de un mundo intermedio de movimientos entre (los estudios de-) América del Norte y (los estudios de-) Latinoamérica. Estos son indispensables para la comprensión de ambas áreas, aunque permanecen ocultos con frecuencia y por razones disciplinarias, como así lo demuestra el hecho de que mediante tales movimientos se abra un espacio hemisférico de movimientos en el continente americano.

La constitución de un espacio regional tiene lugar frecuentemente con ayuda del trazado de fronteras, como por ejemplo ocurre en la novela *Im Grenzland* (2003) de Sherko Fatah, entre Irán, Irak y Turquía, en la que un contrabandista aparece como un profesional de la violación de esas fronteras. Finalmente, las distintas literaturas europeas, bajo el signo de una literatura sin residencia fija, han ampliado trans-arealmente su diégesis. Solo así se han convertido en campos de experimentación lingüística y cultural de la multi-lógica. Desde hace tiempo, los paisajes literarios son leídos en la tradición occidental como paisajes de la teoría, como movimientos ejemplares que espacializan determinados procesos de la comprensión: encarnan plásticamente los movimientos complejos de la comprensión dentro de un espacio-movimiento abierto precisamente por ellos, con el que el lector se funde en el trascendental juego de la literatura.



5.

Los movimientos espaciales globales tienen repercusiones en las dimensiones del cosmopolitismo. Las relaciones transnacionales caracterizan, a la vez en el plano transareal y transcontinental, los esfuerzos políticos, que, por ejemplo, en mayo de 2005 y por iniciativa del presidente brasileño condujeron a la convocatoria de una cumbre en Brasil entre países de Latinoamérica y Estados de la Liga Árabe. Estos países mantienen una larga tradición de migraciones y relaciones de intercambio cultural, de facilitaciones (*Bahnung*) y aperturas (*Anbahnung*) políticas. En el ámbito político parece ser que las relaciones transcontinentales y transnacionales sur-sur están en el centro del debate público, de modo que el plano transareal es todavía más decisivo para el reforzamiento de las relaciones culturales árabe-americanas. No solo afectan a ArabiAmérica, sino también, y no en pequeña medida, a las relaciones culturales americano-asiáticas, americano-africanas y ame-





ricano-europeas, cuyas redes móviles configuran el espacio hemisférico de América. Para ese conjunto de redes de relaciones han desembocado en la publicación de algunas antologías —lo que menciono aquí solo tangencialmente.

Los casos de movimiento que trascienden su área familiar respectiva parecen poco relevantes a los especialistas mientras no alcancen los centros en Europa o los Estados Unidos. La ocultación manifiesta de las relaciones árabe-americanas es en este sentido un ejemplo revelador, lo mismo que la división de los estudios sobre el Caribe y sus lógicas disciplinarias bajo las disciplinas más diversas. No en pocas ocasiones, «competencias» o «pertenencias» disciplinarias manifiestan un déficit en el modelo de percepción de todas las ramas científicas. Y sin embargo, estos entre/mundos (*Zwischenwelten*) resultan de enorme interés para una ciencia que se orienta a un paradigma de investigación de los *TransArea Studies*. Las

literaturas del mundo ponen de relieve esa dimensión vectorial de lo transareal con toda la claridad deseable. Y el saber acumulado en la literatura muy bien puede servir disciplinariamente como correctivo de un modelo de percepción restringido. ¿No se deja formular con Roland Barthes, que la literatura *toujours en avance sur tout* está, por lo tanto, siempre antes de todo —incluida la ciencia?<sup>7</sup> ¿Y no sería entonces una tarea esencial para la ciencia literaria procurar y trasladar ese saber?

El futuro éxito en el desarrollo de una poética del movimiento dependerá de la fructificación de los entre/mundos y espacios de movimiento de la literatura, y no solo en el ámbito de una literatura sin residencia fija. El futuro de los *Area Studies* está en una apertura a los *TransArea Studies* que unan la competencia relativa al área con prácticas transdisciplinarias. Las literaturas sin residencia fija, percibidas solo marginalmente por las filologías nacionales, ofrecen para ello, con su fascinante escribir sobre los entre/mundos, un rico campo de actividad, así como un inagotable depósito para el saber (de la vida). La tarea de la filología, consciente de la especial significación de la literatura ya esbozada, sería elevar este valor y ponerlo a disposición de la sociedad.

Para marcar con claridad los límites de una ciencia literaria transareal en unión con las diversas disciplinas de los *TransArea Studies* y diferenciarla así de los planteamientos comparatistas tradicionales, habría que afirmar que estos últimos comparan y, por así decirlo, confrontan estáticamente entre sí las políticas, las sociedades o las producciones simbólicas de los diferentes países. Por el contrario, una ciencia transareal se orienta a la movilidad, al intercambio y a los procesos transformadores mutuos. Los estudios trans-areales tratan menos de

5.

José Manuel Olmo

Hoyo

*Big Bang Este*

115 x 90 cm

Técnica mixta sobre  
tabla

**NUESTRA  
«ERA EN RED»  
DEMANDA  
CONCEPTOS  
PARA LA  
CIENCIA QUE  
REFLEJEN LA  
MOVILIDAD Y  
RELACIONALI-  
DAD.**

espacios que de caminos, menos del trazado de fronteras que de su desplazamiento, menos de territorios que de relaciones y comunicaciones: forman una ciencia dinámica que traslada los retos del pensamiento cosmopolita de la segunda fase de la globalización acelerada a la cuarta. Pues nuestra «era en red» demanda conceptos para la ciencia que reflejen la movilidad y relacionalidad, la transdisciplinariedad y trans-arealidad, así como una conceptualidad orientada al movimiento, la cual únicamente se puede desarrollar desde el punto de vista de unas pocas literaturas nacionales europeas (¿No se había apreciado esto ya con toda claridad en la obra de Jorge Luis Borges «El escritor argentino y la tradición»?).

Me parece evidente, desde la perspectiva de una situación histórica caracterizada por la desreglamentación, por el *dérèglement*, trasladar este saber a

nuestras sociedades y con ello hacerlo productivo desde un punto de vista social. La literatura como laboratorio de lo polilógico ha acumulado un saber a lo largo de miles de años que puede contribuir a franquear un amenazante abismo en ciernes, ese en el que puso su atención Amin Maalouf en su ensayo más reciente:

Lo que está en cuestión es el abismo que se abre entre nuestra rápida evolución material, que cada día nos hace más libres, y nuestra demasiado lenta evolución moral, que no nos permite hacer frente a las consecuencias trágicas de esta liberación. Bien entendida, la evolución material no puede ni debe ser ralentizada. Es nuestra evolución moral la que debe acelerarse considerablemente, es ella la que debe elevarse, urgentemente, al nivel de nuestra evolución tecnológica, lo que exige una verdadera revolución en los comportamientos.<sup>8</sup> ❖

## Notas

1. Amin Maalouf, *Le dérèglement du monde. Quand nos civilisations s'épuisent*, Paris, Grasset, 2009, p. 11. La traducción es de *Afinidades*.

2. «El hombre ha sobrevivido hasta ahora/ porque era demasiado ignorante para saber/ cómo realizar sus deseos./ Ahora que puede realizarlos/ debe cambiarlos/

o perecer». La traducción es de *Afinidades*.

3. A. Maalouf, *Le dérèglement du monde*, p. 206.

4. Edward W. Soja, *Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, London, Verso, 1989.

5. Bharati Mukherjee: «Imagining

Homelands,» en: André Aciman (ed.), *Letters of Transit. Reflections on Exile, Identity, Language, and Loss*, New York, The New Press 1999, pp. 65-86.

6. Cf. Ottmar Ette / Friederike Pannewick (eds.), *ArabAmericas. Literary Entanglements of the American Hemisphere and the Arab World*, Frankfurt am Main - Madrid, Vervuert - Iberoamericana 2006.

7. Cf. Roland Barthes, *Comment vivre ensemble. Simulations romanesques de quelques espaces quotidiens*, Notes de cours et de séminaires au Collège de France, 1976 - 1977; Texte établi, annoté et présenté par Claude Coste, Paris, Seuil - IMEC, 2002, p. 167.

8. Amin Maalouf, *Le dérèglement du monde*, p. 81.



# La **homogeneización educativa** y la **nueva cultura de la ignorancia.**

## O los malentendidos de Bolonia

antorcha al oído

Autor  
**Jenaro Talens**  
Catedrático de Literaturas Hispánicas, Literatura Comparada y Estudios Europeos. Université de Genève.  
Autor de *Carrefour Europe*.

Al comienzo de *El Capital*, Marx definía las sociedades modernas como aquellas en las que «reina el modo de producción capitalista». Como afirmarían muchos años más tarde Jean-Claude Michéa, no es ésta una mala definición, siempre y cuando se hagan algunas precisiones, eso sí, «poco marxistas».<sup>1</sup>

Saber cuándo comenzó exactamente este modo de producción no es fácil de determinar, a menos que, como irónicamente propuso Braudel, acordemos que fue, más o menos, «entre 1400 y 1800». Es verdad que, como señala Michéa en el texto ya citado, la existencia de sociedades mercantiles con un alto grado de desarrollo y con técnicas financieras altamente sofisticadas no es en sí misma «moderna», puesto que pueden rastrearse ejemplos en la antigua Mesopotamia o en la China de la dinastía Song, pero también lo es que solo en las específicas condiciones del Occidente moderno pudo establecerse la idea de una «sociedad capitalista». Únicamente la interiorización progresiva de dicha idea y del imaginario que conlleva, pudo permitir la sistematización capitalista de las actividades anteriores en forma de programa filosófico preciso. Dicho programa, que tendía a homogeneizar los tipos de mercado existentes hasta entonces, asumía como horizonte la posibilidad teórica de un mercado único y autorregulador.

La existencia del modelo epistemológico de las ciencias experimentales de la

naturaleza (que en China, por ejemplo, encontró una serie interminable de obstáculos culturales para materializarse) sirvió, en el caso del mundo occidental, para que la invención de la economía política, concebida como ciencia de la riqueza de las naciones sobre la base de dicho modelo, permitiese presentar las decisiones políticas de los gobernantes como algo con un fundamento racional e indiscutible. Sin esa condición simbólica de supuesta racionalidad «objetiva», ningún sistema capitalista habría podido consolidarse, lo que explica que en otras sociedades, como las anteriormente citadas, pese a poseer en muchos casos un desarrollo mercantil notable, nunca pudiese darse la idea de un *gobierno científico* (como lo definirían luego los positivistas), capaz de construir las condiciones experimentales de la hipótesis «capitalista».

Dicha teoría, simplificando mucho, reposa sobre un argumento muy simple: para asegurar la Paz, la Prosperidad y la





1.

LA NOCIÓN  
DE UTILIDAD  
NO EXCLUÍA,  
HASTA FECHA  
RECIENTE LA  
ENSEÑANZA  
DE MATERIAS  
COMO EL  
LATÍN, LA  
LITERATURA,  
LA MÚSICA...

Felicidad universales es necesario abolir todo aquello que, por la inercia de la cultura y las costumbres, impide el desarrollo «natural» del Mercado. Para poder afianzar esta hipótesis y darle apariencia «científica», era necesario formular leyes que tuviesen, al menos en apariencia, un rigor parecido al de los enunciados newtonianos.<sup>2</sup> De ahí la tendencia a definir a los individuos como «átomos sociales», «mónadas», movidos por la única consideración de su propio interés particular. Para que la teoría tenga una validación en la práctica, se necesita que los individuos funcionen como aquella quiere que lo hagan, es decir, de manera nómada y atomizada. Esto explica que la economía liberal suponga, por una parte, la institucionalización de una autoridad política poderosa, capaz por sí sola de destruir todos los obstáculos, religiosos, jurídicos o culturales, que se opongan al desarrollo del libre mercado sin fronteras y, por otra, a la construcción antropológica que corresponde a ese orden de cosas: la de un individuo «racional», libre de todo prejuicio o superstición, pues éstos son, según la hipótesis liberal, la madre de todos los problemas derivados de la idea de filiación, pertenencia a una comunidad, etc.

La idea, esta vez sí, moderna, de la razón como instrumento privilegiado del cálculo egoísta permite entender aquellas palabras del *Tratado de la naturaleza humana* de Hume según las cuales no es contrario a razón preferir la destrucción del mundo entero a un rasguño en el propio dedo.

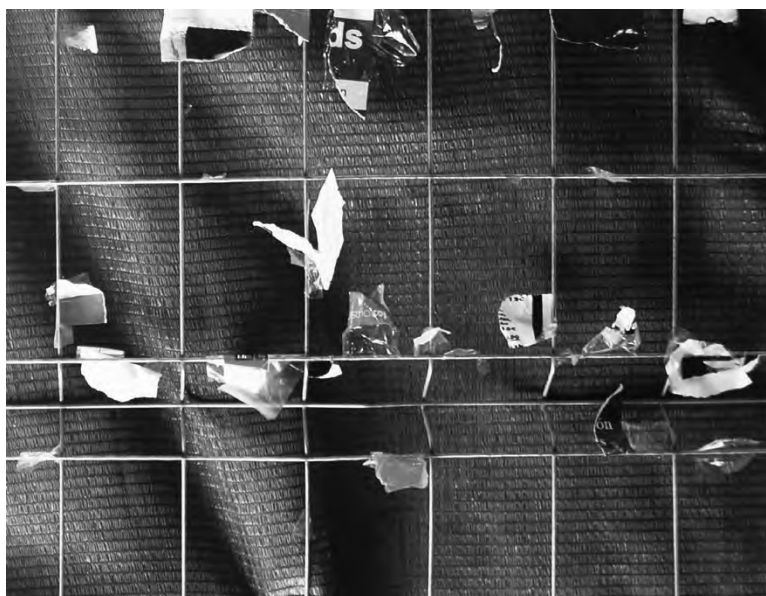
La aplicación práctica de este modelo no pudo, con todo, hasta fecha reciente, neutralizar las diferencias entre las distintas sociedades en que se intentaba poner en práctica. Hasta cierto punto, podría incluso argüirse que si la «Modernidad» ha parecido hasta finales del siglo pasado un modelo «ideal», ello se debía, entre otras cosas, a que correspondía a un mundo donde el modo de producción capitalista no era en modo alguno el único elemento de articulación. La complejidad efectiva de ese mundo (a cuyo derrumbe asistimos *sub specie* de globalización) radicaba en la contradicción entre la universalidad de las reglas del sistema capitalista y las particularidades culturales de cada sociedad donde dicho sistema luchaba por instaurarse como único motor. En efecto, la coexistencia del «cálculo egoísta» y un vasto conjunto de tradiciones ecológicas, antropológicas y/o morales ponía trabas a la libre y arbitraria circulación del primero, limitando, aunque no las eliminase del todo, sus consecuencias devastadoras.

En la medida en que el sistema educativo (tanto en el nivel elemental y secundario, como en el universitario) es, en ese contexto, la institución donde se forman y preparan los individuos para integrarse adecuadamente en el «mundo real», es lógico entender que las mismas contradicciones a que hemos hecho alusión formen parte de su estructura. Aunque se tratase de ofrecer a los jóvenes conocimientos «útiles», la noción de utilidad no excluía, hasta fecha reciente, por ejemplo, la ense-

ñanza de materias como el latín, la literatura, la música, la filosofía o la historia del arte, pese a la dificultad de integrar dichas disciplinas en la lógica del capital.

Podría argumentarse que el mantenimiento de esos «saberes prescindibles desde la perspectiva del mercado» no respondía a una voluntad de apertura, sino a la necesidad de construir una plusvalía simbólica, igualmente rentable a la hora de adentrarse en el proceloso mar de la acumulación capitalista. Y probablemente sea cierto, pero también lo es que el estudio de la cultura clásica y de las grandes figuras del pasado, así como la utilización como modelo de referencia de las obras maestras de la inteligencia crítica universal, puede resultar más productivo socialmente que la reducción de los estudiantes al simple papel de consumidores pasivos de mercancías de quita y pon. Y ello no tanto porque pierdan el «capital simbólico» de un *plus* de saber, signo típico de distinción burguesa, sino porque si algo diferencia a un «ciudadano» de un miembro de lo que Rubén Darío llamaba el «público municipal y espeso», es la capacidad de decidir con conocimiento de causa, y ese conocimiento no cae del cielo, como el granizo, de modo natural, sino que debe ser construido. Aquí era, pues, donde el mantenimiento de esas supuestas disciplinas «inútiles» encontraban su anclaje.

En los últimos años, desde el nacimiento de lo que conocemos como «reforma Bolonia», hemos asistido a un proceso paulatino y en apariencia imparable de disolución de la contradicción a que estamos aludiendo. Conviene, sin embargo, reflexionar sobre las ambigüedades que ha desatapado dicha disolución si no queremos caer en el error de matar al mensajero como forma de solucionar un problema que él se ha limitado a



poner sobre el tapete y, casi siempre, de manera tangencial.

El llamado proceso de Bolonia, surgido de una propuesta de rectores y no de los gobiernos europeos, fuesen éstos del signo que fuesen, pretendía resolver un problema que poco o nada tiene que ver con lo que circula con su nombre. *Armonizar* los sistemas de estudios superiores, como modo de facilitar la circulación de estudiantes entre universidades europeas, es una cosa y convertir dicha armonización en una manera de homogeneizar las enseñanzas superiores es otra muy distinta. Lo igualitario y lo heterogéneo no son términos contradictorios. Si la razón ilustrada de la Modernidad era un modelo válido, decíamos antes, ello se debía a que, pese al carácter tendente a atomizar y eliminar las diferencias, el proceso de construcción en que dicha Modernidad consistía se llevaba a cabo en un mundo irreducible a unidad. Que aprovechando la propuesta de articular las diferencias (en eso consiste, creo, lo que podemos definir como imaginario europeo, en la medida en que Europa será una Europa de las culturas múltiples y heterogéneas o no será), los gobiernos europeos hayan introducido subrepticamente la idea homogeneizadora de

2.

1. Cementerio protesta por el Plan Bolonia. Foto Wendigo, Creative Commons.
2. Egle Eigirdaite  
*Sin título*  
Fotografía

«utilidad mercantil» de las enseñanzas, es otra cuestión que debería ser estudiada (y combatida) de manera específica.

En efecto, las sucesivas reformas educativas han consistido, desde al menos los años setenta del siglo XX, en un progresivo adelgazamiento de las materias y, sobre todo, en una paulatina eliminación de la transversalidad, como si la idea de especialización implicase, por sí misma, un avance ineludible en el conocimiento.

Thomas de Koninck lo ha estudiado con profundidad en un libro reciente, *La nouvelle ignorance et le problème de la culture*.<sup>3</sup> El pensador canadiense, que reivindica el papel de la filosofía en los debates públicos como modo de contribuir a clarificar el panorama, recuerda lo que Whitehead llamaba «el sofisma de lo concreto mal colocado (Fallacy of Mislplaced Concreteness)»<sup>4</sup> para definir lo que él llama «la nueva ignorancia»:

Darse una vuelta por una universidad, deteniéndose en cada disciplina particular permitiría sumar todos los puntos de vista y, con ello, las abstracciones y las reducciones posibles —no sería, a decir verdad, más que el comienzo de una serie infinita— a las que se podría someter un mismo ser concreto y ¿por qué no de inmediato al más concreto y más complejo de todos ellos, el ser humano? Física, Biología, Química, Matemáticas, Antropología, Psicología, Sociología, Economía, Ciencias políticas, Ciencias religiosas, Literatura, Bellas Artes, Lingüística, Historia, Geografía, etc., todas tienen un aspecto indispensable que revelar sobre el ser humano, pero ninguna ofrece, con ello, más que una ínfima parte. ¿Creeríamos, no obstante, que sumando todos estos aspectos, todas estas partes, obtendríamos un todo que fuese, finalmente, el ser humano? Eso significaría no haber entendido nada

LAS  
SUCESIVAS  
REFORMAS  
EDUCATIVAS  
HAN  
CONSISTIDO,  
DESDE AL  
MENOS  
LOS AÑOS  
SETENTA,  
EN UN  
PROGRESIVO  
ADELGA-  
ZAMIENTO DE LAS  
MATERIAS.





de nada e ilustrar magníficamente, además, la nueva ignorancia.<sup>5</sup>

La progresiva desarticulación y atomización de las enseñanzas, sobre todo en el campo de las humanidades (las más fácilmente atacables desde la perspectiva «mercantil» de la utilidad productiva), no ha hecho sino preparar el terreno para su actual cuestionamiento, con la excusa de la escasa incidencia social de sus enseñanzas y el número cada vez menor de alumnos interesados en seguirlas. El problema, sin embargo, no radica en que estudiar latín, gramática histórica del español o filosofía medieval no «forme» para encontrar empleo en el mercado laboral, sino en que la lógica formativa y de reflexión sobre el mundo que con esas disciplinas se intentaba potenciar en el alumno no es compatible, sino todo lo contrario, con la del «cálculo egoísta» del capitalismo salvaje en que andamos embarcados. No se trata de reivindicar la nostalgia de unos modelos y un tiempo que, al menos en este aspecto, parece ser que fueron mejores, sino de cómo contrarrestar un proceso que tiende a convertirnos, con la excusa de la europeización, en parte amorfa de la (¿libre?) circulación de las mercancías.

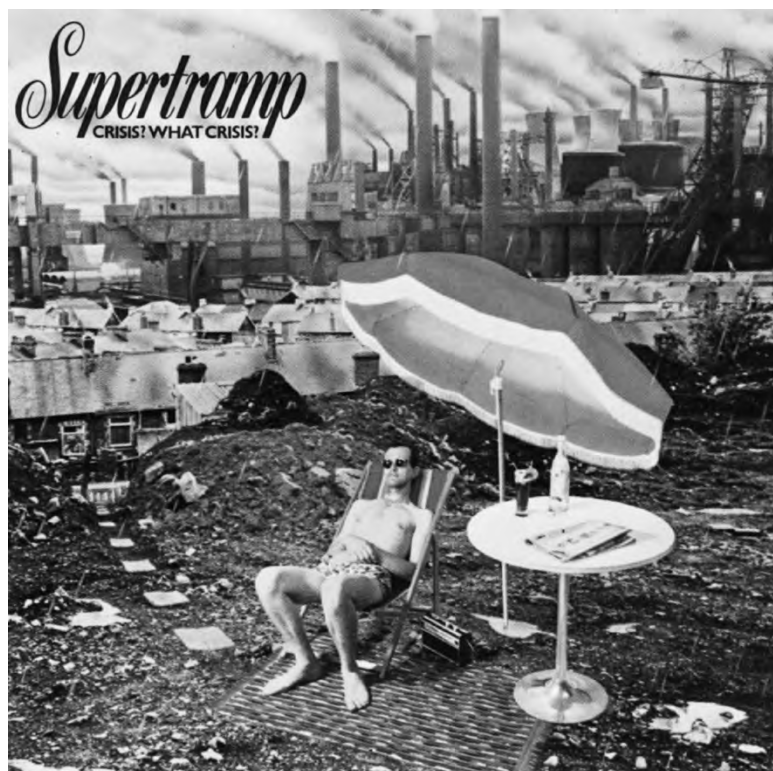
Un artículo de Gonzalo Navajas, publicado en el número 95 de la revista *Lateral*<sup>6</sup> a propósito del lugar del Hispanismo en la era global ofrece una visión en apariencia muy pesimista del campo disciplinar que asume su nombre, pero al mismo tiempo el diagnóstico deja fuera, desde mi punto de vista, algunas otras consideraciones que resulta necesario abordar aquí.

La imagen que mostraba Navajas era muy significativa: la de unos colegas, más cosmopolitas que internacionales, deambulando de paraninfo de paraninfo, discutiendo entre ellos sobre Berceo, Sor Juana, Quevedo, Gabriela Mistral, César Vallejo o Miguel Deli-

SE TRATA DE  
(...) CÓMO  
CONTRA-  
RRESTAR UN  
PROCESO  
QUE TIENDE  
A CONVER-  
TIRNOS, CON  
LA EXCUSA  
DE LA EURO-  
PEIZACIÓN,  
EN PARTE  
AMORFA DE  
LA (¿LIBRE?)  
CIRCULA-  
CIÓN DE LAS  
MERCANCÍAS.

3.

Magdalena Drzycimska  
*Children*  
Fotografía



4.

bes. Tenía, por ello, el gracejo de un apunte de guión para la adaptación a la pantalla de una suerte de historia «a lo» David Lodge en nuestro propio ámbito lingüístico. Como tal, su ironía y su sarcasmo son saludables y necesarios. Que el vértigo de una vida cada vez más cercana a la de la *jet set* intelectual les impida ver el relativo aislamiento del mundo real en que ocurre dicho tráfago, sería, sin embargo, un mal menor. Al fin y al cabo, ya que de un guión se trata, no deberíamos de olvidar que no son más que actores y que el verdadero problema es del orden de la producción y del interés que tenga lo que se cuenta para el público al que se supone se dirige su película. Ellos, como diría Alec Guinness, solo ponen la cara. El invento les excede.

En un célebre álbum de los años setenta, el grupo anglosajón Supertramp mostraba en cubierta la imagen de un bañista, tumbado en una hamaca bajo una sombrilla, tomando el sol. A su alrededor se veía lo que simulaba representar una escena post-nuclear.

EN EL  
CONTEXTO  
DE LA GLO-  
BALIZACIÓN,  
LAS HUMA-  
NIDADES EN  
GENERAL  
Y EL  
HISPANISMO  
EN  
PARTICULAR  
TIENEN ALGO  
QUE DECIR.

Sobreimpreso, el título rezaba así: CRISIS?, WHAT CRISIS? Al escuchar las lamentaciones sobre el porvenir del Hispanismo que, sin la voluntad de entenderla que caracteriza al artículo de Navajas, se suceden sin interrupción, tengo la sensación de estar viendo cada vez la portada de Supertramp. Porque, de hecho, las expresiones de desconcierto no impiden que la rueda siga rodando de paraninfo en paraninfo.

Quizá convendría plantearse como problema (con vistas a racionalizar una respuesta coherente y no una sarta de lamentaciones) qué sentido tiene la persistencia de un campo disciplinar como el que utilizo ahora de ejemplo en un mundo que parece no necesitarlo. Entiéndaseme bien. No planteo la necesidad de una catarsis apocalíptica. Creo que, en el contexto de la globalización, las Humanidades en general y el Hispanismo en particular tienen algo que decir. La cuestión es qué y a quiénes y, sobre todo, para qué. El evidente hiato que existe entre las tradiciones del Hispanismo norteamericano, del latinoamericano, de los diversos modelos europeos y del propiamente peninsular tiene razones históricas y políticas que lo explican, pero el lugar muchas veces secundario que todos ellos ocupan en el concierto de los debates del pensamiento contemporáneo es lo suficientemente obvio como para que merezca la pena detenerse en él. Navajas se pregunta cómo es que en el terreno de la teoría literaria en sentido amplio, el mundo hispánico no ha podido recurrir para su propio desarrollo a nombres equivalentes a los de Lyotard, Derrida, Habermas o De Man, y por qué muchos de los departamentos donde se enseña «nuestra» (¿por qué tendremos esa manía de llamarla «nuestra»? ) cultura —que, en la mayoría de los casos, se reduce al campo no solo de la literatura, sino de las obras canonizadas por una tra-



dición académica casi nunca puesta en cuestión— se debaten entre una aproximación filológica tradicional de sello propio o el ir a remolque de lo que se hace en otros departamentos de otros ámbitos lingüísticos y culturales. La gran debacle que supuso la Guerra Civil y sus consecuencias no sería ajena a ese desastre. Cabezas pensantes las había, pero el corte que supuso aquella tragedia abortó un cambio que empezaba a darse, y aún hoy cuesta trabajo recuperar el hilo perdido, vistas las cosas como están. En la actualidad, sin embargo, el problema radica en plantear qué hacer para atraer a un público que lo que quiere es vivir dignamente sin tener que recurrir a los subsidios de paro y utilizar los conocimientos que le ofrece la universidad para encontrar un puesto digno de trabajo en el mercado laboral. Ver si lo que el Hispanismo oferta es útil o no en esa dirección sería un modo de centrar la discusión, en vez de llorar por el paraíso perdido.

El estudio especializado es necesario, por supuesto. Si el latín, o el griego, por citar dos casos muy candentes, se retiran de las materias de enseñanza, ¿quién será capaz de leer a Cicerón o a Aristóteles dentro de cincuenta años? Y lo mismo vale para la literatura, la historia del arte o la música. Pero el mantenimiento de esa especialización no quita que, en términos generales, lo que debe ofrecerse, en sentido global, sea eso mismo. La gran masa de estudiantes, que no van a vivir de la especialización, ¿qué necesita de nosotros? ¿o qué podemos ofrecerles? Ésa es la cuestión. Reivindicar un lugar bajo el sol en un mundo cada vez menos tendente a la reflexión pasa por salir del ámbito de lo especializado, radicalizando la reflexión de Thomas de Koninck antes citada, en zambullirse en otros territorios fronterizos y en dialogar abiertamente con otros saberes, sean académicos o no,

reivindicando un mestizaje cada vez más ineludible. No se trata de cambiar a los integrantes del canon, sino de asumir qué leen (si leen) o escuchan o miran los jóvenes que acuden a las aulas. Si ignoramos que quienes ven los *reality shows* en la TV o bailan al ritmo de las canciones de Jennifer López o de Shakira, son los mismos a los que intentamos convencer de la importancia de *Los milagros de Nuestra Señora*, mala forma es ésa de iniciar un diálogo que no sea de sordos. No se trata de un prurito de interdisciplinariedad, sino de asumir que nos movemos en entramados de redes y no en compartimentos estancos, algo que no solo el Hispanismo tiende a olvidar. Porque conviene decir que la crisis del Hispanismo es también la de los estudios de Letras (o Humanidades) en su conjunto. En este naufragio no estamos solos.

En uno de los planos más impresionantes de *Blade Runner*, de Ridley Scott,<sup>7</sup> el replicante Roy interpretado por Rutger Hauer salva de morir a Deckard, el policía que encarna Harrison Ford, mientras reflexiona sobre el sinsentido de su propia muerte, no por anunciada y programada menos cruel. El replicante/robot, especie de organismo cibernético humanizado por su amor a la vida, se sitúa en las antípodas de esa otra máquina de laboratorio que representa Arnold Schwarzenegger en el *Terminator* de James Cameron.<sup>8</sup> Mientras el replicante sirve para mostrar una posible vía de recuperación de la tecnología por una cotidianidad que la normaliza desde la sentimentalidad, el terminator es una máquina sólo integrable en un mundo humano en tanto en cuanto actúa *a la manera de* lo humano, siguiendo las pautas de comportamiento que tiene programadas como variables en el ordenador que regula su funcionamiento. Uno y otro podrían servirnos, pues, como metáfora de las dos vías de acercamiento al terremoto que ha

REIVINDICAR  
UN LUGAR  
BAJO EL  
SOL EN UN  
MUNDO CADA  
VEZ MENOS  
TENDENTE A  
LA REFLEXIÓN  
PASA POR  
SALIR DEL  
ÁMBITO DE  
LO ESPECIALI-  
ZADO.

4.

Reproducción de la carátula del disco de Supertramp, *Crisis?*, *what crisis?*

DONDE  
 ANTES SE  
 ENSEÑABA  
 A «PENSAR»,  
 AHORA SE  
 ENSEÑA A  
 «INTERIO-  
 RIZAR LAS  
 REGLAS». DE  
 CIUDADANOS,  
 A SÚBDITOS;  
 Y DE  
 SÚBDITOS, A  
 CONSUMIDO-  
 RES.

supuesto en el mundo contemporáneo la integración de las nuevas tecnologías y de su utilización como metáfora y coartada, a la vez, del cuestionamiento de las enseñanzas de materias no tan vendibles como la tecnología en el mercado global del saber. ¿Son algo que podemos utilizar o algo que busca utilizarnos? O, lo que es lo mismo, ¿se trata de «robotizar» nuestros conocimientos o de convertirnos en robots ilustrados? ¿Qué papel tenemos en ese mundo los que circulamos por ese territorio aparentemente obsoleto llamado Humanidades?

La necesidad de analizar el posible lugar de las Humanidades en una sociedad dominada cada vez más por los avances de la tecnología resulta, por ello, a todas luces, urgente y, en mi opinión, útil para entender por qué el debate sobre la reforma Bolonia suele plantearse en terreno equivocado. Su progresiva pérdida de protagonismo dentro de la sociedad no es, sin embargo, algo «natural.» En fechas relativamente cercanas (digamos hasta mediados del pasado siglo XX) los patrones para medir la inteligencia de los estudiantes iban asociados a la capacidad para enfrentarse a las lenguas clásicas. Quien mejor y más fructíferamente se enfrentaba con un texto de Cicerón o de Tucídides (por supuesto, en su idioma original) obtenía una puntuación mayor a la hora de establecer los coeficientes intelectuales que más tarde habrían de servir para decidir el reparto de becas y otro tipo de ayudas, así como para valorar la capacidad intelectual en términos del mercado de trabajo. Ése era el papel de determinadas formas de enseñanza o de determinadas universidades, en tanto productoras de élites dirigentes. Más tarde, el latín y el griego cedieron el paso a las matemáticas. Fue un primer, aunque no decisivo, intento de jerarquizar las opciones, relegando lo que ambas lenguas representaban (las Humanidades) a un segundo puesto,

importante, pero no ya como medida, sino como añadido. Estudiar literatura, latín o filosofía, por citar unas pocas disciplinas, podía considerarse valioso, pero no ya necesario. Los últimos quince o veinte años no solo han desplazado el papel de la escuela (y su hermana mayor, la universidad) a un lugar secundario en ese proceso —sustituidas por otras instituciones más del orden de lo mediático que de lo tradicionalmente considerado como del orden de lo educativo—, sino que han entronizado como sustituto de aquellas opciones el papel de la informática, si bien un joven o una joven no demuestran ahora su capacidad programando en un ordenador, sino mediante su habilidad como usuarios de programas ya elaborados.

Podríamos considerar que esta especie de giro copernicano es algo acorde con la evolución de los tiempos, pero las cosas no son tan simples. Donde antes se enseñaba a «pensar», ahora se enseña a «interiorizar las reglas». De ciudadanos, a súbditos; y de súbditos, a consumidores. No es mala estrategia si lo que se busca es adaptar la enseñanza a las necesidades y demandas de la sociedad, ya que (se argumenta) lo que se persigue no es sino la construcción de sujetos sociales específicos, con un sistema de valores determinado, capaces de discernir, según unos ciertos principios éticos, entre lo que podríamos definir como «el bien y el mal» y de responder al tipo de saberes de utilidad práctica productiva en la comunidad. Dicho así, poco podemos debatir. Es fácil estar de acuerdo en los grandes principios universales. El problema surge cuando descendemos al terreno concreto y nos preguntamos qué significa «utilidad práctica», qué es eso de la «productividad» y para qué y para quiénes funciona. ¿Se ofrece a los diferentes grupos sociales lo que ellos necesitan, o lo que se considera que puede servir para

que luego hagan lo que se necesita de ellos? ¿Quién decide el contenido de «lo que se necesita de ellos»? La inexistencia de grandes metarrelatos que todo lo justifiquen en términos universales, esa característica que Lyotard describió como propia de la «condición» postmoderna, no impide que haya cada vez más una relación lógica extrema y generalizada entre el supuesto declive humanístico y la necesidad de mantener y profundizar en lo que Foucault ha definido como sociedades de vigilancia y control. No es casual si en las convocatorias de becas y otros tipos de ayuda, las llamadas áreas preferentes tienen que ver con el universo de lo mediático y de la tecnología. La idea de utilidad que subyace a dicha decisión deja fuera de su ámbito todo lo que tenga que ver con las Humanidades. Mientras el Hispanismo no se plantee cómo responder a este desafío muy concreto, más político que académico, discutir sobre si es preferible Menéndez Pidal o la deconstrucción, la edición crítica de textos o los *cultural studies* no pasará de ser música de las esferas.

Con todo, resultaría absurdo creer que todo está perdido. Aunque el sabotaje sistemático de las enseñanzas fundamentales en que consiste la mayor parte de las «reformas» educativas para adecuarlas a la sociedad de mercado global no encuentre demasiadas resistencias en las élites culturales formadas en el sistema anterior, las sucesivas y recurrentes protestas estudiantiles permiten considerar que hay una vía posible de resistencia, siempre y cuando se sitúen en un contexto muy definido de necesaria clarificación. Hoy resulta cada vez más evidente que la función de la escuela y la universidad es mucho menos efectiva, a escala del mundo «real», que la industria del espectáculo, lo que no impide que con vistas a su posible utilización en el mundo del nuevo orden mundial en el que estamos inmersos, el



prestigio que aún le queda deba ser reconducido a una lógica diferente de la que le sirvió de fundamento hasta ahora, sobre la base de articular dos funciones no siempre combinables: a) la democratización de la enseñanza y b) la necesaria adaptación a las condiciones de la sociedad actual. Por lo que atañe a la primera, no es cierto que dicha democratización haya sido efectiva; en cuanto a la segunda, la ambigüedad que acompaña al término «adaptación» produce escalofríos.

Sobre la base de asumir que en el siglo XXI un veinte por ciento de la población activa será más que suficiente para mantener la productividad de la economía mundial, la pregunta que aparece como evidente es cómo mantener la gobernabilidad del otro ochenta por ciento, al que la lógica liberal ha condenado a la más absoluta inutilidad.

El que fuera miembro del gabinete de Jimmy Carter, Zbigniew Brzezinski, propuso ya hace más de una década una solución, a la que denominó «tittytainment» (contracción de *tits*, pechos, en argot americano y *entertainment*), un extraño cóctel de diversión y carnaza pseudo popular capaz de mantener de buen humor a la mayor parte de la población frustrada del planeta.<sup>9</sup>

5.

NO ES CASUAL SI EN LAS CONVOCATORIAS DE BECAS Y OTROS TIPOS DE AYUDA, LAS LLAMADAS ÁREAS PREFERENTES TIENEN QUE VER CON EL UNIVERSO DE LO MEDIÁTICO Y DE LA TECNOLOGÍA.

5.

Manifestación contra el Plan Bolonia. Foto: Negu/Alberto Rey, Creative Commons.

MICHÉA  
PROPONE,  
SUSTITUIR LA  
PREGUNTA  
«¿QUÉ  
MUNDO  
VAMOS A  
DEJAR A  
NUESTROS  
HIJOS?» POR  
ESTA OTRA,  
«¿A QUÉ  
HIJOS VAMOS  
A DEJAR EL  
MUNDO?».

Si para el otro veinte por ciento, esas élites destinadas a mantener en el más alto nivel la ciencia, la tecnología y el *management* de la sociedad del futuro quedan los llamados «polos de excelencia» (concepto de universidad hiperespecializada y de acceso restringido), ¿cómo regular la institución universitaria donde se integren los demás? La revolución informática parece haber dado con la solución: el saber utilitario que necesita esa amplia masa de futuros desempleados y consumidores del *tittytainment* puede adquirirse ahorrando costes, con un ordenador en casa y un programa interactivo adecuado. Es en ese contexto donde opera un curioso desplazamiento desde una potencial armonización y articulación de las diferencias (propuesta inicial del modelo Bolonia) hacia una homogeneización robotizada. El auge de las propuestas en «ciencias de la educación» —que tratan de reconducir la diversidad de los campos disciplinares al paraguas unificador que ofrecen los «expertos» en esa nueva disciplina universal que pretende «enseñar a enseñar», sea cual sea la materia de que se trate— a lo que tiende es

a la «reeducación» de los enseñantes formados en la universidad tradicional para convertirlos en lo que arriba denominé «robots ilustrados». Estos serán, es evidente, más baratos y multifuncionales. Para ello se necesita borrar del horizonte aquellas disciplinas cuya lógica ha sido hasta ahora «enseñar a pensar, a diferenciar y a analizar». No es gratuito, por ello, que las carreras humanísticas sean presentadas como «deficitarias». La reforma Bolonia no tenía esos objetivos, y apuntar hacia ella como la madre de todos los males es olvidar que el problema está en otra parte: no en la búsqueda de unas pasarelas que permitan la libre circulación de los saberes, sino en la conversión de dicha búsqueda en una coartada para homogeneizar esos mismos saberes, mediante un proceso de *empresarización* cuyo propósito es conseguir que el Estado-empresa ocupe el lugar del Estado-providencia. Jean-Claude Michéa propone, por ello, sustituir la pregunta convencional de «¿qué mundo vamos a dejar a nuestros hijos?» por esta otra, más radical e inquietante, «¿a qué hijos vamos a dejar el mundo?».<sup>10</sup> ❖

## Notas

1. Jean-Claude Michéa, *L'enseignement de l'ignorance et ses conditions modernes*, Paris, Climats, 2006<sup>2</sup>, p. 17.

2. *L'enseignement de l'ignorance*, pp. 21 ss.

3. Thomas de Koninck, *La nouvelle ignorance et le problème de la culture*, Paris, PUF, 2000.

4. A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, Nueva York, MacMillan, 1967, pp. 50-59.

5. *La nouvelle ignorance*, pp. 6-7.

6. Gonzalo Navajas, «Un hispanismo global», *Lateral* n° 95, noviembre 2002. El presente artículo retoma algunas de las ideas que expuse en mi intervención en dicho debate (cfr. Jenaro Talens, «Hispanismo y globalización», *Lateral* n° 97, enero 2003).

7. *Blade Runner*, Ridley Scott, USA, 1982.

8. *Terminator*, James Cameron, USA, 1984.

9. *L'enseignement de l'ignorance*, pp. 41 ss.

10. *L'enseignement de l'ignorance*, p. 66. Cuando redacto estas líneas (mayo de 2009), y dentro del debate del estado de la nación, el presidente de gobierno propone que en septiembre de este año todos los niños de 5<sup>a</sup> de primaria dispondrán de un ordenador portátil. No deja de ser

sintomático que la lógica educativa gubernamental (aunque sea, oficialmente, de izquierdas), en vez de reflexionar sobre los contenidos y los sistemas de enseñanza, se limite a hacer depender la superación del desastre de sistema educativo que tenemos del uso de aparatos informáticos, como si Google fuese la panacea universal y las bibliotecas, cada vez con menos medios, un cementerio de elefantes. Vivir para ver.

# La literatura europea y el imperio otomano<sup>1</sup>

antorcha al oído

Autor  
**José Luis Martínez-Dueñas**  
Catedrático de Filología Inglesa.  
Universidad de Granada.  
Autor de *Las fronteras de los ingleses*.

La lectura y la escritura de un pasado más o menos reciente constituyen unas referencias únicas para comprender ciertos aspectos. La visión literaria de una realidad histórica adquirida textualmente requiere un cierto esfuerzo arqueológico de descubrimiento y restauración, lo que no resulta ajeno al método filológico. Así ocurre en la consideración de esa realidad histórica a la que nos acercábamos como estudiantes en la Facultad de Filosofía y Letras y que se denominaba La Sublime Puerta: un nombre tan simbólico como misterioso. El imperio otomano duró hasta 1922, y para la inmensa mayoría de los europeos la tradición se resume en la presencia y en la lucha de y contra el *turco*. Mi propósito en este ensayo es mostrar, aunque sea de forma breve y parcial, algunas de las realidades textuales que han contribuido a crear ese discurso en tanto que se constituye como un mito fundacional, en parte histórico, en parte legendario, que se ha mantenido en el mapa político hasta los albores del siglo XX y que tuvo su finiquito agónico en el siglo XIX. La Gran Asamblea Turca declaró

abolido el Sultanato en noviembre de 1922, y en octubre de 1923 se proclamó la República de Turquía; en marzo de 1924 se declaró extinto el Califato. Nació así la Turquía moderna, la creación de Mustafá Kemal Atatürk, la República de Turquía de la actualidad.

Existen unos parámetros de lectura, de formación de significado y de referencias, suposiciones, implicaciones y esquemas mentales que se forman a partir de textualidades concretas. En el caso del imperio otomano y Europa una obra española clásica sirve de principio y puede ilustrar cómo se condicionan esos procesos de forma precisa: *Viaje de Turquía* de Cristóbal de Villalón, narrado por Pedro de Urdemalas, donde se relatan las vicisitudes de este cautivo y la aparición de diversos personajes. Esta obra, un clásico de nuestra literatura, introduce en un mundo exótico y lleno de aventuras, que en su época producía algo más que sorpresa y fantasía. Lo importante es la visión desde dentro del imperio otomano, de sus costumbres y sus usos cotidianos.<sup>2</sup> Además, la descrip-

1. La Sublime Puerta. A la derecha, en tiempos del imperio otomano. A la izquierda, en la actualidad. Foto: Wikipedia Commons



ción de diversos lugares contribuye sobremanera a la formación de esa visión de la realidad: espacio, tiempo, y hechos. No obstante, y dado que el clásico español es de sobra conocido, para acercarme de manera concisa a este mito fundacional de la Europa cristiana y su reacción contra el turco, para ver sus detalles, sus constantes y sus medios discursivos, comenzaré por un panfleto inglés de 1683 sobre el asedio de Viena de ese mismo año

era Leopoldo I; y el gobernador de la plaza, Ernesto Rüdiger, conde de Starhemberg (1638-1701). El panfleto es de interés, y en él se hace una detallada narración de los sucesos. Se narra la desbandada del ejército otomano y todas las operaciones de castigo hechas por las tropas imperiales con la alianza de Juan Sobieski, rey de Polonia. Como muestra de esa realidad, citaré uno de los últimos párrafos:



Desde esta victoria señera obtenida por el ejército cristiano, que ya descansó algunos días, nos informan con seguridad de que han pasado Presburgo el 23 de septiembre, persiguiendo a las fuerzas dispersas del ejército otomano, que huyeron a Sellwissemburgo. Así que dentro de unos días nos traerán una relación de lo que ha pasado entre ellos. Esta victoria ha procurado esta ventaja a nuestros asuntos, de forma que el conde de Transmondorfe se ha quedado con los ganados y las rentas de los que rindieron pleitesía al turco, y se decidió hacer lo mismo en Hungría.<sup>4</sup>

2. que revela mucho de lo comentado.<sup>3</sup> El panfleto recoge la general satisfacción del levantamiento del asedio el 12 de septiembre de 1683, lo que supuso la retirada otomana y la revitalización de la alianza de sajones, bávaros, imperiales y polacos. El panfleto narra con precisión las operaciones militares llevadas a cabo para arrojar al turco de las puertas de Viena tras un asedio de sesenta días. El asedio lo llevó a cabo Kará Mustafá (1667-1683), gran visir y primer ministro del sultán Mahomet IV (1648-1687). El emperador

Resulta de interés resaltar que el uso del adjetivo *cristiano* se repite en el panfleto y crea una referencia de unión más allá de lo ideológico. Conviene recordar también que en 1529 Solimán el Magnífico intentó sitiar Viena y que la rápida intervención de Carlos V frustró tal intentona. La extensión otomana por Europa era una amenaza constante y había comenzado el 29 de mayo de 1453, con la caída de Constantinopla. No pretendo hacer una explicación histórica, sino tan solo enmarcar textualmente estos contextos. La obra clásica de Sir Steven

Runciman *The fall of Constantinople* sienta los precedentes de este tipo de conocimiento y cuenta cómo la cristiandad se desentendió de acudir en ayuda de los bizantinos por diversas causas: no eran católicos, había cierta seguridad en el Mediterráneo que no convenía arriesgar, y muchas insidias políticas de varios estados italianos.<sup>5</sup> Runciman expone también cómo a partir de Constantinopla el imperio otomano pasa a Europa con facilidad, primero a los Balcanes y luego hasta llegar a Hungría y Austria, amén de su extensión por el Mediterráneo y el Magreb. Por eso la toma de Granada el 2 de enero de 1492 había supuesto en su momento y en cierta medida una recuperación europea de trascendencia. En el plano literario me referiré como sobresaliente a la obra de teatro de John Dryden *The Conquest of Granada*, (1670-1671).<sup>6</sup> Este drama heroico, de inspiración clara en las crónicas de Pérez de Hita y en obras contemporáneas de Corneille y en Guillén de Castro, representa ese interés europeo por el oriente árabe y su repercusión histórica, en un momento en que el

3.



turco era aún una amenaza real para los príncipes europeos.

Para volver al panfleto y concluir esta referencia, diré que en España aparecieron varias obras similares como *Viena sitiada y socorrida* y muchas otras de las que doy noticia en mi estudio mencionado, que se hacen eco del fin del asedio y cantan las glorias de la liberación.<sup>7</sup> Pero no todo es prosa de propaganda en la lucha contra el turco. En junio de 1685 apareció un poema firmado por W. C., *The Siege of Viena. A Poem*, dedicado al Conde de Plymouth, con dedicatoria en la que se menciona la derrota del Gran Turco y se pide disculpas al aristócrata por la imperfección en que puede incurrir el poeta al desconocer las realidades del campo de batalla. A la dedicatoria sigue un prefacio en el que comienza aludiendo al pobre poeta del Parnaso que sería necio si de guerra hablara con Aníbal, y prosigue con esa retórica tardo-renacentista tan típica de la época. El poema impreso en cuarenta páginas se compone de pareados en los que se narra la dificultad del asedio, la victoria de las tropas cristianas y se concluye con el *Te Deum* que se celebró en la catedral de San Esteban el catorce de septiembre, como se narra en *A True and Exact Relation*:

Cuando Su Majestad paseó por el puente levantado a propósito en el bastión de la torre de Estuben, recibió una arenga en latín por el magistrado, y de ahí marchó a la catedral de San Esteban. La artillería disparó tres salvas reales, la primera a la llegada de Su Majestad cerca de la ciudad, la segunda cuando desembarcó, la tercera durante el *te deum*, a cuyo término regresó al palacio y concedió audiencia a diversos ministros públicos, y después cenó con los dos electores.<sup>8</sup>

El final del poema de W. C. es la referencia a la celebración del oficio religioso:

EN EL PLANO  
LITERARIO  
ME REFERIRÉ  
COMO SOBRESALIENTE  
A LA OBRA  
DE TEATRO  
DE JOHN  
DRYDEN *THE  
CONQUEST  
OF GRANADA*,  
(1670-1671).

2.

Mezquita Solimán el Magnífico, Estambul.  
Foto: tonio888,  
Creative Commons.

3.

John Dryden, autor  
de *La conquista de  
Granada* (1670).  
Foto: litmuse, Creative  
Commons.

## CHORUS

Pierce through the starry mount above,  
Sing praises to eternal Jova:  
There all the saints with joyes are crown'd,  
Anthems and hymns of praise go round

*Hallelujah*

*Te Deum* ended, and the Anthems sung,  
The fires were kindled, and the bells they rung.  
The thundering guns, began again to play,  
And they in triumph spent the happy day.

## CORO

Atravesad el monte arriba estrellado,  
Que el Dios eterno en su gloria sea alabado.  
Se corone con gozos a todos los Santos,  
Loas e himnos de alabanzas sean tantos:

*Aleluya*

El *Te Deum* acabó y las loas se cantaron,  
Se avivaron los fuegos y las campanas doblaron.  
Los tonantes cañones comenzaron a sonar,  
Y todos se dispusieron para el día feliz pasar.

Estos dos textos, el panfleto de 1683 y el poema de 1685, ofrecen una perspectiva determinada cuya lectura queda enmarcada contextualmente por el discurso historiográfico que se encuentra en la obra de Runciman como fuente historiográfica clásica y de obligada referencia. El panfleto de 1683 y otros similares se contrastan con el poema, y la diferencia es el halo pretendidamente poético de proyección épica que se quiere imprimir, pero en definitiva ambas publicaciones encarnan un espíritu similar ante una determinada tesitura en un conflicto grave para Europa y representan esa literatura de ocasión importante y reveladora de unos sentimientos y unas preocupaciones.

Con un salto en el tiempo, y dejando atrás todos los trasuntos historiográficos pertinentes, me centraré en la figura del escritor albanés Ismail Kadaré, cuya extensa obra tiene mucho que decir sobre esa proyección histórica y mítica del imperio otomano y la resistencia europea. En su novela *Kështjella* de 1970 se cuenta la invasión de Albania por el Gran Turco a mediados del siglo XV.<sup>9</sup> La novela narra la resistencia albanesa contra el turco y el cerco de una ciudad sitiada y condenada a la sed, con la búsqueda del agua que alimenta a la ciudad sitiada, lo que se consigue al soltar un caballo que descubre los veneros que llegan hasta la ciudad. Cuando llegan las



4.

lluvias, los tambores otomanos tocan retirada ante la imposibilidad de continuar el sitio. La novela presenta la figura del gran héroe, mito albanés, Skanderbeg, Georg Castriota (1405-1468). Su apodo era de origen turco, pues de joven había sido esclavo de los otomanos y fue general de su ejército: Skander (por Iskander, Alexander, Alejandro Magno) y *bey*, título de respeto otomano. La fuente principal de la novela es la crónica de Marin Barleti de 1504.<sup>10</sup> En esta



novela de Kadaré se narra de forma precisa ese miedo y ese terror que impone el turco y la forma en que fue penetrando en Europa, en concreto en los Balcanes. La novela se desarrolla principalmente en el campamento de Tursun bajá, aunque a cada capítulo antecede una breve nota desde el punto de vista de los sitiados, desde el interior de la ciudad. Las primeras tropas turcas llegan el 18 de junio.



La tensión de las tropas y de los sitiados es el hilo conductor que hace ver una situación límite dentro del discurso bélico e imperial.

Esto puede entenderse aún mejor si se compara la narrativa de ficción de Kadaré con los documentos antes mencionados: el panfleto inglés de 1683 y el poema también inglés de 1685. La novela da idea de la potencia otomana a través de la relación de datos históricos entre los que destacan la presencia de tártaros, kurdos, persas, calmuco, caucasianos y otras

formaciones militares del imperio. En el sitio, en el asedio, actúan el astrólogo, el médico, el ingeniero, el arquitecto, el cronista y los consejeros de Tursun bajá, y la principal tarea es la construcción de minas hacia las murallas de la ciudad sitiada. Los combates se suceden y la resistencia continúa, para desesperación de los turcos. Al amanecer del 13 de septiembre comienzan las primeras lluvias. Los turcos desmantelan el campamento y se retiran ordenadamente y se marchan desde las huríes del harem hasta las últimas tropas. Ese es el final de la novela, el final del sitio, y la manera en la que la narración refleja el pensamiento de un pueblo sitiado y la potencia del invasor. La novela mantiene en su desarrollo un nivel claramente simbólico, lo que le concede un aura de visión narrativa más allá de lo meramente histórico.

Kadaré traslada esta visión hasta su poesía, tal como se aprecia en el poema «La marcha del ejército otomano sobre Albania», en la que el turco perezca derrotado:

Al alba el bajá sin nombre ni turbante  
antes de expirar eleva la última  
[plegaria  
al tiempo que el tiempo arrastra  
[consigo  
unas hojas de la crónica no escrita.<sup>11</sup>

La destrucción del enemigo invasor es parte integrante de ese mito fundacional en el que Kadaré construye uno de sus pilares europeos más importantes: siempre hay una retirada, una derrota, un levantamiento del asedio. En otra de sus obras más representativas, *Tres cantos fúnebres por Kosovo*, el autor lleva un tono elegíaco de forma sistemática a través de esa historia de la Europa extrema desde la Edad Media hasta nuestros días. Su misión no deja de ser ominosa, como se lee al final del libro:

4.  
Catedral de San Esteban en Viena.  
Foto: Manel, Creative Commons.

El viento mueve de acá para allá fragmentos de periódicos arrojados por los peregrinos. A veces me entero a través de ellos de lo que sucede alrededor. Extraños nombres de lugares y de visires. OTAN, R. Cook, Madeleine Albright. Un envenenamiento de niños en Drenicë. Milosevic. Mein Kampf. De nuevo nombres de visires femeninos. A veces figura también el mío entre ellos: Murad I.<sup>12</sup>

Este párrafo ilustra claramente en la ficción la visión histórica que el visir muerto tiene del devenir del lugar: los diversos sucesos, los diversos personajes, la fatalidad del tiempo. El último de los cantos, «Plegaria regia», es del sultán que murió en la batalla, y de nuevo hay prueba de derrota, de destrucción del usurpador, aunque sea el punto de vista de éste el que cierre la obra. Las guerras contra el turco y la de serbios y albaneses son también el telón de fondo de esa narrativa, de ese discurso histórico. Kadaré hace de su obra un eco reflexivo y didáctico de la invasión de Europa por el turco, del sufrimiento de un pueblo, de la resistencia de una nación y de la forma en que la invasión secular de ese sureste europeo supuso una gran tragedia. No hay una fábula moral, tan solo una reflexión literaria, detallada y constante, pero que si se lee con detenimiento y se contrasta con los panfletos de propaganda de 1683, más adelante se encuentran concomitancias y similitudes de interés, aun tratándose de géneros diferentes y a pesar de la distancia cronológica existente.

Esa constancia de Kadaré aparece igualmente en otras obras que no tienen esa pretensión narrativa o poética tan concreta, sino que a todas luces son de distinto designio. En su simbólica y alegórica novela *El Palacio de los Sueños* el novelista albanés muestra una semblanza lúgubre y absurda de la Albania comunista, pero lo hace a través de una representación esceno-

gráfica de un vago y vaporoso imperio otomano, totalitario, oscuro, terrible, violento y cruel.<sup>13</sup> No hay asedios, ni ataques a las murallas, ni movimientos de tropas, pero para mostrar esa vida oculta y regida por el miedo y lo desconocido coloca ese escenario casi operístico de una institución del imperio, con referencias concretas a territorios. Además, el personaje principal o protagonista pertenece a la familia de los Köprölü, una de las dinastías más conocidas del imperio otomano en el siglo XVII. A fin de cuentas Kadaré lleva a cabo una crítica simbólica del comunismo albanés siguiendo la velada vereda histórica de la burocracia otomana, sus intrincadas sendas administrativas y sus ejemplares y sanguinarios castigos. Esta narración aparece envuelta en una gasa de misterio, en una grisura confusa que es, por una parte, el modo de presentación de una realidad de tono onírico y, por otra, la forma de presentar los poderes omnímodos tan evanescentes como difusos. Esa mezcla de historia y fantasía hacen de la obra un ejemplo especial de crítica hacia referencias históricas paralelas en su crueldad: el imperio otomano y el régimen comunista.

Pero la obra que, a mi juicio, contiene una carga conceptual y expositiva más fuerte y densa no es ni narrativa ni lírica. Se trata de un ensayo de crítica literaria, de poética histórica, tan singular como precioso, *Esquilo. El gran perdedor*.<sup>14</sup> En él se trazan unas líneas insospechadas en el análisis de la tragedia griega, concebida ésta no como una obra clásica, a la manera en la que la transmiten y transforman los literatos latinos primero y luego los humanistas del renacimiento, sino como algo más fuerte y profundo: como una expresión de valores y principios balcánicos. Kadaré afirma que la verdadera razón del enfrentamiento de los aqueos con Troya se basa en la violación del derecho de hospitalidad

KADARÉ  
LLEVA A  
CABO UNA  
CRÍTICA  
SIMBÓLICA  
DEL  
COMUNISMO  
ALBANÉS  
SIGUIENDO  
LA VELADA  
VEREDA  
HISTÓRICA  
DE LA  
BUROCRACIA  
OTOMANA

que perpetran los troyanos, ese derecho que la cultura balcánica considera sagrado y que se mantuvo codificado por escrito hasta principio del siglo XX, el *Kánun*, donde se castiga la vulneración de la hospitalidad.<sup>15</sup>

Lo importante, para no desviar la atención hacia otros asuntos que también son de gran interés, es la forma en que este tipo de violencias de raigambre cultural y de construcción institucional parece transformado por la invasión turca, lo que Kadaré denomina «la gran noche otomana»:

Mil años más tarde, cuando la Grecia antaño resplandeciente quedó sumida en el ocaso bizantino, en tanto que los principados y condados albaneses, más avanzados entonces que aquélla, vivían la atmósfera y abrazaban la leyes europeas en el umbral del Renacimiento, y en su impetuosa marcha hacia occidente rechazaban a buen seguro el derecho arcaico, otra negra noche, la más oscura entre todas, se abatió un tiempo sobre griegos y albaneses, sobre la bella y fascinante península de las artes: la noche otomana (p. 188).

Es esta metáfora la que, a mi juicio, define y construye ese origen del terror al turco, del que el Mediterráneo sabría bastante a partir del siglo XV hasta finales de la Edad Moderna. Es esa visión del oscurecimiento de las culturas, de la destrucción de lo propio sin ambages, sin concesión a un supuesto mestizaje benéfico y pacífico, de idilio histórico, lo que Kadaré transmite y lo que continúa esa tradición que puede encontrarse

en la transmisión de los opúsculos citados de finales del siglo XVII sobre el asedio de Viena. El autor explica que lo que ocurre en *Los siete contra Tebas* es lo que ocurrirá veinte siglos más tarde con la intervención de todos los príncipes balcánicos, griegos, albaneses, y eslavos:

A causa de las ambiciones y de las luchas intestinas o de los unos contra los otros, una parte de ellos se dejó seducir del mismo modo por un enemigo común que procedía de la

5.



misma dirección, el Imperio otomano, la ayuda de cuyas labores solicitaban cuantas veces se enseñaban los dientes entre ellos (p. 121).

Hasta aquí la exposición de algunos de los contenidos de la obra de Kadaré que hacen referencia al imperio otomano y a su historia en relación directa con Europa. Pero hay otros autores que se acercan a esto de forma diferente.

Como colofón a esta visión, y en contrapunto narrativo, citaré la crónica biográfica del coronel Lawrence. En

5.

La antigua defensa de Constantinopla, Fortaleza de Yediluke. Foto: L\_O\_P\_E, Creative Commons.

LA OBRA DE  
LAWRENCE  
ES UN  
RECORRIDO  
POR UNA  
GEOGRAFÍA  
RECÓNDITA  
Y DESCONO-  
CIDA Y SU  
LIBERACIÓN  
DEL YUGO  
TURCO



6.

su obra *The seven pillars of wisdom* T. E. Lawrence presenta de manera detallada las operaciones militares llevadas a cabo en Oriente Medio, bajo la dominación turca, durante la I Guerra Mundial, y la conquista de los territorios, incluido el de Palestina, para los diversos grupos árabes y la nueva influencia franco-británica.<sup>16</sup> Este capítulo de la historia pone fin al imperio otomano, y lo demás es ya crónica del siglo XX. En su obra Lawrence nos pone en contacto con un poder militar y administrativo que ha ocupado gran parte de Oriente Medio y al que hay que expulsar. Su punto de vista es el de un estratega, pero también el de un aventurero arabófilo. Para él, el turco no es el enemigo de Europa, el aliado del imperio alemán al que hay que derrotar en esa Gran Guerra, sino que es el poder invasor de los árabes, de los que él se erige como liberador. La obra de Lawrence es un recorrido por una geografía recóndita y desconocida y su liberación del yugo turco, a la que él contribuye

como oficial británico. Se trata de un imperio otomano decadente y caduco, vencido y desmembrado. La lectura de este libro constituye una buena introducción en un final histórico, el del poder otomano, y en un principio de reorganización del mapa político de una región cuya actualidad es de sobra conocida, «por otros medios». La visión que ofrece Lawrence del imperio otomano es la de una derrota militar y la de un cierto canto lírico de la creación de una nación panárabe.

Sin embargo, el aspecto de mayor interés de lo comentado es esa tradición recogida en la transmisión textual, ese discurso europeo de diversa laya de géneros y períodos. Visto lo cual, y para poner fin a este ensayo, me centraré en la otra orilla, por el mar de Mármara, y en concreto en la visión contemporánea como reflexión. Dos autores y sus obras bien diferentes servirán de ilustración al respecto.

En primer lugar mencionaré la narrativa de ficción del novelista turco Nedim Gürsel *Los turbantes de Venecia*, obra en la que se narra la estancia en Venecia de un catedrático estambulí de historia del arte.<sup>17</sup> Su propósito es estudiar la vida de los Bellini y su relación con el imperio otomano, pues Gentile Bellini fue a Constantinopla a pintar al Gran Turco, Mehmet II; el retrato, atribuido a Gentile Bellini y fechado en 1480, se encuentra en la National Gallery de Londres. La obra, independientemente de sus cualidades literarias, de la trama y de su originalidad, sirve para mostrar esa realidad paralela del imperio otomano en Europa a través de Venecia, pues la República Serenísima mantuvo una relación muy especial a lo largo de los siglos. Como recordatorio iconográfico pueden verse los frescos que adornan el Palacio Ducal y que representan reiteradas visitas de turcos en misiones diplomáticas y comerciales. Aclarado este extremo, la novela de Gürsel es

una buena ilustración de otra forma de encarar el discurso sobre el imperio otomano, con todas las cautelas históricas, geográficas e ideológicas que especificarse puedan. En la novela se alterna la narración en la Venecia contemporánea con la narración de la época de los Bellini y el viaje de Gentile Bellini a Constantinopla para pintar al Gran Turco. La novela mezcla relatos y leyendas, historia y mitos que llevan a considerar otra visión del discurso escrito sobre el imperio otomano. Entre los capítulos octavo y noveno hay toda una sección titulada «Gentile», que es la narración del viaje del pintor a Constantinopla y toda la reflexión sobre el sentir de la época: desde la caída de Constantinopla y el impacto que esto causó en Venecia hasta su propia experiencia en la corte del Gran Turco. Resulta interesante leer en un novelista turco contemporáneo el sentir de unos ciudadanos europeos de la época:

Con la caída de la ciudad no solo se había desplomado el Bizancio milenario, sino que además se demostraba que el terrible huracán que soplabla desde el Mediterráneo oriental comenzaba a dirigirse hacia el oeste barriendo ante él a miles de cristianos. La gente creía que el fin del mundo estaba cercano, se rezaba en iglesias y monasterios, se encendían velas y se hacían ofrendas a la Virgen para que Dios destruyera lo antes posible a la Bestia. Se hacían dibujos de Mehmet en los que se le pintaba con los rasgos del monstruo del Apocalipsis de San Juan y, tal y como profetizaba el Apocalipsis, la gente se postraba ante ellos (p. 180).

La visita de Gentile Bellini a Constantinopla aparece en la novela como ese acercamiento a lo desconocido y al otro. Lo interesante es que está también contado por el otro. La novela tiene su propia densidad narrativa, en la que no me detendré, pues a mi juicio el mayor interés reside en esta

reflexión sobre Venecia y los Bellini y la Constantinopla de Mehmet, lo que complementa esa visión del turco a través de la realidad europea.

En segundo lugar mencionaré al premio Nobel Orján Pamuk, que publicó su obra de relación autobiográfica *Istanbul. Hatıralar ve sehir*, de 2003, cuya lectura supone una inmersión histórica y cultural en la antigua capital doblemente imperial, la romana Constantinopla y la otomana Estambul.<sup>18</sup> Uno de los capítulos de mayor interés es el 19 «¿Conquista o caída? La turquización de Constantinopla». La reflexión de Pamuk parte del quinto centenario de la conquista, el 29 de mayo de 1953. De toda la compleja reflexión entresaco una cita que condensa esa visión complementaria y crítica:

Los estambulíes aprendieron a celebrarlo como «Conquista» gracias al movimiento occidentalista y al nacionalismo turco de principios del siglo XX. A principios del siglo pasado la mitad de la población de Estambul no era musulmana y, de los no musulmanes, la gran mayoría eran rumíes, los herederos de los bizantinos. En mi infancia y primera juventud existía un fuerte nacionalismo turco que pretendía que el uso de la palabra «Constantinopla» implicaba que no pertenecíamos a la ciudad, que algún día sus primitivos dueños regresarían y nos expulsarían después de quinientos años de ocupación o que, cuando menos, nos convertirían en ciudadanos de segunda. Ellos consideraban importante la idea de la «Conquista». Sin embargo, los mismos otomanos a veces llamaban Constantinopla a la ciudad (p. 204).

Pamuk ilustra esta reflexión con comentarios sobre las revueltas de 1955, cuando los británicos se retiraron de Chipre y se desataron saqueos contra los rumíes en Estambul, que se ejecutaron «[...] *tan despiadadamente como las tropas del sultán Mehmet el*

LA REFLEXIÓN  
DE PAMUK  
PARTE DEL  
QUINTO  
CENTENARIO  
DE LA  
CONQUISTA,  
EL 29 DE  
MAYO DE 1953.

6.

*Los siete pilares de la sabiduría*, de T. E. Lawrence, en la edición de Penguin. Foto: scatterkeir, Creative Commons.

LA PERSONALIDAD LITERARIA DE PAMUK Y SU OBRA REPRESENTAN ESE SENTIDO CRÍTICO QUE NO RENUNCIA A UNA TRADICIÓN Y A UNA CULTURA, PERO QUE SABE MIRAR TAMBIÉN A OCCIDENTE.

*Conquistador*» (p. 205). También dedica un capítulo, el séptimo, a la figura del pintor alemán, de sangre francesa e italiana, Antoine-Ignace Melling, quien vivió en Constantinopla de 1782 a 1800 y llevó a cabo una destacada labor artística en la corte y supo entender la belleza de la ciudad:

En las pinturas de Melling, como en las miniaturas iraníes, los cipreses, protagonistas indiscutibles del jardín tradicional islámico y del Paraíso según la pintura islámica, aparecen como manchas oscuras, elegantes y dignas, que le otorgan al paisaje una elegancia poética (p. 88).

¿No dista esta visión de otras a las que estamos acostumbrados y que remiten a otro pasado? En resumen, el libro de Pamuk ofrece un punto de vista distinto y complementario y, en mi opinión, completa el discurso europeo sobre el imperio otomano, lo cual no implica su final. En este libro, el tono biográfico y reflexivo alcanza un nivel de análisis que hace posible un entendimiento de lo occidental de forma distinta, a lo que no es ajeno el programa de una república laica pro-occidental, con todas las reservas que provoca la consecución de un estado no del todo de libertades. La personalidad literaria de Pamuk y su obra representan ese sentido crítico que no renuncia a una tradición y a una cultura, pero que sabe mirar también a Occidente.

La obra de Pamuk, prolija e importante, ofrece una visión compleja y enriquecedora en una colección de artículos recientemente publicados bajo el título *Otros colores*.<sup>19</sup> En la edición se encuentran diversas secciones agrupadas por cierta unidad temática, desde la biográfica a la literaria, pasando por la reflexión social y política. Para el propósito actual me centraré solo en algunos aspectos, precisamente los que hacen referencia

a la visión del imperio otomano y su relación con Europa. Comenzaré por un capítulo titulado «Bellini y el Oriente», que entronca claramente con la novela de Nedim Gürsel. Se trata de un comentario sobre la exposición homónima celebrada en la National Gallery de Londres. Resulta revelador su análisis de la obra:

Los ilustradores otomanos no hacían, no podían hacerlos, retratos tan realistas de los sultanes por la prohibición de las imágenes en el Islam y, especialmente, por los miedos y la ignorancia a la pintura de rostros. Pero esa cautela con las características individuales de los seres humanos no se limitaba a la pintura. Los historiadores otomanos, a pesar de que escribieron mucho sobre temas militares y políticos de la época, no opinaban, no escribían sobre las peculiaridades personales de los sultanes, sobre su carácter ni sobre las honduras de sus almas, aunque no hubiera ninguna prohibición religiosa al respecto (p. 370).

Pamuk continúa su reflexión a través de la literatura y la pintura y llega a citar a un poeta turco del comienzos del siglo XX que decía que Turquía sería una nación diferente si hubiera tenido pintura y prosa: «[...] la insatisfacción de un escritor musulmán ante la 'carencia' de su propia cultura». Esa sensación de malestar nacional, de disgusto cultural, se tiene como objeto de reflexión dentro de una perspectiva de la realidad de Oriente y Occidente, de lo turco y lo europeo, pues como explica Pamuk citando a John Berger, se trata de unificar distintas maneras de ver el mundo. El capítulo es un profundo análisis de la pintura europea y de su recepción otomana y tiene un alto valor simbólico, como el mismo Pamuk explica al comentar la venta del retrato de Mehmet por su heredero:

En la Turquía de mi infancia su decisión se consideraba un error, una

manera de dar la espalda a la pintura del Renacimiento, una oportunidad perdida, y se sugería que de haber seguido por el camino iniciado hacía quinientos años, si hubiéramos hecho otra pintura, quizás podríamos haber sido «una nación completamente distinta» (p. 349).

Esta reflexión posibilista, de matices históricos hipotéticos, revelan un sentido crítico poco común y tal vez muy necesario en los cambios sociales y culturales. Pamuk se revela como un auténtico innovador que parte de una profunda y compleja tradición y de su estudio. Ni que decir tiene que esta actitud le ha costado mucha oposición y que le lleva a la continua controversia en su país, especialmente en momentos en los que los presupuestos ideológicos islámicos se radicalizan en todos los sentidos. Esto le ha conducido a otra reflexión de frecuente presencia en su escritura sobre Turquía y Europa. Al final de «Crímenes de autor desconocido y novelas policíacas» Pamuk dice que en Turquía las alegorías ocupan el lugar de la filosofía y que la gente cree más en las historias que en las teorías, lo que hace que él se exprese mejor en esos niveles de alegorías e historias en sus novelas (p. 349). Con ello se pone de manifiesto la preocupación de una conciencia literaria muy centrada en su papel de visión unificada que se aproxima a esa doble realidad de Oriente y Occidente. Es una auténtica forma de entender la visión complementaria a través de las letras y las artes, como reflejos de realidades culturales y políticas, y por ende de vicisitudes históricas. Orján Pamuk refleja esto de manera ilustrativa en sus novelas, como él mismo expone en «Entrevista con *Paris Review*»:

Por otra parte, este tema de la usurpación de la personalidad se refleja en la fragilidad que siente Turquía cuando se enfrenta a la cultura occidental.



7.

Después de escribir *El castillo blanco* me di cuenta de que esos celos, esa ansiedad fruto de haber podido ser influido por alguien, se asemeja a la posición que adopta Turquía cuando mira a Occidente. Ya sabe cómo es, aspiras a ser occidental y entonces te acusan de no ser lo bastante auténtico. Intentas atrapar el espíritu de Europa y luego te sientes culpable de ese impulso imitativo. Esas subidas y bajadas recuerdan a la relación entre hermanos competitivos (p. 431).

En la realidad actual más rabiosa, las corrientes políticas turcas hacen de este autor una voz cada vez más excepcional aunque no única. Ese sentido despegado de una religiosidad que es sinónimo del poder, con lo que a fin de cuentas quiso acabar Mustafa Kemal Atatürk, no es ya sino un tibio reflejo constitucional que paradójicamente encuentra su expresión más sincera en la herencia militar, autoritaria por otra parte. Orján Pamuk considera el pasado otomano en continua relación con corrientes estéticas y literarias que son el fruto de un desarrollo que ya no se aprecia. Su visión es enorme-

7.

Mustafa Kemal Atatürk.  
Foto: Timbrauhn,  
Creative Commons.

«EL ARTE DEL SIGLO XX» TUVO UNA IMPORTANCIA CAPITAL EN EL CAMINO DE CIERTA REFORMA EN TURQUÍA, A DECIR DE PAMUK.

mente compleja y analítica y no deja de presentar y de abrir posibilidades. Así pues, su hiperbólica observación siempre deja un atisbo de brillantez, como cuando habla de las influencias del séptimo arte:

Los turcos, ni cuando conquistaron los Balcanes y sitiaron Viena ni cuando tradujeron las novelas completas de Balzac con el apoyo del Ministerio de Educación y las leyeron, nunca han estado tan cerca de Occidente, de su vida cotidiana y privada como en el cine (p. 351).

Su reflexión biográfica sobre el cine en los años sesenta del pasado siglo puede ser parcialmente compartida por muchos ciudadanos europeos, con las distancias necesarias. Piénsese en la España de los años cincuenta y sesenta, en nuestra propia infancia y en las películas que presentaban el *American way of life* o las costumbres políticas de la Europa libre. Esa insistencia en el traslado a otra realidad, a otra forma de ver el mundo, indica la manera en que uno se acerca al otro, y «el arte del siglo XX» tuvo una importancia capital en el camino de cierta reforma en Turquía, a decir de Pamuk. Este autor hace ver la realidad así y cuenta cómo transcurrió en un pasado más o menos cercano, en una territorialidad determinada.

Orján Pamuk, educado en una Estambul que aún era clara heredera de la Constantinopla pro-occidental, nos muestra cómo esa mezcla de pueblos que tradicionalmente se mantuvieron en convivencia durante el imperio otomano produjo una serie de corrientes sociales y culturales. Todo esto hace ver de manera diferente, con matices y sin complejos, la literatura europea y esos intentos logrados y brillantes que se representan en obras como las de Gürsel y, de forma extraordinaria, de Pamuk.

Si se toma como elemento simbólico el retrato de Mehmet El Conquistador que cuelga en la National Gallery de Londres, se aprecia que un pintor veneciano traslada su visión del mundo, su arte renacentista, a la capital de un imperio pujante, que hasta hacía poco menos de treinta años había sido el resto de otro gran imperio, el romano oriental, bizantino o griego. Y más de quinientos años después dos estambulíes se ocupan en su literatura de ese fenómeno histórico y cultural, artístico y político. La narración de Gürsel y la reseña crítica de Pamuk reflejan unos intereses intelectuales muy definidos en esa tierra que mira tanto a Oriente y a Occidente, y que es consciente de esos valores, por muy minoritarios que sean y nos parezcan.

El estudio de estos fenómenos complejos que abarcan la historia literaria y la transmisión de valores políticos y culturales en un pasado muy fuerte, ha de hacerse como fruto de una reflexión en la que no deben de faltar las comparaciones de





las diversas tradiciones. La visión del imperio otomano como conflicto ha de complementarse con ese enriquecimiento cultural y literario que surge de toda condición humana y que se refleja en diversas manifestaciones de la literatura. Roger Chartier decía en su discurso de ingreso en el Collège de France lo siguiente al tratar de la historia y de la memoria y de las representaciones del pasado que ya no son monopolio de los historiadores: «*Las insurrecciones de la memoria así como las seducciones de la ficción son firmes competidoras*».<sup>20</sup>

Ya he mostrado algunos ejemplos de la memoria y de la ficción, aunque no soy yo quien para argumentar si se insurreccionan o seducen. En cualquier caso ilustran de manera amplia esas relaciones entre la literatura y el pasado, entre los discursos literarios y la historiografía de un fenómeno

concreto e importante. Sólo me cabe poner fin a este modesto aprendizaje de centón monográfico con la referencia de una novela del siglo XX de curiosa e interesante lectura: *El maestro Juan Martínez que estaba allí* de Manuel Chaves Nogales.<sup>21</sup> En esta narrativa también se hace un acercamiento notable y curioso al imperio otomano, al turco, a esa realidad de interés. El flamenco burgalés, protagonista de divertidísimos episodios, comienza su estancia en Constantinopla justo antes del estallido de la I Guerra Mundial, en las postrimerías del imperio otomano, y de sus comentarios entresaco los siguientes que merecen consideración especial y última: «*¡Buen país Turquía y buenos hombres los turcos! [...] El turco es bueno y suave. Si no se le hostiga*». ¿Cabe, acaso, una reflexión más sutil para resumir la relación literaria con el antiguo imperio otomano? ♦

## Notas

1. Una versión reducida de este artículo con el título «El imperio otomano visto desde Europa: de Ismael Kadaré a Orján Pamuk» se presentó en el Simposio de la S.E.L.G.Y.C. celebrado en Barcelona en septiembre de 2008 y aparecerá publicado en las correspondientes actas.
2. Cristobal de Villalón, *Viaje de Turquía. (La odisea de Pedro de Urdemalas)*, Madrid, Cátedra, 1980.
3. *A True and Exact Relation of the Siege of Vienna and the Victory Obtained over the Ottoman Army*, publicado en Edimburgo en 1643. A este respecto véase mi estudio «El asedio de Viena». *Chronica Nova*, 33, 2007, pp. 371-380, en el que traduzco el panfleto y hago un estudio del mismo.
4. «El asedio de Viena», pp. 379-380.
5. Steven Runciman, *The fall of Constantinople 1453*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965.
6. De esta obra aparecerá próximamente una traducción mía dentro de la colección *Biblioteca Granadina*, dirigida por Andrés Soria Olmedo.
7. «El asedio de Viena», pp. 372-373.
8. «El asedio de Viena», p. 377.
9. Cito por la traducción francesa *Les tambours de la pluie*, Paris, Fayard, 1988. Ésta contiene una nota final sobre la historia de Albania centrada en el periodo del que trata Kadaré. En Inglaterra acaba de publicarse la versión inglesa, *The siege*, Canongate 2008, traducida del francés.
10. La crónica del humanista albanés Marin Barleti, Marinus Barlezio (1450-1513) se imprimió en Roma entre 1508 y 1510, *Historia de vita et gestis Scanderbegi Epirotarum principis*. En Venecia en 1504 había aparecido *De obsidioni Scondrasí*, sobre el sitio de Shkoder, en el que el autor había participado en defensa de esa ciudad, tanto en 1474 como en 1478.
11. Traducción de Ramón Sánchez Lizarralde publicada en ABCD, mayo de 2006.
12. Ismail Kadaré, *Tres cantos fúnebres por Kosovo*, (1998), Madrid, Alianza, 1999, p. 113.
13. I. Kadaré, *El Palacio de los Sueños*, Madrid, Anaya & Mario Muchnik, 1991.
14. I. Kadaré, *Esquilo, el gran perdedor*, (1988), Madrid, Siruela, 2006.
15. A este respecto véanse los capítulos 5 y 14, especialmente.
16. T. E. Lawrence, *The seven pillars of wisdom*, Harmondsworth, Penguin, 1965. La traducción española es *Los siete pilares de la sabiduría*, Madrid, Júcar, 1986.
17. Nedim Gürsel, *Los turbantes de Venecia*, (1999), Madrid, Alianza, 2004.
18. Orján Pamuk, *Estambul. Ciudad y recuerdos*, Barcelona, Mondadori, 2006.
19. Orján Pamuk, *Otros colores*, Barcelona, Mondadori, 2008.
20. Roger Chartier, *Escuchar a los muertos con los ojos*, Buenos Aires-Madrid, Katz, 2008, p. 17.
21. Manuel Chaves Nogales, *Narrativa completa*, Sevilla, Diputación, vol. II, pp. 5-273.



# Políticas de lo sublime en Burke, Kant y Lyotard

Autor

**Antonio Gómez L-Quñones**

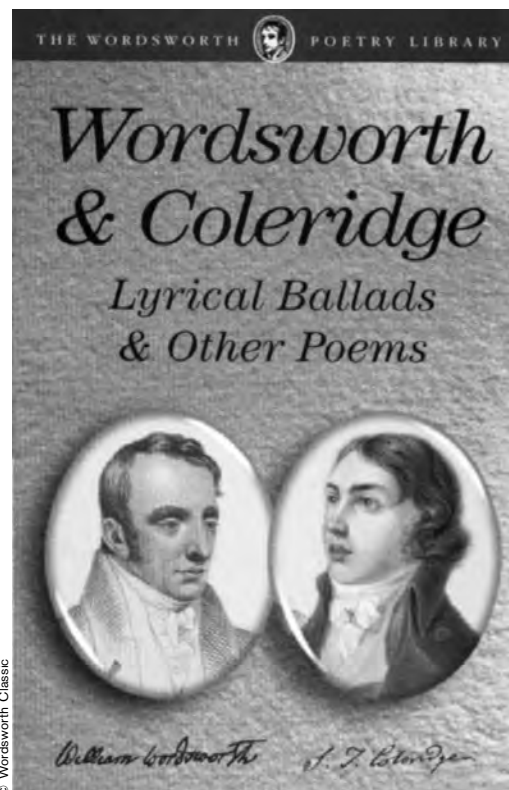
Profesor de Literatura Española y Literatura Comparada. Dartmouth College. Autor de *La guerra persistente. Memoria, violencia y utopía: representaciones contemporáneas de la guerra civil española.*

LO sublime es uno de esos conceptos cuya impronta se ha dejado notar en diversas ramas del conocimiento en épocas distintas. En retórica, desde Longinus hasta los clasicistas franceses del siglo XVII, lo sublime ha sido el signo de un estilo elevado que conmueve profundamente al lector. En teología, la patrística medieval y la mística cristiana encontraron en este concepto una productiva fuente de argumentación sobre la trascendencia divina. En estética, lo sublime ha denotado una interrupción de la forma, su incapacidad (entendida a menudo como virtud vanguardista) para completar una determinada representación.

En epistemología, Kant es aún el inevitable punto de referencia en el debate sobre la razón y sus límites, nuestros órganos cognoscitivo-sensoriales y lo que éstos no pueden aprehender ni conceptualizar. En la filosofía del sujeto, lo sublime ha funcionado como una amenaza para la constitución de la individualidad, como el momento articulador de ésta y como ambos al mismo tiempo. El romanticismo inglés, tal y como aparece enunciado por Coleridge y Wordsworth, es una buena muestra de esta paradójica postura que teoriza lo sublime como una ocasión tanto de crisis desestructuradora como de fundación creativa para el sujeto. Lo sublime ha tenido, en conclusión, una presencia intermitente pero significativa en disciplinas tan diversas como la metafísica o la geología, la óptica o la astronomía, la oratoria o el análisis de las emociones.

Sería un error pensar todas estas aproximaciones a lo sublime como compartimentos estanco. De hecho, una determinada postulación de lo sublime en el contexto de la estética conlleva, por ejemplo, una serie de inevitables asunciones epistemológicas y una concepción implícita del sujeto. Este ensayo pretende describir una de estas conexiones: la que Edmund Burke, Immanuel Kant y Jean-François Lyotard establecen entre lo sublime y los grandes acontecimientos históricos de su época. En concreto, estos tres pensadores se sirven de esta categoría para repensar las posibilidades y peligros de dos procesos revolucionarios

ESTE ENSAYO PRETENDE DESCRIBIR LA CONEXIÓN QUE EDMUND BURKE, IMMANUEL KANT Y JEAN-FRANÇOIS LYOTARD ESTABLECEN ENTRE LO SUBLIME Y LOS GRANDES ACONTECIMIENTOS HISTÓRICOS DE SU ÉPOCA.



que viven como testigos o partícipes: la Revolución Francesa (Kant y Burke) y Mayo del 68 (Lyotard). Tal y como veremos a continuación, lo sublime cambia incluso su sentido e implicaciones ideológicas una vez que estos filósofos reformulan una herramienta de análisis estético o epistemológico para aplicarla a la especulación sociológica y explícitamente política. En este nunca fácil ni mecánico proceso, lo sublime emerge como un componente esencial del imaginario de la modernidad que aún rige, en gran medida, la lógica más básica de nuestras aspiraciones de transformación y cambio colectivos.

Es importante aclarar, antes de pasar al análisis de los tres autores mencionados, que este uso de lo sublime no es un atributo exclusivo de la modernidad europea. Desde su primera mención textual de importancia, *Peri Hypsous*, atribuido al autor griego del siglo primero Cassius Dionysius Longinus, lo sublime tiene una clara función más allá de la estilística. Longinus entiende inicialmente esta noción como un hecho estrictamente retórico del que solo son capaces los grandes poetas. Aunque este filósofo platónico afirma la imposibilidad de concretizar una fórmula, sí ofrece muchos ejemplos de textos clásicos y bíblicos que logran desencadenar el efecto de lo sublime en el lector. A partir de este corpus, *Peri Hypsous* expone algunas de las estrategias discursivas que conforman este estilo: preguntas retóricas, cambios abruptos de número y caso, la emergencia esporádica de la segunda persona, asíndeton, polisíndeton, anáforas, hipérbaton, tiempos



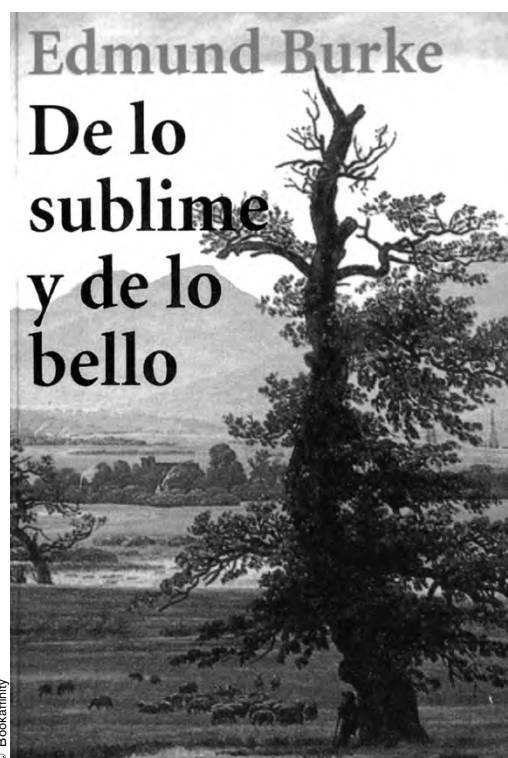
presentes, perífrasis, símiles y digresiones. Estos y otros procedimientos sintáctico-figurativos deben producir un efecto concreto: «Nos cautiva con la arquitectura de sus frases mientras construye la música de grandes pasajes que ejerce un encantamiento sobre nosotros y, al mismo tiempo, nos predispone favorablemente a la dignidad, el honor, la grandeza».<sup>1</sup>

Lo relevante de este efecto es que no se limita a una serie de percepciones sensoriales más o menos placenteras. Las consecuencias más importantes de lo sublime se dejan notar en el mejoramiento de las cualidades públicas de la ciudadanía lectora. Lo sublime eleva y perfecciona el cuerpo social que, como lectores o espectadores, se expone a su presencia.

Estos planteamientos tienen un contexto histórico que explica, en última instancia, la dimensión política del proyecto de Longinus. Uno de sus estudiosos más conocidos, además de su traductor al inglés, D.A. Russell, ha insistido en que *Peri Hypsous* sólo se entiende en el contexto de un lugar común de la cultura helénica del siglo

LA REFLEXIÓN  
MÁS  
IMPORTANTE  
QUE BURKE  
DEDICA AL  
TEMA SE  
ENCUENTRA  
EN  
INDAGACIÓN  
FILOSÓFICA  
SOBRE EL  
ORIGEN DE  
NUESTRAS  
IDEAS  
ACERCA DE  
LO SUBLIME  
Y LO BELLO  
(1757).

primero, el de la decadencia literaria de un periodo que, a su vez (y esto es lo importante), tiene su origen en una decadencia social más profunda: «el declive moral, el gusto por la ganancia y eso que podríamos denominar vagamente como materialismo». <sup>2</sup> Las ideas de Russell resitúan el debate sobre lo sublime en un doble plano. Este estilo no solo sirve para elaborar un diagnóstico sobre la poesía de una época y sobre los problemas sociales de ésta, sino también para proponer como solución una modalidad de experiencia estética. Esta última es el remedio para un ocaso espiritual que, según Longinus, se encuentra en la base misma de la corrupción poética y política. Frente al error degradante de lo material, el estilo sublime implica la regeneración de altos ideales no comprometidos con la especulación de riquezas mundanas. Parece evidente además que, en la modernidad, y tras la implantación de las ciencias positivistas y tras ciertos procesos de industrialización económica y control burocrático, este tema no cesa de adquirir relevancia.



Una de las formas más significativas y, en alguna medida, también más críticas de experimentar la modernidad burguesa y racionalizadora ha sido la búsqueda en la estética de una trascendencia. Sin esta aspiración, algunas corrientes literarias y artísticas del siglo XIX y primer cuarto del XX resultan difícilmente comprensibles.

En el siglo XVIII Edmund Burke sienta las bases de un debate que, unos años más tarde, redefine profundamente Immanuel Kant. La reflexión más importante que Burke dedica al tema se encuentra en *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y lo bello* (1757). En la línea de una ilustración británica que cultiva valores como la medida, el orden, el equilibrio y la predecibilidad, Burke emprende un acercamiento sistemático a una esfera que, en principio, parece atravesada por el capricho: los sentimientos y las reacciones emotivas a los estímulos sensoriales. En su análisis perdura una ambigüedad que Kant disuelve con su famoso giro trascendental. Los términos de esta ambigüedad son los siguientes. Por una parte, Burke dedica un buen número de apartados a describir las muchas características que pueden convertir un objeto en bello o sublime. Ésta es la faceta empirista de un pensador en el que influyen con fuerza las teorías de John Locke. Por otra parte, Burke argumenta en otros momentos que el origen de lo bello y lo sublime no está en ninguna propiedad del objeto mismo, sino en la interacción de este último con los órganos sensoriales. Aunque esta ambigüedad nunca es resuelta, Burke plantea una dicotomía básica (lo bello vs. lo sublime) en torno a la que organiza la selva de las emociones humanas.

Lo bello se funda en el simple placer positivo y provoca, como explica Burke, amor (entendido obviamente en un

sentido pre-romántico). Ésta es una experiencia basada en la concordia entre un sujeto cognoscitivo y un fenómeno que inspira una gama de emociones bastante ponderada: la familiaridad, el reconocimiento, la cordialidad y un placer sin estridencias. Por su parte, lo sublime se caracteriza por un intenso desgarramiento ante la imposibilidad de aprehender en su totalidad la forma de un objeto. Esta imposibilidad señala un límite estructural de la capacidad humana de representación y de sus poderes racionales. Éstos descubren lo que no pueden asir, y dicho descubrimiento viene acompañado por el dolor, el sobrecogimiento, la incertidumbre y el horror. Burke esboza, además, una incipiente teoría política de estos dos conceptos. Si lo bello es una instancia de acuerdo y anuencia que provoca simpatía, concordia y una armonía de tono menor que suena pseudo-democrática; lo sublime posee un aire aristocrático, anti-social e inasimilable que inspira, no una consensuada conformidad de pareceres, sino respeto, veneración, miedo, pánico e incluso un éxtasis negativo. Burke concluye con elocuencia que «nos sometemos a lo que admiramos [lo sublime] y amamos lo que se somete a nosotros [lo bello]». <sup>3</sup>

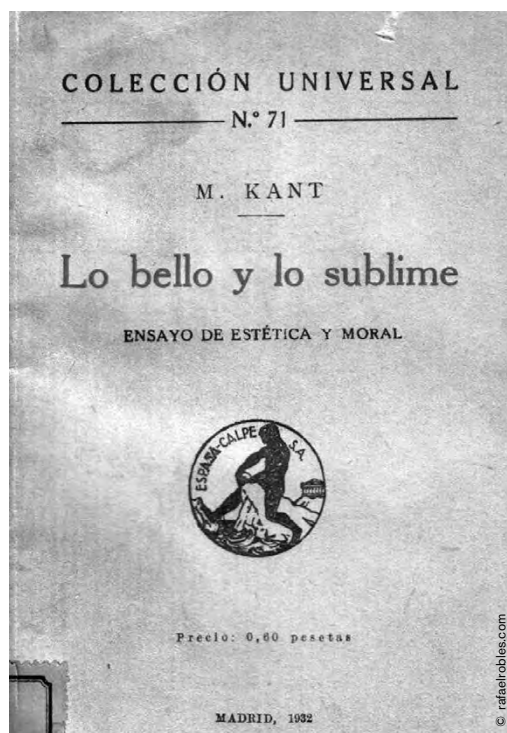
Las preferencias de Burke ante estos dos polos no están claras y no lo están, por lo menos no en su *Indagación filosófica*, porque la fórmula política que probablemente defiende es una combinación de ambas posibilidades. Por una parte, lo bello es celebrado por Burke en tanto que cifra el poder consuetudinario de la tradición británica, el respeto no forzado ni violento hacia vetustas instituciones, el gusto por pactos sociales que suscitan el apego libre de sus firmantes; en definitiva, lo bello resume una cultura política sin rupturas dramáticas ni imposiciones externas. Lo bello, en tanto que árbitro social, establece un equilibrio



horizontal que emana de una mayoritaria y espontánea aceptación. La cohesión que imprime lo sublime en una comunidad, aunque tiene un carácter muy distinto, resulta igualmente necesaria. Lo sublime actúa como un principio de autoridad insoslayable que no despierta una complaciente avenencia, sino un respeto solemne que no persuade ni agrada, sino que sencillamente se impone. Lo sublime no induce al deleite compartido de la proporción, sino a la veneración ante lo que nadie puede entender del todo y ante lo que todos perciben con temeroso respeto. Evidentemente, para Burke, la institución política que representa esta violencia radical no normalizable ni democratizable es la monarquía. Ésta ocupa un paradójico lugar que podríamos definir como una exterioridad constitutiva: «exterioridad» porque se presenta ante una comunidad social como un absoluto inaccesible e irrepresentable; «constitutiva» porque esa exterioridad y su correspondiente grado de violencia incontestable contienen, delimitan y

LO SUBLIME  
NO INDUCE  
AL DELEITE  
COMPARTIDO  
DE LA  
PROPORCIÓN,  
SINO A LA  
VENERACIÓN  
ANTE LO QUE  
NADIE PUEDE  
ENTENDER  
DEL TODO.

KANT PUBLICA  
UNA PRIMERA  
APROXIMA-  
CIÓN AL  
ASUNTO EN  
OBSERVACIONES SOBRE  
EL SENTI-  
MIENTO DE  
LO BELLO Y  
LO SUBLIME  
(1764)



dan forma a dicha comunidad. Entre el milagro mediador de lo bello y la imposición de lo sublime, Burke imagina una sociedad post-feudal pero jerárquicamente ordenada, dotada de un grado de libertad y derechos aunque *necesariamente* cohesionada.

Burke no abandona estas preocupaciones y, de una manera un tanto velada, vuelve sobre ellas en la que es unánimemente considerada su obra más ambiciosa, *Reflexiones sobre la Revolución Francesa* (1790). Éste es un volumen muy importante para la historiografía sobre el siglo XVIII, así como para un correcto entendimiento de una familia de intelectuales reaccionarios tras 1789. De los argumentos de este extenso ensayo, me interesa destacar uno. A finales del siglo XVIII la carrera política de Burke en la facción más conservadora del Whing Party, que se opone frontalmente al alzamiento en Francia, ha adquirido cierta preeminencia. No es extraño, por lo tanto, que Burke observe con profundo disgusto estos acontecimientos y que incluso llame a la firmeza para que nada parecido pueda producirse

en suelo británico. Así resume J.C.D. Clark el núcleo de esta postura:

Lo que ha causado la Revolución [...] debe ser resistido en Inglaterra [...] mediante el fortalecimiento de las antiguas, nobles y cordialmente atractivas jerarquías sociales y políticas de Inglaterra.<sup>4</sup>

Lo interesante de la reacción de Burke es que admite la apariencia sobrecogedora de una revolución que no duda en calificar de asombrosa, impactante y sublime debido a su aspecto desaforado. Para un talante mesurado, políticamente tradicionalista y amante de la paz social *tout court*, lo sublime adquiere tras la sacudida social en Francia unas implicaciones bastante más negativas. A la luz de la nueva situación levantisca en el continente, Burke reelabora una versión más crítica de lo sublime. Esta versión está presidida, no por el respeto ante lo grandiosamente venerable, sino por algo muy distinto: el rechazo frontal del exceso grotesco e informe que pone en solfa la cohesión del sujeto cognoscitivo y, sobre todo, la consuetudinaria comunidad nacional.

En este punto, la intervención de Kant redimensiona el debate sobre lo bello y lo sublime. Éste publica una primera aproximación al asunto en *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (1764), que será superada por un texto posterior bastante más maduro, *Crítica del juicio* (1790). Este segundo ensayo cumple una función clave en la arquitectura del proyecto filosófico del pensador prusiano: la intercesión entre sus dos grandes empresas anteriores, que había creado una suerte de cisma en el edificio de la razón. Mientras que en *Crítica de la razón pura* (1781) se plasman las tesis epistemológicas de Kant alrededor de las *necesarias* categorías del entendimiento, en *Crítica de la razón pura* se desarrolla su teoría

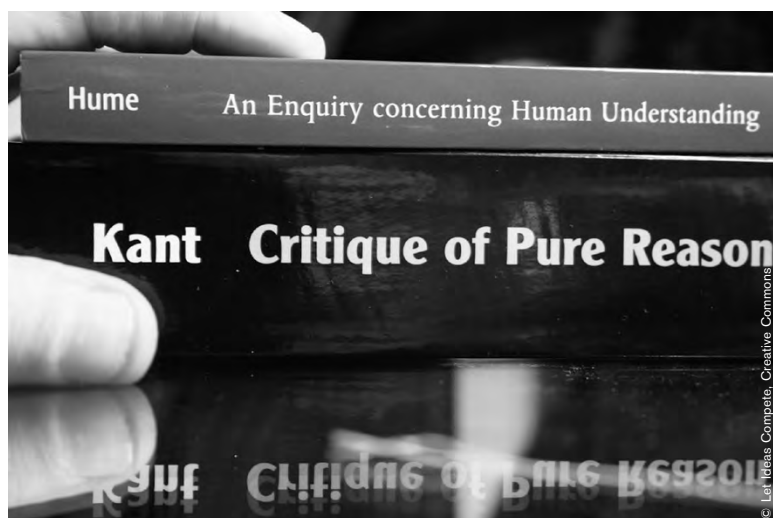
moral en torno a la *libertad* del discernimiento que exige el imperativo categórico. El hiato que este diseño crea en el interior de una razón que Kant concibe como única y singular prepara el terreno para una tercera *Crítica* que salve dicho vacío. Como bien afirma Marc Lucht, *Crítica del juicio* desempeña las funciones de una correa de transmisión entre la razón práctica (moral) y la pura (cognoscitiva), entre la libertad de la primera y la necesidad de la segunda, «articulando unitariamente este sistema, completándolo y manteniéndolo en pie a la misma vez». <sup>5</sup> Este volumen, que incluye además una fascinante segunda parte sobre el rol de Dios y la religión en el edificio conceptual kantiano, tiene un alto perfil argumentativo que aquí no hay espacio para desarrollar y del que voy a subrayar solo tres puntos básicos.

En primer lugar, Kant descarta cualquier enumeración de los rasgos que conforman una realidad bella o sublime. Lo bello y lo sublime no «residen en» ni «emanan de» las propiedades particulares de un fenómeno, sino de la relación que, a partir de un determinado objeto, entablan las tres facultades mentales: el entendimiento, la imaginación y la razón. La experiencia de lo bello surge de un juicio estético desinteresado en el que colaboran las categorías del entendimiento (como el espacio o el tiempo) y la capacidad de la imaginación para aprehender y representar formas. Este acoplamiento solidario no tiene su causa en ningún ente material, sino en eso que Kant denomina en distintos momentos «universalidad subjetiva» o un «sentido común trascendental». En otras palabras, la experiencia de lo bello no depende del mundo externo ni tampoco de ningún proceso de aprendizaje socio-cultural, sino que es una parte integrante y apriorística del sujeto trascendental kantiano. Lo paradójico de esta descripción es

que Kant afirma constantemente esta universalidad subjetiva que convierte lo bello en una experiencia casi predeterminada y, al mismo tiempo, explica el juicio estético como un acto de libertad para el que no hay categorías preestablecidas. En resumen, los juicios estéticos no responden a la aplicación de reglas apriorísticas a casos particulares. Dichos juicios, elaborados libremente en cada coyuntura específica, sancionan al mismo tiempo: a) un parecer individual e intransferible, y b) una máxima universal que prefigura la aquiescencia de todos. Esta aquiescencia, libre y necesaria simultáneamente, no brota de ningún consenso socializado, sino de la estructura, anterior a cualquier fenómeno o particularismo, de las facultades de la mente humana.

En segundo lugar, Kant retoma el problema de lo sublime justo en donde Burke lo deja. Si este último permite que lo sublime ponga a la razón en una posición de derrota e impotencia ante lo que sobrepasa sus posibilidades; el primero pergeña el retorno victorioso de la razón sobre cualquier reto. Este retorno implica un movimiento compensatorio cuya dinámica es la siguiente: Burke entiende la experiencia de lo sublime como un fracaso ante la imposibilidad de aprehender un objeto sin forma, o bien con una forma excesiva. Kant asume esta argumentación, pero añade algunos cambios. Para este pensador, la historia no termina en este doloroso desfase, ya que la verdadera experiencia de lo sublime radica en la aparición de la tercera facultad mental, la Razón, que remedia el fracaso con la aportación de una de sus Ideas. Éstas sí capturan la totalidad y el sentido más profundo de cualquier realidad externa sin importar su tamaño o (des)proporción. Por ejemplo, ante la imposibilidad sensorial de integrar en una unidad coherente el espectáculo desbordante de una gran tormenta, la

CRÍTICA  
DEL JUICIO  
DESEMPEÑA  
LAS  
FUNCIONES  
DE UNA  
CORREA DE  
TRANSMI-  
SIÓN ENTRE  
LA RAZÓN  
PRÁCTICA  
(MORAL) Y LA  
PURA (COG-  
NOSCITIVA)



Razón desbloquea, mediante la idea del Infinito, una situación de terror y pasividad para el individuo.

En tercer y último lugar, en lo sublime kantiano la mente descubre mediante su momentánea negación su destino suprasensible. La frustración que Burke predica como el destino final de esta experiencia sólo constituye para Kant un momento sacrificial y productivo. Este dolor posibilita que la mente tenga que saltar sobre las categorías del entendimiento y sobre las formas de la imaginación (en realidad, sobre todo el espectro de lo sensible) para hallar en las ideas abstractas de la Razón la expresión definitiva de su poder. Al final, la mente se impone sobre cualquier desafío sensorial porque las Ideas innatas de la Razón tienen preeminencia sobre cualquier experiencia empírica, sin importar su magnitud. En esta batalla titánica entre naturaleza y mente, en este enfrentamiento con caídas y redenciones, dominación de lo exterior sobre lo interior (y viceversa), reside una curiosa narrativa de control y sufrimiento de consecuencias gozosas. Como bien ha argüido Thomas Huhn, en esta narrativa «la violencia es elevada al nivel de principio, de hecho, *el* principio de la fundación del sujeto y la cultura [en su predominio ontológico sobre la naturaleza]». <sup>6</sup>En

AL FINAL,  
LA MENTE  
SE IMPONE  
SOBRE  
CUALQUIER  
DESAFÍO  
SENSORIAL  
PORQUE LAS  
IDEAS INNATAS  
DE LA RAZÓN  
TIENEN PRE-  
EMINEN-  
CIA SOBRE  
CUALQUIER  
EXPERIENCIA  
EMPÍRICA.

esta relación jerárquica cuya cúspide ocupa la mente y en la superación de cualquier atadura sensorial por parte de la Razón, reside para Kant el núcleo placentero y emancipador de la experiencia sublime.

¿Qué relación existe entre *Crítica del juicio* y la reacción de Kant ante el estallido de la Revolución Francesa? En 1799, este filósofo tiene sesenta y cinco años y ha sido un testigo bien informado del proceso revolucionario (de hecho, siempre muestra un enorme interés en los eventos políticos de su época). Es necesario recordar que, como Manfred Kuehn expone en su importante biografía, Kant marca un hito en el pensamiento político liberal, defendiendo la independencia de la labor reflexiva y autónoma del sujeto libre. Este filósofo llega incluso a sufrir la censura por parte del rey Federico II en 1792 por divulgar enseñanzas heterodoxas en materia de religión. A pesar de todo, Kant nunca se muestra partidario del sistema de democracia directa y encuentra acomodo en el absolutismo ilustrado de Federico el Grande. La postura política de Kant no es, por ende, fácil, y en ella influyen su concepción binaria de lo privado y lo público, de lo intelectual y lo político, así como la conveniencia de una instrucción gradual de la ciudadanía. Aunque su apuesta para Prusia no incluye ningún alzamiento colectivo que rompa con el sistema monárquico, su actitud ante las noticias llegadas de Francia es bastante matizada. Por una parte, coincide con Burke en que la apariencia fenomenológica de la revolución es cruel y desorganizada. Esta brutal insurrección excede el poder del entendimiento y la imaginación en su intento por crear una representación coherente. Por otra parte, Kant previene contra cualquier valoración apresurada porque, más allá de la sublevación y de su apariencia inescrutable, la Razón puede encontrar su último sentido.



Kant se sirve, al igual que Burke, del concepto de lo sublime para explicar la Revolución Francesa. La diferencia entre ambos es, sin embargo, muy importante. El primero asocia estos sangrientos cambios a una versión negativa de lo sublime que empuja la razón a la inercia. Desde este punto de vista, estos sucesos tan solo plasman un sinsentido descomunal ante el que no cabe más que fortalecer la moderación racional y política de las ilustres instituciones británicas. El segundo reconoce que los cruentos giros de la vida pública en Francia conllevan una desproporción sublime. Ahora bien, en plena coherencia con su propia teoría de lo sublime, Kant explica que, tras este primer momento de incompreensión, hay otra fase ulterior en la que la Razón liquida toda incertidumbre con una de sus Ideas. En el caso específico de la Revolución Francesa, esta idea es «la disposición y capacidad de la raza humana para ser causa de su propio avance hacia algo mejor».7 En otros términos, la Razón es capaz de desentrañar lo que sensiblemente se presenta como un reto insondable. La Revolución y su confuso teatro esconden la idea del progreso humano. En última instancia, no importa la facticidad de la Revolución, sino su estatus como idea, la idea irrepresentable de la historia como camino, quizás tortuoso, de liberación y perfeccionamiento.

Si Kant y Burke escriben de una revuelta social que sostiene el imaginario revolucionario moderno hasta prácticamente 1917, Lyotard dedica un libro y varios ensayos a lo sublime no solo cuando la era de las revoluciones europeas (tal y como hasta ahora las hemos conocido) parece haber llegado a un momento de *impasse*, sino además cuando las grandes narrativas históricas de la Modernidad (liberalismo y marxismo fundamentalmente) y sus *ethos* del progreso han sido sometidos a una fuerte



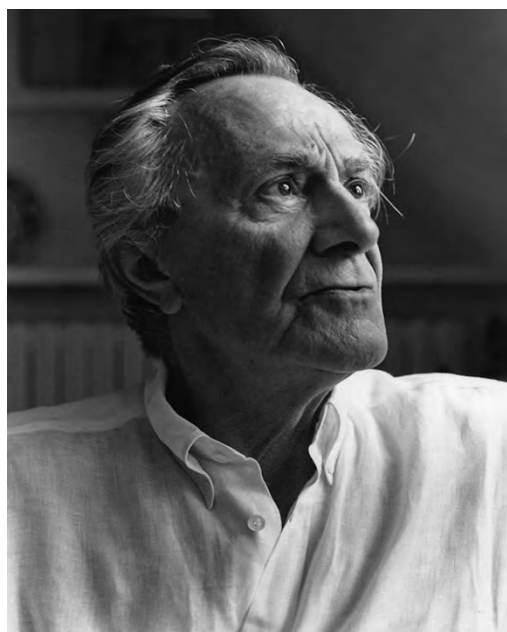
© lemanpolitik, Creative Commons

presión crítica. Es además significativo que la propia trayectoria intelectual de Lyotard refleje este momento de transición. Un primer periodo de activismo político y reflexión teórica transcurren para este intelectual en el seno de un marxismo más o menos ortodoxo y con el propósito básico de fraguar una revolución socialista. En la década de los cincuenta fundamentalmente, Lyotard milita en la organización *Socialisme ou Barbarie*, se preocupa por el conflicto de Argelia, aboga por la necesidad de una insurrección colectiva en este país y escribe panfletos incitando a la huelga obrera en toda Francia con el objetivo de derrocar el estado burgués. En 1964, y como resultado de una escisión en *Socialisme ou Barbarie*, se afilia a una nueva entidad llamada *Pouvoir Ouvrier (Poder obrero)* y, en 1966 (un año clave en la biografía de Lyotard), abandona también esta organización y, lo que es aún más importante, renuncia al marxismo. Éste es el comienzo de la fase «postmoderna» (un término por el que Lyotard ha hecho más que cualquier otro pensador de su época) y de su ofensiva filosófica contra las meta-narrativas del cambio y contra el terrorismo político-intelectual que éstas han ejercido en la modernidad.

Lyotard participa como ideólogo, aunque todavía no excesivamente conocido, en los incidentes de Mayo de 1968 e incluso organiza manifestaciones en apoyo al *Movimiento 22 de Marzo*. Estas experiencias influyen en

KANT SE SIRVE, AL IGUAL QUE BURKE, DEL CONCEPTO DE LO SUBLIME PARA EXPLICAR LA REVOLUCIÓN FRANCESA. LA DIFERENCIA ENTRE AMBOS ES, SIN EMBARGO, MUY IMPORTANTE.

EL PROPIO  
LYOTARD  
CONECTA  
ESTA  
DIMENSIÓN  
POLÍTICA DE  
SU ENSAYO  
CON EL  
PROBLEMA  
(...) DE LA  
REPRESENTA-  
CIÓN.



1.

el que será un ensayo decisivo para su evolución filosófica, *Economía libidinal* (1974). Ya en este libro, Lyotard expresa su compromiso con una ontología del evento que concibe la realidad no como una unidad sistémica, sino como flujos de acontecimientos que no admiten regularización a no ser mediante una disciplina reductora. Estos acontecimientos tienen lugar de acuerdo con una contra-lógica libidinal de intensidades libres e incontrolables que, sin embargo, sistemas o estructuras aspiran a explotar y, de hecho, explotan. Un ejemplo de este proceso de canalización y sujeción sería el conflicto entre, por una parte, la tendencia libidinal de una sociedad hacia el desbordamiento de cualquier *status quo*, hacia la experimentación constante, y por otra, las instituciones políticas que estabilizan y centralizan esta energía plural y centrífuga. El propio Lyotard conecta esta dimensión política de su ensayo con el problema (también político, aunque de otra manera) de la representación. La violencia que se ejerce sobre la proliferación de una sociedad se desarrolla en paralelo e íntimamente conectada a una violencia anterior

que se encuentra en el origen mismo del problema que Lyotard plantea: la coacción que ejerce «el cierre de toda representación» al intentar detener y consolidar un sentido.<sup>8</sup> Aunque volveré de inmediato sobre esta idea, es importante señalar que, para este filósofo, toda afirmación de la mutación, el deslizamiento, la alteridad y la diferencia potencian positivamente la vida, mientras que el énfasis en la identidad, la presencia, la estabilidad o la estructura actúa negativamente sobre ésta, anulando muchas de sus posibilidades.

En mi opinión, en este texto de 1974 no se encuentra lo más conseguido del pensamiento de Lyotard. La explicación es, hasta cierto punto, bastante sencilla: Lyotard no cambia sustancialmente el sentido de su proyecto tras su abandono del marxismo, pero no deja de reaccionar a las críticas que se le realizan a partir de ese momento. Esto permite que sus lectores puedan disfrutar de ensayos como *La condición postmoderna* (1979), *La diferencia* (1983) y, sobre todo, *Lecciones sobre la analítica de lo sublime* (1991), en los que, sin modificar el horizonte de su filosofía post-socialista, rearticula algunas posiciones previas. Este último libro despliega una intensa lectura de *Crítica del juicio*, situando a Lyotard como un comentarista de primer nivel, crítico y valedor al mismo tiempo, de la filosofía kantiana.<sup>9</sup> Como el mismo autor reconoce en el «Prefacio», *Lecciones* lleva a cabo una «explication de texte» que comenta y aclara el sentido de párrafos y frases decisivas del ensayo de Kant. Por supuesto, el análisis de Lyotard no solo ilumina unas ideas ajenas, sino que las acerca a sus propios intereses intelectuales. De hecho, el filósofo francés exaspera las tensiones presentes en «Analítica de lo sublime» para demostrar, por un lado, la imposible reconciliación de las tres facultades de la mente humana

(práctica, teórica y estética), y por otro el carácter desestabilizador de lo sublime: «La violencia sublime es como un relámpago que cortocircuita el pensamiento consigo mismo».<sup>10</sup> Es más, Lyotard entiende que con Kant cristaliza una idea decisiva para el pensamiento estético moderno (la insuficiencia esencial de las formas y la representación) hasta el punto de que «lo único que resulta representable en las Ideas de la Razón no es otra cosa que la inadecuación, la *unangemessenheit*, la des-mesura de toda representación».<sup>11</sup>

Lo sublime no aparece en estas reflexiones como una amenazante ruptura que se deba saldar por el bien del sujeto y de la relación sumisa entre exterioridad material e interioridad cognoscitiva. Para Lyotard, lo sublime explica la inherente provisionalidad y precariedad de los conceptos, categorías e ideas. Éstos no pueden, en su relación con la pluralidad irreducible de lo real, ejercer una tarea de auténtica representación o, en otros términos, esta tarea se realiza en un imparable juego de desajustes e insuficiencias. Lo sublime señala precisamente estos desajustes e insu-

ficiencias, inaugurando un espacio de indeterminación y proliferación que no exige remedios, sino su permanente celebración festiva. En los fracasos de la razón, de sus conceptos, sus categorías y de toda representación sensible, se funda un modelo de conocimiento abierto cuyos propósitos de totalidad o auto-contención quedan radicalmente amenazados por lo sublime, por el espectro de lo que no puede ser conocido, categorizado ni representado satisfactoriamente. En resumen, en lo que no podemos conocer ni representar Lyotard basa paradójicamente una ética del conocimiento más atenta a su fragilidad, desconciertos e irresolubles colapsos.

Aunque *Lecciones sobre la analítica de lo sublime* marca un hito en la filosofía de Lyotard, no contiene comentarios demasiado explícitos sobre el alcance político de sus planteamientos. Podemos encontrar estos comentarios, sin embargo, en un conocido texto anterior, el «Apéndice» a *La condición posmoderna*, titulado «En respuesta a la pregunta: ¿Qué es el postmodernismo?». En este breve ensayo, Lyotard resume del siguiente modo parte de sus planteamientos políticos:

EN LO QUE  
NO PODEMOS  
CONOCER NI  
REPRESENTAR  
LYOTARD  
BASA PARA-  
DÓJICAMENTE  
UNA ÉTICA  
DEL CONOCI-  
MIENTO MÁS  
ATENTA A SU  
FRAGILIDAD

1. Jean-François Lyotard  
Foto: Bracha Ettinger,  
Creative Commons.
2. *La revolución rusa*.  
Diego Rivera, 1933.  
Palacio de Bellas  
Artes, México.  
Foto: rosemanios,  
Creative Commons.



LYOTARD PIDE  
UN PROCESO  
REVOLUCIO-  
NARIO SIN  
REVOLUCIÓN,  
UN  
COMPROMISO  
RADICAL CON  
EL CAMBIO  
PERO SIN  
INSTITUCIO-  
NES QUE  
MARQUEN  
SU RITMO Y  
ORIENTACIÓN.

Los siglos XIX y XX nos han ofrecido más horror del que podemos soportar. Hemos pagado un precio muy alto por la nostalgia del todo y la unidad, por la reconciliación del concepto y lo sensible [...] La respuesta es ésta: hagamos la guerra a la totalidad, seamos testigos de lo irrepresentable.<sup>12</sup>

Lyotard no solo se refiere al problema de la representación institucional (en el que se basan tanto el sistema democrático de elecciones como el legislativo-parlamentario), sino que socava todo arreglo socio-histórico que aspire a representar la totalidad conclusa de sus constituyentes. Este pensador no arguye a favor de un violento proceso de cambio (al modo *mutatis mutandis* de la Revolución Francesa o la Revolución Rusa) que traiga un estadio definitivo en el que se manifiesten las verdaderas aspiraciones de una comunidad.

Lyotard pide, por el contrario, un proceso revolucionario sin revolución, un compromiso radical con el cambio pero sin instituciones que marquen su ritmo y orientación, y una defensa incondicional de la diversidad expansiva de la existencia. Ésta no necesita un sistema que la presente y gestione de una vez y para siempre, sino una ausencia de restricciones conceptuales y organizativas. La revolución no es ni puede ser genuina ni definitiva ni única. La revolución que Lyotard tiene en mente tampoco supone una excepción hacia una estabilidad perfeccionada. Esta revolución es sencillamente un proceso radicalmente abierto, indeterminado, voluble y dispuesto a la ruptura de límites previos. En este nuevo imaginario post-marxista no hay teleología, ni una metodología específica para la praxis, ni énfasis en narrativas evolucionistas, sino tan solo la reivindicación de una libertad ontológica y anti-normativa que incluya todos los niveles de la existencia. Desde esta perspectiva, Mayo del 68 e

incluso algunas de sus (así descritas) carencias, como la falta de unos objetivos bien determinados, la debilidad de un programa de acción tan efervescente como inconstante, la mezcla de lo privado y lo público, lo sexual y lo político, el idealismo un tanto desaforado o una congénita rebeldía sin solución de continuidad, parecen un precedente positivo de esa guerra sin cuartel contra el «todo» que Lyotard plantea como el principal escenario de insubordinación posmoderna.<sup>13</sup>

La preocupación por lo sublime de Burke, Kant y Lyotard (pero también de otros escritores y pensadores como Hegel, Milton, Addison, Schelling, Schlegel, Shelley, Keats, Lacan, Derrida o Žižek) demuestra la fertilidad de este concepto para la imaginación política desde la Ilustración. En lo sublime se dirime, como demuestran los casos aquí comentados, un asunto decisivo en la modernidad: la relación de cualquier presente con eso que Alex Callinicos ha definido acertadamente como la trascendencia social, inmanente, histórica y secular que aspira a la quiebra de unos límites de creencias y prácticas.<sup>14</sup> Esta trascendencia terrenal, desencadenada siempre por medios humanos, implica tanto una deseada liberación del presente como una alarmante amenaza para éste. La promesa de inestabilidad, ruptura y superación se ha percibido, por lo tanto, con tanta ansiedad como ilusión, con tanto temor como placer. No es extraño que la experiencia de lo sublime, aun siendo aplicada a ciertos eventos revolucionarios, haya sido pensada consistentemente como una vivencia estética que ocasiona deleite o dolor. En este marco, las posturas de Burke, Kant y Lyotard resumen el paradigma político de lo sublime. Ante el devenir de la Revolución Francesa, Burke termina por proponer un programa político de lo bello que frene una indescriptible trascendencia capaz de liquidar la concordia de la sociedad

británica. Para Burke, este evento encarna el corazón hermético, irracional (o a-racional), nihilista e inaccesible de lo sublime, un ámbito exterior y ajeno al perímetro de lo racionalmente constituido por el sujeto y la nación consuetudinaria.

Por su parte, Kant reelabora una versión de lo sublime que respeta su impredecible novedad. Él también entiende lo sublime como un signo de la trascendencia histórica que una insurrección colectiva puede desatar. Ahora bien, esta novedad permite, mediante el arbitraje superador de las Ideas, su reconciliación con lo racional y lo cognoscible. La Revolución Francesa pone a prueba las formas sensibles y las categorías kantianas, pero es finalmente reconducida al buen redil del sujeto autónomo, de una narrativa histórica hacia el progreso y, por último, de una trascendencia asimilable con la que el presente puede relacionarse sin saltos al vacío ni terror metafísico. En este contexto, podemos pensar el interés de Lyotard por lo sublime como una

tercera opción entre Burke y Kant. Con el segundo comparte todo el andamiaje filosófico y un vocabulario con los que abordar las causas de lo sublime. Con Burke tiene en común la insistencia en lo sublime como instancia de crisis irreparable para la razón. De Kant y Burke le diferencia un aspecto decisivo: Lyotard no propone el rechazo ni la normalización de lo sublime, sino el respaldo de lo que en éste hay de inquietante y desestabilizador. Estas y otras posturas demuestran que es necesario continuar investigando el tipo de procesos sociales que se construyen y narran bajo la retórica de lo sublime. Es más, en un periodo histórico en el que tanto se han predicado límites definitivos (el fin de la historia, el fin de las ideologías, el fin del sujeto humano, el fin de la modernidad, el fin de las utopías) y en el que simultáneamente se han emprendido monumentales y beligerantes reorganizaciones del orden geopolítico mundial, resulta más pertinente que nunca seguir desentrañando los usos de esta retórica. ❖

LYOTARD NO PROPONE EL RECHAZO NI LA NORMALIZACIÓN DE LO SUBLIME, SINO EL RESPALDO DE LO QUE EN ÉSTE HAY DE INQUIETANTE Y DESESTABILIZADOR.

## Notas

1. Dionysius Longinus, *On Great Writing (On the Sublime)*, Indianapolis, Hackett Publishing, 1991, p. 52. Todas las traducciones del inglés son mías.

2. D. A. Russell, «Introduction», *On the Sublime*, Oxford, Oxford University Press, 1964, p. xii.

3. Edmund Burke, *A Philosophical Inquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*, Oxford, Oxford University Press, 1990, p. 103.

4. J. C. D. Clark, «Introduction», *Reflections on the Revolution in France*, Stanford, Stanford University Press, 2002, p. 85.

5. Marc Lucht, «Introduction», *Critique of Judgment*, New York, Barnes & Noble, 2005, p. iv.

6. Thomas Huhn, «The Kantian Sublime and the Nostalgia for Violence», *The Journal of Aesthetic and Art Criticism*, 90.3, verano 1995, p. 274.

7. Immanuel Kant, *Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 179.

8. Jean-François Lyotard, *Libidinal Economy*, Bloomington, Indiana University Press, 1993, p. 4.

9. Timothy H. Engström, «The Post-modern Sublime? Philosophical

Rehabilitation and Pragmatic Evasions», *Boundary*, 2.20, verano 1993, p. 191.

10. *Lessons on the Analytic of the Sublime*, 54.

11. *Lessons on the Analytic of the Sublime*, 69.

12. Jean-François Lyotard, *The Post-modern Condition: A Report of Knowledge*, Manchester, Manchester University Press, 1984, pp. 81-82.

13. Una de las críticas más repetidas a Lyotard es que esta llamada contra la totalidad en cada una de sus manifestaciones es, de por sí, totalizante. De igual

manera se ha señalado que la declaración del fin de las grandes narrativas también es una de ellas (de hecho la más ambiciosa y total de todas las meta-narrativas). Para más argumentos críticos sobre las posturas de Lyotard, ver Terry Eagleton (*The Illusions of Postmodernism*, Cambridge, Blackwell, 1996) y, sobre todo, David Harvey (*The Condition of Postmodernity*, Cambridge, Blackwell, 1990).

14. Alex Callinicos, *The Resources of Critique*, Cambridge, Polity, 2006, pp. 1-2.



# Centenario del nacimiento de Eugène Ionesco

(1909-1994).

Para no olvidar el largo siglo XX: Eugène Ionesco, gran tragedia y grandes sarcasmos

Autora  
**María Ángeles Grande Rosales**  
Profesora de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada. Universidad de Granada.  
Autora de *La noche esteticista de Edward Gordon Craig. Poética y práctica teatral.*

*El asombro es mi conciencia fundamental del mundo*  
EUGÈNE IONESCO

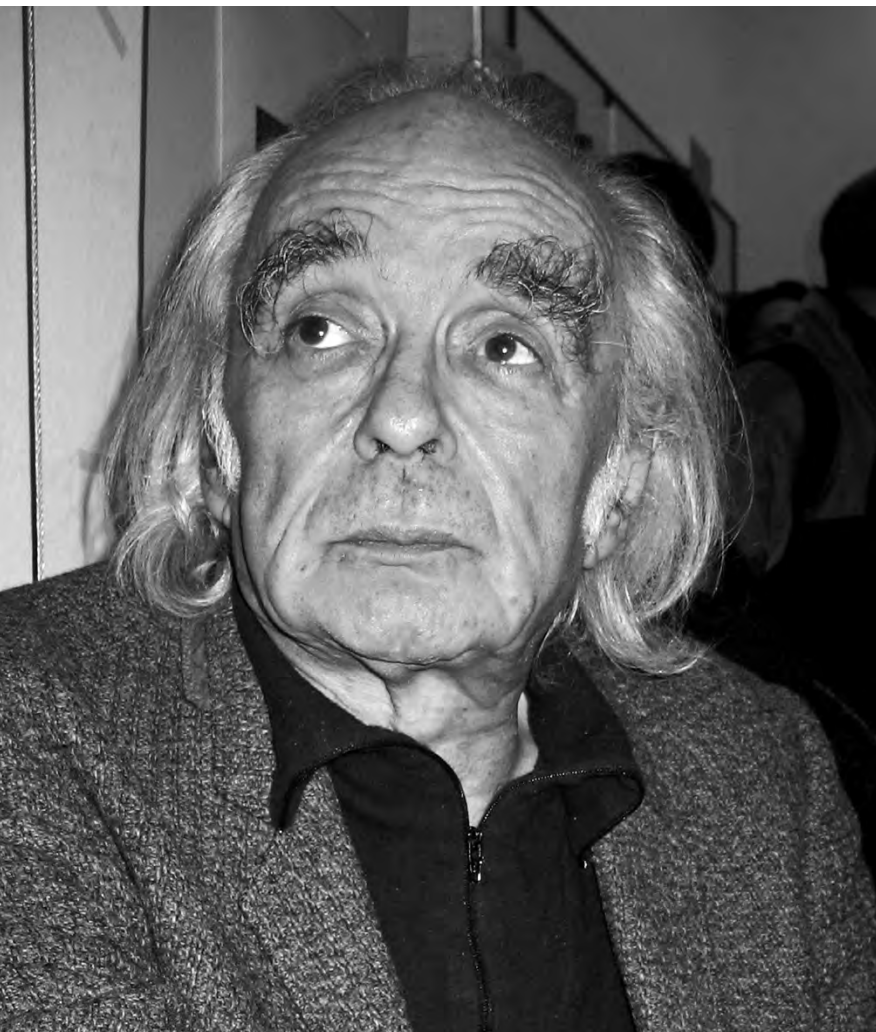
No solo en teatro, pero también en él, el siglo XX es el siglo de la desaparición del espacio y del tiempo vestidos por la masacre. El progreso científico no ha generado progreso moral. Hiroshima, Auschwitz,

el nazismo, los totalitarismos, Vietnam, se instalan como incontrovertible evidencia histórica. En palabras de Angélica Liddell:

El tiempo ya no ubica las acciones humanas sino la descomposición. Un minuto no es tiempo, es espacio, espacio desmoronado. Sería como decir este avión tarda en llegar tres hospitales bombardeados. Sería como decir un minuto son tres campos de exterminio. La definición de sufrimiento usurpa la definición del espacio y del tiempo (...) La realidad destruida hace que se recurra a la metáfora como generadora de realidades nuevas. El tiempo y el espacio son sustitutos por tanto por la gran metáfora: LA NADA.<sup>1</sup>

En efecto, la muerte indiferenciada, la aniquilación masiva, los campos de exterminio y la escenificación del horror atisbaron una dramaturgia beligerante y fuertemente individualizada, un acto de resistencia en la era del fracaso del humanismo. Como si la única forma posible de sobrevivir al siglo XX fuese formular el lenguaje no convencional de la angustia, haciendo del sarcasmo la condición de la verdad.

Si algo caracteriza toda la obra del escritor franco rumano Eugène Ionesco es esa relación perturbadora entre la biografía y la historia mediada por el nihilismo y la muerte. Dramaturgo, novelista, ensayista y conferenciante nacido en Slatina, Rumanía, pero de nacionalidad francesa, del que se cumple en el presente



1.

año el centenario de su nacimiento, ha sido uno de los autores teatrales más emblemáticos del siglo XX, con obras de extraordinaria relevancia como *La cantante calva* (1950), *La lección* (1951), *Las sillas* (1952), *El rinoceronte* (1959), *El peatón del aire* (1962), *El rey se muere* (1963), *El hambre y la sed* (1966), *Jacobo o la sumisión* (1970) *Macbett* (1972), *El formidable burdel* (1973), *El hombre de las maletas* (1975) o *Viajes al otro mundo* (1980); también escribió novela, como *El solitario* (1973), diarios autobiográficos —*Diario en migajas* (1967) y *Presente pasado, pasado presente* (1968)— y diversas colecciones de ensayos, reflexiones estéticas, artículos periodísticos, marginales, etc. De padre rumano y madre francesa, se trasladó a París con un año de edad y residió en Francia hasta 1922, cuando fue obligado por su padre a regresar a Rumanía, donde continuó su formación superior y universitaria, trabajando después como profesor y periodista. En 1938 adquirió la nacionalidad francesa y se estableció definitivamente allí. Posteriormente, consiguió un puesto como agregado cultural de la delegación rumana de Vichy.

Por lo demás, el creciente éxito de su dramaturgia le llevó a formar parte como miembro vitalicio de la Academia Francesa desde 1970. Murió en París en 1994, después de obtener numerosos reconocimientos, como el *Premio Nacional de Teatro* y el *Gran Premio de Mónaco* en 1969, el *Gran Premio austriaco de literatura europea* en 1970, entre otros, así como doctorados honorarios en las Universidades de Leuven, Warwick y Tel Aviv. También fue nombrado miembro de honor de la *Unión de Escritores de Francia* en 1989. Su biografía comprende prácticamente el siglo XX, inaugurando una dramaturgia que testimonia las atrocidades del siglo mediante lo absurdo y lo

grotesco, para él meras extensiones de lo insólito.

Así, para defenderse de la catástrofe, el autor se vuelve ferozmente individualista, busca verdades íntimas y cotidianas en la expresión de lo incomprensible. Escribir para él es la manera de exorcizar su ansiedad sobre la muerte y la nada, lo que se evidencia, por ejemplo, en la desmesura verbal ruidosa y hueca de sus diálogos, así como en las sillas vacías de un auditorio que se supone expectante ante un mensaje que nunca llega; en las palabras sofocadas bajo un mobiliario inacabable que llena por completo el apartamento, entierra en su interior a su habitante e invade paulatinamente la escalera, el portal y las calles; en la insidiosa sopa de los domingos que inunda la ciudad, o en la recreación ceremonial de rituales ancestrales en la escena sobre el modo en que muere un rey. La muerte como evidencia viva.

1. Eugène Ionesco. Foto: Victor Jalba, Wikimedia Commons.
2. Hiroshima Peace Memorial Park. Foto eugeneflores, Creative Commons.



En este sentido, resulta anecdótico que su regreso particular a Ítaca a los veintiséis años, becado por el gobierno francés para realizar una investigación sobre el tema de la muerte en la poesía francófona, nunca llegara a plasmarse en la tesis proyectada, quizás porque nunca llegó a encontrar en los poetas franceses ese sentimiento metafísico en estado puro que a él le fascinaba. Eligió, en cambio, para esta obsesión, el campo del teatro, un género que odiaba en su vertiente realista-naturalista, pero con potencial para conmover, desde el deslumbramiento de la imagen escénica y en la medida en que su escritura post-dramática dejaba a un lado el concepto de escena, convertida en escena-mausoleo de la literatura, para convertirse en un laboratorio de fantasía social. Es así como llegó a crear un teatro de violencia, violentamente cómico, violentamente dramático.

### La erosión del lenguaje

Sin duda, el medio siglo XX se vio atravesado por la contundencia de una obra mendaz, resultado fortuito del deseo de familiarizarse con una lengua extranjera por parte del escritor rumano-francés. Todo empezó, en efecto, cuando adquirió un ejemplar del método *Assimil* de aprendizaje de lenguas, que asombrosamente acabó desempeñando un cometido impensable respecto de su propósito originario: «En 1948, antes de escribir mi primera pieza: *La cantante calva*, no quería convertirme en un autor teatral. Ambicionaba simplemente aprender inglés. El aprendizaje del inglés no conduce necesariamente a la dramaturgia. Al contrario, me convertí en un autor teatral porque no logré aprender inglés».<sup>2</sup>

En efecto, el texto no le permitió tanto aprender una lengua ajena,



3.

como recalcar en una serie de verdades sorprendentes enunciadas en ella que sin duda él ya conocía, como que la semana tiene siete días, el techo está arriba y el suelo abajo, etc., cuestiones todas que le parecieron de pronto tan asombrosas como impactantes. Fue entonces cuando el deseo de aprender inglés dejó paso al exhibicionismo, mostrando a sus contemporáneos, sin pudor, el verdadero alcance de esas verdades esenciales que él había descubierto en su manual de conversación franco-inglesa. Lo que ocurrió fue, no obstante, algo verdaderamente insospechado, ya que la transcripción literal de esa galaxia lingüística inexplorada tomó vida propia: las réplicas sencillas y luminosas se desnaturalizaron, se distorsionaron hábilmente en nuevos e impensables predicamentos.





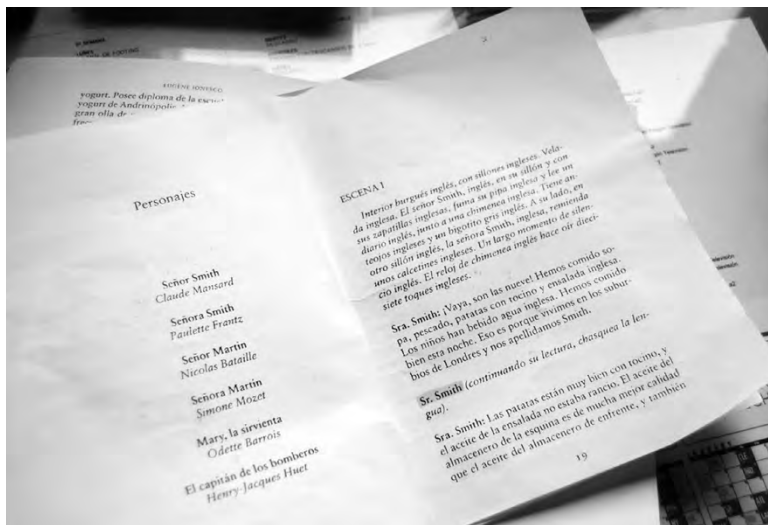
Así, la aparición posterior de los Smith, amigos de los Martin, proporcionaba otra vuelta de tuerca a esta visión inédita de realidad. Su perplejidad iba en aumento al tiempo que desempolvaba certezas hasta ahora inadvertidas, no dejando de sorprenderse, por tanto, cuando la señora Smith, la mujer que enunciaba esas verdades apodícticas, diera a conocer a su marido informaciones que indudablemente éste ya debía de conocer, como que trabajaba en un banco, tenían dos hijos y una empleada doméstica. La quincuagésima lección iba más allá, ampliando el ámbito de verdades axiomáticas con otras más complejas, lo que permitía observar incluso la existencia en un mismo espacio de verdades antagónicas («el campo es más tranquilo que una ciudad populosa», exclamaba

un personaje, al que se le contestaba «sí, pero en la ciudad la población es más densa, hay más negocios»). Las expresiones comunes, estereotipadas, triviales, se volvieron descabelladas, los truisms invocaban una suerte de nihilismo consciente de la ineficacia del lenguaje como instrumento útil para la comunicación. El arabesco verbal tamizado por la lógica del pie de la letra o por el significado literal o la lógica descabellada sostenían una portentosa incomunicabilidad realmente inquietante.

Ionesco sintió así ese profundo malestar que le llevó a ser consciente de que había escenificado por primera vez la tragedia del lenguaje de su tiempo, una suerte de desmoronamiento de la realidad. Tomó plena conciencia de que destruir el lenguaje era destruir el mundo. Y a partir de aquí nació *La cantante calva* (1950), cuyo título refleja el *lapsus* lingüístico casual de uno de los actores al interpretar una de las réplicas de la pieza y del todo ajeno a la misma, dado que no hay cantante alguna ni con pelo ni sin él, pero que, precisamente por ello, fue considerado un título excelente por el autor. En la obra se describe el encuentro de dos matrimonios ingleses —los protagonistas de su método *Assimil*, por supuesto—, para cenar en casa de uno de ellos, episodio fútil donde los haya, pero que enseguida adquiere connotaciones kafkianas, ya que los anfitriones, los Martin, en el momento del comienzo de la obra han cenado ya sin esperar a sus huéspedes. Aun así, cuando éstos llegan, van a cambiarse de ropa, si bien regresan después sin ningún cambio visible externo, asegurándoles que no han comido nada esperando su visita, que, por lo demás, ha sido del todo inesperada. Al final de la obra, todo vuelve a empezar, pero esta vez los Smith reemplazan a los Martin, usando idénticos registros lingüísticos.

3.

Las Sillas. Foto:  
Marciela, Creative  
Commons.



4.

LOS ESPECTADORES SE SINTIERON ESTAFADOS AL NO VER EN ESCENA NINGUNA CANTANTE, NI SIQUIERA PERSONAJE CALVO ALGUNO Y MENOS AÚN CONFLICTO DRAMÁTICO.

Esta línea argumental minimalista constituye el soporte de un lenguaje que se desarticula en una excitación lúdica, donde las palabras pierden su sentido y los personajes se despersonalizan, desprendiéndose de su psicología. Máquinas parlantes, iconos verbales lúdicos, sobre ellos resbala una intriga hueca que estalla en múltiples esquirlas cuando lo incógnito, lo metafísico absoluto, surge del nihilismo de lo cotidiano. Algo más tarde, Heiner Müller escribiría *Máquina-Hamlet* (1977), el antidrama que patentiza la imposibilidad en nuestro tiempo de volver a escribir *Hamlet*. De manera muy parecida, Ionesco escribe una «antipieza», como a él le gustaba decir, un desarrollo escénico presencial dramático, no épico —no hay narración propiamente dicha, algo más propio de la novela o del cine—, sobre la imposibilidad de que el lenguaje signifique, sobre la eficacia de lo insólito, sobre la dislocación de la realidad con sus innegables connotaciones: en sus palabras, «un incomunicable que comunica» (p. 87).

El estreno de *La cantante calva*, el 11 de mayo de 1950, en el *Théâtre de Noctambules*, fue uno de esos escándalos tan comunes en el París de la época. Los espectadores se sintieron estafados al no ver en escena ninguna cantante,

ni siquiera personaje calvo alguno y menos aún conflicto dramático. Fue fundamental el apoyo que recibió de autores prestigiosos como Raymond Queneau, Boris Vian o Saintmont, que contribuyeron a la valoración cada vez mayor de la obra. De hecho, esta pieza se ha convertido en todo un clásico y se sigue representando de forma ininterrumpida desde 1957 en un programa doble junto con *La lección* en el *Théâtre de la Huchette*, record de permanencia solo superado por *La ratonera*, en Londres.

Según la célebre etiqueta crítica popularizada por Martin Esslin en su monografía de 1961, *El teatro del absurdo*, con la que aludía, desde una perspectiva existencialista, al clima intelectual de Europa después de Auschwitz en la posguerra inmediata, Ionesco fue considerado, junto con Beckett, Adamov, Genet, Tardieu, Pinter, Arrabal, etc., uno de los principales representantes de esta corriente en su vertiente parisina. No obstante, Ionesco no se reconoció a sí mismo como existencialista, tanto más por cuanto que su antipatía por Sartre era notoria, aunque sí se sintió continuador de la vanguardia radical que transformó a principios de siglo el arte escénico en una nueva textualidad.

Así, en una etapa de codificación débil, las nuevas dramaturgias trasladan al ámbito teatral el anti-figurativismo de las vanguardias plásticas, dando lugar a una destrucción del sentido de lo real. En el lenguaje dramático, esto supone dinamitar lo discursivo en aras de lo figural, de la expresión directa, desnuda, la asemantividad como propuesta, como fantasma que presenta en sí misma un sentido nuevo, más denso: «No se habla de la mentira, la crueldad, la locura, etc., sino que la obra teatral es este absurdo, este miedo. La literatura cede el paso a la fuerza teatral».<sup>3</sup>

En consecuencia, si el drama de vanguardia había comenzado en 1896 con el iconoclasta *Ubú rey* de Alfred Jarry, o las atrabiliarias aventuras surrealistas dadaístas o expresionistas que escenificaban la rebelión de sus integrantes frente a la sociedad biempensante y a las formas establecidas del drama tales como el realismo y el naturalismo, Ionesco sabe pulir dichas formas hasta hacerlas propias. Además, se reconoce dentro de la genealogía de la farsa medieval y las dramaturgias inclasificables de Feydeau o Gombrowicz. Jarry anuncia a Ionesco tanto en el fondo como en la forma, con su grotesca y purulenta sátira social, si bien Ionesco añade a dicha farsa una nota ontológica de mayor calado; al igual que el Apollinaire de *Les Mamelles de Tirésias*, es reconocible en su escritura, pero solamente a partir de una depuración racional, ya que, para Ionesco, «el autor de teatro debe alcanzar el equilibrio entre la espontaneidad, la inconsciencia y la lucidez» (p. 9).

El expresionismo, por su parte, que proyectaba el escenario como lienzo de un paisaje interior, producto de la perspectiva distorsionada del protagonista, presta dicha deformación a las antipiezas de Ionesco, donde los objetos adquieren apariencia de sueños o se transforman hasta alcanzar proporciones grotescas. Kafka resuena en la incomunicabilidad, la angustia y la peculiar metamorfosis de *Rhinocéros*, igual que Pirandello se proyecta en un espectador condenado a verse al desnudo en una versión sarcástica de sí mismo, todo ello transido de la sensualidad del teatro de imágenes del siglo XX, en el que el descrédito de la palabra había teñido el ámbito escénico de atmósferas difusas, expresión directa de lo anímico, más allá de las trampas de la razón, de la causalidad dramática y los desarrollos discursivos.

La dislocación de la realidad, el desempolvamiento de lo anodino, permite



© seigis blog, Creative Commons

su reintegración en una suerte de distanciamiento propicio a la perplejidad ontológica—que no social, frente a Brecht— que nos sustrae de la pereza mental, del hábito, de la cotidianidad de los días laborables, y nos restituye una suerte de virginidad del espíritu. Desde su poética personal, para Ionesco escribir una obra significa librar un combate para decir lo que otros no han logrado y traducir nuevas constelaciones de sentidos, recreando así un universo propio, la proyección de un mundo interior, un teatro sin público, en la medida en que el verdadero acontecimiento del drama ocurre no en la obra, ni atañe al personaje, sino fundamentalmente en el espectador:

Espero fastidiar a mi público. No hay separación más perfecta que la que produce el fastidio. De esa manera habré realizado el distanciamiento de los espectadores en relación al espectáculo. El fastidio es la lucidez (p. 171).

La crisis de pensamiento conlleva una crisis de valores y, a su vez, de la capacidad del lenguaje para decir la verdad sobre el mundo o sobre otras formas de lenguaje. El propio autor afirma que *La cantante calva* y *La lección* son «tentativas de un funcionamiento en el vacío del mecanismo teatral» (p. 159). Al igual

PARA  
IONESCO  
ESCRIBIR  
UNA OBRA  
SIGNIFICA  
LIBRAR UN  
COMBATE  
PARA DECIR  
LO QUE  
OTROS  
NO HAN  
LOGRADO Y  
TRADUCIR  
NUEVAS  
CONSTELACIONES DE  
SENTIDOS

4.

*La cantante calva.*  
Foto: Justin Conway,  
Creative Commons.

LA LECCIÓN  
(1951)  
ILUSTRA ESA  
ACTITUD  
ICONOCLAS-  
TA HACIA EL  
LENGUAJE,  
SI BIEN MÁS  
VIRULENTE  
AÚN.



© westimpact

que las vanguardias plásticas habían despojado la obra de arte de anécdotas y motivos figurativos, el teatro de Ionesco, en su intrascendencia, en su simbolismo y juego especular, en lo insólito, atañe a la elaboración de un teatro abstracto o no figurativo, donde lo cómico y lo trágico dejan lugar a lo absurdo y lo grotesco como nuevas categorías estéticas:

Teatro abstracto. Drama puro. Antitemático, anti-ideológico, anti-realista-socialista, anti-filosófico, anti-psicológico de *boulevard*, anti-burgués, redescubrimiento de un nuevo teatro libre, Libre, es decir, liberado, es decir, sin una posición adoptada de antemano, instrumento de indagación: único en poder ser sincero, exacto y en poder mostrar las evidencias ocultas (p. 152).

Su proyección posterior ha sido muy amplia, incluso en los creadores escénicos más formalistas e iconoclastas, como Robert Wilson, quien coinci-

dió con él en el *Festival de Nancy* en Francia en el año 1972 cuando escenificó *La mirada del sordo*. Ambos se demostraron su mutua admiración. De hecho, el acto III de *Una carta para la reina Victoria* puede considerarse Ionesco en estado puro, una sátira de lenguaje entre cinco parejas súbitamente acalladas por una ráfaga de disparos audible fuera del escenario.

Igualmente, *La lección* (1951) ilustra esa actitud iconoclasta hacia el lenguaje, si bien más virulenta aún, pues aquí se usa para manipular e intimidar, crear y destruir. La obra, deliciosa y disparatada, se desarrolla según la fórmula habitual en Ionesco mediante la cual una anécdota trivial adquiere dimensiones oníricas. En ella se describe la clase particular que un profesor imparte a su alumna sobre diversas materias de estudio. Comienzan por la aritmética y luego pasan al estudio de lenguas, hasta el punto de que el realismo pedagógico del profesor le lleva a ilustrar el significado de la palabra «cuchillo» asesinando a la joven, repentinamente aquejada de un dolor de muelas, que constituirá, como sabremos por la sirvienta, el cuadragésimo cadáver de ese día. Mientras, otra alumna nueva espera su clase.

El profesor enseña lengua, todas las lenguas, presuntamente, a su alumna. Lo sorprendente es la manera en que lleva a cabo esta enseñanza, la lingüística comparativa, desde donde traza una línea genealógica incestuosa de todos los lenguajes del presente y del pasado. De acuerdo con él, todas las lenguas proceden del español, incluyendo el latín, cuyas diferencias, al fin y al cabo, son «inefables». Por otra parte, en esta obra la acumulativa irracionalidad del diálogo admite otras connotaciones: «No es suficiente saber sumar», declara el profesor durante la lección de matemáticas, frustrado por la incapacidad de su estudiante

para realizar la operación aritmética contraria, la de restar. En la obra de Ionesco el cuchillo representará ambas funciones, unificando el lenguaje mientras suprime las diferencias. Dicho cuchillo puede entenderse como símbolo fálico y fatal de una ideología reduccionista y universalizadora de poder. La anarquía semántica es igual a la anarquía moral. Por eso la filología es lo peor, como advierte la sirvienta, porque desde las connotaciones nacionalistas del idioma hasta la saturación de ésta como mito fundador, acalla la cacofonía de voces en conflicto y las diferencias. En este caso, el cuchillo será el arma que traducirá la censura del totalitarismo hacia la heteroglosia lingüística y la hirviente multiplicidad del lenguaje.<sup>4</sup>

Nada más opuesto al realismo como estética o al teatro ideológico, de tesis, de la naturaleza que sea. Una obra de arte va más allá de cualquier proselitismo ideológico, tiene sus propias reglas, es autónoma, lo que le valió acusaciones de solipsismo por parte, por ejemplo, de Kenneth Tynan, un inicial defensor de su estética convertido pronto en interlocutor polémico ante la irrelevancia social de su escritura. La controversia, hacia 1958, muy enconada en la época, se entabló en el diario inglés *The Observer*, y tuvo amplia repercusión, participando en ella personalidades eminentes como Philip Toynbee o John Berger. En el transcurso de la misma llegó a ser acusado de formalismo por parte de un coloso como Orson Welles, que perspicazmente acusa la afinidad ideológica real de la neutralidad al relacionar dicha práctica artística con la complicidad del campo de concentración. El célebre cineasta deduce así en último término que su lógica es finalmente peligrosa, en la medida en que no se prueba el fracaso del lenguaje sin mostrar al mismo tiempo el fracaso del hombre.



SU TEATRO CARECE DE SIGNIFICADO SOCIAL EN BENEFICIO DE UNA OPERATIVIDAD METAFÍSICA QUE SE DIRIGE A LAS ENTRAÑAS DEL HOMBRE

Posiblemente Ionesco habría asumido dicha hipótesis. Al fin y al cabo, su teatro carece de significado social en beneficio de una operatividad metafísica que se dirige a las entrañas del hombre, a su soledad, al dolor de vivir, al miedo a morir, a su angustia existencial, a la sed de absoluto, a la vocación constante de sentido de todas las cosas que no lo tienen, en último término, a un hombre que se tiende sobre el vacío. Al fin y al cabo, «las ideologías son falsas, y el arte y la ciencia, verdaderos» (p. 191) o, formulado en otros términos, «en la neurosis reside la verdad» (p. 211).

### Resquebrajamiento identitario

Por su parte, Calinescu<sup>5</sup> ha abordado desde la óptica del conflicto identitario el legado de un autor hijo de un nacionalista radical rumano y una madre francesa con probables ascendientes judíos. El propio Ionesco se refirió con frecuencia al carácter confesional de su teatro, concentrado

RINOCERONTE  
 DRAMATIZA  
 LA ESTUPE-  
 FACCIÓN DE  
 BÉRENGER,  
 UN  
 CIUDADANO  
 CUALQUIERA  
 EN UNA  
 CIUDAD  
 FRANCESA  
 SIN NOMBRE.

en la búsqueda de respuestas sobre sí mismo. Ello le permite procesar, por ejemplo, de forma absolutamente personal el ascenso del fascismo y, consecuentemente, las atrocidades ideológicas y delirantes chauvinismos que rodearon su juventud en Rumanía. En este sentido, resulta sintomático analizar uno de sus dramas más emblemáticos, *Rhinocéros* (1959) y dotarlo de una filiación precisa y social, así como concretar el carácter poliédrico y abierto de una alegoría de denuncia incomparable.

*Rinoceronte* dramatiza la estupefacción de Bérenger, un ciudadano cualquiera en una ciudad francesa sin nombre, cuando observa cómo los habitantes de una ciudad se convierten paulatinamente en rinocerontes. De hecho, él y Daisy, su amante, son los únicos seres humanos que quedan, si bien ésta se desvanece, quizá también convirtiéndose en rinoceronte. La poderosa imagen de los seres humanos transformándose en bestias salvajes, gigantescas y prehistóricas, remite inevitablemente a la de Gregor Samsa en *La Metamorfosis*. Ahora bien, si en el relato de Kafka (1915) la metamorfosis de un individuo en insecto tiene un carácter angustioso y asfixiante, experimentado en primera persona, en esta obra la monstruosidad de los individuos se produce más bien de forma colectiva, como el efecto de una plaga silenciosa, y se transmite de forma hilarante y cáustica. Frente a la irracionalidad imperante, frente al rinoceronte y el fenómeno de la transformación, Bérenger resistirá, concluyendo la obra con su grito de rebeldía: «¡Contra todo el mundo, me defenderé contra todo el mundo, me defenderé! ¡Soy el único hombre, seguiré siéndolo hasta el fin! ¡Yo no capitulo». Un heroísmo similar, aunque de otra índole, al del mártir de Auschwitz de una de sus últimas obras, que se ofrece a morir voluntariamente en lugar de otro (*Viaje entre los muertos*, 1980).

Las derivaciones hermenéuticas de la alegoría han sido cuantiosas, y la polisemia inherente al símbolo está presente en su multiplicidad de interpretaciones, por ejemplo, en la que lee la obra como alusión a la ocupación nazi de Francia, a la actividad comunista de la guerra fría de los izquierdistas en París, a la persecución francesa de los argelinos, etc. De hecho, cuando la obra se representó el 22 de Enero de 1960 en el *Odeón* con Jean-Louis Barrault como director y actor (Bérenger), resonaría el fascismo como telón de fondo inequívoco. Aun pudiéndose entender como tragedia, Ionesco elogió la interpretación de dicho director, que a la vez la protagonizó, como «farsa terrible y fábula fantástica». Incluso la piel verde de las bestias podía considerarse una alusión a los uniformes nazis del gobierno de Vichy. La dócil transformación de los humanos en rinocerontes, casi pasivamente, sin violencia, emularía la reacción de los parisinos en los primeros meses de ocupación.

No obstante, a tenor de las manifestaciones del propio autor, resulta útil entender esa obra como indicio de ese resquebrajamiento identitario que supuso al joven escritor Ionesco la supuesta fascistización del hábitat intelectual rumano en que se formó. Así, Anna Quinney<sup>6</sup> pone de manifiesto que esta obra puede ser entendida como un ajuste de cuentas personal de amistad, idealismo político, y comunidad literaria traicionados. A esto puede añadirse una connotación adicional a la que hacíamos referencia anteriormente, relacionada con la ascendencia judía de su madre francesa, Thérèse Ipcar. En efecto, dicha cuestión no pudo ser irrelevante en el entorno del agresivo fascismo antisemita bien asentado en el clima intelectual rumano de los años veinte y treinta, el de la *Guardia de Hierro*.

En cualquier caso, tras su infancia francesa, el retorno al país natal a instancias de su padre, que había obtenido el divorcio de su primera esposa y la custodia de los niños de forma fraudulenta, con trece años, le supuso un enorme contratiempo. Odiaba Bucarest, sus habitantes. Sin ser judío, su acento francés hacía que fuese tomado como tal, por lo que sufrió acoso hasta el punto de cambiar su pronunciación. Se sintió diferente y aislado, en un medio hostil. Historiadores como Leon Volovici han puesto de manifiesto que el fascismo en Rumanía no fue, ni siquiera desde un punto de vista estrechamente intelectual, un movimiento periférico, subterráneo, como se ha reivindicado a menudo. Tuvo no solamente una influencia política considerable, particularmente después de 1930, sino también un impacto espiritual, ideológico y operativo incluso después de la Segunda Guerra Mundial. Como

integrante de este ámbito intelectual, Ionesco estuvo tristemente familiarizado con la situación de amigos de pronto transformados en fanáticos radicales, descerebrados, gobernados por consignas. En efecto, los rinocefalos muy bien pueden equipararse con los integrantes dogmáticos, racistas y antisemitas del medio cultural y político del Bucarest de los años treinta, donde Ionesco se formó y definió posteriormente como intelectual.

Más allá del ataque a la retórica fascista, diferentes datos apuntan igualmente en esta dirección. Por ejemplo, el personaje del lógico y el carácter paródico de sus silogismos (real, por otra parte, ya que a pesar de haber sido utilizada profusamente esta fórmula por filósofos y teólogos por su carácter probatorio, no fue hasta el siglo XX cuando el filósofo Bertrand Russell descubrió algunos errores formales en dicha doctrina), describe

IONESCO  
ESTUVO  
TRISTEMENTE  
FAMILIARIZA-  
DO CON LA  
SITUACIÓN  
DE AMIGOS  
DE PRONTO  
TRANSFOR-  
MADOS EN  
FANÁTICOS  
RADICALES



en el **próximo número:**

### **Dossier. Walter Benjamin**

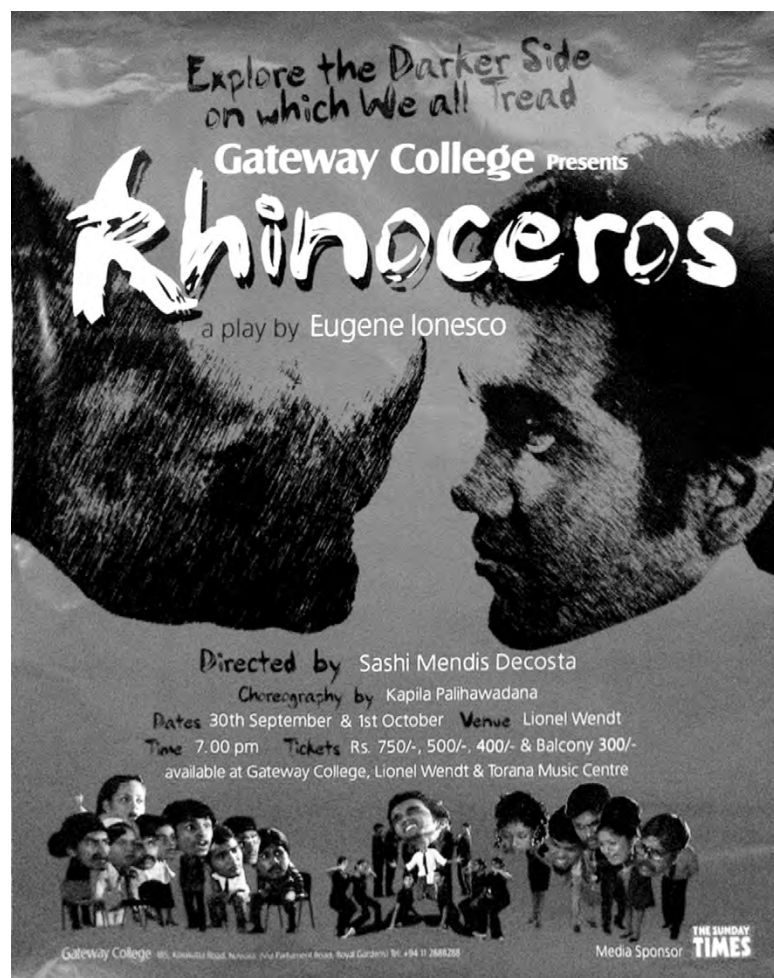
con artículos de José María González, José Manuel Cuesta Abad, Volker Rühle, Fosca Mariana Zini y José Luis López de Lizaga.

### **La antorcha al oído**

colaboraciones de Francisco Javier Díez de Revenga, Joan Antón Mellón, Jorge Belinsky y Cristina Álvarez de Morales Mercado.

### **Lecturas**

de María Isabel López Martínez, Francisco Muñoz Muñoz, Azucena González Blanco y José Manuel Ruiz Martínez.



5.

LA RINOCE-  
RIZACIÓN DE  
LA SOCIEDAD  
CONSTITUYE  
UNA  
ALEGORÍA  
SOCIAL DE  
INFINITA APLI-  
CABILIDAD

la epidemia de paquidermosis como una forma de lógica tan falsa como incontrovertible. Inevitablemente, la alusión a Emil Cioran y sus *Syllogismes d'amertume* (1952), publicada escasamente siete días antes de esta obra, parece obligada.

En relación con lo anterior, el mito de la superioridad racial está presente en *Rinoceronte* de una manera u otra a lo largo de toda la obra. En el primer acto, por ejemplo, la forma que adopta es la del debate de los personajes a lo largo del primer acto sobre si los rinocerontes son asiáticos o africanos en función del número de cuernos que poseen. Como aquéllos que vivieron la ocupación pueden atestiguar, un frecuente estereotipo de los judíos como hombres cornudos, una imagen casi demoníaca, fue ampliamente reconocida como antisemita. Por otra parte,

el personaje que más íntimamente refleja el discurso fascista, Jean, el funcionario amigo de Bérenger, puede considerarse una referencia hacia Cioran y sus diatribas antisemitas y xenofóbicas, tal y como las expuso en su libro nunca traducido al francés *La transfiguración de Rumanía*.

A su vez, el discurso marxista se caricaturiza en el personaje más populista del grupo, Botard, y, por supuesto, en Dudard, *alter ego* de Sartre, en palabras del propio autor. Por lo tanto, la rinocerización de la sociedad constituye una alegoría social de infinita aplicabilidad; en Alemania era inevitable la alusión a los nazis, en Moscú quisieron censurarla, en Buenos Aires el gobierno militar pensó que era un ataque contra el peronismo. La plasticidad de la palabra —*Rhinceros*— era especialmente afortunada, por otra parte. El término, tanto en francés como en inglés, se refiere a un animal individual y colectivo, su forma singular es idéntica a su forma plural. En otras palabras, uno es indistinguible de la manada, caldo de cultivo idóneo para los totalitarismos:

*Rinoceronte* es, sin duda, una pieza antinazi pero también, sobre todo, una pieza contra las histerias colectivas y las epidemias colectivas que se ocultan al amparo de la razón y de las ideas, pero que no dejan de ser por eso grandes enfermedades colectivas cuyas ideologías no son sino coartadas (p. 86).

Es obvio, por tanto, el alcance de este proceso de metamorfosis, de rinocerización, que tiene como contrapartida la actitud de resistencia del protagonista militante y consciente, en palabras de Ionesco, «el desasosiego del que naturalmente alérgico al contagio, asiste a la metamorfosis mental de su colectividad» (p. 17), lo que incluso le procuró críticas adversas por parte de aquéllos que, como Pierre Macabru, consideraron que esta pieza era una



expresión individualista reaccionaria, o por quienes entienden la neutralidad como una apuesta engañosa, ya que no se defiende de forma evidente ninguna alternativa. La opción de Ionesco es la de elegir el vacío y dejar que el espectador resuelva sus propias preguntas.

En otro orden de cosas, una vuelta de tuerca en este conflicto identitario resulta de su aclimatación francesa. En el momento del estreno de *La cantante calva*, en 1950, Ionesco era totalmente desconocido en el París literario, aunque fuese un escritor maduro. Se acercaba a los cuarenta años y había dejado atrás en su país natal, que había llegado a ser un satélite de la Unión Soviética, una obra literaria considerable en una lengua oculta y extraña, el rumano. Unos escritos que, por otra parte, fueron oscurecidos por una censura implacable hasta la implosión del sistema en diciembre de 1989, algo que le ocurrió también a un volumen de ensayos titulado *No*, que contenía artículos polémicos sobre escritores rumanos reputados de la época y que no vio la luz hasta 1990, o a la recopilación de artículos periodísticos del periodo 1927-1946, *En guerra contra todo el mundo*, nunca editado hasta 1992.

Su inestable identidad literaria rumana, ligada extrañamente a la odiada figura del padre, causante incluso de un episodio traumático de suicidio frustrado por parte de la madre del dramaturgo a causa de su infidelidad, pronto dio paso a la identificación total con la patria materna. Ésta resultaba mucho más cómoda y prometedora, y le permitiría finalmente ser reconocido como dramaturgo francés, traducido a múltiples lenguas y representado en los grandes teatros del mundo. Puede decirse, por tanto, que Ionesco tiene dos identidades que al menos en el plano fantasmático, están opuestas y se superponen, con episódicos momentos de reconciliación. Aun así, Francia

fue siempre su patria espiritual, el país de su familia materna y el lugar donde se encontraba su paraíso rural (la *Chapelle-Anthenaise*), perdido en un pasado irrecuperable, pero vivo en su memoria, como recrea detenidamente en sus *Diarios*.<sup>7</sup> Era en nombre de esta Francia de la infancia como podía sentirse exiliado de su país natal, sobre todo después de que éste fuese presa de un delirio ideológico sanguinario y logró volver a esa Francia anhelada como funcionario cultural de la legación rumana de Vichy, hasta llegar a convertirse en referente ineludible en la historiografía del teatro francés contemporáneo.

No obstante, su identidad permanece híbrida en momentos de lucidez, sobre todo tras la caída de Ceaucescu, último estalinista de la Europa del este. Entonces se redescubre rumano y muestra deseos de volver, aun desde una idealizada remembranza de la sociedad rumana de su juventud, que equipara a la francesa, postulando incluso una anacrónica nostalgia, indefendible en último término, hacia la monarquía constitucional abolida tras cuatro decenios de comunismo. En *La búsqueda intermitente*, uno de sus últimos escritos, encontramos lo que puede considerarse un documento de superación completa de todo conflicto identitario-cultural. En una escritura voluntariamente incontrolada, se detectan palabras rumanas y recuerdos teñidos de afecto y nostalgia hacia una patria herida por el totalitarismo.

En cierto modo, su conflicto identitario, su identidad lingüística rumana y francesa —Ionesco es perfectamente bilingüe— muestra un paralelo inequívoco, aun desde planteamientos diametralmente diferentes, con la trayectoria de Samuel Beckett, irlandés que eligió el francés como lengua fetiche, de exploración y descubrimiento, y que decidió escribir en francés en una situación de autoexi-

EN UNA  
ESCRITURA  
VOLUNTARIA-  
MENTE IN-  
CONTROLADA,  
SE DETECTAN  
PALABRAS  
RUMANAS Y  
RECUERDOS  
TEÑIDOS DE  
AFECTO Y  
NOSTALGIA  
HACIA UNA  
PATRIA  
HERIDA POR  
EL TOTALITA-  
RISMO.

5.

Representación de  
*El rinoceronte* en Sri  
Lanka. Foto: Munir,  
Creative Commons.

EN GENERAL,  
EL TEATRO  
DEL  
ABSURDO,  
Y EL DE  
IONESCO EN  
PARTICULAR,  
APORTA  
UNA VISIÓN  
INÉDITA DE  
LA REALIDAD,  
UNA FORMA  
DE MIRAR  
DIFERENTE.

lio en Francia desde su Irlanda natal. Conscientemente, abandonó una lengua fuerte por otra más minoritaria, si bien con connotaciones añadidas de precisión y rigurosa claridad que se correspondían con una cierta vocación de ascesis intelectual en un escritor obsesionado por la escritura como proceso de depuración progresiva a partir del estímulo joyceano. En cualquier caso, no abandonó el inglés, inmerso como estaba en el difícil ejercicio de autotraducción, otra forma de ascesis, a partir de un vehículo, la lengua inglesa, inevitablemente cómplice, para el irlandés Beckett, del escabroso zarpazo colonial.

En el caso de Ionesco, la situación parecía formularse de forma inversamente proporcional. La colonia cultural francesa en que había devenido Rumanía a partir del siglo XIX, mantuvo su lengua neolatina inundada de numerosos elementos eslavos, turcos y griegos, a los cuales simplemente se superpuso en el siglo XIX una capa léxica francesa para enriquecer con su perspectiva civilizadora y supuesta superioridad cultural los ámbitos especializados de tipo político, jurídico, económico o filosófico.

El hecho es que Ionesco había escrito hasta cerca de los cuarenta años en una lengua poco extendida, marginal, que él manejaba perfectamente, pero en la cual tenía el sentimiento —expresado en *No* (1924)— de dirigirse a un público de trescientos lectores. El paso al francés no podía ser, para él, una forma de ascesis, como había sido para Beckett, sino al contrario, un enriquecimiento, una ampliación de los horizontes de expresión, una apertura hacia nuevas posibilidades para su genio literario, un juego creativo. Desde este punto de vista, se sitúa en las antípodas de Beckett. Tampoco sintió que fuera necesario autotraducirse en rumano porque en la época en la que produjo su obra francesa, Rumanía

era un país ocupado, militarmente al principio e ideológicamente después, por el comunismo soviético y nacional hasta 1989. En efecto, el sentido de las autotraducciones de Ionesco ha sido precisamente el inverso al de Beckett, ya que fueron sus escritos rumanos los que fueron objeto de traducción en este caso.

Aun así, el reconocimiento de su tradición literaria le impelió a traducir a Urmuz al francés y a reivindicar a Caragiale, adaptándolo y traduciendo junto con Mónica Lovinescu. Finalmente, acabó aprobando la impresión de la versión rumana de *La cantante calva* en 1965 y, durante el periodo de relajamiento de la censura comunista en Rumanía, entre 1964 y 1972, textos escritos en rumano directamente sobre colegas como Mihai Ralea y Tudor Vianey y, después de la caída del régimen de Ceaucescu, en 1989, autorizó la publicación de sus escritos hasta ahora prohibidos (*En guerra contra todo el mundo* y *No*).

## La disección de la realidad

En general, el teatro del absurdo, y el de Ionesco en particular, aporta una visión inédita de la realidad, una forma de mirar diferente lo que nunca hemos dejado de ver, y esa nueva perspectiva provoca una suerte de destrucción del sentido del mundo, a la manera, como decíamos, de Picasso, Dalí o Chagall. De igual manera, el teatro del absurdo apareció como anti-obra de la dramaturgia clásica, del sistema épico brechtiano y del realismo del teatro popular. La técnica recurrente que desbroza este universo fabuloso, más allá de la ruptura de los principios aristotélicos, atiende a la reiteración constante de una situación, a la ruptura del funcionamiento lógico-racional de los acontecimientos, a la parálisis

temporal que impide que se suceda el tiempo cronológico con normalidad, a la atmósfera onírica que envuelve la sucesión de cuadros y la dota del dinamismo de los símbolos. Algo por otra parte asumible desde referentes precisos, que desde la vanguardia habían propiciado un desorden estético a partir del subconsciente, de la angustia, el delirio, la incomunicabilidad y la pesadilla en el desmantelamiento de la presunta coherencia del mundo real, y bajo la forma de imágenes escénicas distorsionadas que proyectan este paisaje interior.

En concreto, en el teatro de Ionesco el planteamiento dramático se proyecta a partir del antagonismo como paradigma que instrumentaliza el problema de la no significación, ya que su teatro conjura tragedia y farsa, lo prosaico y lo poético, realismo y fantasía, lo cotidiano y lo insólito. La pérdida de la dimensión semántica se observa, por ejemplo, en el plano estructural, en el uso de la proliferación como valor acumulativo lingüístico y objetual, mientras que en el plano temático apunta más bien a una indagación en el yo —nihilismo de la alteridad— que acentúa el carácter introspectivo-personal de sus obras más confesionales, sobre todo las escritas en los años sesenta.

Así, la proliferación de objetos es un recurso frecuente en sus obras. Una escenografía minimalista, atemporal, se inunda de objetos que adquieren vida y sofocan a los personajes ante su ilimitado crecimiento. Invadiéndolo todo, concretan la soledad, el abandono, la hipertrofia de la materia, la victoria de las fuerzas antiespirituales. Así ocurre en *Amadeo o cómo salir del paso* (1954): los protagonistas no han logrado deshacerse de un cadáver que ha crecido poco a poco durante quince años, pero que súbitamente empieza a sufrir de «progresión geométrica», amenazando con romper el mobiliario

y las paredes y desalojar a los habitantes de su apartamento.

De forma semejante, en *El nuevo inquilino* (1955) la habitación recién alquilada no tiene capacidad para la enorme cantidad de muebles del protagonista, y éstos terminan por bloquear la escalera, el patio, la calle, no dejan circular los coches ni el metro, detienen el Sena... Al finalizar la obra, el arrendatario se oculta bajo la gigantesca acumulación de sus muebles, y sólo escuchamos su voz. En cambio, en *Víctimas del deber* (1953), Madelaine, a quien un policía ha ordenado servirle una taza de café, amontona una gran cantidad de tazas sobre la mesa, aunque nadie llega a tomarse una, mientras que en *Las sillas* (1952) los dos ancianos protagonistas van trayendo numerosas sillas para sus invisibles invitados hasta acabar llenando el escenario e impedir su desplazamiento. En *La cólera*, uno de los episodios de la película de *Los siete pecados capitales*, Ionesco nos revela lo absurdo y gratuito de un mundo que genera su propia extinción. Por ejemplo, la sopa de los domingos que inunda la ciudad, símbolo de la ira que ahoga lo humano, de la cólera de las naciones...

Se observa aquí una característica de enorme interés del universo ionescuiano, en cuanto que su dramaturgia está estrechamente ligada a la plasticidad escénica, la importancia de las imágenes; los objetos no interesan por su valor de uso o coadyuvante de la acción, sino que más bien parecen alcanzar el estatuto de personajes: el objeto se autodinamiza, se metamorfosea, se resiste, inunda el espacio y amenaza sádicamente incluso al personaje encarnado por el actor. De manera inversamente proporcional, el actor puede verse degradado a la categoría de objeto amorfo o maniquí, mero soporte somático del logos.

SU TEATRO  
CONJURA  
TRAGEDIA Y  
FARSA, LO  
PROSAICO Y  
LO POÉTICO,  
REALISMO Y  
FANTASÍA, LO  
COTIDIANO Y  
LO INSÓLITO.



© NiceBastard, Creative Commons

En lo que se refiere a su indagación en el yo, esa tentación autobiográfica y confesional que como constante define su obra, es especialmente relevante en aquellos textos centrados no ya en el conflicto del individuo frente a la sociedad como *Jacques o la sumisión* (1955), *El asesino sin sueldo* (1958) o *Rinoceronte* (1959), sino en los más metafísicos y nihilistas, como *El rey se muere* (1962) o *La sed y el hambre* (1964). Así, la formulación cómica del ir a contracorriente se advierte por ejemplo en el surrealismo dramático de *Jacobo o la sumisión*, donde nos encontramos con un Bérenger —esa suerte de *alter ego* del autor que aparece recurrentemente como protagonista

de sus obras— joven y débil, que no podrá resistir a la presión de la familia, de la sociedad, y terminará rindiéndose a la convención social por ridícula que sea. Al final, se doblega su voluntad de ser fiel a sí mismo y acaba exclamando «adoro las patatas con tocino».

También se sentirá desubicado, aunque por distintas razones, el protagonista de *El hambre y la sed*. Jean, al igual que su amigo Bérenger, no logra habituarse a la vida, se siente diferente a los demás, no sabe cómo vivir. Esto lo diferencia de su mujer Marie-Madelaine, que en forma semejante a todas las mujeres de la obra de Ionesco, es jovial y afable, se ha adaptado a las condiciones de su vida, y trata inútilmente de convencer a su marido de que todo va a cambiar. De hecho, se acaban de mudar a un sótano, y mientras su mujer intenta hacerlo luminoso y confortable, él se deja llevar por la desesperación, se queja constantemente: él es «lúcido» y «eso es incurable». Jean acaba abandonando su hogar, justo cuando aparece en la pared del fondo un hermoso jardín. Marie-Madelaine se lamenta en vano de que Jean no haya alcanzado a verlo, convencida de que hubiese desistido de sus propósitos de huida. Al final, su vagar errante le hace prisionero en una especie de monasterio-posada, donde valora, ahora sí, la vida que podría haber llevado junto a su mujer y su hija, único paraíso terrenal desdeñado en su ignorancia.

Especial mención merece *El rey se muere* (1962),<sup>8</sup> uno de los testimonios más contumaces de Ionesco sobre su personal obsesión por la muerte y, sin duda, la obra más intimista de todo su legado. De hecho, cuando se ha examinado la producción del autor rumano-francés desde el punto de vista de los grandes mitos de la literatura universal —*Rhinoceros* y *Ulises*, *El pea-*

*tón del aire* con Icaro, *Víctimas del deber* y Edipo, *El hambre y la sed* y Fausto, etc.—, en el caso de *El rey se muere* se ha asimilado el personaje de Bérenger con la figura mitológica de Prometeo.<sup>9</sup> El universo insólito del rey reexaminará su actitud hacia la muerte como cumplimiento ceremonial, siguiendo un ritual iniciático sacralizador que sublima la amenaza de la mortalidad como devastadora e incomprensible desintegración existencial:

Escribí esa obra para aprender a morir. Debía ser una lección, como una especie de ejercicio espiritual, una marcha progresiva, etapa por etapa, que intentaba que fuese accesible, hacia el fin ineludible.<sup>10</sup>

En ella observamos de nuevo en la factura técnica el aspecto más característico del arte de Ionesco: la inflación de una situación hasta conseguir el efecto dramático. La situación dramática, vista desde todos los ángulos, reemplaza al argumento. Así, durante dos horas y media asistiremos a la lenta pero tenaz desintegración no solo del rey Bérenger, sino de todo aquello que le pertenece: el palacio, el reino, los súbditos. Podríamos pensar que existen medios o subterfugios para evitar la muerte, o que el hombre poderoso adoptará una actitud más resignada o positiva. Sin embargo, no es así. «Todos mueren por primera vez».

Los hombres saben que van a morir, solo que lo olvidan. El rey Bérenger, en concreto, en lugar de prepararse para la muerte, se ha evadido del tema, y aunque Marguerite, su primera esposa, le advierte de que le queda hora y media de vida, él no lo asume. Rehúsa abdicar, se ata a la sensualidad vital que encarna Marie, su segunda esposa, intenta dar órdenes que no serán cumplidas, implora al sol, hace literatura, invoca a los muertos, incluso a los suicidas:

«Vosotros, los suicidas, enseñadme lo que hay que hacer para adquirir el asco de la existencia. Enseñadme el cansancio. ¿Qué droga hay que tomar para eso?».

La fuerza del drama deriva de ese paso de la rebeldía a la aceptación, de la inquietud a la impotencia, del sentimiento de tremendo dolor por la propia desaparición a la resignación total. Solo cuando al rey le queda un cuarto de hora de vida, cesa su lucha estéril. Bérenger, como el propio Ionesco, no tiene el consuelo de la religión. La muerte es la nada; por eso esta obra es una alegoría sobre el ser humano y su ambigua indagación trascendente.<sup>11</sup> El rito de preparación de la muerte se llevará a cabo bajo la guía espiritual de la reina Margarita, rito inspirado, como pone de manifiesto el propio autor, en el libro de los muertos tibetano *Bardo Thödol*, así como en los ritos cristianos del *commentario mortis*: le invita a despojarse de los lastres de la existencia y de su vestidura. Simbólicamente, limpia su manto de polvo e impurezas, y le invita a tomar asiento en el único trono imperecedero de la muerte y de la paz. Se trata de una obra confesional, sobrecogedora, sintomática, aunque «insuficientemente religiosa», en palabras del autor, del valor ritual laicizado de la palabra. Impactante en su problemática, el montaje de la misma por el *Teatro de la Abadía*, bajo la dirección de José Luis Gómez, en 2004, fue muy elogiado, y venía a recoger el testigo del montaje escénico llevado a cabo por José Luis Alonso en 1969 en el *María Guerrero*.

Provocador, satírico, onírico, teológico, metafísico, apolítico, bifronte:<sup>12</sup> la personalidad de Ionesco ha caracterizado el amplio espectro de su recepción crítica. Su poderoso individualismo y librepensamiento han condicionado quizá una mayor lejanía de su obra

BÉRENGER,  
COMO EL  
PROPIO  
IONESCO,  
NO TIENE EL  
CONSUELO  
DE LA  
RELIGIÓN. LA  
MUERTE ES  
LA NADA.

EL REALISMO  
VA MÁS  
ALLÁ DE LA  
REALIDAD, EN  
LA MEDIDA  
EN QUE  
ATAÑE A LA  
CONDICIÓN  
UNIVERSAL  
DEL HOMBRE:  
AMOR, INCO-  
MUNICACIÓN,  
MIEDO.

que la de otros dramaturgos afines. Pero su legado es único. Porque es inútil, como afirmaba, ofrecer un mensaje que ya ha sido dado, porque toda obra de arte valiosa, en su opinión, es la expresión de una intuición originaria y única, ya que «al crear un mundo, al inventarlo, el creador lo descubre» (p. 66).

En el fondo, se trata de restaurar una visión prístina de nuestro universo, como seres anegados en la ausencia de sentido, desde la convicción de que la verdad artística es más profunda, está más llena de significado que la realidad cotidiana, dado que el realismo va más allá de la realidad, en la medida en que atañe a la condición universal del hombre: amor, incomunicación, miedo, muerte, asombro. Solo así, en la disección forense de lo real, podemos advertir la extrañeza del mundo, el poderoso antídoto que debe preceder a la reintegración innominada. Ello permite a Ionesco enunciar de forma única su intransferible poética del asombro:

Siempre pensé que la verdad de la ficción es más profunda, está más llena de significado que la realidad cotidiana. El realismo, socialista o no, está del otro lado de la realidad. La limita, la atenúa, la falsea, no toma en cuenta nuestras verdades y obsesiones fundamentales: el amor, la muerte, el asombro. Presenta al hombre en una perspectiva reducida, enajenada; nuestra verdad está en nuestros sueños, en la imaginación; todo, a cada instante, confirma esta afirmación. La ficción ha precedido a la ciencia. Todo lo que soñamos, es decir, todo lo que deseamos, es verdadero (...) todo lo que soñamos es realizable (...) ha sido posible volar porque hemos soñado que volábamos (p. 14).

Como había puesto de manifiesto Foucault en *La arqueología del saber*, indagación, asimilable en otro contexto a la congelación brusca de la realidad y a la lucidez inédita de las creaciones del dramaturgo franco rumano, «las utopías consuelan, las heterotopías inquietan». Aunque apenas hayamos sobrevivido al largo siglo XX. ❖

## Notas

1. Angélica Liddell, «Un minuto dura tres campos de exterminio: la desaparición del espacio y del tiempo», en *Dramaturgias femininas de la segunda mitad del siglo XX. Espacio y tiempo*, Madrid, Visor, pp. 67-68.

2. Eugène Ionesco (1962), *Notas y Contranotas. Estudios sobre el teatro*, Buenos Aires, Losada, 1965, p. 147.

3. Marta Glukman, *Eugène Ionesco y su teatro*, Santiago de Chile, El espejo de papel, p. xx.

4. Jeannette Patterson, «Language, Violence and the Totalitarian Ideology of Origins in Ionesco's *La Leçon* and Césaire's *Une tempête*», *Au Pire, French Forum*, Winter/Spring, 2008, 1/2, pp. 195-213.

5. Matei Calinescu, *Ionesco. Recherches identitaires*, Paris, Oxus, 2005.

6. Anne Quinney, «Excess and Identity: The Franco Romanian Combats Rhinocerotitis», *South Central Review*, Otoño 2007, pp. 36-52.

7. *Diario en migajas* (1967) y *Presente pasado, pasado presente* (1968) publicados en español como *Diarios*, Madrid, Páginas de espuma, 2007.

8. Cécile Vilvandre de Sousa, «*El rey se muere*», de Eugène Ionesco: un rito iniciático sacralizador de la muerte», en Francisco Torres Monreal (ed.), *El teatro y lo sagrado. De M. de Ghelderode a F. Arrabal*, Universidad de Murcia, 2001, pp. 581-589.

9. Dolores Bermúdez, *Análisis simbólico del teatro de Ionesco*, Universidad de Cádiz, 1989, p. 116.

10. Eugène Ionesco, *Diarios*, Madrid, Páginas de espuma, 2007, p. 116.

11. Marguerite Jean-Blain, *Eugène Ionesco Mystique ou mal-croyant?*, Bruxelles, Lessius, 2005.

12. Raymond Lubreaux (ed.), *Les critiques de notre temps et Ionesco*, Paris, Garnier, 1973.



# Vida y poesía de Gerardo Diego

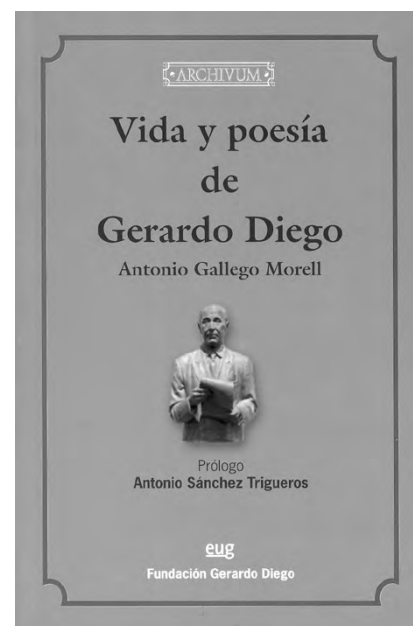
lecturas

Autor  
**Ricardo Senabre**  
Catedrático de Teoría  
de la Literatura  
y Literatura  
Comparada.  
Universidad  
de Salamanca.  
Autor de  
*Claves de la poesía  
contemporánea. De  
Bécquer a Brines.*

En 1956 Antonio Morell publicó la que en aquel momento constituía la primera y más documentada biografía de Gerardo Diego. El paso de los años y el aumento de estudios sobre el poeta han venido a demostrar el papel fundamental de aquel trabajo, punto de partida imprescindible de casi todo lo que se ha escrito desde entonces acerca del poeta santanderino. Todavía hoy mantiene su vigencia, porque, a diferencia de lo que sucede con los trabajos estrictamente científicos, donde cada descubrimiento, cada avance o cada teoría nueva desaloja todo lo anterior hasta privarlo de su funcionalidad y dejarlo reducido a puro hecho histórico, las creaciones literarias y artísticas se agregan unas a otras y se suman sin anularse: Menéndez Pidal no recluye en el olvido a Menéndez Pelayo o Amador de los Ríos, como la obra de Picasso no invalida la de Goya, ni la música de Stravinski deja sepultada la de Beethoven. *Vida y poesía de Gerardo Diego* obtuvo en su momento el premio Aedos de biografías, y, aun desconociendo con qué otros originales tuvo que competir, es más que probable que la obra de Gallego Morell fuera netamente superior a todas, porque no era una biografía al uso ni volcaba su atención en el seguimiento lineal y minu-

cioso de cada uno de los pasos recorridos por Gerardo Diego, cayendo así en lo anecdótico, sino que lo biográfico era seleccionado en cada momento por su relación con la obra.

Más que la suma de una vida y una obra poética, como parecía sugerir el título, el estudio de Gallego Morell era un análisis de la trayectoria de una obra que, naturalmente, constituía una emanación de las vivencias y la personalidad del autor, y era preciso tener en cuenta cuáles de esas circunstancias biográficas o personales del individuo llamado Gerardo Diego Cendoya, nacido en Santander el 3 de octubre de 1896, habían sido operantes en el poeta Gerardo Diego. No había en el propósito del biógrafo un solo atisbo de actitudes críticas como las que exaltan la «obra en sí», desgajada de cualquier asidero exterior al texto, y tampoco de la pura biografía al uso clásico, tanto más estimada cuanto más repleta de datos insignificantes. Si, por ejemplo, Gallego ofrece algunas precisiones sobre el tipo de tienda que tenían los padres del poeta en su misma vivienda (p. 13), es porque sin ellos no sería posible situar adecuadamente una determinada décima del autor, inédita aún en 1956, que el biógrafo da a conocer, como hará con otros



**Antonio Gallego Morell,**  
*Vida y poesía de Gerardo Diego.*  
Granada, Editorial Universidad de  
Granada-Fundación Gerardo Diego,  
2008.

textos, reproducidos en esta obra —lo que acrecienta su interés— por vez primera. No es extraño —y sí muy significativo— que las tres partes del libro vayan encabezadas por los títulos generales «Biografía a través de los años», «Biografía a través de los libros» y «Biografía a través de los versos».

Es igualmente notable el interés, casi siempre escaso en muchas biografías, que Gallego presta a la formación escolar y académica del futuro poe-

ta, a sus profesores, desde su maestro de primeras letras y de rudimentos de música, don Quintín Zubizarreta, hasta el catedrático don Narciso Alonso Cortés, decisivo en la orientación del joven estudiante de bachillerato, y más tarde, en Deusto, el padre Fernández Cabo. Hay también precisas referencias a las primeras lecturas del futuro poeta, porque, en efecto, en esa mezcla de modelos se fragua la vocación posterior y de ella se nutre. Entenderíamos mejor a muchos autores si conociéramos detalles acerca de sus maestros, de las enseñanzas que recibieron o de las lecturas que despertaron en ellos el afán mimético de escribir. En el caso de Gerardo Diego, los profesores citados, el hecho de ser discípulo de Juan Larrea y amigo de Ciria y Escalante, o de beneficiarse de la reciente creación de la Biblioteca municipal de Santander, pronto nutrida de títulos contemporáneos (p. 19), constituyen hechos esenciales en su biografía de escritor, que Gallego Morell no omite. Hoy, cuando ha pasado más de medio siglo, la bibliografía sobre Gerardo Diego, cuyo primer pilar se halla también en estas páginas, se ha incrementado de manera espectacular. Conocemos más detalles biográficos, disponemos de estudios pormenorizados de sus obras, y existe, además, un fondo de materiales riquísimo que los investigadores tienen a su alcance: el legado del escritor, con sus libros, revistas, cartas y documentos de todo tipo, que por cesión de los herederos se encuentra en la Fundación Gerardo Diego, de Santander,



© galabassoon, Creative Commons

y que, por el copioso material reunido, no solo es imprescindible para llevar a cabo cualquier trabajo sobre el poeta, sino también para adentrarse en la lírica española del siglo XX, de la que Gerardo Diego fue durante muchos años activo catalizador, maestro, impulsor de publicaciones, amigo de poetas y punto de referencia imprescindible en multitud de iniciativas. Una de las más recientes publicaciones de la Fundación recoge, con el título *Autobiografía*, el largo relato oral de su vida —con la correspondiente transcripción— hecho por el poeta al periodista Marino Gómez-Santos en 1967. Todo ello nos permite, en efecto, saber más de lo que era posible en 1956, pero también comprobar que, en ciertos aspectos, muchas investigaciones de los últimos decenios no hubieran sido posibles sin contar con este

primer estudio de conjunto de Gallego Morell, del que en cierta medida son extensión y desarrollo.

Y no se trata únicamente de que aquí se encuentren por vez primera, ordenados y completos, los datos objetivos relativos a fechas, sucesos y precisos datos bibliográficos, como las primeras publicaciones de poemas luego incluidos en libros, la lista de poemas sueltos aparecidos en revistas, los artículos de prensa, los textos dedicados al poeta, la iconografía. No es solo esto —que ya sería bastante— lo que el lector encuentra, sino que, además, Gallego Morell tanteó en estas páginas con fortuna una primera caracterización global de la obra lírica de Gerardo Diego atendiendo a sus motivos esenciales y a sus rasgos estilísticos, con agudas observaciones y análisis de versos y pasajes concretos (véanse, sin más, las páginas 156-158) y también, como de pasada, con sugerencias iluminadoras acerca de las coincidencias o semejanzas entre Diego y los poetas coetáneos, así como de los rasgos peculiares que, por encima de las similitudes, lo singularizan (p. 144). El estudio de motivos recurrentes en la obra del autor, como los viajes, el mar, la noche, los paisajes españoles, el reloj o los niños, así como la consideración detenida de los valores sonoros y plásticos de su poesía, derivados de la afición del poeta a la música y a la pintura, acumulan páginas del mayor interés, entre las que cabe destacar las dedicadas al análisis de los tres sonetos al ciprés de Silos, donde se reelabora y





© 50742K, Creative Commons

amplía un trabajo anterior de Gallego Morell, y donde acaso lo único que cabría añadir es que la «lanza» del ciprés que acongoja el cielo parece tener su lejano precedente en «las negras lanzas de los cipreses» que había acuñado Moreno Villa en *Evoluciones* (1918).

La inclusión del circo entre los motivos temáticos secundarios (pp. 196-197), así como el dato de las tempranas relaciones de Diego con poetas como Huidobro o Isaac del Vando Villar, podrían haber extendido sobre estas páginas la sombra de Ramón Gómez de la Serna, que aparece citado, en efecto, pero de modo tangencial y sin apreciar algo que hoy parece una evidencia incontrovertible: el poderoso ascendiente de Ramón sobre los jóvenes vanguardistas agrupados en torno a revistas como *Grecia* o *Ultra*. Influencia literaria más que personal, en la medida en que Ramón se presentaba

ante estos buscadores de metáforas y expresiones nuevas como un fértil descubridor, como un zahorí que orientaba hacia visiones sorprendentes e inesperadas que han dejado su huella en casi todos los jóvenes vanguardistas de los años 20 del siglo. En *El doctor inverosímil* (1914) había escrito Ramón: «El corazón palpitaba como un reloj de bolsillo»; en la edición de *Greguerías* (1917) «se teme que salte el corazón, como salta la cuerda en el reloj que se fuerza», y en *Muestrario* (1918) se vuelve a la misma imagen: «Pensamos alguna noche que la cuerda del corazón va a saltar como la de un reloj». El terreno está suficientemente preparado para que Dámaso Alonso escriba (*Poemas puros. Poemillas de la ciudad*, 1921): «Ha mucho no doy cuerda / al corazón». Y Gerardo Diego, en *Imagen*, 1922: «Pobre corazón mío. / Hoy no le he dado cuerda». Ramón había visto los faroles

como estrellas urbanas (*Greguerías*, 1917): «Las últimas estrellas que se apagan son los faroles de los serenos». Y Gerardo Diego, en *Imagen*: «Los faroles en hilera / son estrellas de primera, / de segunda y de tercera / magnitud». Hay muchos otros usos que no solo confirman el magisterio inspirador de Ramón, sino la estrecha afinidad de gustos literarios e inclinaciones que unió durante unos años a los jóvenes poetas y prosistas del período de entreguerras.

Ha sido una excelente iniciativa la de reeditar este libro de Antonio Gallego Morell, haciéndolo, además, en edición facsimilar y conservando sus ilustraciones y fotografías, a fin de recalcar el carácter ya histórico y fundacional de la obra, a la que se ha añadido tan solo un ajustado prólogo de Antonio Sánchez Trigueros que sitúa el estudio en su contexto preciso. ♦



# La **soledad** del **genio** y la **modernidad** artística

Autor  
**Ignacio Henares  
Cuéllar**

Catedrático de  
Historia del Arte.  
Universidad  
de Granada.

Autor de  
*Romanticismo y  
teoría del arte en  
España.*



**Esperanza Guillén**

*Retratos del genio. El culto  
a la personalidad artística  
en el siglo XIX.*

Madrid, Cátedra, 2007.

**E**l libro acredita tanto la madurez del modelo de crítica cultural de su autora como el brillante estilo literario de que ésta se sirve en la expresión de un riguroso pensamiento histórico artístico, en el que destacan por igual el interés teórico de los objetos y la riqueza de los instrumentos metodológicos que dominan el proceso de discernimiento y valoración de la historiadora. En la presente ocasión, iluminando una cuestión que va más allá de cualquier planteamiento iconográfico, por profundo que este sea, y aun cuando constituya el imprescindible a la vez que apasionante soporte de este estudio. El retrato del genio representa una profunda reflexión estética, una vocación esencial en Esperanza Guillén, sobre el problema de la creación artística en la modernidad, de la Ilustración a las vanguardias históricas. Constituye un rico e irreprochable ejercicio de documentación figurativa y literaria, pero significa sobre todo la acción de una generosa y concluyente voluntad hermenéutica que abre un extraordinario itinerario crítico con fecundos resultados.

Obras de esta naturaleza demuestran la extraordinaria trascendencia científica e intelectual en el campo de las

Humanidades contemporáneas alcanzada por la corriente histórico-cultural de la Historia del Arte. Un pensamiento de avanzada, capaz de reunir en una decisiva matriz crítica, cuyo objeto es la Cultura visual, los métodos y las conclusiones de la Antropología, el pensamiento psicoanalítico y la Ciencia social, revitalizando así el robusto tronco de la reciente tradición purovisibilista. La unidad de la cultura, de las obras del espíritu, y en consecuencia la exigencia de una consideración global de éstas, que evite una visión estanca o desmembradora de sus variadas manifestaciones, deviene principio esencial en la valoración que de la creación artística y su imagen cultural preside este libro, referidas a una época en que el carácter autotético y la centralidad de lo artístico constituyen una muy precisa divisa de la modernidad. En efecto, este relato histórico sobre el genio es la obra de una intelectual incapaz de disociar entre sus muy diversos intereses y afectos, el conocimiento histórico-artístico, la pasión literaria y el gusto por la reflexión estética.

El objeto de este hermoso libro lo constituye una hipótesis teórica tan oportuna como ambiciosa intelectualmente. No es otra que la propuesta

de que el protagonista de la revolución estética, el modelo humano que simboliza la modernidad artística, el genio, sea comprendido a través de la imagen y la valoración del mismo que se construye dentro del universo poético de la pintura del siglo XIX, especialmente del Romanticismo. En el pensamiento estético que había dado lugar al alumbramiento de la idea del creador moderno se hallaría una justificación teórica para tan estimulante hipótesis, que la autora hace derivar de la convicción de la Estética romántica de que solo al genio le es dado entender al genio, marcado por un destino solitario, creencia en la que abundaron los creadores más influyentes como Byron o G. Sand.

La sólida formación estética de Esperanza Guillén guía su conceptualización del genio y el análisis de los fundamentos culturales y filosóficos del modelo humano del creador moderno. Las referencias a los antecedentes del clasicismo antiguo y moderno permiten comprender el singular salto de cualidad que representan las formulaciones ilustradas, primero, y de modo definitivo las románticas, más tarde, al concebir un nuevo tipo humano, que, como señalara G. Gusdorf, va a representar la naturaleza histórica de la modernidad, al relevar en su prestigio y en su condición de símbolo a los modelos históricos de las épocas precedentes, al sacerdote, al filósofo o al científico experimental, interpretando la idea de humanidad con un carácter de excepcionalidad y representando la idea de libertad en un

grado ilimitado. El artista genial se halla en la visión filosófica y social del romanticismo en la cumbre del subjetivismo moderno, investido además de una función pedagógica que es la de reconducir a la humanidad a su condición original, retrotraerla al momento anterior a la caída.

A este modelo histórica y culturalmente excepcional está dedicado este libro, que indaga en la concepción de una creación que se sustrae a cualquier imposición nomotética o preceptiva, que lucha por imponer una visión autónoma y autotética del arte, en abierto conflicto con los modelos de la autoridad de la tradición y con los nuevos imperativos que la revolución económica y social impone a la libertad ilimitada propugnada por la creación. La documentación figurativa que sustenta esta reflexión es el fruto de una indagación apasionada y capaz en la pintura europea del siglo XIX, que contribuirá sin duda a hacer más conocido este capítulo de nuestra cultura artística, así como a mostrar su extraordinaria y atrayente modernidad. Además de un hecho esencial sin el cual buena parte de lo desarrollado en este libro perdería su sentido: el que este subjetivismo estético se fundamenta esencialmente en una autoconstrucción crítica del *yo*, proceso que ha caracterizado el arte moderno hasta nuestros días. Una tesis que domina en el análisis de los mecanismos poéticos de la creación y la inspiración, en el de la unidad y la correspondencia de las artes, en la conformación de las galerías del genio o en

la construcción de la imagen del genio por él mismo, que excede de una mera valoración iconográfica del género del autorretrato para representar un modelo de reflexión sobre la participación en la cualidad poética universal de cada creador singular. Una cualidad innata, como muestra la infancia del genio que la ofrece en el estado de su mayor pureza.

El genio va a abolir la jerarquía clasicista de las artes, la subordinación entre éstas, unidas por las aspiraciones de libertad, autonomía expresiva y originalidad, por lo que todas las artes se explicitan y ensalzan entre sí, la pintura se recrea en la imagen y el imaginario de Dante, Shakespeare o Cervantes, o en la sublimidad de Beethoven y Mozart. La excelencia de los artistas históricos es el ejemplo para los modernos y su creación, los grandes dotan de universalidad el esfuerzo de quienes viven un microcosmos reservado a unos pocos, en verdadero estado de sitio, y compartido con una exigua minoría. El dolor y la muerte representan una cara sublime muy presente en la iconografía romántica, el lado oscuro de la trascendencia del genio, cuyo destino sin embargo es la eternidad, permanecer en la que constituye la forma sin duda más moderna de la ejemplaridad y la permanencia. La de este libro de Esperanza Guillén en el orbe de la crítica cultural nos parece segura, por los valores historiográficos y filosófico-culturales que atesora, por su bella escritura y su orgullosa adscripción a la metodología más rigurosa de la Historia de la cultura. ❖



# Descubrir el **universo gráfico**

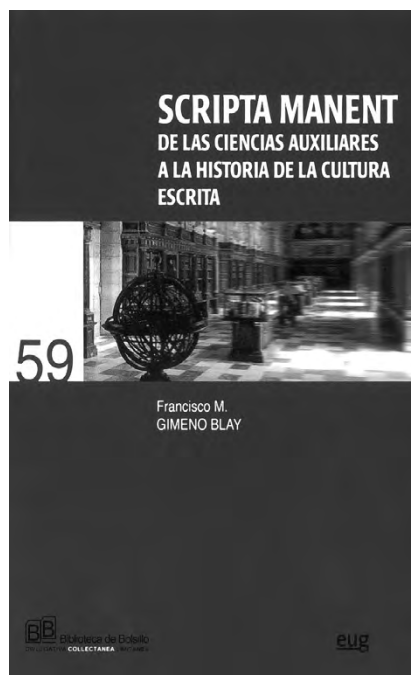
Autor

**Pedro J. Arroyal Espigares**

Catedrático  
de Ciencias y Técnicas  
Historiográficas.

Universidad  
de Málaga.

Autor de *Diplomatario  
del Reino de Granada  
(1511-1514)*.



**Francisco M. Gimeno Blay,**  
*Scripta manent. De las Ciencias  
Auxiliares a la Historia  
de la Cultura Escrita.*  
Granada, Editorial Universidad  
de Granada, 2007.

En torno a la mitad del siglo pasado, aires de renovación recorren las viejas Ciencias Auxiliares de la Historia, algo agotadas —si no en crisis— tras el éxito cosechado en la segunda mitad del siglo anterior y los primeros años del siglo XX al servicio de las sucesivas metodologías históricas. La Paleografía afianza su método formal de análisis de los productos manuscritos por obra de la escuela franco-

belga, centrando su atención en la mera descripción, en el análisis de las técnicas de escritura y en la evolución de las formas gráficas y las tipologías escriturarias. También el discurso renovador alcanza a la Diplomática de la mano igualmente de sus cultivadores franceses agrupados en torno a l'École des chartes, mediante la ampliación de sus tradicionales límites cronológicos y la extensión de su método de análisis a todo tipo de documentos.

Tímidas voces desde el Este de Europa abogan por la apertura hacia nuevos horizontes metodológicos que permitan transformar la Paleografía, de una disciplina empírica de la escritura, en una historia de la escritura en la acepción más amplia del término, pero son inmediatamente acalladas por quienes entienden que estas disciplinas han de construirse *al di fuori di ogni ideologia*, según Batelli.

Pero mientras los paleógrafos, aislados en sus laboratorios, cuentan y miden y estudian las formas gráficas al margen de las transformaciones de orden económico, social, político y mental de las sociedades que han generado esas formas gráficas —como si la evolución de las mismas fuese el producto de una tendencia inmanente

a la propia escritura—, ésta dejaba de ser de su exclusiva competencia, iniciándose un proceso de recuperación de la escritura como objeto de análisis histórico mediante las perspectivas abiertas por los estudios históricos sobre alfabetización caracterizados por su carácter multidisciplinar.

Al tiempo, un reducido grupo de paleógrafos italianos atento a esas voces que le llegaban desde fuera de su propio ámbito disciplinar, comienzan a plantearse cuestiones de gran importancia para la historia de la escritura, como las relativas a la difusión social de la capacidad de escribir en el ámbito de cada organización social y a las funciones, en general múltiples, que la escritura cumple en el interior de cada sociedad; las cuestiones, en suma, de *quién* escribía y de *por qué* escribía (Petrucci, 1998:10).

Dos órganos de difusión, *Scrittura e Civiltà*, dirigida por Petrucci —cuyo comité científico lo integraban Guglielmo Cavallo, Armando Petrucci y Alessandro Pratesi—, y *Alfabetismo e Cultura escrita. Seminario Permanente. Notizie*, dirigido por Attilio Bartoli Langeli, junto con un Congreso, el celebrado en Perugia en 1977, sientan las bases de un proyecto sugerente y atractivo, tendente, en pala-

bras de sus organizadores, en primer lugar, a introducir los estudios de paleografía en un circuito de intereses y motivaciones históricas más amplio y significativo, contribuyendo a ampliar la metodología, los instrumentos y el campo de investigación de la disciplina. En segundo lugar, se trataba también de iniciar un discurso común sobre la escritura y sobre sus implicaciones socio-culturales, poniendo en común las propuestas de método y los diversos puntos de vista desde los que el fenómeno había sido o podía ser estudiado. En tercer y último lugar, de hacer tomar conciencia de que el estudio de la escritura no podía continuar en manos de disciplinas especializadas, incomunicadas entre ellas, sino que debía ser objeto de una valoración histórica compleja: es decir, proponer a los historiadores un campo de trabajo cuyas potencialidades no había mostrado el estado de los estudios hasta ese momento.

Francisco M. Gimeno Blay fue el primero entre los españoles en hacerse eco de estas propuestas de los paleógrafos italianos, cuyos presupuestos conceptuales y metodológicos guiaron ya su tesis doctoral, en cuyo título por primera vez en ámbito hispano se empleó la denominación de cultura escrita. Desde entonces, su contribución a la definición de este nuevo espacio de investigación que él ha denominado historia de la Cultura escrita ha sido decisiva.

De ahí la oportunidad de ofrecer reunidos en un volumen los hitos más significativos de una trayectoria que ilustra



como pocas las transformaciones operadas en el seno de la investigación propia de las Ciencias y Técnicas Historiográficas. Como en toda selección, siempre es discutible la inclusión o la ausencia de determinados títulos del autor: están solo parcialmente representados los enjundiosos estudios paleográficos construidos desde una perspectiva eminentemente erudita, porque los editores, M<sup>a</sup>. Luz Mandingorra y José Vicente Boscá, quizás los discípulos más cercanos a Gimeno, han puesto el énfasis en aquellas contribuciones que reflejan esa faceta renovadora de los estudios paleográficos del maestro, que han agrupado en tres apartados.

El primero, al que los editores han dado el expresivo título de *Escrutando el pasado*, recoge las preocupaciones historiográficas de Gimeno, ensayos en los que analiza la trayectoria histórica de las llamadas Ciencias Auxiliares de la Historia y las consecuencias que ha

tenido en la actual consideración de las disciplinas que las integran.

Como se sabe, de la polémica Mabillon-Papenbroeck surge una larga trayectoria tendente a configurar un conocimiento empírico que permitiría valorar concienzudamente determinados escritos del pasado. El resultado son las Ciencias Auxiliares de la Historia, conjunto de saberes del que se beneficiaron, hasta la desamortización, la historiografía eclesiástica y los tribunales de justicia en los que se dirimían los litigios sobre propiedades. Del conjunto de los productos escritos les interesan solo los *vetustae membranae* de Papenbroeck, los viejos pergaminos que recogían los derechos en los que buscaban la legitimidad para mantener a toda ultranza un modelo social en crisis. Para ello se necesitan expertos en la lectura de esos viejos materiales, y con este fin se elaboraron manuales eminentemente prácticos, y hasta se

propuso la creación de una Secretaría de Estado con competencias para autorizar y, sobre todo, concordar todas las copias de instrumentos de letra antigua. Secretaría para la que se postuló Alfonso de Castro y Villasante, mediante informe al rey, que Gimeno edita y estudia.

Todo lo anterior pone de manifiesto el papel central otorgado al texto. Éste aparece en el núcleo del diálogo que el historiador establece

con el pasado, es transmisor de la *verdad* —analizado críticamente— y se convierte en pieza fundamental en la construcción del discurso; y esa textualidad, explica Gimeno, condena al olvido a la escritura y al escribir, que pasaron de ser capacidades intelectivas dinámicas a oscuros objetos estáticos que servían únicamente para transportar textos de un lugar a otro, de los tiempos pretéritos a los venideros, y nada más.

El triunfo del positivismo situó los saberes eruditos en un estrellato efímero, llegando a identificar la Historia con el conjunto de las operaciones metodológicas que permitían desvelar la autenticidad de la información transmitida. La historiografía positivista acudía obediente y con reverencia a consultar los *fetiches* (Carr,



© Cyleck, Creative Commons

1978: 21), los documentos, que le descubrían la *verdad* que deseaban encontrar. Para nada interesaban, nos dice el autor, ni el espacio, ni el tiempo, ni tampoco los productores y usuarios de la cultura escrita.

Fieles aliadas fueron también las Ciencias Auxiliares de la Historia para la nueva escritura de la Historia propugnada por las monarquías y estados surgidos de las revoluciones burguesas del siglo XIX, que, en su intento de justificar la nueva manera de organizarse, buscaron en el pasado los elementos que los diferenciaban a unos de otros. Es el momento de creación de los grandes depósitos documentales, de los Archivos Nacionales, de la puesta en marcha de proyectos ambiciosos y de empresas de edición masiva de documentos, o de la creación de institucio-

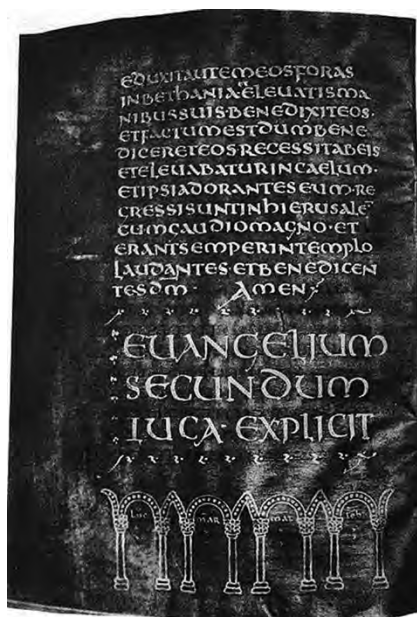
nes como nuestra Escuela Superior de Diplomática. El siglo XIX se cierra, y las llamadas Ciencias Auxiliares están plenamente definidas y consolidadas. Resuelta la primera fase de la investigación histórica, la heurística de las fuentes, los historiadores podían utilizar los testimonios antiguos con todas las garantías.

Este triunfo de las Ciencias Auxiliares se volvió contra ellas mismas, porque su desarrollo epistemológico

quedaba desde entonces subordinado, cuando no hipotecado, al de la Historia. Con el tiempo esto llevó a ese conjunto de disciplinas eruditas a un callejón sin salida. Porque, dice Gimeno, el éxito les vino de fuera «y esta circunstancia provocará una renuncia explícita a la posibilidad cognoscitiva de crear discursos teóricos alternativos que gobernasen los estudios relativos a la escritura y, sobre todo, que cuestionasen la manera de percibirla» (p. 49).

\*\*\*

El segundo apartado, titulado *Controversias y propuestas*, recoge cuatro trabajos que, a mi modo de ver, sientan las bases para la construcción de ese espacio de investigación denominado Historia de la Cultura Escrita y señalan el camino a seguir por las Ciencias y



Técnicas Historiográficas, así como las relaciones que han de establecerse entre las disciplinas eruditas y la Historia de la Cultura Escrita.

Para Gimeno, superar las viejas prácticas cognitivas exige la redefinición del objeto del discurso, la escritura, en toda su integridad y globalidad, inscrito en el marco de un proceso comunicativo. De este modo, según él, las viejas prácticas eruditas, eso sí, renovadas, cobrarían sentido al disponer de un marco de referencia que les daría cobijo, el de una Historia de la Cultura Escrita, cuyo objetivo es «el de conocer las sociedades pretéritas a través del prisma constituido por las diferentes formas de producción, uso y conservación del universo textual que constituye la memoria escrita de una sociedad dada».

1.

Página del Códice Brixianus que contiene el Evangelio de Lucas.  
Foto: Wikimedia Commons.

Esa apertura, derivada de una concepción dinámica de la escritura y de la acción de escribir, lleva al autor a proponer la incorporación de cuatro desplazamientos, como medio de enriquecer el horizonte de la «vieja erudición practicada por las Ciencias Auxiliares, que tiene fin en sí misma, que se contenta con incrementar de forma inopinada su caudal empírico» (p. 116). Para Gimeno, esa erudición rancia produce monólogos, muy interesantes a veces, pero privados de sentido al faltarles la visión de conjunto. Desplazamientos que enriquecerían sobremedida las posibilidades de investigación de las Ciencias y Técnicas Historiográficas.

El primero de estos desplazamientos afecta al escribir y a la escritura. Frente a la consideración de la escritura, o más propiamente escrituras, como instrumento, tradicionalmente mantenida por los paleógrafos, es necesario recuperar el singular escritura: «El tránsito —escribe Gimeno— del plural al singular descubre un horizonte nuevo, permite la comprensión de realidades ajenas a la tradición disciplinar no solo de las disciplinas auxiliares, sino también de la propia Historia. El horizonte interpretativo que emerge descubre de qué modo el conocimiento histórico constituye en gran medida un saber condicionado por el escribir y la escritura, a tal extremo que Chartier ha llegado a hacer depender aquél de ésta» (p. 118).

El segundo desplazamiento consiste en contextualizar la escritura en las sociedades que



la crean. No puede concebirse la escritura sin la sociedad, sin vincular su uso a contextos sociales determinados. La pretendida asepsia ideológica propugnada por un sector nada pequeño de los cultivadores de las Ciencias y Técnicas Historiográficas, es un velo tras el que solo pretenden ocultar su propia ideología.

El tercero de los desplazamientos hace referencia a todos los individuos que de una manera u otra dan vida a los testimonios escritos, el complejo mundo de los autores, de los usuarios, de las prácticas de apropiación cultural, de los copistas, de los editores... El análisis histórico, en definitiva, de las prácticas relativas a la producción y uso de los textos.

Finalmente, la Historia de la Cultura Escrita que Gimeno

2.

Página del Códice Mendoza, que recoge escritos aztecas.  
Foto: Wikimedia Commons.

nos propone debe ocuparse también de la conservación como una característica inherente a la esencia misma de la escritura. Se abre ahí un sugerente campo de análisis de las motivaciones políticas, ideológicas, propagandísticas, administrativas que han llevado a organizar los depósitos de la memoria escrita de una determinada manera.

Este horizonte abierto por la Historia de la Cultura, percibido por algunos como una agresión contra la práctica de investigación tradicional de las Ciencias Auxiliares, en modo alguno prescinde del caudal erudito acumulado por las disciplinas que intervienen en la heurística de las fuentes. Muy al contrario, en palabras de Gimeno que conviene resaltar, «la Historia de la Cultura Escrita quiere, necesita, su revitalización. Su éxito depende de esta última: sin su concierto, casi con toda seguridad, la Historia de la Cultura Escrita resultante no será más que una historia totalmente estéril, un cúmulo de vaguedades e imprecisiones salvadas únicamente por el caudal informativo de la erudición clásica» (p. 132).

Eso sí, una erudición en el sentido de la reclamada por Chartier (1992: 52), que permita dar respuesta a nuevos interrogantes relativos a la vida de los textos y que la historia cultural de lo social, propugnada por el citado autor, ha asumido como propios y ha planteado a los investigadores.

\*\*\*

El tercer apartado, *Las prácticas de escritura: una doble mirada*, comprende seis estudios en los que el autor pone en práctica su concepción de la historia de la cultura escrita. Sus títulos resultan expresivos de la voluntad del autor de explorar territorios ajenos a la tradición investigadora de las Ciencias y Técnicas Historiográficas, como las escrituras marginales («*Défense d'afficher*», *Cuando escribir es transgredir*), o las representaciones escriturarias presentes en la pintura [*Capitales renacentistas, libros humanísticos. Representaciones de la cultura escrita en la pintura valenciana (XV-XVI)*]. O aquellos otros que ilustran el carácter interdisciplinar y la ausencia de barreras cronológicas que caracterizan la Historia de la Cultura Escrita (*Conservar la memoria, representar la sociedad, o Quemar libros... ¡qué extraño placer!*).

Su lectura, junto al resto de su extensa producción bibliográfica, nos permite acercarnos a la idea fundamental que ha guiado su investigación: la de comprender el universo gráfico de una sociedad determinada, en su caso preferentemente medieval. Sus objetivos, los que quedan reflejados en la definición que él mismo ofrece de Historia de la Cultura Escrita, entendida como el espacio interdisciplinar que «estudia los procesos de producción de los testimonios escritos, las diferentes formas de uso, así como los dispositivos que han garantizado su conservación a lo largo del tiempo» (p. 129).

Pero la comprensión del fenómeno gráfico en su integri-

dad no puede ser el objetivo de una única disciplina académica. Ciertamente es necesario concitar una pluralidad de saberes para comprenderlo. De ahí que la apuesta de Gimeno por la Historia de la Cultura Escrita suponga una postura decididamente a favor de una interdisciplinariedad que aglutine conocimientos y experiencias de estudio dispares, con el fin de comprender mejor una sociedad a través de sus prácticas culturales. Dotado de una curiosidad intelectual poco común, Gimeno vagabundea (Certeau, 1996: 187) y visita contextos disciplinares próximos y a veces distantes, buscando respuestas a los intereses que le son propios. En esa tarea Gimeno, en el epílogo del libro, confiesa haberse «sentido a gusto en el terreno de los demás, me ha interesado sobremanera la trayectoria de los otros, cuyos frutos, creo, me han enriquecido ampliamente». Por ello nos recomienda permanecer atentos a cuanto analizan y estudian todos aquellos que viajan al pasado a través de los textos. Son compañeros de viaje en el tiempo a los que no podemos olvidar; como nosotros, pretenden comprender la sociedad pretérita desde ópticas específicas.

Los estudios que se ofrecen en este apartado ejemplifican la investigación propugnada por Gimeno y por Petrucci, cuya fundamentación teórica hemos repasado anteriormente, por la que se intenta combinar dos miradas: la que escruta y analiza en profundidad cada uno de los testimonios escritos en su especificidad, y otra que es capaz de advertir, conocer,



todo aquello que define el contexto en el que se inserta el testimonio escrito objeto de estudio. Su propuesta coincide en esta ocasión con la idea del «círculo de la comprensión» (Gadamer, 1959: 63). Gimeno lo ilustra con una de esas metáforas de que tanto gusta, la del mosaico y las teselas, la de la relación explicativa que se establece entre el todo y las partes, entre el marco general diseñado y construido por la Historia de la Cultura Escrita, y la erudición desarrollada por las Ciencias Auxiliares.

Creo que esta doble mirada es la que distancia a Gimeno tanto de los paleógrafos que prescinden de la contextualización de

los objetos que estudian, como de los que, carentes de la imprescindible base erudita, airean vaguedades bajo el novedoso paraguas de la Historia de la Cultura Escrita. Porque no olvidemos que es éste un campo científico aún en construcción y, por tanto, sometido a muchas incertidumbres, de la que no es la menor el peligro de convertirla en un cajón de sastre en el que verter todas las disciplinas que se ocupan del escrito, como tampoco lo es cambiar las etiquetas para seguir haciendo lo mismo de siempre.

Este alto en el camino que hace Gimeno para hacer balance de su trayectoria investigadora en una de las líneas por él más

queridas, la de la Historia de la Cultura Escrita, podría ser la ocasión para que todos los que estamos a una y/u otra orilla reflexionáramos sobre el devenir tanto de las Ciencias y Técnicas Historiográficas como de la Historia de la Cultura Escrita, que en modo alguno son opciones enfrentadas. Antes al contrario, se necesitan una a la otra. Clarificar las relaciones entre ambas, mediante la definición de sus competencias específicas, y conjugar los respectivos intereses de investigación, es aún hoy una tarea pendiente. La obra de Gimeno es el mejor ejemplo de cuanto podemos esperar de la combinación de ambas formas de investigación. *Scripta manent.* ❖

## Bibliografía

- PETRUCCI, A. (1989), «Storia della scrittura e della società», en *Alfabetismo e Cultura Scritta. Nuova serie*, 2, pp. 47-63 (trad., *Historia de la escritura e historia de la sociedad*, València, Universitat de València, 1998).
- CARR, E. H. (1978), *¿Qué es la historia?*, Barcelona, Ariel.
- CHARTIER, R. (1992), «El mundo como representación», en *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y*
- representación*, Barcelona, Gedisa.
- CERTEAU, M. de (1996), *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*, México, Universidad Iberoamericana.
- GADAMER, H. G. (1959), «Sobre el círculo de la comprensión», en *Verdad y método II*, 2ª ed., Salamanca, Sígueme, 1994, pp. 63-70.



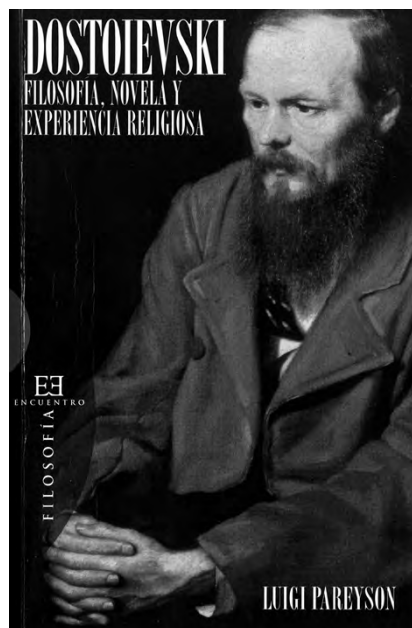
# Libertad y experiencia religiosa en Dostoievski

Autora

**María Victoria Utrera Torremocha**

Profesora Titular de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada. Universidad de Sevilla.

Autora de *Historia y teoría del verso libre*.



**Luigi Pareyson,**  
*Dostoievski. Filosofía, novela y experiencia religiosa.*  
Madrid, Encuentro, 2008.

Cuando George Steiner insistía ya en 1959 en que el tema religioso es en la obra de Fiodor M. Dostoievski centro y totalidad de su mundo, no hacía sino situarse en la gran tradición de la crítica literaria rusa. Ésta ha enfrentado, como se ha hecho en Occidente con la filosofía platónica y la aristotélica, las dos visiones del mundo que ofrecen las novelas de Dostoievski y de Tolstói. Si el primero, como hace notar Steiner, es visionario, profundamente cristiano y conservador para muchos críticos del régimen comunista ruso, el segundo, penetrado también por la religiosidad de su momento histórico, sería mucho más pagano y claramente racionalista. Lo cierto es que, frente a lo que sucede en la novela europea, en la narrativa rusa de la segunda mitad del siglo XIX la preocupación religiosa, siempre vinculada a la social de una u otra forma, es esencial. Pero lo es todavía más en el universo dostoievskiano. Uno de los teóricos rusos más conocidos del autor de *Crimen y castigo*, Nicolai Berdiaeff, ya se pronunció sobre este punto, declarando que no conocía a otro escritor más profundamente cristiano que Dostoievski. Bien sabido es que el enfrentamiento tradicional con la visión tolstoiana

no solo ha sido de carácter meramente estético, sino que esconde causas ideológicas y políticas. Las acusaciones de conservadurismo hacia Dostoievski no han mermado, no obstante, su importancia y su indiscutible maestría literaria. Pero conviene abordar en qué términos se planteó el propio escritor su vivencia religiosa en sus obras y de qué manera ha sido estudiada por la crítica.

La religión en la narrativa de Dostoievski vuelve a ser analizada y comentada por Luigi Pareyson en un estudio de reciente aparición: *Dostoievski: Filosofía, novela y experiencia religiosa*. El volumen recoge una serie de escritos del gran teórico de la hermenéutica tras su muerte en 1991. Los documentos encontrados se reúnen en el libro según un esquema dejado por Pareyson y que propone al lector dos partes complementarias: *Primera mirada*, un primer esbozo general, correspondiente a un curso de filosofía moral de 1967 sobre *El pensamiento ético de Dostoievski*, y *Profundizaciones*, la segunda parte, dedicada a ahondar en los motivos centrales de la problemática dostoievskiana, donde desarrolla especialmente su método hermenéutico en relación con el tema religioso y la búsqueda de la verdad en la cosmovisión del escritor

ruso. Pareyson se sitúa en la línea de la gran crítica rusa, para la que el tema de Dios y el ateísmo son fundamentales. Sus fuentes son esencialmente las de la crítica más cercana a la filosofía, Ivanov, Chestov, Berdiaeff o Evdokimov, que insistieron en los tópicos fundamentales de la ideología y la narrativa dostoievskiana: la filosofía de la tragedia, la visión pneumatológica frente al mero psicologismo o la relevancia del mal y del problema de la libertad y de Dios. No es de extrañar que sean estos autores las bases del hermeneuta italiano, ya que se enmarcan precisamente en el terreno de los problemas metafísicos, superando los estrictos límites de las formas literarias. Pareyson, en efecto, no hace crítica literaria, ni teoría de la literatura, sino filosofía. La suya es una búsqueda metafísica de sí mismo y de la verdad y el sentido de Dios. Por eso la interpretación que hace de Dostoievski es una interpretación *sui generis*. Él mismo advierte que no siempre es fácil distinguir si es él quien habla o es el escritor ruso, argumentando que, independientemente de la posible preocupación de ciertos críticos literarios, sus intereses filosóficos y hermenéuticos justificarían plenamente una exposición del pensamiento dostoievskiano que no puede ser sino una interpretación propia y, por tanto, una apropiación y un diálogo con el autor. Claro que Pareyson no solo dialoga con Dostoievski, sino también con la tradición metafísica y crítica rusa, muy especialmente con la de Berdiaeff, que asume y reelabora. Significativamente capítulos

centrales de su libro coinciden en el título con algunos de los de Berdiaeff, de formal total o parcial. Y, desde luego, en lo que coinciden plenamente es en planteamientos nucleares: la libertad, el pensamiento cristiano como esencia de la obra dostoievskiana, la ambigüedad necesaria del mal para llegar al bien y a Dios, la interpretación en la Leyenda del Gran Inquisidor, etc. Hay, lógicamente, diferencias. No ha de sorprender esta afinidad crítica ni la misma elección de la obra de Dostoievski como objeto de reflexión, ya que la filosofía de Pareyson ha sido definida como una hermenéutica del arte y la experiencia religiosa de fundamento existencialista. Él mismo calificó su pensamiento como una ontología de la libertad vinculada al conocimiento y a la verdad. Por eso su discurso encuentra en Dostoievski un universo que ofrece múltiples respuestas a esta inquietud metafísica. Sin embargo, su visión es indiscutiblemente unitaria. Y cabe preguntarse si es la suya una interpretación correcta y si la obra dostoievskiana se corresponde con la exposición del filósofo o si, por el contrario, no es ésta sino una interpretación parcial, errónea, es decir, una *misreading*.

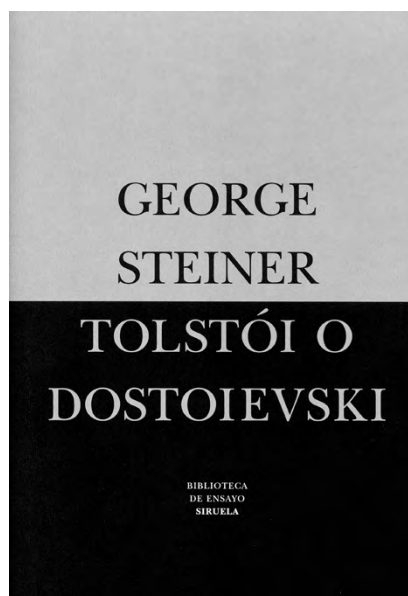
Para un teórico que no es precisamente ni postmoderno ni deconstruccionista como Mijail Bajtín, uno de los grandes críticos de la novela del escritor ruso, la visión de Pareyson probablemente obedecería a una lectura incorrecta, al no tener en cuenta el elemento fundamental de su narrativa: la polifonía. Cuando el pen-

samiento de un personaje, ligado generalmente a una idea, se adscribe al autor de la obra, como ha sucedido a menudo en los estudios sobre las novelas de Dostoievski, la interpretación es inadecuada, pues se viene a considerar la obra como totalidad sistemática y monológica, línea que habrían seguido grandes estudiosos como Rozanov, Merezhkovski, Chestov, Berdiaeff y, cabría añadir ahora, Pareyson. El dialogismo explica que la definición de la novela como tragedia de algunos críticos rusos, también asumida por Pareyson, parezca a Bajtín igualmente inadecuada, ya que la presencia de este género conduciría a una interpretación monológica de una conciencia única dominante —la trágica, vinculada a aseveraciones metafísicas y éticas— y ajena a la polifonía propia del mundo de Dostoievski. Por eso, rechazó Bajtín en la tradición de la crítica rusa tanto el planteamiento trágico como el religioso.

Para su personal interpretación de Dostoievski, parte Pareyson de los libros más críticos con la naturaleza humana, sobre todo de uno de los libros clave en su narrativa, *Memorias del subsuelo* (1864), obra a partir de la cual el narrador iniciaría un camino de profundización en la fe cristiana. Lo que Dostoievski hace desde 1864 es exponer, en efecto, los problemas fundamentales del hombre, pero no porque no lo hubiera hecho anteriormente, sino porque ahora ofrece nuevas perspectivas y, sobre todo, porque esta obra implica un avance en la técnica narrativa y, concretamente,

del monólogo, mientras que en novelas anteriores el autor ruso estaba sujeto a las formas narrativas más tradicionales. Pero Pareyson no se detiene en estas cuestiones de crítica literaria, que obvia desde el primer momento, aunque sí destaca *Memorias del subsuelo* como clave en el pensamiento del escritor por suponer la revelación del hombre secreto y oculto, es decir, del *homo absconditus*. No obstante, no ha de olvidarse que el desvelamiento de las contradicciones del personaje se consigue precisamente por la técnica narrativa. Por eso no estamos de acuerdo con Pareyson cuando afirma que, para reconstruir el pensamiento de Dostoievski, de poco sirve un estudio estético. Es precisamente la forma de su escritura el soporte de su universo. Cuando declara que desde el punto de vista del vigor del pensamiento su obra maestra es *Los hermanos Karamazov*, hay que decir que lo es precisamente, y entre otras causas, por su cualidad arquitectónica.

Como para Berdiaeff, para Pareyson existe en Dostoievski una intensa espiritualización de la realidad. Ésta sería la cualidad básica de su arte y el corazón de su visión del mundo. La realidad externa siempre aparece transformada. Los personajes viven una experiencia y una existencia profunda, centrados en sí mismos. El realismo del novelista sería un realismo superior, precisamente por esa naturaleza espiritual, asumida y aceptada por la mayor parte de los intérpretes de su obra. Steiner, por ejemplo, habla de



un realismo fantástico y metafísico. El mismo escritor era consciente de la peculiaridad de su obra en este sentido y de su búsqueda de lo *esencial* en el hombre, que él relacionaba con el pueblo ruso y el cristianismo. Por eso rechazaba tajantemente la atribución que se le hacía —ya en su época— de psicólogo, para definirse como un realista en sentido superior que mostraba las honduras del alma humana. Si Bajtín entenderá este realismo completo como escritura polifónica, Steiner lo vinculará a la revelación del alma trágica. En esa misma línea, y retomando las diversas declaraciones del novelista, Berdiaeff y Pareyson, entre otros, han insistido en la profunda espiritualización de la realidad dostoievskiana en el plano religioso. Así, los personajes se conciben en sus obras como ideas: hacen antropología cristiana, hablan y meditan sobre la tragedia del hombre y el problema de Dios. Sus novelas son tragedias o tragedias en forma de novelas. Dostoievski no haría

sino antropología o, como dice Berdiaeff y defiende igualmente Pareyson, pneumatología. El alcance de su obra no es meramente psicológico, ni se detiene en lo literario, sino que es filosófico y metafísico. Al desdeñar Pareyson la formulación literaria de lo trágico, pierde de vista la organización dramática de las novelas del autor, destacada por algunos críticos, como Ivanov o Steiner. Este último se detuvo especialmente no solo en el elemento trágico, sino en las implicaciones melodramáticas de sus novelas, que habría que vincular a la narrativa de la época. En cualquier caso, la vertiente trágica, bien sea en lo que concierne al aspecto literario, bien al ideológico, ha sido siempre uno de los tópicos fundamentales en los comentarios sobre la narrativa del escritor ruso y tiene que ver con un aspecto indiscutible de su técnica, detalladamente tratado por Steiner: la teatralidad de sus novelas. El carácter teatral se corresponde, sin duda alguna, con el concepto de intensidad propio de ese realismo superior alejado del realismo habitual en la tradición rusa y en la tradición europea. Al mismo tiempo, es indiscutible que la teatralidad y concretamente el sentimiento y la organización trágica de la novela dostoievskiana, al margen de las críticas de Bajtín, entroncan con el problema que plantea Pareyson en su estudio, ya en un plano no literario, sobre la religión y el problema de la libertad del hombre. En efecto, los personajes de Dostoievski son a menudo hombres en crisis de fe. En uno de los pasajes de

*Los demonios*, Kirílov afirma: «Dios me ha atormentado toda mi vida». En una carta de 1870 a Máikov, Dostoievski escribió a propósito de su proyecto *Hagiografía de un gran pecador*: «La idea fundamental que se desarrollará en toda ella es la que me ha atormentado, consciente e inconscientemente, durante mi vida entera: la cuestión de la existencia de Dios». Para Pareyson, ésta es la encrucijada de toda obra de Dostoievski: la dialéctica de la libertad, de la libertad como obediencia a Dios y de la libertad contra Dios. Por eso uno de los aspectos fundamentales es la lucha entre el bien y el mal. Indudablemente, una de las experiencias decisivas del escritor ruso consiste en la constatación de la realidad del mal que, en la interpretación de Pareyson, confiere a la condición del hombre un carácter eminentemente trágico, puesto que el mal sería producto de una elección libre y voluntaria. Aunque Pareyson no se detiene en las fuentes literarias del mal, no habrían de olvidarse las formulaciones previas —Poe, Hoffmann, Sade, Laclos—, que prefiguran muchos de los aciertos novelísticos originales del escritor ruso.

Las personalidades ambivalentes o definitivamente malvadas han sido tratadas por la mayor parte de los críticos que se han ocupado de las novelas de Dostoievski y también por Pareyson, que las sitúa como personalidades rebeldes contra la moral y la religión. Para el teórico de la hermenéutica, la rebelión puede adoptar dos formas: la de una titánica exaltación del

mal (Raskolnikov, en *Crimen y castigo*) y la de la absoluta indiferencia moral (Stavrogin, en *Los demonios*). En el caso de Stavrogin, la amoralidad conduce a la disgregación de la personalidad y al tedio y a la nada. Precisamente en sus notas sobre *Los demonios*, Dostoievski destacó el motivo del tedio, tan importante en la época, como fundamento no ya del personaje sino de la misma novela. No es casual que Stavrogin sufra una alucinación en la que se le aparezca el demonio. Es el carácter demoníaco de su personalidad lo que lo lleva a la destrucción de sí mismo y de todos los que lo rodean, destrucción que se vincula igualmente con la utopía anarquista y con el nihilismo. En la misma línea de personajes destructivos, nihilistas, mentirosos o miserables, en distintos grados, estarían el padre Karamazov, sus hijos Iván y Smerdiakov (*Los hermanos Karamazov*), Rogojin (*El idiota*), los dos Verhovenski (*Los demonios*), etc. A veces los personajes asociados a las formas destructivas del mal, como Rogojin, quedan reflejados por medio de correlatos objetivos: el agorero cuadro de Holbein, la casa con pasillos y corredores tenebrosos y laberínticos o las habitaciones misteriosas, que serían, para Bajtín, auténticos cronotopos.

En el estudio de Pareyson el mal se reconoce en la disolución de la personalidad. Sus efectos van desde la escisión interior hasta la aparición de los dobles y la locura. En Stavrogin la disolución de la personalidad es ya absoluta: tiene alucinaciones, igual que

le sucede a Iván. Se trata de la personificación diabólica que asume el doble. La negación de Dios implica la auto-destrucción. Claro que falta en Pareyson un estudio de los personajes desde un punto de vista literario. Bien sabido es que en Dostoievski éstos se organizan de manera dramática y contrapuntística, y no solo en lo que se refiere al pensamiento y a la exposición ideológica. En este sentido, Steiner ha observado el interés de las *figuras compuestas*, como Rogojin y Mishkin (*El idiota*). Los desdoblamientos permiten la dramatización de las contradicciones y sus etapas internas en el espacio; de ahí también la importancia fundamental del diálogo, no solo como recurso de contraposición dramática, sino como finalidad en sí; no como recurso de la acción, sino como la acción misma. Eso explica precisamente el carácter doctrinal y filosófico de muchas de las novelas de Dostoievski, su carga teórica indudable, que avala la interpretación formulada por Pareyson y explica la visión religiosa que, por ejemplo, se ofrece sobre *Los hermanos Karamazov* más allá de la trama novelística.

En ningún momento niega Dostoievski la responsabilidad del hombre en sus actos de maldad, ya que entonces estaría atentando contra su libertad y su dignidad personal. Se trata de la misma idea desarrollada por Berdiaeff: sin libertad no hay hombre. La libertad se constituye en una responsabilidad de índole trágica, como sucede en el *Quijote*. Pero a través del mal el hombre puede alcanzar

el bien, precisamente porque el hombre no es monolítico, sino que hay en él una polaridad dialéctica; de ahí el proyecto de Dostoievski de escribir la obra titulada *Hagiografía de un gran pecador*, proyecto que se dividiría después en la personalidad luminosa de Mishkin y en la terrible de Stavrogin y que finalmente reaparecerían caleidoscópicamente en la compleja y diversa familia Karamazov. A este respecto, Pareyson se sitúa en la línea de críticos como Guardini o Berdiaeff, y frente a Chestov, defendiendo con pleno acierto la construcción del personaje de Aliosha Karamazov. En este sentido, el teórico no olvida la tensión dialéctica de los personajes dostoievskianos en la exposición del pensamiento, a lo que cabría añadir igualmente la tensión de los personajes en la estructura narrativa y en el desarrollo de la acción. Así, por ejemplo, en *Los hermanos Karamazov* Aliosha, lejos de ser un personaje débil y balbuciente, como ha apuntado un crítico tan importante como Chestov, es contrapunto dramático de Iván. Su personalidad, sin ser ajena a las contradicciones de los Karamazov, está relacionada, al igual que Mishkin en *Los demonios*, con la verdad, la luminosidad y la religión, así como con el sacrificio y la representación de Dios en la tierra, es decir, con Cristo. Es Aliosha, además de otros personajes, quien defiende el perdón y el amor, y su autoridad moral va creciendo a lo largo de la obra por sus dudas y sus contradicciones previas. Pareyson nos ofrece una visión de Aliosha tal como aparece al final de la novela, como



conclusión de su evolución, aunque conviene señalar que, como sucede con el resto de los personajes, se trata de un auténtico personaje redondo. Pero en la interpretación filosófica de Pareyson lo importante es la visión conclusiva. En ésta, el triunfo del bien se restablece siempre a partir del amor y del perdón. De la solidaridad en la culpabilidad nace la reciprocidad del perdón y la universalidad del amor. Por eso Dmitri Karamazov asume al final una culpa que no es suya: «Yo iré por todos, porque es necesario que alguien vaya por todos». Es la salvación única posible para el hombre, su renacimiento en la alegría, en el amor por la vida y en Dios.

La libertad es emanación de la verdad, y la verdad solo se puede alcanzar a través de la libertad, nunca por imposición o por tradición. Aquí reside la grandeza del pensamiento de Dostoievski, y en esta grandeza

han visto muchos su peligrosidad. Es la libertad lo que determina la vivencia trágica y abre la posibilidad del mal, pero igualmente la del bien. A partir de esta idea Pareyson da un salto más en la segunda parte de su libro, afirmando que no es la experiencia de la libertad la fundamental en la obra de Dostoievski, sino que ésta se origina y se explica por otra más profunda: la experiencia suprema de Dios, que contiene todas las otras y es la decisiva para el destino del hombre. Por eso Dios sería en la concepción de Dostoievski el fundamento mismo de la libertad. El mal, en el que algunos han querido ver el centro de la poética del escritor, es fruto de la libertad del hombre, pero, ligado al sufrimiento, debe conducir a la expiación y a su renacimiento, en un camino de auténtica liberación que lleva inevitablemente a Dios.

El sufrimiento humano es uno de los temas fundamentales en todas las obras del escritor ruso, algo que no es de extrañar si se tiene en cuenta la doctrina cristiana del dolor y del

1.

Notas de Dostoievski sobre el capítulo quinto de *Los hermanos Karamázov*.

Foto: Wikimedia Commons.

arrepentimiento como camino de purificación y redención presente en muchos de sus escritos. Dostoievski se plantea el problema del sufrimiento inútil y, concretamente, el sufrimiento más inexplicable: el de los niños, que conecta con el problema de la justicia divina y, por tanto, de la existencia misma de Dios. La cuestión es abordada de forma directa y teórica en *Los hermanos Karamazov* por Iván desde su conocida actitud nihilista. Como es sabido, algunos críticos, como Rozanov, arguyen

que Iván es el personaje principal de la novela, frente a uno de sus oponentes ideológicos, Aliosha —afirmación más que discutible en cuanto que ambos son complementarios en la novela y se ordenan y desarrollan en ella de forma contrapuntística. La cuestión religiosa tratada por Pareyson viene a demostrar la importancia del paralelismo entre ambos. En la conocida conversación con Aliosha, donde expone la «Leyenda del Gran Inquisidor», Iván admite el principio de solidaridad cristiana de la culpa y la expiación en los adultos, pero no en los niños. Un Dios que permitiera ese sufrimiento sería cruel e injusto. El ateísmo de Iván se fundamenta en el argumento de que la existencia



de Dios es incompatible con la injusticia. Según Iván, Dios fracasa como Creador —un Creador injusto— y también como Redentor. Cristo, lejos de liberar al hombre, lo carga con el insostenible peso de la libertad, aumentando su sufrimiento. Albert Camus insistió especialmente en la relación entre el sufrimiento infantil, la injusticia y el ateísmo. Iván se convierte en un rebelde por rechazar cualquier posibilidad de salvación, en el hipotético caso de que Dios existiera, al defender un ideal de justicia. Como héroe *révolté*, se rebela contra su propia condición y contra la injusticia de un universo y un orden divinos que ha de rechazar necesariamente. No se trata ya de la rebeldía

romántica en que el personaje se situaba en un mismo plano a la altura de Dios. Aquí Iván juzga a su Creador desde un plano superior en virtud de principios morales —la razón y la justicia. Es así como el nihilismo y el mal como formas de existencia se oponen al cristianismo en el discurso de Iván Karamazov.

Para Pareyson, la refutación de la blasfemia de Iván no es directa ni programática en la novela, sino que se va ofreciendo por distintos hechos, como el modo de ser y las palabras de Zosima, el suicidio de Smerdiakov, la locura de Iván, la

amistad de Aliosha con los niños o la redención por el sufrimiento de Dmitri. Si bien hay críticos que sostienen que estos hechos son débiles frente a los argumentos de Iván, no es así para el teórico italiano. La preocupación sobre la solidez de la exposición de Iván y la dificultad de rebatir sus ideas fueron puestas de manifiesto en diversas declaraciones por el mismo Dostoievski, consciente de la inteligencia de la argumentación desarrollada en su obra en favor del ateísmo. Así, en una reflexión sobre la novela comenta: «Esos imbéciles no han podido en la vida ni siquiera soñar una negación de Dios cual la que se expresa en mi *Gran Inquisidor* y todo el capítulo que lo precede y

a la que responde el libro entero. Si yo creo en Dios, no creo a la manera de los tontos (como un fanático). ¡Y éstos quieren darme lecciones y se ríen de mis cortos alcances! Esos estúpidos no han podido soñar siquiera con un poder de negación como el que yo he demostrado. ¡Y quieren darme lecciones!» En efecto, Dostoievski admite en sus notas que «Iván es profundo» frente a las limitaciones de los ateos contemporáneos. En la misma línea, al referirse a los capítulos sobre El Gran Inquisidor y el de los niños, declaró: «Respecto a ambos capítulos, podían ustedes haberme juzgado despectivamente, desde el punto de vista científico acaso, pero no desde el filosófico, con todo y no ser la filosofía mi especialidad. Ni en Europa hay ni ha habido nunca una expresión ateística de semejante fuerza. Luego creo en Cristo y proclamo mi fe, no como un niño, pues mi hosanna ha pasado por el purgatorio de la duda, como en mi última novela dice de sí mismo el diablo». Por eso el ateísmo de Iván es, según Pareyson, punto de partida para afirmar finalmente la existencia de Dios. Esta interpretación implica un final cerrado de carácter monológico, acorde con la visión trágica, final totalmente ajeno a la versión crítica de Bajtín

sobre *Los hermanos Karamazov*, que ve en la obra un final polifónico e inconcluso. Pero la consideración abierta de la novela es más que discutible si se consideran las refutaciones del ateísmo dispersas en la misma que cita el hermeneuta italiano: el deseo de Dmitri de ir a Siberia, las ideas de Zosima, los fracasos de los personajes perversos, etc.

El auténtico contrapunto de Iván es Aliosha, cuyos argumentos se fundamentan en la redención y el perdón, que Dmitri llevará a la práctica. También Aliosha lleva a la práctica, como su hermano, la refutación del ateísmo, precisamente en el capítulo final, en el que comparte con los niños, significativamente unos doce niños a los que convence por su amorosa autoridad moral, la esperanza de una vida mejor basada en el bien entre los seres humanos. Si el pensamiento racionalista —Iván— desprecia el significado del perdón, éste será precisamente el núcleo de su réplica. En la conocida conversación con Iván, Aliosha declara que el sufrimiento inútil hace necesaria la liberación del dolor, asumido por el Redentor. El sentido del sufrimiento de cada hombre estaría en sufrir conjuntamente con Cristo. El Cristo sufriente abriría, según Pareyson, el concepto de Dios a

un Dios dialéctico, que contiene la antinomia y la contradicción. De aquí se desprende que la tragedia del hombre va de la mano de la tragedia de Dios. No obstante, Pareyson incide en una visión más teológica cuando Dostoievski insiste en Cristo y la unión de los hombres, aspectos a los que se acerca más Berdiaeff en su interpretación crítica. En *Los hermanos Karamazov* es clara la importancia de la armonía entre los hombres como fundamento del bien y de la religión cristiana: «En vez de servir a la causa de la fraternidad humana, y de unirse, los hombres caen en el aislamiento y se desunen... Terminarán por inundar el mundo de sangre (...) Si no fuese por la promesa de Cristo, se exterminarían realmente unos a otros». Y en una célebre carta del 20 de febrero de 1854, dirigida a Mme. Fontvizina poco después de salir del campamento penitenciario, Dostoievski afirma: «Si alguien me demostrara que Cristo está fuera de la verdad, y que de hecho la verdad estuviese fuera de Cristo, entonces yo preferiría seguir con Cristo antes que con la verdad». De estas palabras se desprenden su fe en el hombre y en la figura humana de Cristo y la importancia de conceptos como el amor universal y la solidaridad entre los hombres. ♦

## Bibliografía

BAJTÍN, Mijail M. (1979), *Problemas de la poética de Dostoievski*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

BERDIAEFF, Nicolás (1935), *El credo de Dostoyevsky*, Barcelona, Editorial Apolo.

CAMUS, Albert (1951), *L'Homme révolté*, París, Gallimard.

CHESTOV, León (1949), *La filosofía de la tragedia. Dostoievsky y Nietzsche*, Buenos Aires, Emecé Editores.

STEINER, George (1959), *Tolstói o Dostoievski*, Madrid, Sierruela, 2002.



# El mapa y el cristal.

## Dos versiones de la narrativa moderna sobre el arte

lecturas

Autor  
**Gabriel Cabello Padial**  
Profesor de Historia del Arte.  
Universidad de Granada.  
Autor de *La vida sin nombre. La lógica del espectáculo* según David Lynch.

Resulta extraño aceptarlo, pero la cosa podría formularse de este modo: al principio del pensamiento moderno sobre la representación fue la iconoclastia. Al definir a la mente humana como «un espejo irregular que recibe rayos desde las cosas y, mezclando su propia naturaleza con la de aquéllas, las distorsiona y corrompe» (Bacon, 1620: 41), y al señalar que, animada «por sus propias determinaciones y afectos», la mente no cesa de producir *ídolos*, Francis Bacon puso de manifiesto la necesidad de una nueva antropología: habrá que explicar por qué nos hemos representado el mundo de una forma que no encuentra garantía alguna en la naturaleza. Es así como la doctrina de la representación inició el viaje en la dirección de su estatuto moderno, cuya siguiente etapa cubrió Descartes. Del estudio de la óptica y de la fisiología, extrajo que en la formación de la representación deben contribuir otros elementos —como signos o palabras, que no se asemejan a lo que significan— que asistan a ese «mal pintor» que es en realidad el ojo. Y concluyó que existe en la mente una asimetría fundamental entre causa y forma: los objetos no tienen por qué ser similares a las *ideas* de las sensaciones que

tenemos de ellos (Summers, 1996: 11). A partir de aquí, la historia del espejo irregular es ya casi la nuestra. Si, de un lado, condujo a la formación de la estética, corolario de un sujeto convertido en soberano de la representación —cuya forma producirá *imaginando*—, de otro vino a sentar las reglas del juego de su crítica. ¿A qué fuerzas impensadas, en efecto, obedecía esa mente incansable al producir sus ficciones, sus ídolos?

La admirable erudición que Simón Marchán despliega en *La metáfora del cristal* se inscribe íntegramente en un momento problemático de esa asimetría. Su argumento central surge de un pasaje de la *Primera introducción a la «Crítica del Juicio»*. En él, Kant describe una actividad de la naturaleza que, anota Marchán, «se ajusta como por azar al ejercicio armonioso de nuestras facultades como espectadores» (p. 17). Ya que, se dice en la *Primera Introducción...*:

[...] la naturaleza procede en cuanto a sus productos como agregados, *mecánicamente, como mera naturaleza*, pero en cuanto a ellos mismos en cuanto sistemas, por ejemplo, configuraciones cristalinas, todo tipo de formas de flores o la constitución interna de las



**Simón Marchán Fiz**  
*La metáfora del cristal en las artes y en la arquitectura.*  
Madrid, Siruela, 2008.

plantas y los animales, procede *técnicamente*, esto es, a la vez como *arte*.

Sin duda que Kant hubiese vacilado antes de formular una equivalencia entre la representación (pues de eso se trata) de la naturaleza como arte y ese ajuste «como por azar». Pero el hecho es que el motivo del cristal ha gozado de una enorme fortuna, justamente la que de forma magistral recorre *La metáfora del cristal*, y que ha permitido también a Simón Marchán encontrar una «metáfora» donde es la estructura misma del juicio la que aparece cifrada en un objeto. Transformada en *idea estética*, la «metáfora» del cristal vendrá así a informar una tradición dilatada; la que producirá imágenes y edificios a partir de la idea de que sus procesos morfogénéticos son los mismos que los de la naturaleza (la *natura naturans* de los románticos). A partir de lo que Marchán llama una «estética energética de la materia», la arquitectura de cristal será incluso concebida como una continuación directa, ni tan siquiera ya una «representación», de esos procesos, cuyas tensiones internas —entre lo orgánico y lo geométrico, entre la presencia o no de una finalidad objetiva, es decir, lo bello y lo útil— tendrá necesariamente que heredar e intentará reconciliar.

La historia que arranca de la «formación inmensa de la naturaleza cristalizada» que F. Schlegel encontró en la catedral de Colonia, nos muestra la presencia de la «metáfora del cristal», tanto

en el centro del utopismo espiritualista, como en el centro del racionalismo constructivo: el monumento por excelencia, la catedral gótica, no procede para Viollet-le-Duc sino «por cristalización» y por «floración». Y, como no podrá ser menos en la época de la influencia directa de Worringer, la cristalización se convertirá en la «arquitectura secreta» que, para el Bruno Taut de 1913, informaba ya los caminos sintéticos y abstractos de



© Concepciones Relativistas, Creative Commons

la plástica. Desde la acuarela de 1903 en la que W.A. Hablik eleva un poliedro cristalino sobre un paisaje montañoso, hasta el «cubismo de cristal» de la posguerra, pasando por Gleizes, Delaunay o Macke, esa «arquitectura secreta» capaz de conjugar abstracción y empatía se irá haciendo geometría y prisma.

En 1914, la exposición del *Werkbund* en Colonia acoge la *Casa de cristal* de Taut,

que da el paso a «mostrar el cristal como elemento configurador del espacio». La casa es concebida como la adecuada para una «nueva época» en lo estético y en lo moral, capaz de aunar las investigaciones modernas sobre las configuraciones cristalinas y el vidrio con la voluntad pedagógica de Schiller y con la mística de la catedral gótica. La renovación del «espíritu europeo» a través del vidrio (dado que la humanidad elemental es «cristalina») que Taut propone en la revista *Frühlicht*, resultará en una serie de proyectos utópicos. Utopía de la reconciliación con la naturaleza, como en *La gran flor* (1920), que unifica cristalización y floración en «un santuario para absorber energía solar con placas de vidrio». Y utopía también social, con una arquitectura cristalina dedicada al culto laico de la formación estético-estética del pueblo: la «Catedral del Pueblo» de la nueva ciudad de Taut actualizará el mito romántico de la catedral elevada a través del utopismo laico, que se extenderá a proyectos como el de la *Casa del Pueblo* (1919-1920) de H. Scharoun, o al monumento *A los caídos de marzo* (1922) del mismo Gropius. Al fin y al cabo, el *Programa de la Bauhaus* de 1919 se había referido a la «nueva actividad constructiva del futuro», que «millones de manos artesanas elevarán hacia el cielo como símbolo cristalino de una nueva fe». Un año después, Hans Luckhardt escribirá que el edificio religioso no era un modelo por sí mismo, sino que todo edificio alcanza su rango cuando «escenifica el espíritu de la época».

Pero la apelación al espíritu de la época podía fácilmente convertirse en un mal sueño, y los procesos de modernización social hicieron de hecho estallar el formidable poder conciliador de la metáfora del cristal.

Lo que Simón Marchán llama el *ideal moderno de transparencia*, el de la producción de espacios sin huella, el de la pobreza de la experiencia benjaminiana, se abrió paso de la mano del funcionalismo. En la *Fábrica Fagus* (1910-1914), Gropius ya había utilizado el vidrio no con fines «artísticos» como hizo Taut, sino en su «posibilidad puramente práctica». Y aunque Gropius y Le Corbusier siguieron produciendo transparencias fenomenológicas de vidrio (como en el *Atelier Ozenfant* o en el *Ala de los talleres* de la Bauhaus de Dessau), a la larga éstas se disolverían en la asociación de las transparencias literales con la racionalidad productiva. De las formas orgánicas y cristalográficas se pasará a la geometría regular bidimensional; el modelo ya no serán las rocas, sino los materiales artificiales. Las dos «casas de cristal» de Mies Van der Rohe en Chicago (1949-1951) vendrán a ser el prototipo para las estructuras de acero y vidrio



que presiden las arquitecturas corporativas y globales; y su *Casa Farnsworth* (1947), el de los cubos transparentes que disuelven la distinción entre interior privado y exterior público —indiferenciación que se exhibe sin inhibiciones en la *Residencia Goldstein* (1963) de J. Lautner, en Los Ángeles.

Recientemente, señala Marchán, asistimos a una suerte de «retorno de lo reprimido», a lo que él llama una *fenomenología de las transparencias y los reflejos cristalinos*. Da así cuenta de la rehabilitación de los sólidos geométricos por el minimalismo, que dejó a la arquitectura la evidencia perceptiva del objeto y los juegos de escala, como en la pirámide *Grand Louvre* (1989), traslúcida de día, iluminada de noche y, sobre todo, descontextualizada en escala —«inimaginable»

1.  
La *Fábrica Fagus*, de Walter Gropius (1910-1914).

Foto: Alfred, Creative Commons.

o simplemente «grande»; de los edificios comunitarios que, particularmente en América, aún combinan la tradición de la «estética energética de la materia» con los avances tecnológicos, como la *Crystal Cathedral* (1975-1980) de Johnson, con su muro cortina de vidrio plateado y su aguja prismática de verti-

calidad goticista; y también, claro, de los rascacielos, que desde los años ochenta han vuelto a las transparencias fenomenológicas y a los sólidos geométricos irregulares, como en los proyectos de Libeskind y Foster para la *Zona cero* (2002), estableciendo un juego de reverberaciones lumínicas que Marchán no duda en calificar de «manierista».

Algo, en cualquier caso, parece haber desaparecido en la coherencia que animaba a la «metáfora» del cristal. Al fin y al cabo, ésta descansaba en la confianza no solo de que las representaciones del mundo eran proyectadas desde una imaginación sintetizadora, sino de que en la metáfora del cristal lo que se experimentaba era en realidad la experiencia misma, el juicio mismo convertido en objeto. En realidad, cada «cristalización» contaba siempre la misma historia, una historia generada en el espacio de la imagen mental, no en el que compartimos con



otros seres y objetos, no en ése en que se construyen nuestras prácticas: la experiencia de la cristalización era, en realidad, la experiencia de la experiencia. Y, por eso, no se trata tanto de que se convirtiera fácilmente en «espíritu de la época», sino de que desde el principio fue esto —que una técnica y una práctica pasaran a «expresar» el «espíritu de la época» no era tanto un acto mágico como, simplemente, la consecuencia de llevar a su extremo el representacionalismo moderno. Y así hasta que este «espíritu», desbordado acaso por su propio ser —como alguien dijo—, se topó con la experiencia táctil de la pérdida del aura donde no puede haber espíritu alguno —de haber algo sólo podría ser política—, o con el vértigo de verse subido a un rascacielos, o con la imposibilidad de una escala «inimaginable» o, simplemente, con el extraño pánico de hallarse disuelto en el logro final de un yo sin

atributos... Y aun así, como escribe Simón Marchán, las formas poliédricas cristalinas siguen extendiéndose:

A la caza casi desesperada de unos significados para unos significantes que aspiran a devenir símbolos sin referentes sociales previos (p. 163).

Es decir, sin ser —¿como «por azar» de nuevo?— ya del todo la misma historia.

Lo más extraño es que, en realidad, la historia nunca pudo ser siempre la misma. Basta con cambiar de lugar y, antes o después, al despertar una mañana caeremos en la cuenta de una extraña distorsión en nosotros mismos. Algo así como lo que le sucedió a Borges cuando, al despertarse

en Lucerna, Colorado o El Cairo, percibió sin embargo que cada vez despertaba de un sueño que invariablemente acontecía en Buenos Aires. Sin importar lo que tuviera ante sí, había siempre otro Borges; y uno particularmente terco, el Borges cuyo terco inconsciente está entreverado con cierto Buenos Aires. ¿Pero es entonces este Borges del sueño siempre el mismo? ¿No debemos más bien preguntarnos, con Estrella de Diego, «si el Buenos Aires en el que uno se despierta en Lucerna, Colorado o Islandia sigue siendo el mismo Buenos Aires»? (p. 95). En otras palabras: ¿no deberíamos entonces preguntarnos por cuál es la relación con estos espacios de un viajero que es y no es a la vez el mismo viajero?

Cristalización es detención. Y, como el término francés *glace* retiene, junto al de cristal, el significado de espejo, la aso-

## 2.

La Pirámide *Grand Louvre*, (1989)

Foto: carlos\_seo. Creative Commons.

ciación resulta quizá demasiado fácil: ¿qué nos muestra finalmente el cristal cuando se vuelve espejo? También los mapas, dice Estrella de Diego, son generalmente percibidos como espejos, pero del mundo exterior. Sin embargo, su punto de partida es considerarlos como «algo semejante a una ‘representación’» y, por tanto, en realidad más un espejo de nosotros mismos que del exterior que dicen reflejar:

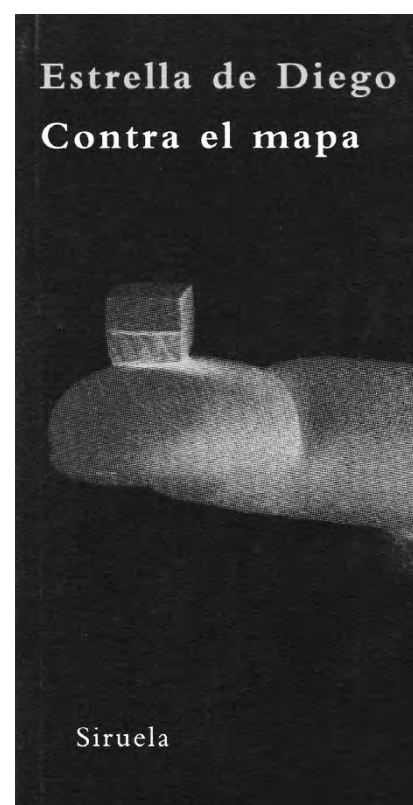
Los mapas son algo semejante a una «representación» del mundo, con todas las implicaciones de control y dominio que el propio término «representación» conlleva (p. 30).

La operación que el mapa realiza, relata siguiendo a Brian Hartley, es en realidad una reescritura del mundo en términos de relaciones de poder y de prácticas culturales, de preferencias y prioridades. No hay mapa objetivo: la escritura y la lectura del mapa están condicionados por la Historia que subyace a esa mano y ese ojo. Los mapas, como aclaraba Richard Wolheim, son convencionales: extraemos información de ellos, no gracias a una capacidad perceptual natural, sino a una técnica aprendida, la de leer los mapas. El mapa es, por tanto, un discurso, una «traducción», que requiere ante todo del poder suficiente para trazarlo (no es casual la proximidad de la geografía y la cartografía con la historia militar); y que obedece, además, a un propósito específico. Las convenciones de escala, las presencias y ausencias en el mapa y la figura del cartógrafo «ausente y omnisciente»

—fuera de toda tradición y parámetros de raza, clase y género— delatan la existencia de un propósito.

He aquí, dice De Diego, un posible propósito del mapa en concomitancia con la estrategia colonial: el diseño del mundo como un todo idéntico. Y he aquí a Bougainville llegando a Tahití sin haber abandonado en realidad París (el «yo» de su diario es transformado en «se», «nosotros», «Francia»: cada francés fuera de casa es Francia, el centro). O a León Werth reduciéndolo a una tarjeta postal, recordando el parecido de Saigón con Vichy y el parecido de la relación entre los colonos y los vietnamitas con el trato que el visitante da a los nativos de servicio en las Exposiciones coloniales —«sirvientes exóticos exhibidos para su diversión...». El término viene sin dificultad a la mente: *repetición*. Y, en la repetición, la impronta histórico-política: en la tarjeta de visita de Joseph Banks, el geógrafo que acompañó al capitán Cook, aparece el perfil de Islandia presidido por el apellido del propietario: «¿De la tarjeta o de la isla en tanto que viajero occidental que ha llegado allí?».

A partir de aquí Estrella de Diego recorre una larga serie de *détournements*, de rebeliones, de intentos de desaprender la mirada impuesta por los mapas. Puede tratarse de una reorganización del mapa del mundo, como ocurre con *El mapa del mundo en la época de los surrealistas* publicado en *Varietés* en 1929, donde México crece, China decrece, la línea del ecuador es ondulada,



**Estrella De Diego,** *Contra el mapa. Disturbios en la geografía colonial de Occidente.* Madrid, Siruela, 2008.

y Europa solo tiene dos ciudades: París y Constantino-  
pla. El mapa hacía patentes las partes del mundo que interesaban al grupo, y seguramente, dado el activismo anti-colonialista de los surrealistas, aludía a la imagen colonialista de un mundo que miraba a París y era mirado desde



© Marcelo Graciano, Creative Commons

París. Pero puede tratarse también de la articulación del mapa en torno a la reconstrucción del relato familiar (*María's Great Expedition* —1995— de Cristina Fernández); o de su dislocación hasta convertirlo en un puzle irreconocible (*S/T* —2004— de Gonzalo Puch); o de su representación invadido por monstruos, como los de la geografía medieval, pero que ahora, significativamente, devoran el planeta (*Planeta* —2003— de Leon Ferrari); o del mapa como un instrumento que en realidad nos desorienta, que no nos garantiza haber llegado a donde creíamos (*Otro mapa para no indicar. El mundo antes de América* —2007— de Kosuth).

Desaprender, por tanto; rechazar la imagen del «mundo a mano». Del mundo de los globos terráqueos de bolsillo de los caballeros del siglo XVIII, que es la matriz del mundo de las postales del siglo XX. Nunca más sintomáticas que en la Exposición Colonial de

1931, donde no solo se podía visitar el mundo entero sin salir de París, sino que se podía llevar a casa en una postal que reproducía no ya el original, sino la réplica de cartón piedra construida para la ocasión: triple estereotipo. La postal es, en efecto, la cifra perfecta del «mundo a mano». Y, sin embargo, con que solo el *zoom* avance un poco y atrape a los espacios en su detención, la postal se convierte en extraña, en melancólica, en ruina. Como en la serie *Mélancolie des villes* que apareció en 1929 en *Variétés*, en la que Londres, París o Roma aparecen pobladas por elementos inesperados en los que no nos hubiéramos fijado y que, sin embargo, están ahí, detenidos:

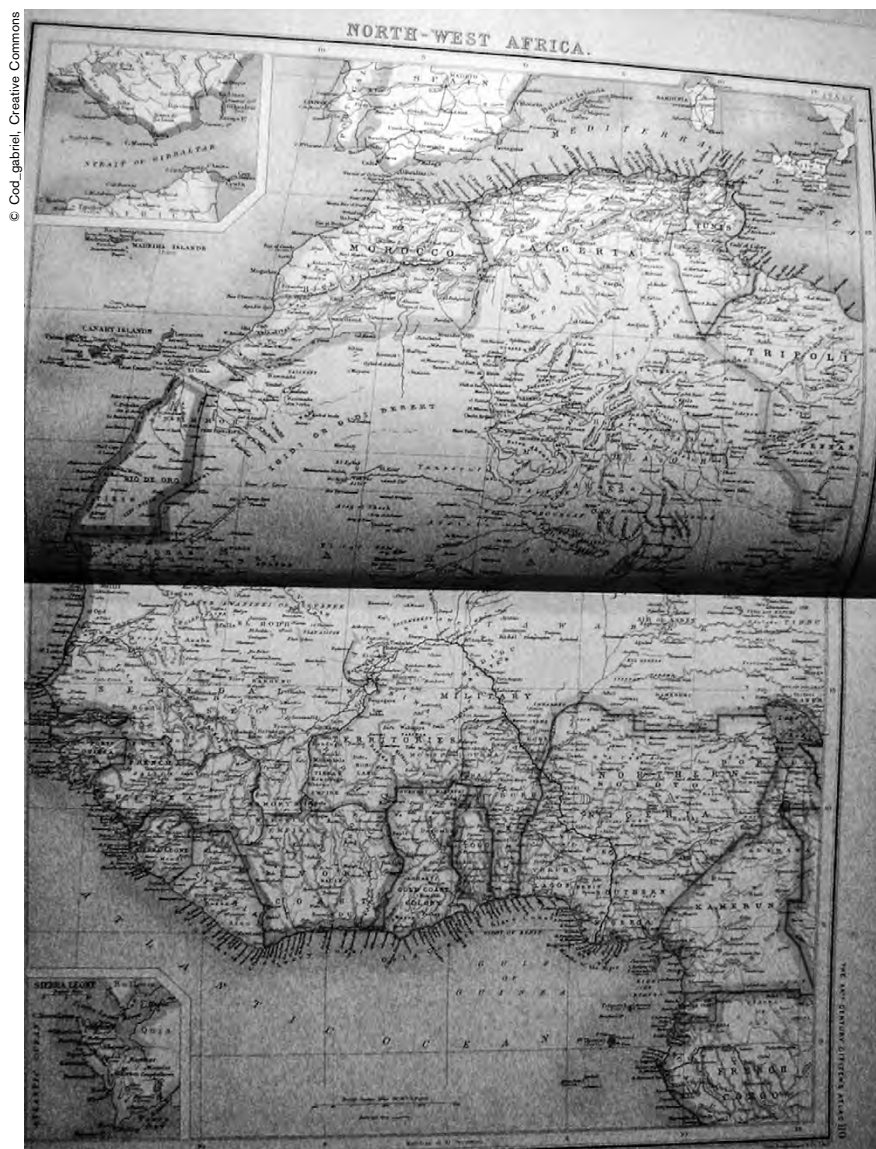
La abundancia de instantes eternos, el presente conservado como ilusión de presente, no hace sino enfatizar —qué extraño— lo deprisa que se va todo. Lo irremediable que se escapa. La caducidad de las cosas (p. 20).

Quizás aquí está la clave. Desde el punto de vista del espacio vivido o, mejor, del *uso*, la representación «objetiva» del cartógrafo no es sino un dispositivo al servicio del distanciamiento. De ahí que De Diego asocie la cartografía con el modo de representar distante y desapasionado que, desde la perspectiva renacentista, ha postulado un espacio adecuado a un «sistema unitario» estructurado a partir de la mirada de un «sujeto único» y soberano (europeo y masculino, por lo demás). Una mirada que controla la percepción como la moral controla los instintos: «Tener perspectiva de algo es retirarse, apartarse de ello emocionalmente». Y que es, según John Berger, «ideológica»: está determinada por la aparición de nuevas actitudes respecto de la propiedad y el intercambio; niega la reciprocidad visual.

En un pasaje delicioso, vemos a Jean Cocteau, quien ha estado reflexionando sobre la lejanía de la Esfinge («...cuanto más cerca está más se empequeñece. Se domestica y pronto nos comerá de la mano»), imaginarse a Mercator imaginando: lo imagina en su estudio rodeado de instrumentos de medición; de mapas, de libros y de notas

que solo él sabrá reorganizar. Calculando, sin duda, pero también imaginando cómo será el mundo desde fuera, desde el espacio exterior. Desentrañando entonces, más que el espacio, el futuro, pues de eso se trata al final en la organización del mundo que constituyen los mapas. Desentrañando el mundo visto desde las alturas, lejos del espacio vivido, donde las ciudades se vuelven igual de convencionales que el mapa, como reflexionaba Juan O’Gorman en *Ciudad de México* (1942).

Acercarse, poner un *zoom*, tiene entonces que ver con disolver esa mirada soberana, con reintegrar la representación al mundo de la práctica intersubjetiva. Con trazar, como hizo Rogelio López Cuenca en Lima, un efímero mapa a partir de lo que se escucha—incluyendo las ficciones, las mentiras— y no de lo que se ve; con emborronar la visión desapasionada propia de las alturas, como hace Melanie Smith en *Ciudad Espiral* (2002); con disolver la ilusión «de mirarnos en lo que inventamos» transformando lo distanciado en táctil, en la cercanía de la antipostal donde los sitios se parecen «demasiado», como en *El sillón de mi perro* de Gabriel Orozco (1991), o en la cercanía donde las diferencias de tono en la piel se vuelven indetectables, como muestra, haciendo un *zoom* sobre el «Mapa de Castas de la Nueva España», el grupo General Idea en *Mulato* (1992). O en la cercanía, finalmente, del espacio que habitamos. Tanto tiempo y esfuerzo para lograr el distanciamiento, y luego el *zoom* nos coge aplastados en



un sofá, ante la imagen etérea que parece flotar en la pantalla. Tan poco soberanos en realidad. Tan indefensos.

De modo que, por encima de todo, la tergiversación de la escala habrá de tener lugar en el espacio efectivo, como hace Alfredo Jaar en *Emergencias* (1998). Una enorme representación de África se sumerge y reemerge constantemente en un contenedor de líquido oscuro. En el mapa incesantemente borrado hay sin duda una referencia a la relación entre África y Occidente. Pero no

es solo «eso», no es solo la respuesta a una convención con otra convención:

¿Y si la realidad de esta obra de Jaar se hallara, por tanto, más que en su crítica relación de Occidente con el continente africano, en el resquebrajamiento de la oposición del espectador que lee el mundo y lo escribe y controla desde su mirada? (p. 94)

*Leer y escribir.* Decía Norman Bryson que para reconocer una sensación basta una persona, mientras que para reconocer

un signo se requieren al menos dos. Quizá ahí está la clave de todo. En realidad, al diferenciar entre la lectura convencional del mapa y la capacidad perceptual, lo que Richard Wolheim dijo fue que un mapa *no* es una representación: que un mapa y una representación de un mapa son cosas muy diferentes; que un mapa y un Manet, en definitiva, apelan a capacida-

des distintas. El *modernism*, escribe T. J. Clark, tuvo «dos grandes aspiraciones»: quiso impulsar en su público el reconocimiento de la realidad social del signo, lejos de las comodidades del ilusionismo, pero soñó igualmente con devolver al signo a la cadena mundo/naturaleza/sensación/subjetividad, cuyo ir y venir la modernización social podía

haber transformado, pero no destruido (Clark, 1999: 9-10). No es improbable que en la expresión «semejante a una 'representación'» de *Contra el Mapa* y en la expresión «como por azar» de *La metáfora del cristal* puedan entrecruzarse esas dos aspiraciones, descendientes lejanas del espejo irregular de Bacon. Reescritas, eso sí, en dos libros deliciosos. ♦

### Bibliografía

BACON, Francis (1620), *The New Organon*, Cambridge UP, 2000, ed. de L. Jardine y M. Silverthorne.

CLARK, T.J. (1999), *Farewell to an Idea. Episodes from a History of Modernism*, Yale University Press, New Haven and London.

SUMMERS, David (1996), «Representation», en R. S. Nelson y R. Shiff, *Critical terms for Art History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1996, pp. 3-16.



en el **número anterior** invierno 2008-2009

### Dossier. Paul Celan

con artículos de Denis Thouard, Julián Jiménez Heffernan, Jorge Pérez de Tudela Velasco, Robert Caner, Javier Alcoriza y Ana Gorriá.

### La antorcha al oído

colaboraciones de José Luis Villacañas, Iris Zavala, Jesús Nebreda y Eva Navarro.

### Lecturas

de José García Leal, Francisco Cobo y Óscar Barroso.



# afinidades

revista de literatura y pensamiento

## Boletín de suscripción



Por favor, rellenar en mayúsculas y con letra clara

**Precio de la suscripción anual** (dos números), **con gastos de envío incluidos** (correo ordinario modalidad libros):

**España: 20 euros**

**Europa: 32 euros**

**Otros países: 36 euros**

DESEO SUSCRIBIRME A *AFINIDADES* POR EL PERÍODO DE UN AÑO (DOS NÚMEROS).

Apellidos \_\_\_\_\_

Nombre \_\_\_\_\_

N. I. F: \_\_\_\_\_

Domicilio \_\_\_\_\_

Población \_\_\_\_\_

C. P.: \_\_\_\_\_

Provincia \_\_\_\_\_

País \_\_\_\_\_

Teléfono \_\_\_\_\_

Fax: \_\_\_\_\_

E-mail \_\_\_\_\_

### FORMAS DE PAGO

#### 1. **Domiciliación bancaria** (solo desde España)

Esta suscripción será renovada de forma automática hasta nueva orden por mi parte.

#### **Datos para la domiciliación bancaria:**

Entidad: \_\_\_\_\_

Domicilio: \_\_\_\_\_

Población: \_\_\_\_\_

C. P.: \_\_\_\_\_

Provincia: \_\_\_\_\_

Número de cuenta (veinte dígitos): \_\_\_\_\_

Nombre del titular de la cuenta: \_\_\_\_\_

#### 2. **Transferencia Bancaria**

En caso de elegir esta modalidad de pago, el abajo firmante se compromete a abonar a la entidad bancaria los posibles gastos que ocasione la transferencia, ingresando por tanto en la cuenta de la UGR el importe neto de la suscripción anual.

Cuenta: 20310000000115105103

IBAN: ES6220310000000115105103

Código SWIFT-BIC: CECAESMM031

(Importante: La orden de transferencia deberá hacerse en concepto de "Pago de suscripción de *Afinidades*").

Fecha y firma:

Enviar este boletín una vez cumplimentado a:

#### **Editorial Universidad de Granada**

Antiguo Colegio Máximo  
Campus Universitario  
de Cartuja

18071 Granada

Tfnos.: 958 24 39 30

958 24 62 20

Fax: 958 24 39 31

E-mail: edito4@ugr.es

También puede

cumplimentar este boletín  
a través de nuestra web:

[www.veucd.ugr.es/pages/  
revista\\_afinidades](http://www.veucd.ugr.es/pages/revista_afinidades)

# afinidades

revista de literatura y pensamiento

## **Boletín de suscripción**

Enviar este boletín una vez cumplimentado a:

**Editorial Universidad de Granada**

Antiguo Colegio Máximo

Campus Universitario de Cartuja

18071 Granada

Tfnos.: 958 24 39 30

958 24 62 20

Fax: 958 24 39 31

E-mail: [edito4@ugr.es](mailto:edito4@ugr.es)

# Tu futuro empieza ahora

La Escuela de Posgrado de la Universidad de Granada pone a tu disposición la oferta de titulaciones de posgrado más completa para que tú decidas cómo diseñar tu formación y tu futuro

## MÁSTERES OFICIALES

66 títulos de Máster Oficial orientados tanto a la investigación como a la especialización profesional para el curso 2009/2010

## DOCTORADO

Títulos con Mención de Calidad del Ministerio de Educación en todas las áreas de conocimiento

## TÍTULOS PROPIOS

La más amplia y variada propuesta de másteres profesionales propios, títulos propios de experto y cursos complementarios de actualización y especialización

## TÍTULOS INTERNACIONALES

Titulaciones internacionales de posgrado, tanto múltiples como conjuntas, en tres tipos de programas: Doctorados Iberoamericanos, Doctorados Cooperativos y Máster y Doctorado Erasmus Mundus

Infórmate en

- <http://escuelaposgrado.ugr.es>
- [escuelaposgrado@ugr.es](mailto:escuelaposgrado@ugr.es)

  
Escuela de  
Posgrado



*ugr* | Universidad  
de Granada

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





# afinidades

**Los artículos** que componen el *dossier* de este segundo número de *Afinidades* giran en torno a una idea que en las últimas décadas, y a raíz de fenómenos como la globalización económica, los avances tecnológicos y la inmigración masiva, parece haber cobrado una nueva vigencia: la del ser humano como «ciudadano del mundo». Lo que ha cambiado en Europa, y en el planeta en general, ha sido que la condición de extranjería ha dejado de ser una excepción para convertirse en algo cada vez más habitual y que alcanza a mayor número de personas, dando lugar así a lo que el filósofo Kwame Anthony Appiah ha llamado «un mundo de extraños». De ahí la necesidad de repensar el viejo concepto de cosmopolitismo. El artículo de Pedro Cerezo lleva a cabo esta tarea profundizando en las ideas —no siempre tan opuestas como suele creerse— de Kant y Herder acerca de la existencia de valores universales, por un lado, y de valores histórico-culturales, por otro. El de Javier Muguerza se sitúa, en cambio, en un momento más reciente de la controversia, dialogando con pensadores tan actuales como Habermas, Apel, Rorty y MacIntyre acerca de la posibilidad de una comunidad cosmopolita. Juan Antonio Estrada, por su parte, reflexiona sobre la importancia de atender, en este nuevo contexto multicultural, a las creencias religiosas de los diferentes grupos humanos. Por último, Antoni Martí y Ottmar Ette se encargan de los aspectos más literarios de la idea cosmopolita: el primero, a través del concepto goetheano de Literatura Universal y de sus puntos de contacto y de fricción con las ideas kantianas; y el segundo, mediante la propuesta de una nueva terminología teórico-literaria capaz de referirse con precisión a las nuevas realidades, transnacionales y transcontinentales, de la literatura.

En la sección «La antorcha al oído» Jenaro Talens se interroga sobre el futuro y el papel de las Humanidades en las actuales sociedades tecnológicas, alertando al mismo tiempo sobre los malentendidos acerca del Plan Bolonia. José Luis Martínez-Dueñas aborda, a través de la literatura y en un recorrido que culmina en la obra de Orhan Pamuk, otro tema político y europeo de gran actualidad, el de las relaciones con Turquía. Por su parte, Antonio Gómez L-Quiñones nos ofrece un trabajo sobre otra noción heredada de la Antigüedad, la de lo sublime, ahondando en las implicaciones políticas que este concepto tendría en las obras de Burke, Kant y Lyotard. Finalmente, la revista conmemora el primer centenario del nacimiento de Eugène Ionesco con un artículo de María Ángeles Grande que contextualiza al autor y su obra, atribuyendo algunos de sus rasgos más característicos a las circunstancias creadas por el ascenso del fascismo en Europa.

La sección «Lecturas» está integrada, entre otras, por la que Ricardo Senabre hace del libro de Antonio Gallego Morell, *Vida y poesía de Gerardo Diego*.

S. W.



ugr | Universidad  
de Granada

ISSN: 1889-2841

